

revista filosófica

# Symploké

*[Faint handwritten text in German, likely a manuscript page, visible in the background on the left side of the cover.]*

*[Handwritten text in German, including the number '43,1' in the top right corner, visible in the background on the right side of the cover.]*

**De la verdad trascendental  
a la verdad poética  
en Hölderlin**  
Félix Duque

**Sobre un error en la traducción  
de una clásica frase latina  
citada por Hobbes**  
A propósito de  
*Homo homini lupus*  
Antonio Tursi

**Los géneros**  
Ariel Vecchio

# Índice

<b>De la verdad trascendental a la verdad poética en Hölderlin</b> Félix Duque .....	4 a 18
<b>Sobre un error en la traducción de una clásica frase latina citada por Hobbes. A propósito de <i>Homo homini lupus</i></b> Antonio Tursi .....	19 a 22
<b>Los géneros</b> Ariel Vecchio .....	23 a 27
<b>La muerte de los otros, la muerte de Dios... ¿Mi muerte?</b> Lucas Aldonati .....	28 a 34
<b>La sociedad industrial avanzada y la exigencia de una pacificación de la existencia en Herbert Marcuse</b> Leandro Sánchez Marín .....	35 a 40
<b>El Mito</b> Uwe Timm .....	41 a 49
<b>Reseña</b> Paula Martinetti .....	50 a 51
<b>Bibliografía</b> .....	52

Integrantes de la Revista:

Calomino, Hernán E. :: Director  
Gutiérrez, Alejandro M. :: Director  
Marasso, Fernando :: Editor  
Martinetti, Paula :: Comunicación  
Valle, Lucas :: Corrector  
Valls, Analía E. :: Correctora

Consejo evaluador:

Abellón, Pamela :: Lic. en Filosofía  
(UBA)

Bertorello, Mario Adrián :: Dr. en Filosofía  
(UBA)

Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía  
(UBA)

Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía  
(UNSAM)

Fernández, Jorge :: Dr. en Filosofía  
(USAL)

Gardella Hueso, Mariana :: Lic. en Filosofía  
(UBA)

Garrera-Tolbert, Nicolás :: Dr. en Filosofía  
(Universidad de Memphis)

Gianneschi, Horacio :: Lic. en Filosofía  
(UNSAM, UNIPE)

Inverso, Hernán :: Dr. en Filosofía  
(UBA)

López, Cristina :: Dra. en Filosofía  
(USAL)

Malaspina, Ermmano :: Dr. en Filología  
(Università di Torino)

Menniti, Martín :: Lic. en Filosofía  
(UNSAM)

Pico Estrada, Paula :: Dra. Filosofía  
(UBA)

Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía  
(UBA)

Vecchio, Ariel :: Lic. en Filosofía  
(UNSAM)

Revista Symploké  
ISSN: 2468-9777  
hola@revistasymploke.com  
www.revistasymploke.com  
Pacheco 2558  
CP 1431  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
Argentina

# La Revista

En este nuevo número de la Revista no podemos dejar de agradecer a aquellos cuyos aportes fueron esenciales para continuar con nuestra labor.

En principio, vayan nuestros agradecimientos a Jorge Fernández, director de la Carrera de Filosofía de la UNSAM, cuya ayuda y aportes hicieron posible mejorar la calidad de la Revista.

También agradecemos a los integrantes de la revista, cuyo compromiso y dedicación hacen posible que número tras número sigamos realizando este proyecto.

Como siempre, no podemos dejar de agradecer a nuestros lectores, quienes son los destinatarios indispensables de todo escrito que quiera realizarse en tanto tal.

Habiendo dicho esto, presentamos el sexto número de Revista *Symploké*.

Hernán E. Calomino  
Alejandro M. Gutiérrez  
Directores de la Revista

# De la verdad trascendental a la verdad poética en Hölderlin. “...es ereignet sich aber / Das Wahre”\*

Félix Duque\*\*

*Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen  
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer  
sich aus.  
Fr. Hölderlin, Sophokles.<sup>1</sup>*

La verdad es que ni antes<sup>2</sup> ni ahora se sabe bien qué hacer con *le pauvre Holterling* en los dominios de la Filosofía, sobre todo si se considera a ésta –y con razón– como una actividad rigurosa que procede mediante argumentación e inferencias, que procura utilizar en la medida de lo posible una metodología segura y que huye por ende de toda *Schwärmerei*, de toda ensoñación mística (según la perenne admonición kantiana de *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*)<sup>3</sup>, si se pretende encuadrar –acartona-

damente– sus concepciones en una disciplina académica fija (metafísica, teoría del conocimiento, estética, historia de la filosofía), y más aún si –ya fuera de todo tino– se quiere hacer del “oficio” filosófico un coto cerrado de pensadores que habrían dialogado idealmente entre sí *sub specie aeternitatis*, desatentos a los mezquinos problemas de la vida de los hombres y los pueblos.

Pero la difícil ubicación de Hölderlin se agudiza cuando se pretende abordar desde él uno de los puntos claves –si es que no el centro– de la filosofía, a saber: el problema de la *verdad*, y además en conexión con ese grupo de pensadores que configuraron lo que viene siendo denominado –con término algo vago– “Idealismo Alemán”. Para empezar, es raro encontrar siquiera el término “verdad” o sus derivados en los ensayos o poemas de Hölderlin, salvo en el muy significativo verso que da título a este ensayo, precedente como es notorio de la primera versión (fragmentaria) de *Mnemosyne*.<sup>4</sup> Y si, para continuar, aceptamos al menos como punto de partida (al que luego cabría modificar o incluso desechar) la clásica definición de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*<sup>5</sup>,

1 “Muchos buscaron en vano decir alegremente lo más alegre. / Aquí es finalmente donde eso se me expresa, aquí, en la tristeza.” En: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. DKV. Frankfurt/M. 1992 (2 vols.); I, 221. Citaremos directamente en el texto según esta edición.

2 Sabemos que Hölderlin habría solicitado en vano un puesto como docente en filosofía (y luego en literatura griega) en la Universidad de Jena. Por eso, cuando se ve forzado (por *Herzens- und Nahrungsnot*) a abandonar la patria para encaminarse a Burdeos, su pena se desborda: “Denn was hab’ich lieberes (a saber: que mi país, F.D.) auf der Welt? Aber sie können mich nicht brauchen.” (Carta a C.U. Böhlendorff, de 4.12.1801; III, 462; subr. mío).

3 Kants *Werke. Akademie Textausgabe*. de Gruyter. Berlin 1968; VIII, 387-406. (Citaremos: *Ak.*).

4 1” estr., v. 16-18: „... Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre.“ (I, 1032). El término *Wahrheit* aparece en las *Anmerkungen zur Antigonä*, al hablar de la “figura ideal” de los personajes de *Edipo*, los cuales reaccionan a lo “informe” mediante lo “demasiado formal”, y se yerguen así: “als streitend um die Wahrheit”. (II, 920).

5 Santo Tomás cita al respecto a Isaac (Rabí). Véase *Summa*

como *conformitas* o *convenientia* entre algo “externo” y algo “interno”, y encima desplegada en el seno del lenguaje proposicional, de la semántica o la pragmática, etc., no parece desde luego que el “sublime” poeta de *Patmos*, por caso, tenga mucho que ver con tan áridas cuestiones. Cosa muy distinta diríamos si se tratara de Kant, que utiliza casi literalmente la mentada definición, pero variando decisivamente el acento: según él, tanto la verdad como el error o la apariencia (*Schein*) —que nos induce a errar— se dan solamente: “en la relación del objeto a nuestro entendimiento.” (diríamos: en la *adaequatio rei ad intellectum*). Y denomina a esa relación “juicio”.<sup>6</sup> Por otra parte, es bien sabido que el juicio como *locus veritatis* es una idea bien establecida desde Aristóteles. Sólo que quizá se presta menos atención al hecho de que el Estagirita hace coextensivo el campo de significación de la “verdad” con el del “ser”. En efecto: “en la misma relación en que cada cosa se las ha respecto al ser, se las ha también respecto a la verdad.”<sup>7</sup> Es obvio que aquí tenemos dos concepciones perfectamente enfrentadas por lo que hace a la *referencia* de la verdad, por más que Aristóteles y Kant coincidan en que ésta se entrega en un juicio. El primero remite la verdad al “ser” de la cosa, el segundo a nuestro “entendimiento”.

En todo caso, ya incluso nominalmente se abre con esas precisiones la posibilidad de encontrar algún sentido a la pregunta por la verdad en Hölderlin. Pues de él conservamos una célebre hoja (al parecer, arrancada de la “página de respeto” de un libro), presumiblemente escrita en 1795, denominada convencionalmente “Juicio y ser”, ya que, en efecto, una cara comienza con la palabra *Urtheil* y la otra —muy ecuanímente— con la palabra *Seyn*.<sup>8</sup> Es más, el breve manuscrito se ocupa

también de las categorías modales y dice que el concepto de “posibilidad” es válido únicamente “de los objetos del entendimiento” (II, 502). De manera que ya tenemos aquí reunidos —conflictivamente, como veremos— todos los grandes conceptos que se agrupan en torno al problema de la verdad: el *juicio* (común a la tradición clásica y al criticismo kantiano), el *ser* (respecto aristotélico) y el *entendimiento* (respecto kantiano). Así pues, si no el término bien puede decirse que la “cosa misma” está presente en el pensar holderliniano. Y hasta cabe adelantar que el problema de la verdad constituirá el núcleo de ese pensar, oscilante teóricamente primero entre lo ontológico y lo trascendental, resueltamente centrado después en lo poético y, más exactamente, en la teoría de la *tragedia*.

Hablemos, primero, del ser. La idea empero que los alemanes de la “década prodigiosa” (entre 1790 y 1800) se hacían del “ser” estaba presidida no tanto por las concepciones aristotélico-tomistas cuanto por una revitalización de Spinoza llevada a cabo *malgré lui* por Friedrich Heinrich Jacobi en su muy leída obra: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn*.<sup>9</sup> En ella desenmascara a Lessing como “spinozista” y pone en sus labios una sentencia lapidaria (que, desde Heráclito, venía rodando a través del neoplatonismo, de Giordano Bruno... y de Spinoza): “Los conceptos ortodoxos de la Divinidad ya no son para mí; no los puedo soportar. *ev “a” pav!* No sé otra cosa.”<sup>10</sup> Con la divisa de lo que podríamos llamar “omniunidad” (*Alleinheit*) irrumpe vigorosamente en el mismo centro del trascendentalismo kantiano-fichteano un *sustancialismo panteísta* que parecía en principio difícilmente conciliable con aquél. Y sin embargo, la hazaña de Jacobi estaba enderezada a probar que Kant y sus secuaces no hacían sino establecer un “spinozismo *invertido*”,<sup>11</sup> basado en la confusión del Ser con “la absoluta identidad misma del objeto y del sujeto”<sup>12</sup>, que no llevaría sino a una cosa muerta, privada de toda

*Idealismus*. HÖLDERLIN-JAHRBUCH 14 (1965/66), 73-96). En cambio, la *Frankfurter Ausgabe (Frühe Aufsätze und Übersetzungen*, hg. von M. Franz. Frankfurt 1991; 17, 149-156) propone la lectura inversa y titula el manuscrito *Seyn Urtheil Möglichkeit*.

<sup>9</sup> Aunque en el *Nachlass* de Hölderlin se encuentra esta obra en su segunda edición (Breslau, 1789), las citas del *Exzerpt* que de ella hiciera el poeta (hablaremos de eso enseguida) siguen la primera edición (Breslau, 1785).

<sup>10</sup> *Spinoza-Briefe*, 2” ed. p. 22.

<sup>11</sup> Carta a Fichte (1799). En *Werke. Ausgabe letzter Hand*. Leipzig 1812-1825 (aquí: III, 12).

<sup>12</sup> *ib.*; III, 11.

*Theologica* I, q. 16, a. 2, 2. En *Resp.* emplea una fórmula ligeramente diferente: “per conformitatem intellectus et rei veritas definitur.” Cf. también *de veritate*, q. 1 a. 1. Se entiende en todo caso que es el intelecto el que debe “conformarse” o “adecuarse” a la cosa.

<sup>6</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (citaremos: *KrV*). Hg. v. R. Schmidt. Meiner. Hamburg 1956; A 293 / B 350.

<sup>7</sup> *Metaphysica* II,1; 993b30s.

<sup>8</sup> Esa ecuanímente distribución —hasta sobre el papel— ha llevado a discusiones (algo bizantinas) sobre el orden en que debiera leerse el manuscrito. La *Grosse Stuttgarter Ausgabe* lo dispone como *Urteil und Sein* (orden defendido últimamente por Dieter Henrich en su voluminoso *Der Grund im Bewusstsein, Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Klett-Cotta. Stuttgart 1992, pp. 682-707, aunque anteriormente había propuesto lo contrario en *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des*

“realidad efectiva”<sup>13</sup>. De modo que contra este “fatalismo” –y aun ateísmo– filosófico no cabía sino apelar a una *Nicht-Philosophie* basada en un “sentimiento indeneable e irresistible” que capta en un *salto mortale* –más allá de la tediosa e indefinida cadena de “razones” y “condiciones”– a un Ser personal y suprasensible (o sea: Dios), siendo ese sentimiento el “primer fundamento inmediato”, que en las correcciones últimas a las *Spinoza-Briefe* llama Jacobi “razón”.<sup>14</sup>

Ahora bien, paradójicamente, esa “razón” jacobiana –con la cual se podría salir del círculo tedioso de la Identidad sustancial– se parecía muchísimo, en cuanto sentimiento “inmediato” de lo suprasensible (y de nuestra propia existencia, ligada indisolublemente al Ser divino) a lo que Kant había llamado *intuitus originarius*, una *intuición*: “por la cual incluso la existencia del objeto de la intuición viene dado (y que, en la medida en que podemos penetrar en ello, sólo puede convenir al Ser originario [*Urwesen*]).” (*KrV B 72*). Desde luego, Kant negaba tajantemente la efectividad (“no la posibilidad o inteligibilidad”) al menos para nosotros, hombres, de tan estupenda intuición “creadora”, lo cual impediría *a radice* toda *verdad metafísica*, esto es: toda “concordancia” (*Übereinstimmung*) del conocimiento con supuestos Objetos suprasensibles.<sup>15</sup> Sólo disponemos –como es sabido– de intuición sensible (aunque sea pura). Claro está que lo que Jacobi proponía con su “sentimiento” inmediato no era un acto de creación, sino su *reflejo* en nosotros. Y además, para él sería una blasfemia tildar a Dios –al Ser– de “Objeto” (quizá el primer “desaliño” kantiano –no sólo terminológico– estaría en hablar de una “intuición de Objetos”; si la intuición es efectivamente *inmediata*, no hay aquí separación entre el vidente y lo visto –ni siquiera en la intuición sensible– ya que lo captado es el *quod*, la nuda Existencia, que está más acá de la escisión entre Sujeto y Objeto: más acá, en suma, de todo *juicio*).

Conservamos afortunadamente unos apuntes de Hölderlin (de 1790, o a lo sumo de principios de 1791) en los que extracta concisamente las *Spinoza-Briefe*, no sin asimilarlas a un pensamiento propio, por entonces germinal, y que puede

condensarse en la siguiente sentencia *anti-idealista* y procedente de un “Spinoza” interpretado por Jacobi: “El pensar no es la fuente de la sustancia, sino la sustancia la fuente del pensar.” (II, 494). Y apunta también algo que determinará su orientación futura, a saber: que si a Jacobi le gustaba Spinoza es porque éste le hizo ver claro que “ciertas cosas no se dejan explicitar (*entwickeln*)”, sino que hay que “tomarlas como se las encuentra”. El “investigador” ha de dedicarse a “desvelar y manifestar la existencia”, viendo la “explicación” como un mero medio, no como un fin último. Pues este fin –concluye Hölderlin con *su* Jacobi– es: “lo indisoluble, inmediato, simple.” (II, 495). Por tanto, la fundamentación de toda verdad (dada en la “disolución”, en la separación propia del juicio) sería algo subyacente a la verdad misma. Debería ser algo *simple*, un Ser más verdadero que toda verdad judicativa. Algo así había barruntado Aristóteles cuando hablaba de algo *haplòs* (simple), al que sólo cabría “tocar y dejar que aparezca” (*thígein kai phánai*), añadiendo en un oscuro paréntesis: “(pues no es lo mismo una afirmación categórica que una dicción-visión [*phasis*]).”<sup>16</sup> Muchos siglos después se hará eco Hölderlin de este “ser verdadero” al saludar a la “Naturaleza” (*mutatis mutandis*, el Ser) como irrupción súbita, contemplada por el poeta, el cual desea que su “palabra” (*Wort: fas* “”) sea lo Sagrado (no que lo miente, como si lo Sagrado fuera un objeto externo). “Cómo no recordar aquí los versos de *Wie wenn am Feiertage*”: “Pero en este instante se hace de día! Yo aguardaba y lo vi venir, / Y lo que yo vi, lo Sagrado sea mi Palabra.”<sup>17</sup> Ahora bien, esta “intuición” del Ser, esta “visión-dicción” no deja de remitir (siquiera sea desiderativamente) al “yo” del poeta. Es él quien quiere *nombrar* al Ser, darle *su* Palabra a lo Sagrado. Aquí hay, por seguir con Aristóteles, un “contacto” (no una fusión, ni una indiferenciación) entre el “ser” y el “yo” que exigía ir más allá, tanto de las efusiones sentimentales de Jacobi como de la sustancia –indeterminada, a fuer de inmediata y previa a todo– de Spinoza. Exigía ligar a los griegos con Kant. Y ése fue el programa que el joven Hölderlin se trazara en el Convictorio de Tubinga.

\_\_\_\_\_ Sólo que, para complicar aún más las co-

13 *Spinoza-Briefe* (revisadas en *Werke*. IV/1, 87s.).

14 *Spinoza-Briefe*. *Werke*. IV/1, XX.

15 Para los distintos tipos de “verdad” en Kant, ver C.Chr.E. Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* (Jena 1798<sup>4</sup>), reimpr. en WB. Darmstadt 1976, p. 583.

16 *Metaphysica* IX,10; 1051b24.

17 I, 239: „Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,

Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.“

Adviértase que es la misma Naturaleza la que se hace (de) día. Ella irrumpe en-y-como “día”, como esa *Lebenslicht* (“luz de la vida”) de la que se habla en *Die Bedeutung der Tragödien* (II, 561).

sas (y de esas complicaciones saldrá la crítica de Hölderlin tanto al trascendentalismo kantianizante como al sustancialismo neospinozista), el mismo Kant que desde los *Träume eines Geistersehers* (1766) y la *Dissertatio* de 1770 venía negando obstinadamente la intuición originaria había introducido en la primera *Crítica* la noción de *verdad trascendental*, entendida como la “referencia” (*Beziehung*) a “una apercepción originaria” de nuestros conocimientos, constituyentes del “conjunto (*Ganzem*) de toda experiencia posible”. Esa verdad trascendental –decía–: “precede a toda verdad empírica y la hace posible.” (*KrV* A 146 / B 185). Ciertamente, para evitar equívocos, insistía en que la “unidad sintética de la apercepción” nada tenía que ver con un acto creador, sino que se limitaba a referir lo múltiple de la intuición (sensible) a una mera “representación”: la del “Yo pienso” (*Ich denke*), el cual “tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones” (extraña “cosa” esta necesidad de posibilidad, que *se dice*, mas no mediante un juicio); también ella, pues, una “visión-dicción”). Y acercándose sin saberlo al simple “ser verdadero” de Aristóteles añadía: “La representación que puede ser dada antes de todo pensar se llama *intuición*.” E inmediatamente después señalaba que el Yo era el “Sujeto”, a saber: el punto focal en que se reunía (y que englobaba) todo lo múltiple de la intuición. Todavía podría pensarse que el “Yo pienso” era una mera representación, una *Vorstellung* del Yo (aunque en todo caso sería una “autorrepresentación”, por vacua que fuese), si no fuera porque sigue así: “Pero esta representación es un acto de *espontaneidad*, e.d. no puede ser vista como perteneciente a la sensibilidad.” Y la identifica, en fin, con la “autoconciencia” (*KrV* A 16; B 131 s.). “Cómo no caer entonces en la cuenta de que esa “representación” era una “intuición” previa a toda intuición sensible y a todas las demás “representaciones, la cuales alcanzaban sentido (ya que no “existencia”) sólo por estar acompañadas por esa intuición *no-sensible*, y más: por estar “incluidas” en ese Sujeto, en esa Autoconciencia” “Cómo no considerarla entonces como la *intuición intelectual*, que posibilitaba toda otra intuición y, por ende, toda verdad, dado que juzgar –y por ende, decir la verdad– era remitir un concepto a una intuición, y aun *construir* el conocimiento sobre esa base intuitiva” “No tendría acaso que ser el “ser verdadero” de Aristóteles –en virtud del *giro copernicano* de Kant– la fundamentación de toda verdad”

De hecho, ya K.L. Reinhold, fiel seguidor de Kant por entonces, “traduciría” enseguida la presunta “mera representación” del Yo como *Intuición*.<sup>18</sup> Pero el paso decisivo fue dado por Fichte, ya en 1792: es verdad –reconocía con el escéptico G.E. Schulze, que en su *Aenesidemus* atacaba directamente a Reinhold e indirectamente a Kant– que las nociones de “sujeto” y “objeto” han de ser previas a toda representación (ya que una *re-presentación* lo es de algo presente); y es verdad –sostenía esta vez con Reinhold– que tanto esas nociones como las representaciones deberían referirse a un Sujeto último; sólo que éste no podía identificarse con el “hecho” (*Thatsache*) de la “conciencia” (pues toda conciencia lo es de algo), sino... con el Yo, esto es, con un “Sujeto absoluto” que: “no viene dado por intuición empírica, sino puesto por intuición intelectual.”<sup>19</sup> Ahora bien, tal *autoposición* no era sólo la de un mero “vehículo lógico”, sino a la vez posición de la *existencia*: no sólo pues una “Idea trascendental”, en cuanto fundamento de “formas de pensar”. No. Esa Idea “se diferencia de todas las demás porque nosotros la realizamos por intuición intelectual, por el Yo soy; más aún: yo soy absolutamente porque soy (*ich bin schlechthin, weil ich bin*).” (*W.* I, 16). Lo cual –dicho sea de paso– no deja de recordar a la versión de la Vulgata sobre el “nombre” de Dios: *ego sum qui sum*. Sin embargo –y posiblemente para guardarse de los dicitos de Jacobi contra el muerto “ser” de los filósofos– en la obra capital del período de Jena: la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), no aparecerá el término “intuición intelectual”, sustituido –como corrección de la *Thatsache* de Reinhold– por la voz *Thathandlung* (que podríamos verter literalmente como “acción-de-hecho”, una acción que se hace a sí misma y se pone como “hecho”), usando así un término (*Handlung*) propio de la filosofía *práctica* kantiana, y que apunta a la conversión de mi “ser” en purísima acción: “yo no soy sino activo” (*W.* I, 466). El ser del “Yo” es pues una posición de sí mismo –una acción, no una “cosa”– que acompaña a la posición de cualquier otro objeto, aunque ese objeto sea yo mismo (en cuanto este “yo” empírico y singular).<sup>20</sup> Y de todas formas, por esas mismas

18 *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie*. 1er. vol. Praga y Jena 1790. “XXXIX, p. 245.

19 *Recesnion des Aenesidemus. Werke* (cit.: *W.*). Hg. von I.H. Fichte. Reimpr. en de Gruyter. Berlín 1971; I, 10.

20 Cf. el *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. *W.* I, 528. Recuérdese por lo demás que

fechas le dirá Fichte a Reinhold que tal autopoición es una “intuición interna del Yo por sí mismo”.<sup>21</sup>

Entre 1794 y 1797, Fichte encontrará un inesperado aliado para su causa en el jovencísimo Schelling. No sin torsión, ya que éste se propondrá identificar al “Yo” como tensión infinita de *libertad* con el Ser absoluto spinozista (siempre en versión jacobiana). Al igual que Fichte, Schelling coloca en *Vom Ich als Princip der Philosophie* la proposición “Yo = Yo” como “sustrato de la posibilidad de toda realidad”, y por ende como “cimentación de toda posición” (*Grundlage alles Setzens*).<sup>22</sup> Pero, “cómo acceder a esta suprema propuesta de Identidad”. El “yo” empírico –o sea, cada uno de nosotros– se siente mudable y finito, expuesto como está al flujo de fenómenos. Y por ello se *esfuerza* en permanecer idéntico a sí mismo. “De dónde le viene empero esa exigencia” Obviamente, no puede proceder ni del yo finito ni de los fenómenos (ambos, pasajeros y perecederos). El exhorto: “sé idéntico a ti mismo” ha de captarse en la lucha misma. Por eso habla Schelling de una “intuición captada a sí misma en la pugna” (*selbsterrrungen Anschauung*; I, 216), a la que denomina –también él– “intuición intelectual”. En esa intuición surge el “Yo” absoluto, que es a la vez el *hen kai pân* lessingiano-spinozista. Ahora bien, en esa Identidad suprema desaparece toda oposición entre el sujeto y el objeto y, por ende, “también la autoconciencia”. De modo que la última meta de

toda tendencia a perseverar en el Ser (no en el *propio* ser de cada ente, como defendía Spinoza con su *conatus*) puede ser representada también como ampliación de la personalidad hasta el infinito, y al límite como *Todestrieb*, como anhelo de la “aniquilación” (*Zernichtung*) de la personalidad: “El último fin final (término kantiano donde los haya, F.D.) tanto del yo finito como del No-Yo –o sea, el fin final del mundo– es su *aniquilación*, entendida como destrucción de un mundo, e.d. de un plexo de finitud (del yo y del No-Yo finitos).” (I, 200s). Perderse en lo infinito (I, 314s), desaparecer en él. Es más: como un remedo negativo de la *diagogé* aristotélica, es decir de la vida del sabio –la cual, eventual y puntualmente, puede equipararse a la vida y el goce eternos del dios– también la intuición intelectual nos puede sumir en el “caos originario” (*Philosophie der Kunst*; V, 465). Pero la hondura del Absoluto, la fusión con la omnimoda fuerza de voluntad no sería vida, sino *muerte*: “Despertamos de la intuición intelectual como de un estado de muerte.” (*Philosophische Briefe* I, 205). De manera que es la atención y el interés cotidiano lo que nos “salva” de esa entrega: “Si yo prosiguiera la intuición intelectual, dejaría de vivir. “Iría ¡“del tiempo a la eternidad”!.” (*ibid.*).

También Hölderlin se dejaría contagiar por un momento de esta romántica disolución del “yo” en la Omniunidad (o sea: en el Todo que es a la vez absolutamente Yo). En la segunda carta de *Hyperion* aparece claramente este anhelo: “Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése el cielo del hombre.” (II, 16). Y como en Schelling, también la *reflexión* nos separa violentamente de esa *douce mort*.<sup>23</sup> Igualmente será un *regressus transcendentalis* el que conduzca a Hölderlin a la intuición intelectual, identificada platónicamente en *Hyperion* como la *parousía* de la Belleza. Así, en el Prefacio a la penúltima versión de la obra, se refiere también –y utilizando la misma palabra que Schelling: “pugnar”, *erringen*– a la pérdida de ese Mundo superior perdido. Sólo que aquí el tono anuncia ya el camino maduro del pensar holderliniano: “La beata Unitariedad (*Einigkeit*), el Ser en el sentido único de la palabra, se ha perdido para nosotros, y nosotros tuvimos que perderlo, si es que debíamos (*sollten*) esforzarnos, pugnar (*erringen*) por ello. Nos desgajamos del pacífico *Ev* “a” “av del mundo para producirlo por nosotros Mismos (*durch uns Selbst*: “por nosotros, en cuanto Sí-

---

según Kant: “*ser...* es meramente la posición (*Position*) de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas.” (*KrV*, A 598/B 626). Ahora bien, de acuerdo a la propia filosofía trascendental, una cosa no puede “ponerse” por sí misma y desde sí misma (*pace* Spinoza), ya que “sí-mismo” (*Selbst*) implica “reflexión”. Y sólo el Yo puede re-flexionar, o sea: volverse sobre sí mismo y, al hacerlo, poner toda otra cosa como objeto suyo. Fichte no hacía sino llevar al extremo lo que el propio Kant había apuntado, a saber, que: “solamente la autoconciencia implica que, como el Sujeto que piensa es a la vez su *propio* Objeto (*Objekt*), él no se puede dividir a sí mismo (o sea que es simple, “como el “ser verdadero” de Aristóteles!, F.D.)”; y añade: “pues en vista *de sí mismo* es todo objeto (*Gegenstand*) unidad absoluta.” (*KrV* A 443/B 471; segundo subr., mío). De donde se sigue –diríamos, “fichteandizando”– que ese *seiner selbst* debería leerse más bien: *seiner Selbst*: “en vista de su Sí-mismo”, es decir: del Yo absoluto, la única auto-actividad que puede prestar “mismidad” a los objetos.

21 *Briefwechsel*. I, 477 (Carta a Reinhold de 2.7.1795).

22 *Sämtliche Werke*. Hg. von K.F.A. Schelling. Cotta. Stuttgart y Augsburgo 1856-1861 (citaremos directamente en texto según esta ed., recogida parcialmente en *Ausgewählte Werke*. WB. Darmstadt 1980s.); aquí: I, 217s.

23 II, 16: „Auf dieser Höhe steh‘ ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Momento des Besinnens wirft mich ab.“

mismo”).” (II, 256). Esto es: nos encontramos en el seno de la *pérdida*, oscilando entre la exaltación práctica (que el Mundo sea nada, y nosotros Todo) y la humillación teórica (que el Mundo es todo y nosotros nada: su mero reflejo en la conciencia). Sin embargo, no sabríamos de esta *Geworfenheit*, de este “estar arrojados” al mundo, como un “extraño” (*Fremdling*) frente a una naturaleza a la que ya no se comprende (según la citada segunda carta de *Hyperion*; II, 16), no nos esforzaríamos tampoco prácticamente en unirnos con la Naturaleza ni, por ende, pensaríamos nada ni existiría nada –al menos, para nosotros– si no *sintiéramos* cabe nosotros (un tema que en otro registro reaparecerá en la Introducción de la *Phänomenologie* hegeliana)<sup>24</sup> la presencia del ser como (promesa de) “unificación infinita” (*unendliche Vereinigung*). Y esa presencia se intuye como Idea de la Belleza, que anuncia ya el fin del “eterno conflicto entre nuestro Sí-mismo y el mundo, para volver a traer la Paz de toda paz, superior a toda razón”. (II, 256). La cita implícita a la Epístola de Pablo a los Filipenses (4, 7), junto con la idea de *Einigkeit*<sup>25</sup>, señalan ya la difícil vía *excéntrica* de salida del Idealismo (un movimiento cuyo lema sería, al contrario, que nada quede oculto a la autoconciencia del espíritu), pues que esa Paz (el Ser restablecido) es más alta que la razón, sin dar sin embargo el irracional *salto mortale* jacobiano ni caer en la disolución panteísta del primer Schelling.

Pero para tomar esa vía, Hölderlin ha de ajustar cuentas con Fichte (y con el propio Schelling), o en una palabra: ha de salir de la argumentación teórica –propia de la filosofía– a través de la filosofía misma. Para empezar, Hölderlin “desenmascarará” a Fichte como *spinozista* (tal como hará Jacobi cuatro años más tarde) en la famosa carta a Hegel del 26 de enero de 1795. En cerrada argumentación, Hölderlin señala que el supuesto trascendentalismo fichteano encubre un deseo *metafísico de trascendencia*, a saber: “ir más allá de la existencia del mundo”. Pues: “su Yo absoluto (= sustancia de Spinoza) contiene toda rea-

lidad; él es todo, y fuera de él no hay nada; no hay pues ningún Objeto para este Yo absoluto, pues de lo contrario no estaría toda la realidad dentro de él; ahora bien, es impensable una conciencia sin Objeto, y si yo mismo soy ese Objeto, entonces estoy en cuanto tal necesariamente limitado (*beschränkt*: “restringido”), aunque sea siquiera en el tiempo, y por tanto no sería absoluto; por consiguiente, en el Yo absoluto es impensable conciencia alguna, en cuanto Yo absoluto no tengo ninguna conciencia, y en la medida en que no la tengo, soy (para mí) nada, y por tanto el Yo absoluto es (para mí) Nada.” (III, 176).<sup>26</sup> Haga o no justicia a Fichte (Hölderlin olvida el *Anstoss*, la posición del Segundo Principio como “Yo = No-Yo”, etc.), su crítica denuncia, primero, la *hybris*, la soberbia pretensión de ubicar a lo Absoluto en el seno de la autoconciencia (finita, pues que hace necesariamente del Sí-mismo un Objeto); y en segundo lugar, a la inversa, la desmesura “romántica” de la disolución del “yo” en el Ser: una exigencia literalmente *insensata*, porque pretende afirmar la existencia de algo Inconsciente desde la conciencia. Para que haya Ser es imprescindible que al menos Él, el Ser-Absoluto, sea *para sí*, es decir: que tenga conciencia de serlo. Pero si “ser” es “ser para una conciencia”, entonces no es absoluto, ni es lo Absoluto. De manera que caemos en el círculo vicioso del *nihilismo*, del que el propio Hölderlin tardará en salir.

Un primer paso, todavía negativo –por *reductio ad absurdum*, si queremos– será dado en el fragmento en prosa de la llamada “versión métrica” del *Hyperion* (estrictamente contemporáneo a la carta a Hegel, pues se redactó entre noviembre de 1794 y enero de 1795): “Así pues, cuando el mundo, con toda su belleza, comenzó para nosotros, entonces llegamos a conciencia, entonces nos hicimos finitos. Ahora sentimos profundamente la limitación (*Beschränkung*, de nuevo; F.D.) de nuestro ser, y la fuerza refrenada (*gehemmt*) se revuelve, impaciente, contra sus cadenas, y sin embargo hay algo en nosotros que mantiene gustosamente esas cadenas –pues si lo divino en nosotros no estuviera limitado por ninguna resistencia (*Widerstand*), no sabríamos de nada fuera de noso-

24 *Phänomenologie des Geistes*. G.W. Dusseldorf 1980; 9: 53: „Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden (cf. la *unendliche Annäherung* hölderliniana, F.D.), ohne etwas an ihm zu verändern, ..., so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bey uns wäre und seyn wollte, dieser List spotten.“ (subr. mio).

25 Sobre ella (y su intensificación en *Innigkeit*) véase el muy relevante ensayo de J.-F. Courtine „La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand“, en *Extase de la raison*. Galilée. París 1990, pp. 15-43.

26 Aunque el matiz sea sutil, no sería descaminado leer el segundo *für mich* como un *für sich*, según la sugerencia de W. Binder seguida por X. Tilliette, *Hölderlin und die intellektuale Anschauung*. En: A.-M. Gethmann-Sieffert (Hg.), *Philosophie und Poesie*. fromman-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, p. 218, n. 16.

tros ni tampoco, por consiguiente, nada de nosotros mismos; y no saber nada de sí mismo, no sentirse uno a sí mismo y estar aniquilado (*vernichtet sein*) es para nosotros una y la misma cosa.” (II, 208). Aquí hay dos fuerzas enfrentadas: la *animal*, propia del ser viviente sumido en el torrente anónimo de la Vida, y la *humana*, que desea determinación y distinción. El conflicto, piensa Hölderlin en alusión implícita al *eros* platónico de Diotima en *El Banquete*, sólo puede ser resuelto por el *amor*, que pone a la naturaleza en íntima “afinidad” con la chispa inmortal que hay en nosotros, y que –al contrario– tiene “fe” (*glauben*) de encontrar en la materia un espíritu. Sin embargo, esta vía platonizante –que Hölderlin creyó ver encarnada en su Diotima– se revelará pronto un callejón sin salida, pues que el ser humano finito no puede soportar esa tensión... a menos que se eleve por encima de los hombres como un *da''F''v*, y perezca en el intento.

En todo caso, con el citado fragmento en prosa se coloca conscientemente Hölderlin fuera de la doble vía –teórica y práctica– seguida por el Idealismo para acceder al “Ser verdadero”. Poco antes de su redacción informa al amigo Neuffer (en carta de 10 de octubre de 1794) de su intención de escribir “un ensayo sobre *las ideas estéticas*” que podría valer de comentario al *Fedro* platónico y que, prolongando y corrigiendo la vía schilleriana de sus famosas *Cartas* y del ensayo *Sobre la gracia y la dignidad*, iría “más allá de la línea fronteriza (*Grenzlinie*) kantiana.” (III, 157), esto es: más allá de la distinción entre el uso teórico y el práctico de la razón, en busca justamente de esa Paz que estaría por encima de la razón misma. O dicho de otro modo: hay que ir definitivamente más allá de Fichte (y del primer Schelling).

Pues bien, el breve y denso manuscrito *Urteil und Sein* (1795; II, 502-503) puede considerarse como un punto de no retorno, un traspaso decidido de esa línea. Lo que en él se ofrece es –nada menos– el abandono de la pretensión, estrictamente *filosófica*, de hallar la Verdad del Ser en el seno del Juicio (o lo que es lo mismo: en una proposición que pudiera valer como Principio supremo de toda realidad y de todo conocimiento). Hay que indicar enseguida que la disposición en paralelo de las dos páginas es engañosa y podría llevar a creer que el Ser es, digamos, lo “bueno” y “verdadero” sin más, y el Juicio en cambio lo “malo” y “falso”: algo a desechar. Muy al contrario, los dos extremos, tomados aisladamente y de por sí, son

unilaterales (*schief*, diría Hegel) y se anulan mutuamente. También *Urteil und Sein* presenta pues una *reductio ad absurdum*, a saber: la reducción al absurdo de la –primera– filosofía idealista. En efecto, el Juicio (*Urteil*), dice Hölderlin (siguiendo una etimología tan falsa como sugestiva: *Ur-Teilung* como acción primigenia de separación), es la “partición originaria del Objeto y del Sujeto, íntimamente unificados en la intuición intelectual.” Parece pues que *antes* del Juicio existiría tal unificación; pero se olvida con ello que esa separación es justamente *originaria*, como sabemos ya por el fragmento en prosa de la versión métrica de *Hyperion* y como queda corroborado al inicio del llamado *Ältestes Systemprogramm*: “La primera *Idea* –se dice allí– es naturalmente (*natürlich*, o sea: “*ata f''s''v*”, según la naturaleza de la “cosa”, F.D.) la representación *de mí mismo* (de acuerdo a la estricta denominación kantiana, como sabemos, F.D.), como un ser absolutamente libre (según la modificación fichteano-schellingiana, F.D.). Con el ser libre y autoconsciente surge *al mismo tiempo* (*zugleich*; subr. *mío*, F.D.) todo un mundo –de la nada–, la única, verdadera (*wahre*) y pensable *creación de la nada*.” (II, 575). “La separación es pues el *origen*” Nada hay antes de ella. Y sin embargo, la idea misma de “partición” es impensable “sin la necesaria presuposición de un Todo, del cual son partes el Objeto y el Sujeto”, según se nos dice en *Urteil und Sein*. Luego el Juicio se destruye absurdamente a sí mismo cuando se pretende expresar con él a la vez la Verdad (es decir: la conciencia de concordancia y aun de identidad entre el Sujeto y el Objeto, como en la protoproposición: “*Ich bin Ich*”) y el Ser (a saber: la íntima unificación de ambos). Y sin embargo, sin el Juicio no sería el Ser sino... *nada*. Es el Juicio quien *determina* y da sentido al ser. Y al contrario, no es posible poner nada (ni siquiera una *autoposición*), o sea: es imposible pensar nada (y por ende, creer en la existencia de nada) sin *presuponer* al mismo tiempo una absoluta “intimidad” del Sujeto y el Objeto. Tampoco tenemos la escapatoria de pensar que esa “intuición intelectual” venga *después* de la *Urteilung*, como si fuera una promesa de reconciliación. Pues para reconciliar algo es necesario pensarlo primero como unido y luego como roto.

Pero si pasamos al otro respecto, el del Ser, la cosa no parece mejorar, ya desde la misma definición ofrecida: “*Ser* –se nos dice– expresa el enlace (*Verbindung*) del Sujeto y del Objeto.” Ahora bien, *Verbindung* (*conjunctio*) expresaba en Kant

exactamente el modo general de la relación *judicativa* (dividida luego en *compositio*, para los principios “matemáticos”, y en *nexus* para los “dinámicos”; cf. *KrV* B 201, n.). Es más, el verbo elegido: “expresa” (*drückt... aus*), delata inmediatamente –ya desde su propia forma– una separación. Como si dijéramos: primeramente existe el *Ser tout court* (*Sein schlechthin*, dirá el propio Hölderlin), y después se expresa como “enlace” (o sea: como *copula*). Sólo que esto es falso, como sabemos por el párrafo dedicado al Juicio. “Cómo puede pensarse la prioridad de la *relación*, de la *mediación*, sobre los *relata*” Eso es en efecto impensable. Lo que el manuscrito nos pone ante los ojos es la necesidad de *ver* simultáneamente la unificación (entregada en la *intuición intelectual*) y la separación (desplegada en el Juicio). Aquí, cada respecto niega al otro: sin el Ser no hay Juicio (pues, “cómo separar algo que no estuviera unido”) y sin el Juicio no hay Ser (pues, “cómo saber que éste existe sin *determinarlo*, sin tener conciencia de él”). La contradicción es completa... e insoluble en el ámbito teórico. Y con mayor razón lo es en el práctico, porque Hölderlin (siguiendo en esto a Schelling) afirma que el *No-Yo* es una posición secundaria, relativa, y presupone la identidad del Yo consigo mismo. Este breve fragmento parece pues *destruir* la filosofía, es decir: la creencia en la coextensividad del Ser y de la Verdad (recuérdese que ya Aristóteles se enfrentó a una aporía semejante con su “ser simple y verdadero”).

Hölderlin procede además a derribar *ab ovo* dos posibles salidas: una, la kantiana, que pondría en el *Ich denke* la condición de *posibilidad* del conocimiento, sin por ello hacer real lo conocido. Pues toda posibilidad viene “después”, como una *repetición mediata* (y esto es puro kantismo: todo concepto es mediato) de la conciencia *inmediata* de lo realmente efectivo (*wirklich*). Y a su vez, esta conciencia nos entrega sólo “objetos de la percepción y de la intuición”. Ahora bien, la intuición intelectual no entrega objeto (*Gegenstand*, término que expresa ya la oposición al Yo) alguno, sino justamente la *intimidación* absoluta de los miembros separados en el Juicio. Bien, podríamos decir: por eso ha escogido Fichte una Identidad absoluta y *realmente efectiva* (“Yo soy Yo”), que estaría a la base del principio *lógico* (y por ende, referido sólo a lo “posible”) de identidad. También “coqueteará” con esa solución, *aus der Not*, la *Identitätsphilosophie* schellingiana (escapando de la trampa del Yo para refugiarse en un *En soph* místicamente inefable: el

Punto de Indiferencia). Pero Hölderlin es implacable: lejos de existir un “Yo = Ser” previo a toda escisión: “el Yo es posible sólo mediante esa separación del Yo con respecto al Yo.” No es posible decir: “Yo” sin autoconciencia. Pero lo que “yo” hago en la autoconciencia es justamente *contraponerme* a mí mismo y conocerme en esa separación como *siendo el mismo*. Luego soy el mismo solamente cuando estoy separado de mí, o sea: cuando no soy Yo (Yo *simpliciter*, *absolute*). La conclusión es lapidaria: “Luego la identidad no es unificación ninguna del Objeto y del Sujeto que tuviera lugar absolutamente, así que la Identidad no es igual al Ser absoluto.”

Como se ve, los dos respectos: el dedicado al Juicio y el que trata del Ser, dicen lo *mismo*, a saber que la Separación es tan originaria como el Enlace si queremos captar el *Inicio*, y que éste es impensable tanto si escogemos un caso como si escogemos el otro. Y más aún: *tertium non datur*, porque la intuición, por muy intelectual que sea, sólo puede *determinarse* como enlace de dos “esferas”, y para ello debemos considerarlas como separadas.

“No hay pues solución”, “Tendremos que refugiarnos en el “sentimiento irresistible” de Jacobi, o sea en la *Nicht-Philosophie*, y renunciar a la racionalidad filosófica”. Ciertamente, y éste es el gran desafío al que se enfrenta ahora Hölderlin, hemos de abandonar a la filosofía, autodestruida en los extremos de la “posición” y de la “presuposición” (el mismísimo problema que intentará dilucidar Hegel en la *Reflexionslogik*, de la *Ciencia de la Lógica*), pero sin caer en lo místico. El error estaba en hacer de la Razón teórico-práctica el criterio de la Verdad. Una estrecha y difícil vía queda sin embargo abierta, y Hölderlin apunta a ella por dos veces en el manuscrito comentado. Dice en efecto, hablando del Ser, que en ese Enlace no es posible establecer “ninguna partición... sin herir (*verletzen*) la esencia de aquello que debe llegar a estar separado”. Y poco después, al criticar la Identidad fichteana, vuelve a repetir esas palabras. Volvamos entonces la sentencia al revés, y digamos: es *necesario vulnerar* la esencia de lo no-separado, pero separable, si queremos salir de la aporía del Todo y de las Partes. Pero para ello habrá de transformarse la *veritas transcendentalis* idealista en una *verdad poética* que cabría denominar *post-trágica* y, en definitiva, *cristiana suo modo*. Hölderlin podría decir ahora, con Virgilio: *opus majus moveo*.

El 24 de noviembre de 1796, un prudente

Schiller aconseja por carta a Hölderlin: “Huya Vd. en lo posible de las materias filosóficas, que son las más impensables de todas; en la pugna infructuosa con ellas se consume a menudo la mejor de las fuerzas; quédese más cerca del mundo sensible, y así correrá Vd. menos peligro de perder la sobriedad en el entusiasmo o de extraviarse mediante expresiones artificiosas.” (III, 531). Pues bien, Hölderlin tomó este consejo de forma bien paradójica: si por un lado sus poemas logran a duras penas refrenar el entusiasmo con la sobriedad, haciendo además del “mundo sensible” y sus paisajes una suerte de encarnación de un “mundo” *gnóstico*, por otro lado sus ensayos poetológicos son de tal modo herméticos en su expresión que difícilmente pueden ser considerados como “materia filosófica”, pero por *exceso*, y no por defecto.

Y es que, para arribar a lo Absoluto, Hölderlin debía abandonar tanto la *unendliche Annäherung* de la especulación teórica (cf. la carta a Schiller de 4 de septiembre de 1795 (III, 203) como el “quietismo cientifista” de quien cree haber llegado a la “cuadratura del círculo”, como dice en *Hermokrates an Cephalus* (II, 498), en críptica alusión a la *visio beatifica* del *Paradiso* del Dante.<sup>27</sup> Un primer indicio de los nuevos derroteros se encuentra en la carta a Niethammer del 24 de febrero de 1796 (el cual, lo mismo que Schiller, le había aconsejado huir de las abstracciones filosóficas). Hölderlin sigue acariciando allí la idea de escribir unas “cartas filosóficas”; pero ahora –tras

27 *La Divina Commedia. Paradiso* XXXIII, vv. 133-141: “Qual é 'l geomètra che tutto s'affige / per misurar lo cerchio, e non ritrova, / pensando, quel principio ond'elli indige, // tal era io a quella vista nova: / veder volea come si convenne / l' imago al cerchio e come vi s'indova // ma non eran da ciò le proprie penne: / se non che la mia mente fu percossa / da un fulgore in che sua voglia venne.” Debo esta importante indicación al ensayo, ya citado, de Tilliet: p. 224 s.- *La mente percossa* del Dante recuerda por demás el famoso pasaje de la ya citada carta a Böhlendorff: “Por lo demás, podría gloriarme de haber descubierto una nueva *verdad*, una visión (*Ansicht*; recuérdese la *vista nova* del Dante; F.D.) mejor de lo que existe por encima de nosotros y a nuestro alrededor, pero ahora temo no me suceda al final lo que al antiguo Tántalo, que estuvo más cerca de los dioses de lo que podía soportar.” (III, 461; subr. mío). La premonición se cumpliría, tristemente. Tras la estancia en Burdeos, escribe de nuevo a Böhlendorff (“noviembre de 1802”): “El violento elemento, el fuego del cielo (e.d. lo que está por encima de nosotros, F.D.) y la calmosidad (*Stille*) de los hombres, su vida en la naturaleza (e.d. lo que está a nuestro alrededor, F.D.), su limitada conformidad y satisfacción me han conmovido constantemente y, como se dice de los héroes, bien puedo yo decir que Apolo me ha golpeado (*geschlagen*).” (III, 466).

la *cesura* de *Urteil und Sein*– con la intención de descubrir el Principio que, por una parte, dé razón de “las separaciones en que pensamos y existimos” y que a la vez sea capaz de acabar con el “conflicto entre el Sujeto y el Objeto, entre nuestro Sí-mismo y el mundo, y hasta entre razón y revelación, –de un modo teórico, en la intuición intelectual, sin que tenga que venir en ayuda nuestra razón práctica. Para ello necesitamos *sentido estético*”. Y añade, significativamente: “También pasaré yo allí de la filosofía a la poesía y la religión.” (III, 225). Y sin embargo, poco antes había confesado al amigo: “La filosofía es una tirana, de modo que, más que someterme a su coerción voluntariamente, más bien sufro bajo ese yugo.” (*ib.*).

Lamentablemente, el lugar por donde se adentra ahora Hölderlin se parece en demasía a la *selva oscura* dantesca. O bien sus expresiones son crípticas en los *ensayos*, o bien oscilan en los *poemas* entre la descripción idílica o elegíaca por un lado, y la *parataxis* y la dicción entrecortada por otro. De vez en vez se atisban caminos de aproximación a las vías emprendidas por sus antiguos camaradas del *Stift* (“cómo no acordarse de la Lógica hegeliana de la “relación esencial” entre el todo y las partes, por ejemplo”), pero se tiene la fuerte impresión de que el camino de Hölderlin –pronto bruscamente interrumpido– quería ir, según él mismo deseaba, a otro lugar, usando sin embargo expresiones poéticas y filosóficas para apuntar a algo desconocido, o sea a ese ser originario del que parece imposible decir nada, pero sin cuya presuposición no es posible tampoco decir nada.

Con todo, una cosa está meridianamente clara: Hölderlin rechaza de plano la pretensión de volver “sólo con el espíritu... al puro ser”, la cual no hace sino llevar a “los sabios” (posible alusión irónica a Schelling) a hundirse en una vacua y eterna *Indifferenz* como resultado de una negación abstracta de las diferencias que ellos mismos habían previamente establecido. El sabio idealista habría confundido su propia “naturaleza con... la contraposición y diferenciación ideal”, mediante un juego de determinación primero y de abstracción después que a nada conduce, o lo que es lo mismo: que conduce a la *nada*.<sup>28</sup> Y sin embargo, al apuntar Hölderlin a esa confusión entre la “naturaleza” del sabio y la operación “idealista”, espiritual, se deja ver a *sensu contrario* una vía de acceso a lo *verdaderamente originario*: una vía, en efecto, que habrá de establecer poética, creadoramente, una *real*

28 *Die Weisen aber...* (II, 523).

contraposición y diferenciación sin que por ello, y a la inversa, quede el Yo perdido y arrumbado en un recodo del camino.

Por esa inédita vía comienza a transitar Hölderlin en el más largo y difícil de sus ensayos: *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes* (II, 527-552). El punto de partida de esta vía en absoluto rectilínea (más bien está formada por meandros que parecen volver a la fuente, como en el himno *Der Ister*) consiste en el reconocimiento del necesario conflicto (*Streit*) entre dos exigencias –tan simultáneas como contradictorias– del espíritu, cuando éste ha sentido y se ha apropiado del “alma comunitaria” (II, 527), a saber, de un lado la exigencia de retornar hacia el “carácter común” (*Gemeinschaft*), hacia el “ser unitario” en el que todas las partes se “dan de golpe, de una vez” (*Zugleichsein*). Tal sería –dice– el “genuino contenido” (*Gehalt*) espiritual; de otro lado, empero, el espíritu siente la exigencia del *éxtasis*, esto es: de salir de sí, de progresar y cambiar constantemente, reproduciéndose de este modo en sí mismo y en otros. Tal sería la “forma” espiritual. “Cómo es posible aunar simultáneamente tan antitético empeño sin lacerar los derechos del contenido y de la forma del espíritu, y sin echar mano tampoco de un fundamento común, de un *tertium quid* en el que se resolvieran ambas exigencias” Ello es posible –señala ahora Hölderlin– tan sólo en el poema logrado, en el cual *se dice la verdad*: sólo en él se enlazan *quiasmáticamente* por un lado la “expresión” (*Ausdruck*), o mejor: lo expresado, el material sensible mentado (y que, en cuanto tal, tiende de suyo a la separación de las partes; recuérdese la *Mannigfaltigkeit* kantiana), y por otro lado el “espíritu”, el tratamiento ideal (tendente de suyo a la unificación). Ahora bien, ese enlace puede tener lugar “sin aplicación” (*unangewandt*), de una manera *genial* (esto es: sin conciencia clara del modo de proceder espiritual ni del material –*Stoff*– al que éste se aplica), aunque sea guiado “por el juicio” (II, 530), o bien “de un modo aplicado” (*angewandt*), en donde las palabras poéticas designan la “adecuación” (*Angemessenheit*; “estamos en aguas de la definición clásica de “verdad”) “del círculo efectivo de cada caso a ese modo de proceder”. Y sólo en esta aplicación se da la posibilidad de “realizar” (*realisieren*) dicho modo (II, 530 s.), saliendo así del vacuo circuito idealista.

Ahora bien, tal aplicación sería plausible sólo si pudiera hallarse una *íntima* afinidad entre el “material” y el “tratamiento ideal” (de lo contrario,

caeríamos en un irrelevante “principio de verificabilidad”, rechazado por Hölderlin *avant la lettre*. Y tal intimidad (*Innigkeit*) se revelaría viable sólo si cada respecto (el “material”, la “estofa” del poema por un lado, y su tratamiento “ideal” por otro ) se compenetraran de tal suerte que corrigieran mutuamente su tendencia a invadir por entero el campo del otro. Para lograr esta difícil conjunción por contraposición, Hölderlin propone una *cuádruple estrategia apagógica de compensación*. De una manera inmediata, tenemos pues: 1) por el lado de la *unitariedad*, o sea de la cohesión del contenido poético, es preciso que la *forma* del material siga siendo idéntica en todas sus partes (recuérdese el heraclíteo: “cambiando descansa”), de manera que constituya al fin un “genuino contenido” *objetivo*, enfrentado a la forma *espiritual*, confirmando a ésta *significación* (*Bedeutung*); 2) por el lado de la *distinción*, se requiere que el *cambio* material de las partes interrumpa en cada caso la exigencia de unidad y eternidad propia del *contenido* espiritual; este cambio constituye así la forma (la “figura” o *Gestalt*) *objetiva*, enfrentada a aquél contenido. Obsérvese que mediante estas dos primeras “exposiciones” por oposición entre lo material y lo espiritual ha surgido –muy de acuerdo con lo prescrito por Kant– lo *objetivo* (respectivamente: como contenido –tendente pues a la unidad– y como forma –tendente a la separación–). Ahora bien, esos aspectos objetivos están *eo ipso* enfrentados conflictivamente, cuya resolución exige ahora una doble estrategia *reflexiva*; de ahí: 3) por el lado del conflicto procedente del *material*, de una parte es compensada la pérdida de identidad por medio del “genuino contenido” (*Gehalt*) *espiritual*, *ideal*, y de otra se restaña la pérdida de multiplicidad material mediante la *forma espiritual* (siempre cambiante, recuérdese); y en fin: 4) del lado del conflicto procedente de lo *espiritual*, se produce una inversión del punto anterior: es el *Gehalt* material el que compensa la pérdida de identidad espiritual, y la *forma* material la que compensa la pérdida de distinción espiritual, en virtud de lo cual ambos aspectos *ideales* quedan sometidos a una “sensibilización” (*Versinnlichung*). Y adviértase que, por ello, no sólo el material tiene carácter *receptivo*, sino también lo espiritual (*cf.* II, 527-529).

Y de este modo también, el material (*Stoff*) poético deja de estar constituido por “cosas” (digamos: físicas) para *expresar* estados anímicos comunitarios, en un *crescendo* de: 1) “descripción” de “intuiciones, realidades efectivas”, etc.:

lo *ingenuo* (*naiv*, según la conocida denominación schilleriana); 2) “designación” de “esfuerzos, representaciones, pensamientos, pasiones”: lo *heroico* (*heroisch*); y 3) “formación” de “fantasías, posibilidades”, etc: lo *ideal* (*idealisches*). Este triple material ha de recibir por lo demás forma (tanto objetiva como subjetiva) en el interior del poema, en función de la “tonalidad” o “tono” básico (*Grundstimmung*, *Grundton*) del mismo. Y es obvio que tal forma no puede venir “de fuera” (en el poema está ya toda realidad y toda idealidad), sino de la permutación de cada uno de los énfasis. Así, a la base de lo ingenuo estará el “justo esfuerzo” (*rechtes Streben*), que en cuanto “estofa” era propio de lo heroico; a la de éste se hallará el “tema justo” (*rechte Sache*), a su vez propio de lo ideal; y en fin, a la base de lo ideal estará la “sensación bella” (*schöne Empfindung*), propia en cambio de lo ingenuo. De esta manera, todo está en todo, constituyendo la “vida pura”, y a la vez limitado por el poeta, en cuanto que pone esa *vida* como vehículo expresivo del espíritu. Esa unidad de contraposición está pues no sólo *puesta* en cada una de las partes, sino también –en cuanto diferencia y separación– *contrapuesta* a sí misma en ellas. El poema alcanza así *significación*, es decir: paso y transición (*Übergang*) entre la expresión (el material) y el espíritu (el tratamiento ideal), de modo que esa significación es ya “sensible-espiritual” (*geistig-sinnlich*) y “material-formal”. Y no sólo eso: ahora parece resuelta la antinomia entre “ser” (lo inmediato) y “juicio” (lo mediato). La significación sería, en efecto, no tanto “mediación” (*Vermittlung*) de extremos cuanto “mediatez” (*Mittelbarkeit*): la “ley” (*Gesetz*) a la que se someten mortales e inmortales, según la traducción y comentario de Hölderlin a *Das Höchste*, de Píndaro (II, 769), ya que de un lado los “bienes celestiales” han de seguir siendo puros, “sin mezcla” (*unvermischt*) –y para ello se requiere de una diferenciación entre el mundo sagrado y el profano–, y del otro el hombre, en cuanto “cognoscente”, necesita de la contraposición y, por ende, de la separación.

“Acaso de esta manera hemos logrado lo antes imposible: el acceso a lo originario, al ser de verdad y a la verdad del ser” En absoluto: el “ser” del manuscrito de 1795 había de estar más acá, no sólo de toda distinción, sino del fundamento de ésta. O dicho de otro modo: bien puede ser que el “principio de razón”, esto es: la base de todo juicio de existencia, una vez reconducido a la poética *Mittelbarkeit*, deje de expresarse en un juicio.

“Pero sigue sin ser algo *inmediato*! Y en efecto, en el citado comentario a Píndaro había afirmado Hölderlin que: “tomado estrictamente, lo inmediato es tan imposible para los mortales como para los inmortales.” (*ib.*). “Debemos pues rendirnos” “De nada ha valido la complicada cuádruple estrategia de *Über die Verfahrungsweise*” Pero de nuevo, la restricción a lo Inmediato “tomado estrictamente” deja ver un posible resquicio. Al fin, la *significación* no deja de ser una “tonalidad ideal” (*idealisches Stimmung*) y por ende no podría identificarse desde luego con el ser, sino a lo sumo el “fundamento subjetivo del poema” (II, 533). Sólo que ese fundamento puede y debe “encarnarse”, concretarse en un material que, como hemos visto, está ya “afinado, a tono” con el espíritu (por ende, la aplicación no será externa, con lo que Hölderlin escapa de la justa crítica que Hegel hará a Kant). En efecto, esa “tonalidad” se “modula”: 1) bajo la *sensación* (propia de lo *naiv*), haciendo así de su fundamentación del material algo *universalizable*; 2) bajo el *esfuerzo* (propio de lo *heroico*) se convierte en algo “cargado”, en algo susceptible de ser llenado de contenido (*erfüllbares*); y por fin, dice Hölderlin: 3) bajo el modo de la *intuición intelectual*, la significación se torna algo “realizable” (*realisierbares*); (*ib.*). Es natural que este último “modo” sorprenda; aquí cabría esperar que el poeta hubiera hablado de *das Idealisches*; en su lugar, reaparece la tan traída y llevada “intuición intelectual”. Y sin embargo, basta un punto de reflexión para darse cuenta de que tal “intuición” dice lo mismo que eso “ideal”. “El último modo recoge en sí todos los anteriores y se identifica con la entera *Bedeutung*, con la significación, una vez convertida en “universal” y “cargada de contenido”. No en vano añade Hölderlin que, por ella, el material poético se convierte en “algo que acontece” (*geschehendes*). La idea de la libre vida poética (hasta ese momento, puramente *ideal*) queda ahora íntimamente vinculada a la idea de la Vida en general, de esa *reines Leben* que Hölderlin identifica con el ser.

Por fin hemos alcanzado la identificación entre “ser” (la Vida en general) y “verdad” (la vida poética ideal), diría quizás un *hegeliano*. Sólo que Hölderlin no es Hegel. Ese “bello vínculo” enlaza ideas, pero le falta la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*; II, 534). En todo caso, ya no podemos retroceder. No podemos ver la Unitariedad como una identidad formal, ideal (de este modo quedaría más bien suprimida esa *Einigkeit*), ni tam-

poco disolver lo unitario en un cambio de contrastes (con lo que tendríamos un montón de *átomos* indiferentes entre sí, a fuer de ser absolutamente diferentes unos de otros). Es preciso, en cambio, mantener inseparables los dos términos de la *intuición intelectual*: por lo primero, ésta debe entregar una *sensación viviente*; por lo segundo, debe entregársela a una *conciencia libre*, de modo que la *idealische Stimmung* –considerada hasta aquí como “medio de enlace entre el espíritu y el signo” (II, 535)– se torne en “voz” (*Stimme*) que vaya de “lo eterno a lo eterno” (II, 537). “Pero *transitar* de lo eterno a lo eterno no significa desde luego ser a su vez “eterno”, sino acceder a lo sumo –como Aristóteles concedía al sabio– a un “momento divino”. En todo caso, esa transición exige que, en sus diversas tonalidades, el espíritu siga estando presente a sí mismo en la *unidad infinita*. Solamente así podremos escapar del dilema: o el spinozismo fichteano del “Yo” absoluto, que es para nosotros –y para sí– nada, o la intuición schellingiana, que diluye mortalmente la conciencia en el inmenso mar de lo eterno.

Ahora bien, esa presencia a sí en la unidad exigiría mantener a la vez: 1) el punto de *escisión* de lo Unitario en cuanto unitario (o sea: recoger el momento *judicativo* de *Urteil und Sein*: la *Ur-Teilung* de Sujeto y Objeto); 2) el punto de *unificación* de lo Unitario en cuanto contrapuesto (o sea: el momento del *ser* en cuanto *Verbindung*, enlace de Sujeto y Objeto); y 3) la coincidencia plena de esos dos puntos; en efecto, hasta ahora teníamos a lo sumo una *contraposición armónica*, a saber: lo unitario lo es en cuanto contrapuesto, y a la inversa. “Pero ahora es preciso que lo primero se contraponga a sí mismo y que lo segundo, lo contrapuesto, se unifique igualmente a sí mismo, es decir: que ambos sean lo mismo, *in Einem*, “en un solo [ser]” (II, 538). O en términos más precisos y, a la vez, más conocidos: la contraposición es una “invención”, o mejor: un “hallazgo” reflexivo, *espontáneo e ideal* (*Erfindung*), esto es: algo propio del *arte*. Y el enlace íntimo es un “sentimiento” (*Gefühl*), algo *recibido*, “material”, esto es: algo propio del *genio*. Y lo que ahora exige Hölderlin es que la “unidad infinita” sea *sentida* como indisoluble (o sea: como “ser”) en cuanto lo unitariamente contrapuesto (o sea: como “juicio”); y a la inversa: que sea “urdida, tramada” (*erfunden*: lado espiritual) en cuanto cosa *sentida* (lado material). Literalmente: una “sensación inventada” o una “invención sentida” (quitando desde luego toda re-

sonancia fantástica a eso “inventado”). Ahora, el buscado problema de la verdad se plantea exactamente en estos términos: cómo captar en un *sentido originario* al Yo poético, sin que por ello se suprima ni su individualidad (como en el joven Schelling), ni su Objeto puro (como en Fichte, según Hölderlin) ni lo *viviente* (la vida armónica, recíprocamente contrapuesta (que es lo que buscaba a tientas Jacobi). Ni qué decir tiene que todo recurso a la *autoconciencia* nos está ya vedado desde *Urteil und Sein*. Y sin embargo, Hölderlin pretende conservar a toda costa la *libertad* del espíritu poético (*mutatis mutandis*, del “Yo” idealista).

Sólo que con esta precisión (conservar la libertad dentro de la realidad) nos hallamos ya en el camino justo. En efecto, el problema de la verdad en el idealismo se estrellaba ante el dilema de, o bien tener que recibir lo “múltiple de la intuición” como algo *dado* (con lo que el espíritu deja de ser libre), o bien de establecer una vinculación puramente formal e *ideal*: sólo *posible*, pues (impidiendo así al espíritu su propia *realización*, su “encarnación”). Ahora bien, y éste es el punto literalmente decisivo, el punto por el que Hölderlin se separa del idealismo: el espíritu poético puede muy bien *elegir libremente* un “objeto” (un “tema”) externo, para *determinar* así su individualidad pura y conferirle existencia, a la vez que “eleva” lo externo a “material poético”. O en términos precisos: se trata de que el Yo aparezca como *unidad* en la Vida (armónicamente contrapuesta, esto es: como vinculación quiasmática de espíritu y materia) y de que, al mismo tiempo, esa vida aparezca como *unidad* en el Yo. Y Hölderlin propone al respecto una *regla* general, cuyos términos remiten inequívocamente a Fichte, como un último homenaje y a la vez como un desafío: “Ponte –dice– *con libre elección* en contraposición armónica con una esfera externa, al igual que por naturaleza, pero sin saberlo (*unerkennbarer weise*) mientras permanezcas en ti mismo, te hallas en ti mismo en contraposición *armónica*.” II, 543.

Sin embargo, bien se ve que esa “posición del Yo” no es, no puede ser ya una mera *autoposición* (como en Fichte), sino una *extraposición* del Yo como distinto de sí mismo en lo otro de sí, esto es: en la esfera externa. Y viceversa: una *intraposición* de lo externo como *íntimo* a sí mismo en el Yo. Y si esto es así, entonces debemos situar a la (ya entrañable) *intuición intelectual* en sus justos términos. Ésta no puede en efecto traspasar la *Grenzlinie* kantiana salvo del lado *ideal*

(como ya sabemos, en cuanto vínculo de la Idea de Vida en general con la idea de vida poética). Para alcanzar la triple aspiración de la identidad, la distinción y la contraposición armónica, Hölderlin necesita de algo que sea *recibido como espontaneidad* e inseparablemente, *uno actu*, “inventado” (*erfunden*) en y como *receptividad*. Ahora bien, el idioma alemán cuenta con un término que escapa tanto de lo encontrado al caso, y por tanto, impuesto inmediatamente (*das Vorgefundene*) y lo “inventado” para corresponder idealmente a un hallazgo (*das Erfundene*). Ese término (con el que coqueteará igualmente Hegel en el período bernés)<sup>29</sup> muestra en su propia composición la paradoja de un “rechazo-desde-y-en-el-encuentro”: *Emp-findung* (de la antigua voz *ent-finden*, algo así como “desencontrar”, ya que eso con lo que me encuentro “seré” yo mismo –tras la reflexión– a la vez que me “vuelco” en lo encontrado –estando allí completamente “fuera”, en el “reverso” de la piel–). Tal carácter original (y originario: del hombre y de las cosas) apenas si puede ser traducido por nuestra voz “sensación”, aun si atendemos a la terminación activa (*-ung*: *-ión*), porque se pierde el decisivo prefijo *Emp-* (*ent-*, gr. y lat. *anti*). En este estricto sentido, “tener” la sensación de algo es *eo ipso* “hacer” que yo me sienta a mí mismo en y desde lo otro. Toda *Empfindung* es a la vez una *Selbstaffektion*, una “autoafección”. Por eso dice Hölderlin que la íntima experiencia de esa indisoluble intimidad (*Innigkeit*), de la unidad de “lo divino, unitario, armónicamente contrapuesto” en el hombre y viceversa, del hombre como unidad en ello: “*es únicamente posible en la sensación bella, sagrada, divina*” (II, 546). Esa sensación de lo otro en mí (y como Yo) y de mí en lo otro (como mi propia Naturaleza) es bella por ser feliz, elevada y unitaria; sagrada, por no estar entregada a un objeto externo ni, al contrario, basada en un fundamento sólo interno (ya sabemos por el comentario a Píndaro que lo sagrado ha de ser *unvermisch*),

29 Véase mi ensayo *El corazón del pueblo. La “religión” del Hegel de Berna*. En: O. Market y J. Rivera de Rosales, *El inicio del Idealismo alemán*. UNED / Univ. Complutense. Madrid 1996, pp. 237-263. Sobre la *Empfindung*, lo dicho allí para el joven Hegel vale muy bien para Hölderlin: ese término “no tiene que ver con la “sensación” en el sentido epistemológico, sino con la impresión *cordial* de la realidad, experimentada como un todo de sentido. ... Es un modo en que el hombre concreto “siente” unitaria y religiosamente una idea de la razón. Y en efecto, Hegel insiste explícitamente en la coincidencia e indisolubilidad de estos dos aspectos: activo y pasivo, de esa misma y única entidad que pronto será denominada *vida*.” (p. 251s.; se cita en apoyo *G.W.* 1: 79<sup>11-12</sup>).

ni tampoco, en suma, por oscilar (como en el típico *Schweben* romántico) entre ambos polos; y es divina, en fin, por no ser mera conciencia (con lo cual se perdería toda vida, tanto interior como exterior), ni un mero aspirar a estar determinado ora subjetiva, ora objetivamente, ni ser tampoco (y con ello se despide Hölderlin de la intuición intelectual como órgano de la Verdad) una “mera armonía, como la intuición intelectual y su mítico y figurativo (*bildliches*) Sujeto, Objeto, con pérdida de la conciencia y de la unidad.” (II, 546). Y ahora sí, en claro desafío a la *veritas transcendentalis* kantiana, Hölderlin tilda a esa sensación de *transzendental* (*ib.*).

Únicamente sobre la base de esa verdad que no es ni meramente metafísica ni sólo judicial, y que tampoco está “antes” del juicio y del ser, sino que “corrige” y compensa esa doble posición y contraposición *simul, in actu exercito*, a saber: por mutua compensación de esa doble y extrema desmesura, puede establecer Hölderlin una *reflexión cordial*, cuyo “producto” es el lenguaje *poético* (y derivadamente, todo lenguaje): no la reflexión teórica del espíritu que se ve a sí mismo como un mero “vehículo lógico”, ni la reflexión práctica en la que el Yo se pone a sí mismo como lo Absoluto, sino la reflexión del arte que se da a sí mismo *vida* (y no meramente espíritu, como en la intuición intelectual, en el sentido de *Bedeutung* o *idealische Stimmung* del poeta y su poema). Y a la vez, se trata de una vida plasmada, concretada como quehacer *poético*. Obsérvese además que la *divina sensación* holderliniana nada tiene que ver con un supuesto “mundo de la vida” prerreflexivo, atemático, holista, etc. (tal como todavía defiende hoy Habermas). La sensación no está “antes” de lo dado o de lo idealmente producido, sino que *transfigura* a ambos. Si queremos, a lo que más se parece es al *arché-télos* griego. O mejor: recuerda irresistiblemente a ese *thígein kai phásis* de que hablaba Aristóteles. No en vano, en un contexto distinto pero complementario (el del ensayo *Das untergehende Vaterland*, también llamado *Das Werden im Vergehen*), había apuntado ya Hölderlin que en el *punto de fluxión de la disolución en (y como) producción*: “todo se penetra y se *toca* y alcanza más infinitamente en dolor y gozo, en lucha y paz, en movimiento y reposo y figura y ausencia de figura, y así un fuego celeste actúa en vez del terrestre.” (II, 449). Y también en *Über das tragische* (conocido igualmente como *Grund zum Empedokles*) había hablado de la discordia en y como reconciliación

de lo aórgico (lo elemental: ese “fondo oculto de la naturaleza”, de *Die Bedeutung der Tragödien*; II, 561) y lo orgánico, afirmando que: “ambos en los extremos más altos se penetran y *tocan* de la manera más profunda, y con ello tienen que adoptar en su forma extrema la figura, la apariencia de lo contrapuesto.” (II, 432).

Sólo que estas referencias, utilizadas al parecer para confirmar el estrecho parentesco entre el “ser verdadero” del Estagirita y su *epifanía* en la “sensación divina” hölderliniana, no dejan de producir un sobresalto. Hasta ahora podría creerse en efecto que la verdad *poética*, en cuanto trascendental, sustituía de manera apacible a la *veritas transcendentalis* kantiana, a la *Thathandlung* fichteana o a la intuición de Schelling. Bien es verdad que en esta última se hablaba de “muerte”, pero se trataba en fin de una suerte de *elanguescencia*, de *mort douce* en los arrebatos de la contemplación del Todo eterno. Ahora se nos habla en cambio de discordia, de dolor, lucha y fuego, como si el poeta quisiera compensarnos de los áridos caminos recorridos. Y es que la “sensación” en Hölderlin, en los términos hasta ahora expuestos, puede valer muy bien como la *verdad del ser y del yo operativa en el poema*, pero no como la auténtica verdad del *Ser* y del *Yo* que viene ulteriormente fijada y estabilizada en el poema -al fin, un producto *lingüístico* de la reflexión, como apuntamos antes-. En realidad, es por una suerte de *regressus transcendentalis* desde la *feste Buchstabe* (cf. *Patmos*, últ. verso) del poema como hemos arribado a la “divina sensación”. Todavía necesitamos un último esfuerzo para acceder a la *verdad trágica* contenida en aquélla. Recuérdese que, según la *Verfahrungsweise*, la intuición intelectual (en cuanto “tonalidad ideal”) era el “medio de enlace entre el espíritu y el signo” (II, 535), y que la sensación -atravesando ese enlace- se da en y como una compenetración y un *contacto* que es una construcción en el seno de la más alta destrucción.

Pues bien, en *Die Bedeutung der Tragödien* reaparece el “ser absoluto” de *Urteil und Sein*, ahora denominado como lo Originario (*das Ursprüngliche*), y de él se dice que su aparición, su manifestación se da “propriadamente en su debilidad, de manera que justa y propriadamente le pertenece a cada Todo la luz de la vida y la aparición [el fenómeno] de la debilidad.” Parece plausible interpretar al respecto esa “luz” como el *espíritu* (el espíritu poético, naturalmente, afincado en y transfigurado como vida). Y el propio Hölderlin identi-

fica al punto esa “debilidad” con el *signo*, esto es: la “expresión” de un material sensible vivificado y espiritualizado en el poema. “Sólo que ahora no se trata de una “tonalidad” que enlaza dos extremos: el espíritu y el signo, sino de la destrucción de éste en favor de aquél, en favor de la “luz de la vida”. En efecto, en la tragedia (que Hölderlin considera epítome y culminación de todas las *Dichtarten*) “el signo es en sí mismo insignificante, inefectivo, pero lo Originario sale directamente fuera (*ist gerade heraus*).” “Qué puede significar esto” La eclosión del “fondo oculto de la naturaleza” a la luz del día -o con términos de Hegel: la *Offenbarung der Tiefe-* (recuérdese el *Jetzt aber tagts!* de *Wie wenn am Feiertage*) anula literalmente el signo (es obvio: se trata de una *hierofanía*), “quema” el lenguaje trágico, al igual que el héroe sucumbe para que reluzca la armónica contraposición del destino. Cuanto más fuerte es la donación de lo Originario (y en la tragedia, esta donación es una irrupción completa), tanto más débil es la donación de la naturaleza como signo, hasta que éste termina haciéndose igual a cero, avasallado por completo. Pero haríamos mal en interpretar esto como una relación causal entre *dos* donaciones o manifestaciones: la anulación, la insignificancia del signo *es* la hierofanía del “fondo oculto”. No se trata -si cabe hablar así- de un “asesinato”, sino de un *sacrificio*.

“A dónde hemos ido a parar” “Acaso no insistía Hölderlin en la necesidad de preservar a toda costa la individualidad, la conciencia, la libertad y, en suma, el Yo en la “divina sensación” de la “unidad infinita”” “Cómo es que se exige entonces la muerte del lenguaje trágico y la del héroe que da vida y sentido a ese lenguaje”. Pero basta un punto de reflexión para darse cuenta de que el Yo (incluyendo en él a cualquiera de nosotros, al *uomo qualunque*) *no* es el héroe trágico ni nuestras hablas son el lenguaje trágico. De hecho, el propio Hölderlin cesó en su empeño de escribir una versión definitiva del *Empedokles*, y se limitó a una *Übertragung* (que difícilmente podría considerarse “traducción”) de *Edipo*, *Rey* y de *Antígona*, en un lenguaje que efectivamente corroe y quema el idioma alemán para dejar ver -a través de la claridad de la exposición- el *fuego celeste de los griegos*. El lenguaje trágico es un punto extremo, nunca totalmente logrado ni aun siquiera en sus más altas cimas: un lenguaje ardiente que debería permitir la imposible Presencia de la *Inmediatez* (imposible, recuérdese, para los mortales y para los dioses) y que en el propio Hölderlin está recogido (“o más

bien esparcido”) en las reconstrucciones a que sometiera a sus grandes himnos (baste recordar al respecto *Wie wenn am Fiertage* o las tres versiones de *Mnemosyne*). A través de esos continuos e infructuosos intentos, más acá de toda armoniosa contraposición entre espíritu y signo, entre significación y estofa, se deja entrever la monstruosa potencia de lo Sagrado.

Pero también es señal de inigualable audacia que haya sido un mortal, es decir, aquél que siente en sí todas las contradicciones del ser y del decir, todo el desgarramiento del mundo, el que se haya atrevido a descender a esos abismos. Pues sólo en el *dolor* se rasgan los extremos de lo Sagrado: como voz efímera que va de lo eterno (lo Supremo: el Éter como “luz de la vida”) a lo eterno (el Abismo: la negra Tierra desfondada), el poema, exhausto, deshecho –el poema como *desecho* del lenguaje– logra balbucear al fin la Verdad, a saber: que lo *Uno*, la inaudita Presencia imposible de lo Inmediato, sólo a través del *descensus ad inferos* por parte de los mortales (y señaladamente, por parte del poeta agitado por *pensamientos mortales*) puede volverse con ellos hacia la luz del día, permitiendo la vida, la sensación y las palabras, como flores de sangre:

... Nicht vermögen  
Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen  
Die Sterblichen eh‘ an den Abgrund. Also wendet  
es sich  
Mit diesen. Lang ist  
Die Zeit, es ereignet sich aber  
Das Wahre.

... No lo pueden  
todo los Celestes. En efecto alcanzan  
antes los mortales el abismo. Así se vuelve [lo  
Uno]  
con éstos. Largo es  
el tiempo, pero acaece  
lo Verdadero.

(*Mnemosyne*, 3” vers.; II, 1032).

Modernité»).

\*\* Universidad Autónoma de Madrid

\*Versión española de: «Es ereignet sich aber / Das Wahre». De la vérité transcendente à la vérité poétique chez Hölderlin. GENOS - Cahiers de philosophie (Lausanne, 2004) 221-245.(Monográfico: « La vérité. Antiquité-

# Sobre un error en la traducción de una clásica frase latina citada por Hobbes A propósito de *Homo homini lupus*

Antonio Tursi\*

Es frecuentísimo hallar, en manuales e historias de la filosofía y de la teoría política, una cita que hace Thomas Hobbes para pintar su concepción del hombre en estado de naturaleza: la trillada *homo homini lupus*. Hobbes la trae en los *Elementa philosophica. Sectio tertia de cive*, casi al comienzo de la epístola, que hace las veces de introducción a la obra, dedicada a Guillermo, conde de Devonshire. En la versión latina aparecida en 1642 se lee: *Profecto utrumque vere dictum est, homo homini Deus & homo homini lupus*. Y en la casi inmediata versión inglesa de 1651: *To speak impartially, both sayings are very true; That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an arrant Wolfe*.<sup>1</sup>

*Homo homini deus* será, más adelante, popularizada por Ludwig Feuerbach. Se encuentra en su obra *Das Wesen des Christentums* de 1841. Con ella, Feuerbach quiere subrayar la idea sublimada de un dios, basada en la perfección de la naturaleza humana. Quizás la cita esté inspirada

en la del pensador estoico romano Séneca: *homo res sacra homini* (*Epístolas morales a Lucilio*, XV, 95, 33), en la que en lugar de *deus* (un dios) aparece *res sacra* (una cosa sagrada). De hecho, según la filosofía estoica, al participar todos de la divinidad, nos debemos un mutuo reconocimiento y respeto.

Cualquiera, adentrado en cuestiones de gramática latina, podrá percatarse de que se sobreentiende en ambas citas el verbo “es” (*est* en latín) y traducirá expeditivamente “el hombre es un dios para el hombre” (*homo homini deus*) y “el hombre es un lobo para el hombre” (*homo homini lupus*). Pero estas versiones, así como se las encuentra traducidas, trataremos de mostrar que no sólo son un error interpretativo, sino también un sinsentido. Centrémonos en *homo homini lupus*, y lo que digamos al respecto valdrá también para *homo homini deus*.

La oración *homo homini lupus* está extraída de la comedia *Asinaria* (*Asnal*), acto II, 4, 88 (= v. 495) del comediógrafo romano Plauto del siglo II aC. Su enunciado completo es: *Lupus est homo homini, non homo*. El contexto en el que está formulada atañe a un préstamo de dinero que duda hacer uno de los personajes a otro, desconocido por él. Pero descontextualizada y reformulada como *homo homini lupus* tuvo, sabemos, un alto rendimiento filosófico político.

Por lo pronto, llamemos la atención res-

1 Thomas Hobbes, *De Cive: The Latin Version Entitled in the First Edition Elementorum Philosophiæ Sectio Tertia de Cive, and in Later Editions Elementa Philosophica de Cive*, The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, v. 2 (Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1983), p. 73. Y la edición inglesa, al parecer no perteneciente al mismo Hobbes, Thomas Hobbes, v. 3, *On the Citizen*, Cambridge, C. U. P., 1998, p. 24. Agradezco las indicaciones suministradas por mi colega el profesor Diego de Zabala.

pecto de que el enunciado *homo homini lupus* guarda un orden que no es el original. El original plautino es más enfático. En latín el predicativo del sujeto y el verbo tienden a estar, en ese orden, postpuestos al sujeto, y cuando se “rompe” ese orden es porque se pretende destacar la palabra que no está en su sitio “natural”. Plauto coloca al comienzo el predicativo y el verbo, y después el sujeto, queriendo así enfatizarlos: *lupus est...* “un lobo es...”. Y en la segunda oración, yuxtapuesta a la primera, coloca solo el predicativo con la negación: “no un hombre”. Por economía de elementos se sobreentienden, en la segunda parte, el verbo (*est*), el sujeto (*homo*) y el dativo (*homini*); no hace falta reponerlos. En un buen latín no se repiten términos o sintagmas dados en una oración cuando éstos deban estar en otra oración yuxtapuesta, coordinada e incluso subordinada a aquélla, y cumplan la misma función sintáctica. Y si se lo hace, es porque se los quiere destacar. Plauto sólo cambia el predicativo: *lupus* en la primera, *homo* en la segunda, y en ésta además agrega la negación *non* que no está en la primera. En síntesis, el enunciado de Plauto de manera analítica sería: *lupus est homo homini, non homo est homo homini*. Pero Hobbes cita simplemente la, digámoslo así, estandarizada *homo homini lupus*.

Veamos algunas traducciones castellanas del texto del *De cive*, en el que aparece la formulación hecha por Hobbes, cuyos originales, latín e inglés, citamos arriba. De las dos últimas – que yo sepa – aparecidas, la de Carlos Mellizo (Madrid, Alianza, 2000, pp. 33-34), dice: “Para hablar imparcialmente, estos dos dichos son muy verdaderos: que el hombre es una especie de Dios para el hombre y que el hombre es un auténtico lobo para el hombre.” Y la de Andrés Rosler (Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 107): “Se ha dicho con razón que *el hombre es un dios para el hombre* y también que *el hombre es un lobo para el hombre*.” Más allá de que evidentemente la versión de Mellizo parece acercarse más a la inglesa y la de Rosler a la latina, subrayemos en ambas lo que nos interesa para nuestro propósito, a saber, que *homo... homini* aparece traducido como “el hombre... para el hombre”.

Por cierto, el término *homo* sin ninguna determinación designa en latín la especie hombre, como lo hace ἄνθρωπος en griego. Y así lo encontramos en las variopintas definiciones clásicas: *Homo natura civile animal est*. (Aristóteles, *Política*, I, 1253a3, versión de Guillermo de

Moerbeke). *Homo est animal bipes sine plumis*. (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 2). *Rationale enim animal est homo*. (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, IV, 41, 8). *Homo animal sociale*. (Séneca, *De los beneficios*, VII, 1, 7). *Natura enim homo mundum et elegans animal est*. (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XIV, 92, 11). *Homo est animal bipes, rationale*. (Boecio, *Consolación de la filosofía*, V, 4, 35). En todas ellas se especifica la especie *homo* respecto de la de bruto, derivadas ambas del género *animal*, ya por medio de la diferencia específica (racional) ya por algunos propios (bípedo, implume) ya por accidentes (limpio, elegante). Y si aceptamos que en algunos brutos (animales irracionales) hay una cierta organización, “social” se podría considerar un propio del tipo de los compartidos por algunas especies, “social” sería la especie “hombre” y también las especies “hormiga” y “abeja” (de estas dos leo en el diccionario de la R.A.E.: “vive en sociedad” y “vive en colonias” respectivamente).

Pero en la cita de Plauto tal como Hobbes la recoge no encontramos, a nuestro parecer, una definición de la especie *homo* por un fuerte motivo gramatical que cualquier avezado a la lengua latina podría notar, a saber, porque en latín cuando se nombra individuos o grupos de individuos se repite, las veces que haga falta, el término con que se designa a ése o a esos individuos. Ilustraremos al respecto y después volveremos sobre la cita de Hobbes para dar su correcta traducción, la que incluso se corresponde perfectamente con la descripción hobbesiana del hombre en estado de naturaleza.

Es frecuente en latín el uso de pronombres, sea demostrativos, como lo hacemos nosotros, sea indefinidos formalmente idénticos para enumerar individuos o grupos de individuos. En este último caso nuestra recurrencia es “uno... otro...” Veamos algunos ejemplos.

*Hic... ille...* (Éste... aquél...)

1. *Hunc si mobilium turba Quiritium / certat tergeminis tollere honoribus; / illum si proprio condidit horreo / quicquid de Libycis verritur areis*. (Horacio, *Odas*, I, i, 7-10) (Éste se regocija si la turba inconstante de los ciudadanos, produciéndose a porfía, le hace subir el triple escalón de los honores. Huélgase aquél si encierra previsor en sus silos todo el grano recogido en las eras líbicas.)

2. *Mercibus hic Italiam mutat sub sole recenti / rugosum piper et pallentis grana cumini, / hic satur inriguo mauult turgescere somno, / hic campo indulget, hunc alea decoquit, / ille in uenerem putris.* (Persio, V, 54-58) (Éste cambia en el Oriente por mercancías de Italia la pimienta con arrugas y el amarillo comino. Éste prefiere, saciado, hincharse con un buen sueño. Éste ansía el campamento. A éste los dados arruinan. Aquél se afloja por Venus.)

*Alter... alter...* (Uno... otro...)

3. *Alteri se in montem receperunt; alteri ad impedimenta et carros suos se contulerunt.* (César, *La guerra de las Galias*, I, 26, 1) (Unos se refugiaron en el monte; otros se dirigieron hacia los bagajes y sus carros.)

4. *Alter alteri vitiorum exempla sumus.* (Séneca, *De la ira*, II, x, 3) (Uno para el otro somos ejemplos de vicios.)

Notemos, respecto de este último ejemplo, que no necesariamente los pronombres tienen que aparecer en el mismo caso o función.

*Alius... alius...* (Uno... otro...)

5. *Substantiarum aliae sunt corporeae; aliae incorporeae.* (Boecio, *Contra Éutiques y Nestorio* 2) (Unas de las sustancias son corpóreas; otras, incorpóreas.)

6. *Alii parentes, alii liberos, alii coniuges vocibus requirebant.* (Plin. *Epist.* VI, 20) (Unos buscaban a gritos a sus padres, otros a sus hijos, otros a sus mujeres.)

*Homo... homo...*

Pero no sólo con pronombres el latín enumera individuos diferentes, sino también con nombres. Por caso, en tres famosos dichos:

7. *Manus manum lavat.* (Una mano lava la otra.)

8. *Asinus asinum fricat.* (Un asno frota a otro asno.)

9. *Abyssus abyssum invocat.* (Un abismo llama otro abismo.)

Y para acercarnos al *homo homini lupus* en cuestión, notemos:

10. *Eadem natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem.* (Cicerón, *De los deberes*, I, iv, 12) (La misma

naturaleza, por la fuerza de la razón, asocia a un hombre con otro hombre en una comunidad de lengua y de vida.)

11. *Nemo unus homo uni homini tam carus unquam fuit, quam tu populo Romano.* (Séneca, *De la clemencia*, I, 5) (Ningún hombre fue vez alguna tan querido por otro hombre, como tú por el pueblo romano)

E incluso en un ejemplo del mismo Hobbes:

12. *Nam si homo hominem amaret naturaliter, <...>* (*De cive*, I, 3) (Pues si un hombre amase naturalmente a otro hombre, <...>)

*Unus... alter / alius...*

Notemos el ya casi artículo indefinido y en correlación: *unus... unus* en el ejemplo 11. El segundo *unus* bien pudo ser suplido por *alius* o por *alter*, como un claro antecedente de nuestro *uno... otro...*:

13. *Unus homo in alio scientiam creat.* (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11 a. 1 arg. 5) (Un hombre crea saber en otro.)

14. *Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius hominis.* (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11 a. 1 arg. 18.) (Por tanto, un hombre no puede ser enseñado por el habla de otro hombre.)

15. *Unus homo non potest in altero certitudinem facere.* (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11 a. 1 arg. 13) (Un hombre no puede provocar certeza en otro.)

Y en estos ejemplos, a las claras, se equiparan los correlativos de *unus homo... alter/alius homo...* al correlativo *homo... homo...*:

16. *Videtur quod homo ab homine doceri non possit.* (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11 a. 1 arg. 3) (Parece que un hombre no puede ser enseñado por otro hombre.)

Por tanto, en latín, insistamos, al momento de tener que enumerar individuos o grupos de individuos se recurre a la repetición del término que designa a esos individuos o grupos de individuos. Otro tanto ocurre con una de las formas de abreviar en latín. Se coloca solamente la letra inicial del término en cuestión: *c.* (= *consul*), *d.* (= *dies*), etc. Y cuando se trata de dos cónsules o de dos días se repite la inicial: *cc.* (= *consul + consul*)

= *consules*), *dd.* (*dies + dies = dies*). Pero también tenemos por caso coincidencias: *d.* (= *dominus*), *dd* (*dominus + dominus = domini*). Y ¿cómo saber si *d.* refiere *dies* o *dominus*? Por contexto. Pues si leemos BC en una lata de mermelada en la estantería de un supermercado, es probable que se quiera decir “Bajas Calorías” y no “Before Christ”, “Bacon with Cheese” o “Banco Central”.

Así pues, *homo homini lupus* significa –y debe traducirse– “un hombre es un lobo para otro hombre” y *homo homini deus* “un hombre es un dios para otro hombre”, por el motivo morfosintáctico que esgrimimos, cuya no consideración constituye el error interpretativo.

Agreguemos otro motivo lógico filosófico. Si se tradujera, como se hace, “el hombre es lobo para el hombre”, y se considerara a “el hombre” como la especie hombre, ya que especie hombre hay una sola, no podría haber otro “hombre” (sea especie o individuo) fuera de la especie hombre; por tanto, “para el hombre” no sería ni la especie hombre ni un individuo hombre. Pues todo individuo hombre está incluido en la especie hombre. Por ello decíamos que la traducción estándar es también un sinsentido. Por tanto, o bien hay una especie hombre que tiene como propio o accidente el hecho de ser “un lobo” – cosa que caracterizaría su rapacidad – y ese su comportamiento lo sería respecto de otra especie, la de los brutos, por ejemplo; o bien los individuos pertenecientes a la especie hombre, que conllevan como propio o accidente el ser lobos, lo son respecto de sus semejantes. En el primer caso tendríamos: “*homo bruto lupus*”, que no es lo que se afirma. En el segundo, según los casos vistos, tendríamos tres opciones:

- a) *Homo homini lupus.*
- b) *Unus homo uni homini lupus.*
- c) *Unus homo alii (o alteri) homini lupus.*

Las tres opciones son válidas y significan lo mismo: “un hombre es un lobo para otro hombre”. Las opciones *a* y *b* son propias del latín clásico; la *c*, lo es del latín postclásico. Se ha divulgado la opción *a*, por acercarse más a la original plautina y ser la más contundente debido a su brevedad.

Por otra parte, nuestra traducción propuesta de “un hombre es un lobo para otro hombre” se ajusta mejor al repetido eslogan con el que se suele caracterizar el estado de naturaleza

de los hombres pergeñado por Hobbes, aquel de la “guerra de todos contra todos”. Esos todos son evidentemente individuos, no una especie que se enfrenta con otra, con la que coincidiría nominalmente, ni una especie que se enfrenta contra sí misma. A lo sumo la guerra se da dentro de una especie. Y dentro de una especie solo hay individuos. Es más: es dudoso que Hobbes creyera en la existencia de especies, pues todo lo que conocemos, según su teoría del conocimiento, es lo percibido y no hay percepción de especies.

\* UBA - UNSAM

# Los géneros\*

Ariel Vecchio\*\*

§ 1. Un error todavía demasiado difundido es creer que los tres géneros del griego –masculino, femenino, neutro– son, al menos en principio, iguales en derecho: cuando uno interroga sobre su importancia relativa, se imagina, por ejemplo, el *número* más o menos grande de los nombres que son caracterizados por tal género, o la *variedad* de las formaciones que pertenecen a un género para la exclusión de otro. En realidad, somos engañados por una ilusión: tenemos en la mente las tres columnas que incluye la flexión de un adjetivo, como νέος, νέα, νέον: colocando los tres géneros *en el* mismo plano, tenemos la tendencia a ponerlos *sobre* el mismo plano.

§ 2. Totalmente diferente debía ser la situación en indoeuropeo, especialmente a juzgar por sus formas más antiguas: la única distinción fundamental es la de un animado y un inanimado (o neutro). Por extraño que el asunto pueda parecer, las poblaciones que imaginaríamos fuertemente comprometidas en lo concreto no han experimentado la necesidad de distinguir en el origen, al menos por la *forma*, no solamente los *objetos*, que sus propias concepciones podían comparar con lo que es macho o hembra, sino los *seres vivos*, en los cuales la diferencia de sexo tiene la mayor importancia en la práctica. El griego continúa un antiguo uso que aplica solamente un solo nombre, βούς, para designar al bovino, al castrado o a la hembra; antes de que el artículo pueda distinguir ἡ βούς de ὁ βούς, era el contexto, o el epíteto (a condición de que el animal fuera califi-

cado), lo que podría decirnos que se trataba de un buey o una vaca. Pero para el reproductor bovino, la lengua aplica un nombre totalmente diferente, ταῦρος. Incluso, en el cuadro de la familia “masculina” de los indoeuropeos, nada distinguía formalmente los hombres de las mujeres del grupo: incluso en griego nada distingue πατήρ “padre” o δαίηρ “cuñado” de μήτηρ “madre” o εἰνατήρ “cuñada” [mujer del hermano del marido], ni υἱός “hijo” de νύός “nuera”. Era en la parte radical de estos nombres, para nosotros inanalizables, que estaba la significación que tal hombre –o tal mujer– tenía tal lugar en la familia. Al contrario, cuando el griego ha innovado e imaginado dos nombres nuevos para el *hijo* y la *hija*, definido como “descendientes de la misma matriz”, ha obtenido ἀδελφός y ἀδελφή, perfectamente caracterizados como masculino y femenino, en lugar de \**bhrātēr* (*frāter*, φράτωρ) y de \**swe-sor* (*soror*). Lo mismo en los raros ejemplos donde se ve un principio *formal* de distinción entre masculino y femenino que puede remontarse al indoeuropeo, como en el nombre del *suegro* y la *suegra* (skr. *svāçurah*, y *svaçrūh*, lat. *socer* y *socrus*), el griego tiende a imponer dos formas que se oponen claramente como femenino y masculino, en ἑκυρός y ἑκυρά.

§ 3. Se puede considerar que, en el indoeuropeo más antiguo, existía en lo animado sólo algunos índices de una distinción entre el masculino y el femenino: significativas son para este asunto las formas *específicamente* femeninas (y que descansan sobre un tema \**sor* \**sr*, que está en el origen

de \**swe-sor*) de la flexión de “cuatro” y de “tres” en indo-iraniano y en céltico que se oponen a las formas masculinas (e inanimadas). La mayor parte de las lenguas han tendido a destinar ciertos sufijos a seres (o a objetos concebidos como animados por una vida interna) que sus propias representaciones *veían* como femeninas o masculinas. Por ejemplo, se puede decir que δέσποινα es el femenino de δεσπότης, como el *patih* de sánscrito tiene por femenino *patnī*; igualmente, bajo una forma parecida δότειρα “dispensadora” frente a δοτήρ “dispensador”. También, el sufijo en -ίδ, que descansa sobre el alargamiento \**i*, alargado a su vez por \**d*, y que no tenía ninguna relación perceptible con la noción del animado femenino, ha podido ser en fecha antigua (ἀλετρις “aquello que muele la harina” es homérico) asignado a la formación de femeninos (βασιλεύς “rey”, βασίλις “reina”) y mostrar la más grande vitalidad tanto en el tipo atemático como en los femeninos que responden a los masculinos en \**ā* (πολίτης/πολίτις).

§ 4. La constitución, general en todas las lenguas indoeuropeas excepto el hitita y el armenio, de un femenino conscientemente distinguido de un masculino, debía responder a estas concepciones de seres y cosas que sería apasionante conocer, pero de las que la mayor parte de las lenguas no dan más que testimonios inciertos, a menudo contradictorios. Ha habido, pues, tiempos donde el femenino respondía a una imagen sentida como femenina del ser o del objeto: si los nombres latinos de la tierra *humus*, *terra*, *tellus* son femeninos, mientras nada lo indique necesariamente en su formación, como χθών y γῆ frente a un *dies* o un Ζεὺς masculinos, esto prueba solamente una creencia en un Cielo que fecunda (y macho) y una Tierra fecundada (y hembra). Del mismo modo uno tiene el derecho de pensar que no es una casualidad la que opone al pie (m.), πούς, *pes*, que deja su huella, al camino <*route* f.> ὁδός, ἀτραπός (f.) que la recibe y, por así decir, la sufre: sin embargo f. ὁδός y ἀτραπός, formalmente idénticos al m. λόγος, no tienen en sí mismos nada de femenino. A veces hay *concordancia* en el género en el interior de lo animado; pero también, de una lengua a otra y para la misma formación, se tiene el masculino en una, el femenino en otra: frente a la concordancia de los nombres de los árboles sentidos como fuerzas productivas en el interior del femenino, como φηγός f., *fāgus* f., ἄπιος f.,

*pirus* f., hay desacuerdo entre los nombres en -or (masculinos) del latín y los nombres en -ως (femeninos) del griego, que experimentan la idea de una potencia activa como ἥως o como *honor*. No es tampoco una casualidad si los animales salvajes que son adversarios a vencer, como el lobo, ó λύκος (*lupus*), son del masculino, mientras que los animales considerados sin valentía son estigmatizados con el femenino, como ἡ ἀλώπηξ (*uulpēs*). Según lo enseñaba Meillet: “el género masculino o femenino fue asunto de concepción, no asunto de gramática”. Pero las concepciones que quizá han dictado la elección de uno de los dos géneros han podido desvanecerse y desaparecer de las mentes; razones de forma han podido así intervenir y arrojar la confusión en la distinción de los géneros, como *tormenta* <*orage* m.> (*auraticum*) que es sentida como femenino en la lengua popular debido a que el artículo definido elidido es ambiguo. ¿No vemos, en algunos siglos, a la palabra *veneno* <*poison* f.> (*pōtīōnem*) abandonar el femenino que tenía en sus orígenes, y en el cual pudieron mantenerse las palabras tan corrientes como *casa* <*maison* f.> (*mānsiōnem*) o *razón* <*raison* f.> (*ratiōnem*), para pasar al masculino? En una lengua como la nuestra, el género masculino o el género femenino han llegado a ser puras *categorías gramaticales*, en las cuales es necesario que las palabras sean colocadas. ¿Podemos decir por qué *honor* <*honneur* m.> es masculino y *horror* <*horreur* f.> es femenina? ¿Podemos explicar por qué *felicidad* <*bonheur* m.> (pronunciada prácticamente *bon'heur*, que podría hacer creer en un femenino), que se podría falsa, pero naturalmente, poner en relación, no con *augurium*, sino con *hōra*, no ha sido arrastrada hacia el femenino? ¿Por qué *un salero* <*une salière*> y *una azucarera* <*un sucrier*>, *una silla* <*une chaise*> y un sillón <*un fauteuil*>? Es cierto que en griego, incluso en fecha antigua, uno debió ya encontrarse en condiciones parecidas a las nuestras, y que los sujetos hablantes habrían estado incómodos tanto como nosotros para responder a semejantes preguntas.

§ 5. De esta primera indiferenciación del animado, el griego ha guardado importantes testimonios que se apoyan, no en palabras aisladas, sino en categorías de palabras. Es sin dudas en el ámbito del *adjetivo*, que sin embargo ha contribuido tanto a fijar y mantener el género, que nosotros encontramos los ejemplos más característicos. Se

sabe que, en la composición, cuando el segundo término del compuesto es de naturaleza nominal, el adjetivo así formado tiene sólo para el animado *una sola* forma, que es la del masculino, ἄθανατος θεά, lo mismo que θεός. Es igualmente bien conocido que el intensivo en \**is-ōñ*, que da en griego un tipo importante de “comparativos”, opuso al inanimado sólo una forma única; un pronombre (y adjetivo) interrogativo (e indefinido) como τίς (τις) no ha tenido nunca el femenino. Pero la flexión misma de numerosos adjetivos – de series completas, a veces como el tipo en \**es*: ἀληθής, ἦς o el tipo en \**ōñ*: εὐδαίμων, ὦν– nos atestigua que un número importante de adjetivos *temáticos*, que no hay sospechas de haber sido tomados de compuestos, puede no tener en el femenino una forma distinta del masculino, o que poseen las dos formas paralelamente: en Tucídides y en Platón, βέβαιοις “estable” tiene sólo una forma única para el animado, aunque βεβαία esté atestiguada, sobre todo en poesía; βέβηλος no tiene femenino claro, pero ha podido experimentar la acción de su contrario ἄβατος “de acceso prohibido”; incluso los adjetivos que poseen corrientemente una forma femenina, como δίκαιος “justo” o λίχνος “goloso” atestiguan a veces la forma masculina para el femenino. (cf. Eur. *I. T.*, 1202 e *Hipp.*, 913)

§ 6. A diferencia del masculino y del femenino, existe entre el *animado* y el *inanimado* una oposición de forma: el n. μέθυ “vino” se distingue, por su desinencia cero, del animado correspondiente πέλεκος “hacha”, cuya desinencia es positiva. Esta distinción formal del animado y del inanimado se centra en un solo punto, pero cuya importancia es capital: el inanimado posee un “caso indeterminado” que puede desempeñar las funciones de nominativo, acusativo y vocativo. A decir verdad, la función más importante es la del *nominativo*, que establece la existencia del objeto inanimado, y es la única de las tres en la que el inanimado sea siempre distinto del animado correspondiente en el sistema del nombre; en el *acusativo*, existe por lo general la distinción entre el animado y el inanimado, porque, cuando el campesino lleva su arado (ὁ γεωργὸς ἄγει τὸ ἄροτρον), este no es afectado de la misma manera que cuando lleva su asno (τὸν ὄνον); pero se ve que, en el tipo temático, la distinción es mantenida sólo por el artículo. En cuanto al *vocativo*, tiene a menudo la misma forma que el animado

en el tipo atemático (πόλι f. como μέλι n.), y no tiene más que raramente la ocasión de dirigirse a un objeto inanimado. Salvo en el tipo temático, donde la nasal “inorgánica” del “caso indeterminado” δῶρον modifica la forma esperada \*δῶρο y arrastra al acusativo a una forma idéntica a la del animado, el inanimado es caracterizado *negativamente*. Pero, *para el resto de la flexión, el inanimado no se distingue en ningún modo del animado*: es como si, a excepción del nominativo (de una manera total) y del acusativo (de una manera parcial), la lengua no prestara ninguna importancia al carácter animado o inanimado de su objeto. Es el conocimiento del uso y a menudo también el contexto el que permite distinguir en τοῦ καλοῦ el genitivo de ὁ καλός “el bello (muchacho)” del genitivo de τὸ καλόν “lo Bello”. Por lo que en la práctica debemos contar con esta regla, para emplear, por ejemplo, un *adjetivo sustantivado* en neutro por fuera del “caso característico” del neutro –en el que ninguna confusión es posible con el animado de la misma forma–.

El *dual* no distingue en nada, tanto en el caso directo como en el caso oblicuo, al objeto inanimado del ser animado. En el *plural*, la situación del inanimado es a la vez *semejante* a lo que ha sido definido para el singular, y *diferente* de ella: semejante, ya que el inanimado es igualmente caracterizado por un caso único, el que cumple con las funciones del nominativo, del vocativo y del acusativo, mientras que los casos oblicuos son indistintos del animado; diferente, ya que el *colectivo*, el que sirve de plural en el neutro, es, a diferencia del singular, una característica *positiva*, un verdadero *sufijo alternante* *ā/\*a*, que *se agrega* al tema en el tipo atemático y *se sustituye* a la vocal constitutiva *e/o* en el tipo temático. Se concibe muy bien que los objetos concebidos como inanimados pueden ser evaluados en su *masa* por el *colectivo*, mientras que los seres dotados de *individualidad* son contados por medio del plural. Además, en la práctica una cantidad de nombres neutros han debido tener en principio un colectivo opuesto del animado (cf. más abajo), como ἄστρα frente a ἀστήρ, y es cierto que el singular ἄστρον es de origen más reciente.

§ 7. En el conjunto de los nombres neutros, que no han cesado de crecer en número y en importancia durante todo el desarrollo de la lengua, conviene distinguir dos grandes categorías: 1°) los neutros que parecen descansar sobre una

concepción *originalmente inanimada* –concepción sujeta a los cambios y que puede perpetuarse aunque el sujeto hablante no tenga *ningún sentimiento* de este valor primitivo: el neutro es entonces una *categoría gramatical*, un signo que permite la clasificación de los nombres–;

2°) los neutros que, *caracterizados por un sufijo secundario y/o* (solo o asociado a otros elementos), constituyen un vasto conjunto, que comprende tanto seres animados como objetos, que están conscientemente volcados en la categoría del neutro, porque son considerados bajo un punto de vista *afectivo* que los *reduce* y desarrolla al mismo tiempo los valores *diminutivos*. La historia de la lengua nos enseña que la mayor parte de ellos estaba destinada a perder estos dos valores asociados: el griego moderno posee un gran número de nombres muy importantes en –ι, que descansan sobre antiguas formas en –ιον, pero no tienen nada de afectivo ni de diminutivo; el neutro ahí es puramente “gramatical”.

§ 8. 1) Para la *primera* categoría de nombres, es casi siempre imposible, incluso recurriendo a la comparación con otras lenguas indoeuropeas, hacerse una idea, aunque fuera aproximada, de las concepciones que han podido hacer entrar un nombre en la categoría del animado o en la del inanimado: hay que presumir que, en numerosos casos, una forma animada y una forma inanimada del mismo objeto (además, a menudo, por completo diferentes) han podido existir paralelamente: el fuego podía ser considerado como un *elemento*, por así decir el *instrumento* de la cocción o, al contrario, como una *potencia* destructiva (y divinizable): así el griego πῦρ (n.), apoyado por los testimonios concordantes del hitita, del tocario, de la umbro y del irlandés, en oposición al animado representado por lat. *ignis*, véd. *Agniḥ* y las formas balto-eslavas relacionadas. Uno tiene el derecho de pensar que si, de hecho, la Luna no es jamás de género inanimado, eso se debe a que su crecer y decrecer regulares la hacen asimilar a un ser viviente; pero, ¿qué pensar del nombre del Sol que, sobre el mismo tema primitivo da en griego el animado ἥλιος (ἡέλιος), comparable al lat. *sōl*; en germanico, una forma neutra y una forma femenina; en báltico, una forma femenina; en avéstico y en eslavo, nada más que una forma neutra, mientras que el viejo-indio conoce a la vez n. *súvar* y m. *sūryah*? Para nombres que expresan una *materia*, como aquellos de

*minerales*, se esperaría, se podría creer, ver el inanimado empleado en todas partes; sin embargo, el griego responde con el m. ἄργυρος “plata” al n. del lat. *argentum* –mismo cuando hubo préstamo de la segunda lengua a la primera: gr. κασσίτερος “estaño” ha resultado en latín *cassiterum*. Dentro del curso mismo de una lengua como el griego, se constata algunos signos de que los nombres han cambiado de género por razones que nosotros sólo podemos entrever: si θέμις “ley” es un antiguo neutro en \*-ις como lo prueba la forma misma del compuesto θεμισκρέων y la expresión θέμις εἶναι pasa al animado femenino, esto puede ser porque Θέμις divinizada, desde el principio asociada a Γῆ (cf. Esq. *Prom.*, v.209), ha estado representada bajo la forma femenina. Pero al contrario, el *cambio de género* de ἡμαρ (n.) a ἡμέρα (f.) está ligado al *cambio de la forma* del nombre: para eliminar el viejo neutro con alternancia *\*r/n*, la lengua debía, del mismo modo que modifica el vocalismo de πίειρα “grasoso” frente a πῖαρ “grasa”, o de ὄνειρος “sueño” en oposición a ὄναρ, optar sea por el animado en *\*ā*, sea por el tipo en *\*e/o*: ἡμαρ no podía pasar sino a *\*ἡμερος* como ὄνειρος o bien a ἡμέρα, como δέλευρα “cebo” a partir de δέλεαρ; si la lengua hubiese mantenido la expresión en neutro, habría podido igualmente tener el inanimado *\*ἡμερον* como ἄλευρον “harina” junto a ἄληαρ; pero no subsistiendo sin duda nada de una concepción “inanimada” del día en el espíritu del sujeto hablante, ἡμέρα ha podido ser de ahí en más volcada en la categoría del animado femenino.

§ 9. 2) La historia de las formaciones llamadas “diminutivos” en –ιον, que uno puede seguir en el curso del desarrollo de la lengua, es particularmente instructiva. Los antiguos mismos habían notado que el sufijo en –ιον no presenta nunca en la epopeya un valor “diminutivo”: la piedra lanzada por Diomedes (E 302) “que dos hombres como los actuales no podrían portar” es llamada χερμάδιον, mientras que en otra parte χερμάς es empleado para designar una simple piedra de honda. Parece que el valor propio de –ιον es “algo como” (cf. Chantraine, *Formation*, pp. 60 y ss.<sup>1</sup>): aplicado a las personas, este sufijo las hacía sufrir una suerte de degradación de carácter afectivo que las hacía pasar del animado al inanimado:

1 Chantraine, P. (1968). *La formation des noms en grec ancien*. Paris: Klincksieck. [N.T.]

hay ahí un proceso que se asemeja, por la sensibilidad, a los insultos amistosos, signo de intimidad, o a las expresiones tales como “cosita querida” <*chère petite chose*>, aplicadas a una persona amada. Esta degradación en la cualidad del ser se acompaña naturalmente de una *disminución en tamaño*, igualmente afectiva, de la *persona* a la que se rodea del propio afecto, o del *objeto* que se tiene como una persona. Es así como se llega al valor “diminutivo” que, a pesar de la importancia efectiva que ella debía tomar, no es esencial al sufijo en -iov: el verdadero “diminutivo” es el sufijo en -σκος/η, *siempre animado*, como βασιλίσκος “pequeño rey” o κορίσκη “chiquilla”, que ha podido, aprovechando el intercambio con -iov, tomar secundariamente sentidos “afectivos”. La lengua ha sacado del sufijo en -iov tan gran partido, en los sentidos más variados, que ha terminado por perder su fuerza original: la depreciación que expresa podía ser sensiblemente marcada, como ἀνθρώπιον “ruin”, o provenir de una tierna connivencia como θυγάτριον “querida hijita”, o mismo expresar la complicidad del gastrónomo con su plato preferido, como ἡπάτιον “buen pedacito de hígado”, para tomar algunos ejemplos entre miles. En el griego actual, existe un número considerable de nombres que descansa formalmente sobre el sufijo en -iov, pero en los cuales ni el género, ni el sufijo tienen ya más significaciones propias: αὐτί, que descansa sobre ὀτίον “oído” derivado de οὔς, ὠτός no tiene más valor diminutivo o hipocorístico que *oreille* <*auricula* o *soleil* <*sōliculus*; el masculino πούς ha pasado al neutro πόδι, el femenino χεῖρ ha pasado a χέρι sin que haya otra cosa más que un cambio de categoría. Solamente quizá los sufijos complejos en -άκι y en -ούδι siguen, en cierta medida, el sufijo en -iov desde el punto de vista del valor: así παιδάκι “pequeño (o querido) niño”, μαχαίράκι “buen cuchillito”, ἀγγελούδι “angelito”. En realidad, la lengua actual, en la cual pululan los diminutivos, *sigue en general el género del nombre que afecta*, y el sufijo -ι(ον) no es más que un signo formal: así βαρκοῦλα “barquita” está formada sobre βάρκα (f.), como ἀντρούλης “maridito” lo está sobre ἄντρας (m.), o δενδράκι “arbolito” sobre δέντρο. El sistema de los diminutivos-hipocorísticos, que está enteramente renovado<sup>2</sup> en

la lengua actual, tiene mucho más características comunes con el “diminutivo” antiguo en -ίσκος que con el hipocorístico sistemáticamente inanimado en -iov.

\* En aquellas instancias en las cuales el género de la palabra francesa no coincide con el de la respectiva castellana, o mismo en los casos que así lo requiera la legibilidad del texto, se aclara dentro de corchetes angulares el término francés y su género [N.T.]

\*\* Traducción al castellano por Lic. Ariel Vecchio (UNSAM-EH), 2017.

El autor de la presente traducción quiere agradecer, muy especialmente, al Prof. Dr. Luis A. Castello.

Humbert, J. (2004). Chapitre I: les genres et les nombres, §§ 1-9. En *Syntaxe Grecque*. Paris: Klincksieck (réimpression de la 3e édition : 1960 -1972).

2 No solamente por los préstamos de las lenguas extranjeras (κορίτσι, con sufijo prestado del eslavo), sino también por la constitución

de “aumentativos” que les son opuestos, como ποδάρα “pie grande” opuesto a πόδι. [Nota del Autor]

# La muerte de los otros, la muerte de Dios... ¿Mi muerte?

Lucas Aldonati\*

“Dios mismo sacrificándose  
por la culpa del hombre,  
Dios mismo pagándose  
a sí mismo (...).  
¡Por amor a su deudor!...”

## Permanente inconclusión y muerte

Una pregunta moviliza a Heidegger en el comienzo del capítulo uno de la segunda sección (§46), esta es: si el Dasein, en cuanto existente, puede hacerse accesible en su estar-entero. La formulación de esta pregunta parece caer en una imposibilidad y en una contradicción si se tienen en cuenta los elementos constitutivos del Dasein. Pues, “la posibilidad de un estar-entero de este ente contradice manifiestamente el sentido ontológico del cuidado, que constituye la totalidad del todo estructural del Dasein”<sup>1</sup>. En otras palabras, a la pregunta “¿qué significa, en el caso del Dasein ser un todo?” Vattimo responde: “si el Dasein es esencialmente poder ser, nunca podremos encontrarlo como un todo”<sup>2</sup>. Si bien un desarrollo detallado del cuidado escapa al propósito del presente artículo, es apropiado resumir a grandes ras-

gos que el Dasein “se comporta en relación a su poder-ser. Incluso cuando, todavía existiendo, no tiene nada más ‘ante sí’ y ha ‘cerrado su cuenta’, su ser está todavía determinado por el ‘anticiparse-a-sí’”<sup>3</sup>. Al Dasein le es constitutivo estar abierto siempre a posibilidades nuevas. La desesperanza (*die Hoffnungslosigkeit*) o desesperación, no arranca al Dasein de su estar arrojado hacia sus posibilidades más propias, sino que lo determinan bajo un modo peculiar de estar vuelto hacia ellas. Esto quiere decir que mientras el Dasein existe siempre está incompleto y lleno de posibilidades nuevas ante las cuales puede elegir y sobre las cuales puede proyectarse a pesar de que su estado de ánimo sea apático, carente de un sentido visible o se exprese de una manera desencantada frente al mundo. De todas formas, no es inadecuado alcanzar la conclusión de que una falta de significancia del mundo o del estar sujeto a la desesperación como condicionante del horizonte de proyección se deba a que en el Dasein mismo “siempre hay algo que todavía *falta*, que, como poder-ser de sí mismo, no se ha hecho aún

3 *SyT*, 46, p. 289. La relación que el Dasein mantenga con su posibilidad más propia, que es la de morir, lo ayudará a desenvolverse en el mundo de una manera más propia o aún más profundamente inauténtica. Por ello, se considera válida la analogía que realiza Gianni Vattimo cuando recupera la figura del Don Juan y del marido haciendo referencia a la obra de Kierkegaard. El primero vive en el instante y en la discontinuidad, mientras que el segundo, el marido, funda una continuidad histórica a partir de una decisión tomada. Véase, *Diario de un seductor*.

1 Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, (2002), Madrid, Editora Nacional, §46, p. 289. En adelante, *SyT*. Para la versión en alemán la edición utilizada corresponde a: Heidegger, M., *Sein und Zeit*, (2006), Tübingen, Max Niemeyer Verlag. En adelante *SuZ*.  
2 Vattimo, Gianni, Introducción a Heidegger, tr. Alfredo Báez, (2012), Bs. As., Gedisa, p. 47.

‘real’<sup>4</sup>.

Esta falta (*aussteht*) que se expresa como algo que está siempre pendiente (*ausstehen*) y por lo tanto como una *permanente inconclusión* (*ständige Unabgeschlossenheit*) forma parte de la constitución fundamental del Dasein y del modo de expresarse en él mismo el ser, y por medio de él, hacia el mundo. Queda claro entonces que la pregunta acerca de la posibilidad de aprehender al Dasein en su estar entero se contesta negativamente, o por lo menos así se nos muestra en esta instancia del camino recorrido por Heidegger, debido a que “el inacabamiento (*die Unganzheit*) significa un resto pendiente (*Ausstand*) de poder-ser”<sup>5</sup>. Si el Dasein existe de tal manera que los otros pueden decir de él que ya no tiene ningún resto pendiente, esto quiere decir que dicho Dasein no-existe-más. Debe quedar claro que la eliminación o aniquilación de toda posibilidad, en tanto resto pendiente, es la aniquilación del ser del Dasein. El Dasein es siempre un ser incompleto y no puede nunca, mientras existe (estar-en-el-mundo), alcanzar la integridad.

La imposibilidad de acceso a la integridad del Dasein, según aclara nuevamente Heidegger, no se debe a ninguna de imperfección de carácter cognoscitivo, tampoco a una carencia de algún tipo en particular. Sin embargo, con respecto a la imposibilidad de acceso que plantea Heidegger, cabría la posibilidad de pensar en las prácticas meditativas orientales, a partir de las cuales y en tanto se presentan como experiencias óptico-ontológicas milenarias, constituyen una posible vía de acceso desde las cuales puede donarse un acceso originario a la comprensión del ser.

Aquí se trata, volviendo y siguiendo a Heidegger, de un impedimento de carácter ontológico sobre el cual el filósofo alemán lanza una serie de preguntas con la pretensión de hallar algún camino que lo guíe hacia un puerto en el cual tanto “fin” (*Ende*) como “integridad” (*Ganzheit*) tengan una respuesta fundamentada. Por ello, para alcanzar un análisis positivo con respecto a esta primera pregunta, Heidegger va a recuperar temas que habían quedado pospuestos en la primera sección de *Ser y tiempo*. El primer camino que elige Heidegger para contestar su pregunta corresponde al §47 titulado “La posibilidad de experimentar la muerte de los otros y de aprehender al Dasein entero”. La muerte constituirá en el

§47 la paradoja que resulta del vínculo conformado entre integridad y muerte.

### La muerte como posibilidad

Heidegger es contundente desde las primeras líneas del acápite. “Alcanzar la totalidad del Dasein en la muerte es, al mismo tiempo, una pérdida del ser del ahí”<sup>6</sup>. Esto no agrega nada nuevo a lo ya dicho en el acápite anterior, salvo la aclaración de que yace un modo de alcanzar la integridad en la muerte. El problema es que alcanzar la muerte es al mismo tiempo el paso a no-existir-más (*nichtmehrdasein*), lo que expresa precisamente la imposibilidad de experimentar esa integridad o completitud por parte del que ha muerto. El Dasein que muere no experimenta, ni mucho menos puede comprender esa transición que va desde el existir siempre con una falta y con posibilidades de ser, hacia la integridad. Pareciera que en la muerte yace la totalidad, esa totalidad que el Dasein busca durante toda su vida, y sin embargo, alcanzar esa totalidad es, en pocas palabras, perderlo todo. Cuando el Dasein muere es cuando más lejos está de ser un todo, precisamente, porque ya no es más. “Sin duda esta experiencia le está vedada a cada Dasein respecto de sí mismo. Tanto más se nos impone entonces la muerte de los otros. Así un llegar del Dasein a su fin resulta “objetivamente” accesible”<sup>7</sup>.

Entre el nacimiento y la muerte de un Dasein, es decir, en su estar cotidiano, este experimenta o comparte la muerte de muchos otros Dasein. Si bien esto puede resultarle siniestro en mayor o menor medida, lo que no es incierto es que de las diversas experiencias objetivas que acontecen en torno a la muerte pueden vislumbrarse aspectos que son propios de ella. En primera medida, la muerte se nos impone gracias a su carácter de insuperable. Mientras el Dasein es en el mundo tiene posibilidad, pero cuando le llega la muerte ya nada más le es posible después de ella. Posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad. “La muerte es la posibilidad más propia del Dasein: esto se puede ver atestiguado por el hecho de que todos mueren, es decir, que esa posibilidad es coesencial al Dasein; (...) la

6 „Das Erreichen der Gänze des Dasein sim Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da“. (*SuZ*, §47, p. 237).

7 „Um so eindringlicher ist doch der Tor Anderer“. (*SuZ*, §47, p. 237).

4 *SyT*, §46, p. 289.

5 *SyT*, §46, p. 290.

muerte es la posibilidad más propia del Dasein en cuanto lo afecta en su mismo ser, en su esencia misma de proyecto, (...)”<sup>8</sup>.

Es válido preguntarse a partir de esta última cita no sólo en qué medida se nos impone la muerte de los otros Dasein, sino también en qué medida se le impone la muerte de Dios al Dasein. ¿Por qué la necesidad de traer a Nietzsche ante la problemática que aquí busca resolver Heidegger? No sólo porque Nietzsche ocupa un lugar de suma importancia en la filosofía de Heidegger, sino también porque es Nietzsche quien impone en Occidente el hecho de que ha ocurrido la muerte más terrible y más importante. Más grave aún, Nietzsche denuncia nuestra indiferencia e incomprensibilidad frente a una muerte de la cual somos cómplices y homicidas a la vez. ¿Cómo nos ocupamos frente a tal muerte si aquí no hay cuerpo, sino tan sólo sepulcros? Aun así, los restos de cenizas se movilizan en nuestra conciencia. Bajo estos condicionantes que forman parte de nuestro acceso objetivo de la muerte nos movemos en nuestra cotidianidad porque, claro está, este Dios del que se dice que ha muerto es el Dios moral cristiano, el que impone los valores y niega la vida.

La muerte de los otros constituye un modo de acceso “objetivo” a la experiencia y comprensión de la integridad. ¿Cuál es nuestro acceso objetivo de la muerte a partir de la frase *Gott ist Tot*? Por un lado, hablamos aquí de una muerte que no termina de concretarse nunca y esto tiene cierta lógica si se concibe en los dioses el siguiente carácter general, a saber, que morir en tanto posibilidad de un dios no tiene razón de ser en su ser y, por ende, otorgarles dicha condición de posibilidad les resulte algo impropio e inauténtico. Sin embargo, la muerte del dios moral cristiano no deja de ser una excepción y un hecho particular, es decir, que rompe con la regla bajo las cuales fueron concebidos, por ejemplo, los dioses griegos. La particularidad del dios moral cristiano es que muere en el momento mismo en el que es concebido por los hombres. Por el peso y la carga que conlleva, por la negación total de la vida a la que remite, este dios no puede más que morir. La muerte de este dios es una muerte que por su magnitud el Dasein no puede reconocer ni mucho menos asimilar, en parte porque para el Dasein la muerte es el fin y el acceso a algo in-experimentable; para Dios, en cambio, la totalidad-integri-

dad estaría ya en sus manos. Por otro lado, cuando hablamos de la muerte del Dios moral cristiano en Nietzsche damos cuenta de una muerte que en suma no termina nada, sino que por el contrario da inicio a una nueva concepción de vincularse con la tierra y de brindarle sentido a las cosas. La muerte de Dios influye directa o indirectamente en el modo de ser cotidiano del Dasein, en el modo en que toma entre manos su ser y en el modo en el que dirige su mirada hacia el mundo. Porque el Dasein se mueve cotidianamente a partir de los valores morales con los que el dios moral cristiano fue concebido (división entre bien y mal, compasión, buena conciencia, culpa, respeto, etc.).

### Anticiparse a la muerte o perderse

Para Nietzsche la muerte de Dios es inicio en tanto abre la posibilidad de recrear un espacio-tiempo que se establecería como “entre” y el cual se ubica entre la necesidad de una concreción total de la muerte de Dios, es decir, sin guardar restos o residuos de él (superación total del nihilismo), y por otro lado, la tarea de alcanzar al ultrahombre junto con la aceptación del eterno retorno de lo mismo. ¿Pero por qué sigue siendo este estar “entre” un tiempo de penuria y un espacio hostil tanto para los Dasein que quedan honrando al muerto o sin reconocerlo?

Mientras el Dasein se resuelve ante su posibilidad más propia de manera auténtica, esto quiere decir que *se anticipa a su muerte*, podrá no sólo elegir y proyectarse en el mundo de manera originaria, sino también de alcanzar otra conexión con el ser y con la verdad. “La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del Dasein, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia”<sup>9</sup>. Sin embargo, mientras la figura del dios moral cristiano actúa sobre la conciencia del Dasein, esta experiencia de apropiación auténtica y originaria le está vedada y, por lo tanto, le resulta inaccesible. Si bien Heidegger omite la influencia del dios cristiano que enfrenta Nietzsche, Heidegger aborda de todas formas elementos introducidos en la cultura Occidental que son producto de la moral cristiana.

\_\_\_\_\_ Ante la necesidad del Dasein de tomar de-

<sup>8</sup> Vattimo, *Introducción a Heidegger*, tr. cit., p. 48.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 50.

cisiones aparecen, según Heidegger, los conceptos de conciencia (*Gewissen*) y culpa (*Schuld*). La voz de la conciencia es un fenómeno existencial desde el cual puede desprenderse el Dasein de la cotidianidad para poder comenzar a hacer su caminar de un modo auténtico. “Esa voz no dice nada que pueda ser discutido o comunicado y por eso se puede afirmar que habla como silencio. Esa voz se limita a remitir al Dasein a sí mismo, lo cual significa que no ordena contenidos precisos, sino que sólo pide al Dasein que asuma una posibilidad concreta, no porque *así se hace*, sino como posibilidad *propia*”<sup>10</sup>. La voz de la conciencia hace presente una culpa en el Dasein que le es constitutiva desde siempre. Se anuncia una culpabilidad originaria la cual podemos pensar también como falta, en el sentido de carencia y, arriesgando un poco más, también de pecado. A su vez, la culpa está en estrecha relación con la deuda. Nietzsche desarrolla en la *Genealogía de la moral* ciertos motivos por los cuales la conciencia de la culpa y toda “mala conciencia” arriba al mundo. Al hombre, a partir del horror que le causa tomar entre manos su existencia, se lo volvió *calculable, regular y necesario*. Se le inculco la capacidad de memorizar, de prometer, de hacerse responsable y soberano. Empeñando sus palabras se hizo dueño de una libertad que le era ajena y extraña. Nietzsche explica que “el capital concepto moral «culpa» (*Schuld*) procede del muy material concepto «tener deudas» (*Schulden*)”<sup>11</sup>. La mala conciencia, resultado de la falta de exteriorización de la voluntad de poder, deviene moral de rebaño y actúa en el hombre de manera contraria al denominado proceso de «asimilación corporal». Como consecuencia de la imposición de esta mala conciencia, deviene una falta de ligereza en la elección de las posibilidades y un impedimento a la hora de elegir de manera auténtica, ya que prima una inclinación hacia lo uno, la igualación hacia abajo y el conformismo por resguardo que ofrece el rebaño. Bajo la orden del pastor se genera futuro en un lugar otro, fuera de la tierra. Se evade la muerte promoviendo otra vida o la vida eterna, un futuro en el reino de los cielos es la clave para disponer del hombre anticipadamente, desprendiéndolo de su presente. En pocas palabras, el peso de la deuda y de la culpa, en el que se sumerge el Dasein por temor a la muerte, anula la posibilidad

de éste para moverse libremente en la elección de cada posibilidad.

La voz de la conciencia revela el lado negativo del poder-ser del Dasein. En primera medida, el pasado siempre primariamente inauténtico del Dasein ya que “el estado-de-yecto es algo en lo que uno se encuentra sin haberlo querido ni elegido; es pues una situación de la que se trata de cobrar conciencia”<sup>12</sup>. Escuchar el silencio debe derivar en un decidirse por el propio *anticipante de la muerte*, a partir de aquí, las puertas del futuro se abren superando el tormento del pasado y encauzando las posibilidades efectivas que se me revelan en el presente.

La recreación consiste para Nietzsche en la puesta en marcha de celebraciones expiatorias y de juegos sagrados que superen la santificación de la venganza. Entonces, si tanto la idea de la muerte de Dios como su resurrección están arraigadas en las bases que sostienen la cultura occidental, esto quiere decir que, de alguna manera y sin lugar a dudas, ambos acontecimientos que en el fondo son uno, intervienen en la comprensión objetiva de la integridad por medio de la muerte de los otros. Esta opacidad que interviene en el comprender del Dasein y en su modo de ocupación necesita de una sacralización del mundo o de otro tipo de apertura para poder comprender su posibilidad más propia de un modo tal que no le sea velado el acceso a su integridad. Debe quedar claro que aquí el tratamiento no busca ser un pensar teológico, pues Heidegger no hace teología, aunque su temprana experiencia religiosa no quede de lado (San Pablo, Agustín, Kierkegaard y Lutero); ni tampoco hay aquí un quehacer poético, aunque Hölderlin, el futuro, sea quien juegue con la cercanía-lejanía de los dioses y el que propicie el ámbito sagrado para “el otro pensar”. Aquí el problema es estrictamente filosófico. Tanto la muerte de Dios como la formulación de la pregunta por el sentido del ser son, en tanto buscamos comprender la totalidad del Dasein por medio de su posibilidad más propia, puntos de quiebre y reflexión que conforman la gran crítica a la tradición filosófica.

### Los que quedan

El Dasein de los otros, al alcanzar la muerte, impacta y reconduce a los que quedan a su posibilidad más propia. Este ente tan carac-

10 *Ibid.*, p. 52.

11 Nietzsche, *La genealogía de la moral...*, tr. cit., p.91.

12 Vattimo, *Introducción a Heidegger*, tr. cit., p. 53.

terístico por su relación especial con el ser puede y debe dejar de existir en algún momento incierto. Morir es, teóricamente hablando, abandonar el estar-en-el-mundo en tanto arrojado hacia posibilidades. Sin embargo, “el no-estar-más-en-el-mundo del que ha muerto es todavía –en rigor– un estar, en el sentido del mero estar ahí de una cosa corpórea compareciente”<sup>13</sup>. En el intento por adquirir un conocimiento objetivo de la integridad por intermedio de la muerte de los otros, el Dasein que se encuentra frente al muerto, experimenta diversos “síntomas” que son accesibles solamente por esa suerte de contacto, aunque en muchos aspectos resulte todavía lejano, es decir, no propio, con la muerte. Eso que antes era un Dasein como yo ha sufrido una conversión al modo del no existir más, pero, aun en su no existir más, me sigue señalando, me continua interrogando e interpelando por medio de su estar-ahí tan relevante. Quizás pueda considerarse que su estar-ahí produce a los otros Dasein una interpelación siniestra, esto por el hecho mismo que revela, a quienes lo observan, su posibilidad de ser más propia, les muestra que también ellos pueden y van a morir.

Esta apertura a la interrogación y a la posibilidad de encontrarse con su poder ser más propio de los Dasein que se encuentran frente al cuerpo del muerto se debe a que justamente la muerte no se trata de una simple reducción del Dasein a una mera cosa corpórea (*Körperdinges*). “Lo meramente presente es «más» que una cosa material *sin vida*. Con el comparece un *no-viviente* que ha perdido la vida”<sup>14</sup>. El estar-ahí del Dasein que ha perdido la vida predispone el ámbito, el estado de ánimo y la comprensión de los demás Dasein que yacen frente a él. Para encauzar de una manera más clara el porqué de esta interpelación, se considera válida la distinción que realiza el propio Rivera en su traducción de *Ser y tiempo* entre el “difunto” (*der Verstorbene*) y el “muerto” (*der Gestorbene*). Cuando se habla de difunto se hace referencia a los fallecidos del círculo familiar o afectivamente cercanos. Hablar de un difunto implica hacer referencia a los recuerdos que se tienen de él, por lo tanto, es el que despierta el sentimiento de nostalgia ya que continua conviviendo o haciéndose presente de una manera peculiar

con los que están en el mundo en tanto Dasein. La otra palabra, *der Gestorbene*, simplemente refiere al “meramente muerto”, al que vivía y ya no vive. Son justamente los que quedan, es decir, los parientes del difunto (*Hinterbliebenen*) los que se sumergen o adentran en un modo particular de ocupación (*Besorgens*) espacio-temporal para con el difunto y para cada Dasein consigo mismo.

¿Puede de todas formas al pariente cercano resultarle indiferente la muerte de su familiar? Sin lugar a dudas puede darse el caso de que el Dasein que queda se resuelva con total indiferencia frente al acontecimiento enigmático de la muerte. En parte por una necesidad de preservar su estado de ánimo y calidad de proyección de posibilidades en tanto que todavía él es en el mundo, pues, bajo las máscaras que otorga el moverse en el uno o bajo las normas de la habladuría, el Dasein se oculta esa posibilidad propia de ser que aniquila y elimina su ser. Su intencionalidad, si se permite decir, “inconsciente” de ocultarse la muerte y de mantenerse lejos de todo aquello que despierte en él la angustia, pueden lograr que evite todo tipo de contacto y ocupación para con el difunto. Sin ir más lejos, la religiones intentan velar esas faltas para que el Dasein no se desespere, es decir, no caiga en la cuenta de que el mundo le acecha, le resulta ajeno, poco familiar y por lo tanto hostil. En el caso de la religión cristiana, la idea de resurrección y de un reino de los cielos re-conduce el sentido y el propósito de la vida que el Dasein no quiere buscar por sí mismo. La religión se presenta como una respuesta a la *Unheimlichkeit* del mundo, es decir, a lo pavoroso, siniestro, no hogareño ni familiar del mundo. Pero la religión anula, en su querer dar seguridad y respuesta a todo, también el aspecto inquietante fascinante, lo azaroso, la posibilidad novedosa y aventurera que dona el mundo. En el caso contrario, es decir, en el caso en el que los deudos quieran estar de manera propia con el difunto, estos darán cuenta por medio de sus actitudes que el difunto es algo más que un mero útil a la mano o ente a la mano en general, y por lo tanto, estarán con él en un modo de solicitud reverenciante (*der ehrenden Fürsorge*).

En semejante coestar con el muerto, el difunto *mismo* no existe fácticamente más. Sin embargo, coestar quiere decir siempre estar los unos con los otros en el mismo mundo. El difunto ha abandonado y dejado atrás nuestro “mundo”.

13 SyT, §47, p., 291.

14 SyT, §47, p. 292. „Das Nur-noch-Vorhandene ist »mehr« als ein *lebloses* materielles Ding. Mit ihm begegnet ein des Lebens verlustig gegangenes *Unlebendiges*“.

Desde éste, los que quedan puede *estar* todavía con él.<sup>15</sup>

Aun así, tanto el que tiene un trato reverenciante frente al difunto como el que se muestra indiferente está imposibilitado de poder experimentar el verdadero haber-llegado-a-fin del difunto (*Zuendegekommensein des Verstorbenen*). De todas formas, el análisis de la muerte revela una serie de aspectos negativos que atentan contra el resolverse del Dasein para consigo mismo de un modo auténtico. Pues, si la muerte es el fin de las posibilidades, revela la experiencia de una falta y de una imposibilidad de alcanzar la integridad. Pero la muerte se revela también al menos como doble pérdida: por un lado la pérdida del ser que sufre el que muere, y por otro, la pérdida del ser querido que experimentan los que quedan. Sin embargo, el análisis no debe estancarse en una resolución de carácter negativo, pues la muerte es posibilidad, la posibilidad más propia del Dasein, desde que este nace. Por lo tanto, resulta válido intentar considerar a la muerte no como una ladrona que viene y arrebatada, sino también como donadora de una experiencia inexperimentable, única e irrebasable, en el que el campo del lenguaje se retuerce por entrar a describirlo y no alcanza siquiera a rodearlo.

Aquí no se trata de representaciones psicológicas posibles, ni de cómo se asiste fácticamente al morir. “Lo que está en cuestión es el sentido ontológico del morir del que muere, como una posibilidad de ser de *su* ser, y no la forma de la coexistencia y del seguir existiendo del difunto con los que han quedado”<sup>16</sup>. ¿El análisis del fin del Dasein (*Daseinende*) y de su integridad (*Ganzheit*) debe conducirse por otro lado y abandonar los supuestos derivados de las opiniones poco fundadas acerca de que aquello que un Dasein no puede experimentar por sí mismo puede lograr experimentarlo a través de la sustitución de él por otro Dasein de tal manera que lo inexperimentable pueda volvérselo accesible por medio del Dasein ajeno? “Entre las posibilidades del ser con los otros en el mundo pertenece indiscutiblemente la *reemplazabilidad*

(*Vertretbarkeit*) de un Dasein por otro”<sup>17</sup>. En la medida en que el Dasein se mueve siempre primeramente en el ámbito de su mundo circundante, reemplaza y sustituye constantemente, debido a que esto pertenece a una modalidad de la ocupación. Cada círculo, es decir, cada clase social, grupo, edad, etc. emplea un modo de sustitución “en” y “por” algo (*Vertretung »in« und »bei« etwas*). Esto remite inmediatamente a la fórmula heideggeriana que afirma que “el Dasein cotidiano se comprende inmediata y regularmente desde aquello *de que* suele ocuparse. “Se *es*” lo que se hace (*»Man ist« das, was man betreibt*)”<sup>18</sup>. Por esto Heidegger concluye que “la reemplazabilidad no sólo es generalmente posible, sino que pertenece incluso como *constitutivum* del convivir. *Aquí*, un Dasein puede e incluso debe, dentro de límites precisos, ser el otro”<sup>19</sup>.

Ahora bien, este modo de sustitución solo puede llevarse a cabo en tanto se trata de una sustitución o reemplazo en lo concerniente al ámbito del mundo circundante de la cotidianidad. Cuando la sustitución se trata de llegar-a-fin (*Zu-Ende-kommen*), esta fracasa por el hecho mismo de que “*nadie puede tomarle a otro su morir (Keiner kann Anderen sein Sterben abnehmen)*”<sup>20</sup>. La sustitución no se corresponde con el sacrificio. Esto es necesario dejarlo en claro debido a que puede suponerse bajo la perspectiva de análisis como las del suicidio que aborda Emile Durkheim que un ir a morir por una causa mayor o en pos de la conservación de los otros implicaría una suerte de sustitución del llegar-a-fin; sin embargo, esto no es así y por ello el propio Heidegger busca dejarlo en claro. “El morir debe tomarlo cada Dasein correspondiente por sí mismo. La muerte, en la medida en que “es”, es por esencia cada vez la mía. Una peculiar posibilidad de ser en el que va simplemente el ser que es, en cada caso, el propio del Dasein”<sup>21</sup>. Esto queda

15 SyT, §47, p. 292. „In solchem Mitsein mit dem Toten ist der Verstorbene *selbst* nicht merh faktisch »da«. Mitsein meint jedoch immer Miteinandersein in derselben Welt. Der Verstorbene hay unsere »Welt« verlassen und zurückgelassen. *Aus ihr her* können die Bleibenden noch *mit ihm sein*.“ (SuZ, § 47, p. 238).

16 SyT, §47, p. 293.

17 SyT, §47, p. 293. „Zu den Seinsmöglichkeiten des Miteinanderseins in der Welt gehört unstreitig die *Vertretbarkeit* des einen Daseins durch ein anderes.“ (SuZ, §47, p. 239).

18 SyT, §47, p. 293. El verbo betreiben: dedicarse, ejercer, practicar.

19 SyT, §47, p. 293. „Ist Vertretbarkeit nicht nur überhaupt möglich, sie gehört sogar als Konstitutivum zum Miteinander. *Hier* kann und muß sogar das eine Dasein in gewissen Grenzen das andere »sein«.“ (SuZ, §47, pp. 239-240).

20 SuZ, §47, p. 240.

21 „Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je de meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins

claro si no perdemos de vista que para Heidegger el morir es la posibilidad más propia, una posibilidad hacia la cual nos dirigimos, esto a pesar de que cada Dasein elija para su tranquilidad ocultarse dicha posibilidad, y además, ella está siempre al acecho esperando su momento. De alguna forma u otra, el Dasein prepara el venir a la presencia de esta posibilidad, va, en cada elección, preparando y constituyendo la muerte de manera ontológica por medio del ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) y de la existencia (*Existenz*). Nuevamente, la muerte no es un incidente, sino un fenómeno sólo existencialmente comprensible (*Das Sterben ist keine Begebenheit, sondern ein existenzial zu verstehendes Phänomen [...]*)<sup>22</sup>.

La integridad es un fenómeno existencial propio de cada Dasein; por lo tanto, el intento de hacer accesible el estar-entero por medio de la experiencia objetiva de la muerte es un camino que no lleva más que al fracaso. El resultado positivo de dicho análisis corresponde, para Heidegger, en haber descubierto que la muerte ha sido señalada como fenómeno existencial (*Der Tod ist als existenziales Phänomen angezeigt*). En los acápites posteriores, Heidegger llevará el análisis a un concepto puramente existencial (*einen rein existenzialen Begriff*).

\* Estudiante de la Carrera de Filosofía,  
UNSAM

---

schlechthin geht.“ (*SuZ*, §47, p. 240)

<sup>22</sup> *SuZ*, §47, p. 240.

# La sociedad industrial avanzada y la exigencia de una pacificación de la existencia en Herbert Marcuse

Leandro Sánchez Marín\*

## La sociedad industrial avanzada

Sociedad industrial avanzada es un concepto que utiliza Herbert Marcuse para referirse a las sociedades capitalistas de posguerra del siglo XX, más exactamente sociedades bajo el modelo norteamericano. Estas sociedades se erigen desde una base de producción capitalista que más allá de estar específicamente al servicio del interés particular de una clase –algo que no se puede negar– también logra satisfacer la inmediatez de gran parte de los miembros que la conforman. Así, cualquier persona que viva bajo el régimen de producción capitalista puede tener acceso a los productos que hagan de su vida una vida más *llevadera*. Que la vida se haga más cómoda en condiciones capitalistas es algo que salta a la vista, pues el desarrollo de la técnica genera en ella múltiples avances que hoy hacen que plantearse la eliminación global de todo agobio material, por ejemplo, sea una posibilidad real y concreta.

Sin embargo, las sociedades de corte industrial avanzado anulan esta posibilidad y establecen reglas para impedir un cambio radical en su modo de producción de la vida. Estas reglas, como por ejemplo la concurrencia de la libre empresa y el principio irrestricto de la propiedad privada, van de la mano con la configuración de valores que determinan el comportamiento del todo social. Valores tales como la competitividad, la ética laboral al servicio de la acumulación y el beneficio propio. Este tipo de sociedad se caracte-

teriza además por ser una sociedad altamente tecnológica y que hace un uso instrumental de la razón con miras a la mayor productividad y eficacia del ejercicio de razonamiento de los individuos. La unidimensionalidad que hace notar Marcuse se caracteriza también “por la abolición de todas las formas de oposición y de contradicción, por la voluntad furiosa de similitud, de identificación y de uniformización” (Palmier, 1970, p. 125). En una conferencia que Marcuse dicta en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1969, nos dice qué es lo que se plantea él como una sociedad industrial avanzada bajo el concepto de sociedad tecnológica:

Entiendo por sociedad tecnológica aquella que se caracteriza por la automatización progresiva del aparato material e intelectual que regula la producción, la distribución y el consumo, es decir, un aparato que se extiende tanto a las esferas públicas de la existencia como a las privadas, tanto al dominio cultural como al económico y político; en otras palabras, es un aparato total. Dicha sociedad se caracteriza también por un alto grado de concentración y acoplamiento del poder político y económico (Marcuse, 1969, p. 51).

Este tipo de sociedad se nos aparece entonces como total. Esto significa que abarca todas las esferas de la existencia de los individuos en la medida en que produce, distribuye y controla todas las relaciones existentes entre los hombres; la política, la economía, la cultura, el lenguaje, etc. Lo que marca el desarrollo de la sociedad industrial avanzada es la racionalidad con la cual ope-

ran sus procesos, lo bien pensada que está hecha la publicidad que seduce al público consumidor, la gran maquinaria que se despliega en la construcción de megaproyectos, los artefactos que comunican a millones de personas con sólo dar un *click* al ordenador, entre otros avances y desarrollos de la técnica que producen un conjunto racional de producción.

Pero, ¿cuál es el precio de todo este progreso? A este interrogante Marcuse respondería que en la medida en que el desarrollo tecnológico racional de una sociedad se despliega, la humanidad de los individuos que la componen se presenta cada vez más disminuida, reprimida, limitada e imposibilitada respecto de su propio despliegue. En otras palabras, lo que pone de manifiesto la lógica de la sociedad industrial avanzada es que: “La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (Marx, 2010, p 106). Esta desvalorización está conectada con la imposibilidad de que el ser humano desarrolle plenamente sus capacidades y se vea sometido a los procesos que cobran vida propia y se convierten tanto en el medio como en el fin de la actividad de los hombres: ya no importa para qué trabaja un hombre sino cuánto trabaja y si ese trabajo rinde beneficios a quien paga por tal actividad. De esta manera, la eficacia y la garantía de resultados es la meta de toda actividad de los hombres. La realización plena de sus capacidades queda de lado a la hora de contar los billetes que la ganancia arroja como triunfo de la razón sobre el ser. Tener es el principio, el ser es sólo un accidente. Sin embargo, esta sociedad es racional, pues “lo que caracteriza a la sociedad industrial avanzada, según Marcuse, es la asombrosa racionalidad que presenta en el seno de su fundamental irracionalidad” (Palmier, 1970, p. 111). Es decir, la racionalidad en los medios se conjuga con una tremenda irracionalidad en sus fines, pues cuando el hombre no es el fin de sí mismo, la irracionalidad se burla de todo cuanto acontece a la existencia del ser humano:

Se trata de una sociedad que paga el nivel conseguido con una demencialidad malgastadora de las fuerzas productivas, ante la pobreza y la miseria generalizadas, más allá de las fronteras de las *affluent societies* –e incluso en algunos de sus propios sectores–. Es una sociedad que intensifica diariamente la lucha por la existencia, aunque podría tender a suprimirla y que conserva innecesariamente o que tiende

a aumentar la enajenación del trabajo; es una sociedad de movilización permanente y total de hombres y de fuerzas productivas ante la propaganda de una sobre la eventualidad de una guerra de aniquilamiento total –tensión muy bien mantenida a pesar de las distensiones de la coexistencia pacífica, por parte de los detentores del poder y de los beneficiarios del sistema– (Castellet, 1969, p. 102).

Todo el sistema de racionalidad capitalista se inserta dentro de la conciencia de manera tal que los individuos se acomodan a las lógicas que éste presenta como verdaderas y altamente racionales, pero el desenvolvimiento del capitalismo es verdadero sólo en la medida en que se desarrolla de manera efectiva y ocurre en unas coordenadas espacio temporales que podemos constatar apelando a la historia y el registro destructivo de su modo de proceder. Pero lo que más inquieta es la participación de los individuos en la construcción de este sistema de producción de su propia miseria, todo ello gracias a “que la pérdida de conciencia debido a las libertades satisfactorias permitidas por una sociedad sin libertad, hace posible una *conciencia feliz* que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad” (Marcuse, 1993, p. 106). Esta conciencia feliz no es otra cosa que la personalidad adaptada a las lógicas de satisfacción de la inmediatez, de consumo inmediato y de inmediata existencia en la medida en que esta personalidad no se pregunta por un proyecto existencial ni por las posibilidades de un individuo más allá de su capricho y deseo actual que exige su satisfacción sin importar el sacrificio que esto genera para el despliegue de su individualidad y su vida social, pues para la conciencia feliz la única individualidad y la única vida en sociedad es la que se da dentro del capitalismo que le ha puesto unas anteojeras que no le permiten ver más allá de lo dado y eliminan cualquier cuestionamiento. La adaptación a la sociedad industrial y a su comodidad inmediata no reconocen la estela de barbarie que lleva en su seno el desarrollo del capitalismo; para esta conciencia, los momentos de barbarie –que son muchos y contantes– no son más que accidentes o particularidades con las cuales debe lidiar su felicidad.

La Teoría Crítica señala el lugar sobre el cual se lleva a cabo la historia de la irracional racionalidad de una sociedad organizada bajo el principio de la propiedad privada, la acumulación del capital y, por ello, de la miserable vida

de la humanidad sobre la Tierra. Para la teoría marxiana, que Marcuse identifica directamente con la Teoría Crítica (Cf. Marcuse, 1986), el hombre y su existencia espiritual y material sobre este mundo son el principio y fin de toda organización racional de la sociedad; allí donde el desarrollo del genio humano no está al servicio de una existencia lograda para el hombre, podemos decir que se erige de manera agobiante la más injusta, irracional y miserable de las posibilidades que la historia brinda a la existencia humana. Marcuse enuncia la noción de pacificación de la existencia como una exigencia racional e inaplazable en nuestros días. El agobio y de separación que generan nuestras sociedades industriales no puede plantear otra exigencia que la de una pacificación racional de la existencia y un reencuzamiento de la técnica y los logros más altos de cultura humana que esté a la altura de una humanidad que abandone sus días de sometimiento y abyección.

### **Pacificación de la existencia**

Quizás podamos decir que uno de los conceptos normativos que se presentan con más fuerza dentro de la Teoría Crítica sea el concepto de pacificación de la existencia que encontramos formulado en *El hombre unidimensional* de Marcuse. Este concepto cuenta con la vitalidad propia de la crítica materialista de la Escuela de Frankfurt. Con él, Marcuse se refiere a la exigencia que como sociedad tenemos pendiente en la medida en que conducimos a nuestra civilización por los rieles de la destrucción absoluta; lo más grave de todo es que ¡lo sabemos! y parece no importarnos. Cualquier persona en un estado sano en cuanto a la capacidad de sus sentidos y condiciones mentales, sabría que el mundo en que nos toca vivir es un mundo que todo lo malogra, donde ningún proyecto, más allá del proyecto burgués del beneficio estrictamente propio y reducido de manera mezquina al yo, tiene lugar, y sabría además que la respuesta ante este problema no se hace esperar más. Pero parece que en nuestros días hay cada vez más conciencias felices, más enfermedad existencial y menos necesidad vital de transformación del mundo; la respuesta no la tiene la Teoría Crítica, pero ello no quiere decir que se entregue a la irreversible e inevitable degradación de todo lo que conocemos como

mundo humano y natural. Sería sospechosa una Teoría Crítica que trate de prescribir acciones de cambio social, pues estaría anulando su potencial crítico como tal y se entregaría en esta medida a la participación del mundo de la conciencia feliz como una teoría ingenua y feliz dentro del marco de la monstruosidad capitalista.

Sólo a los hombres concretos de carne y hueso les es dada la posibilidad de trascender dado mediante una actividad creativa que se proponga la eliminación de lo dañino para el hombre mediante una transformación humana del mundo en función de la construcción de un mundo humano, libre y racional. Pero así como los hombres pueden ser los autores de esta construcción humana, también pueden hacer todo lo contrario, incluso los regímenes democráticos han sabido operar bajo la lógica del dominio: “La democracia de masas se vuelve plebiscitaria también en la economía y en la ciencia: las masas eligen a sus conductores incluso en la prisión de la servidumbre” (Marcuse, 1970, p. 35). La elección de la opresión en nombre de la satisfacción de las necesidades de un pueblo es tan inexplicable como la de aquel que se sabe débil para trepar una montaña y, sin embargo, trata de escalar sin ningún tipo de protección. La contradicción entre la libertad y la necesidad se supera en la apropiación de la necesidad y su realización constante en el reino de la libertad (cf. Marcuse, 1986), esto es precisamente lo que perfila la condición de pacificación de la existencia:

El término “pacificación de la existencia” parece más apropiado para designar la alternativa histórica de un mundo que –por medio de un conflicto internacional que transforma y suspende las contradicciones en el interior de las sociedades establecidas– avanza al borde de una guerra global. “Pacificación de la existencia” quiere decir el desarrollo de la lucha del hombre con el hombre y con la naturaleza, bajo condiciones en que las necesidades, los deseos y las aspiraciones competitivas no estén ya organizados por intereses creados de dominación y escasez, en una organización que perpetúa las formas destructivas de esta lucha (Marcuse, 1993, p. 46-47).

La lucha por una existencia no dañina de los hombres en cuanto al desarrollo de su individualidad y de las relaciones con la otredad (naturaleza y demás individuos) es el fundamento sobre el cual descansa la pacificación de su vida. Las posibilidades de esta pacificación se pueden

hallar en el desarrollo de una técnica humana no degradante del medio ambiente y no abusiva del hombre en cuanto a la manera en que lo explota, es decir, una técnica que esté íntegramente al servicio del bienestar de los hombres y al resguardo y protección del medio ambiente que no aniquile las fuentes vitales de la humanidad. El progreso de los desarrollos técnicos y tecnológicos debe estar del lado del desarrollo de las potencialidades humanas ayudando a la superación y eliminación de las dificultades que impiden hacer del hombre un ser de posibilidades libre y feliz. Este progreso no es ni mucho menos la respuesta a todas las desgracias de la vida, pues existen situaciones propias de nuestra condición de seres humanos que no podemos evitar. En esta medida, no será posible que el genio humano pueda controlar las desgracias espirituales que suponen una decepción amorosa, una separación natural de un ser querido debido a la muerte, etc. No le es dado al desarrollo del espíritu humano anular estas situaciones, pero el sufrimiento excedente y fabricado racionalmente, que es el mayoritario en nuestras sociedades de corte industrial avanzado, sí es evitable y eliminable desde todo punto de vista en la medida en que el progreso sea progreso humano del hombre y para el hombre.

El imperativo del progreso humano sería que todos los desarrollos culturales de nuestro mundo sean hallazgos al servicio de la pacificación de la existencia y que no se inscriban dentro de la dialéctica de la ilustración tan bien descrita por Walter Benjamin (2010) cuando sostiene que: “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” (p. 23). Para Marcuse, el progreso siempre está en función de algo, no hay una noción de progreso abstracta, el progreso siempre es progreso en relación:

“Progreso” no es un término neutral; se mueve hacia fines específicos, y estos fines son definidos por las posibilidades de mejorar la condición humana. La sociedad industrial avanzada se está acercando al estado en que el progreso continuo exigirá una subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso. Esta fase será alcanzada cuando la producción material (incluyendo los servicios necesarios) se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas mientras que el tiempo de trabajo necesario se reduzca a tiempo marginal. De este punto en adelante, el progreso técnico trascenderá el reino de la necesidad, en el que servía de instrumento de dominación y explotación, lo cual limitaba

por tanto su racionalidad; la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad (Marcuse, 1993, p. 46).

Este reencauzamiento del progreso hace emerger la dimensión histórica del análisis marcusiano, pues pone de relieve la posibilidad de que el progreso no tenga una única vía ni sea necesariamente progreso hacia lo mejor. Una sociedad puede progresar enormemente en su esfera técnica puede enviar cohetes a la Luna, puede instalar satélites en medio del espacio, pero en simultáneo puede también aumentar la desgracia del hambre, la demencialidad de las guerras, el despilfarro de los recursos naturales y el desgaste, rasgamiento y aniquilación de especies como los animales y los seres humanos. Por ello cabe preguntarse con Adorno (2003): “progreso en qué, hacia qué, con respecto a qué...” (p. 27). La posición que asumamos respecto de estos interrogantes marcará en qué medida la sociedad que queramos con la que soñamos es humana o no.

Además de esta dimensión del concepto de pacificación de la existencia, existe, desde nuestro punto de vista, otro flanco decisivo a la hora de pensar esta situación; este otro lado es el que sugiere un proyecto trascendente. Este proyecto se configura a partir de algunos principios indiscutibles que Marcuse señala en función de lograr la coherencia entre lo subjetivo y lo objetivo en aras de construir una humanidad lejos del cansancio, la angustia y la destrucción que produce la sociedad industrial del capitalismo de nuestro siglo. El proyecto trascendente, pues, según Marcuse, consiste en las siguientes premisas:

1. El proyecto trascendente debe estar de acuerdo con las posibilidades reales abiertas en el nivel alcanzado de la cultura material e intelectual.
2. El proyecto trascendente, para refutar la totalidad establecida, debe demostrar su propia racionalidad más alta, en el triple sentido de que:
  - a) ofrece la perspectiva de preservar y mejorar los logros productivos de la civilización;
  - b) define la totalidad establecida en sus mismas estructuras, tendencias básicas y relaciones;
  - c) su realización ofrece una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia, dentro del marco de las instituciones que ofrecen una mayor oportunidad para el libre desarrollo de las necesidades y las facultades humanas (Marcuse, 1993, p. 248).

Este concepto de proyecto trascendente es otro de los aspectos normativos del pensamiento crítico de Marcuse. El lado positivo, si se quiere, de la Teoría Crítica se marca aquí como una exigencia vital y necesaria ante el desarrollo dañino de la sociedad capitalista. Tanto en Marx como en el desarrollo posterior de la Escuela de Frankfurt, el foco de la reflexión es el hombre inmerso en sus relaciones de producción de la vida, de su existencia y de sus posibilidades históricas. De esta manera la normatividad crítica de Marcuse se inscribe dentro del *debería* ser materialista de la tradición marxista:

Este *debería ser*; podríamos decir que se trata casi de una necesidad biológica, sociológica y política. Es una necesidad biológica pues, según Marx, una sociedad socialista se configuraría mediante el propio *logos* de la vida, con las posibilidades esenciales de una existencia humana, no sólo mentalmente ni apenas intelectualmente, sino también orgánicamente (Marcuse, 2011, p. 26).

Apelar a esta normatividad refuerza el potencial de la crítica a la sociedad industrial avanzada, pues pone de manifiesto la necesidad irrenunciable de una vida mejor, de una existencia que se desarrolle de acuerdo a todo lo que el hombre pueda entregar como ser universal que esté al servicio de su bienestar integral: emocional, mental, corporal, material, etc. Una existencia que no desarrolle un proyecto trascendente como el que plantea Marcuse no es una existencia lograda. Una existencia que renuncie al desarrollo de sí misma es una existencia malograda. Las condiciones para el desarrollo del proyecto existencial del que aquí hablamos están dadas de manera objetiva. Paradójicamente, estas mismas condiciones objetivas son las que impiden que las condiciones subjetivas se realicen en función de la transformación de lo dado.

“Pacificación”, “libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas”, son conceptos que pueden ser definidos empíricamente en términos de los recursos y capacidades intelectuales y materiales disponibles, y de su uso sistemático para atenuar la lucha por la existencia. Ésta es la base objetiva de la racionalidad histórica (Marcuse, 1993, p. 249).

De esta manera, el concepto de racionalidad histórica se contrapone a la racionalidad instrumental y petrificada de la conciencia burgue-

sa, pues apela a las posibilidades que aún están prestas para realizarse y niega que lo dado sea la única forma de existencia humana a la que puede aspirar el hombre; la racionalidad histórica, dialéctica y revolucionaria insiste en la posibilidad de que el mundo tal cual lo conocemos hoy pueda ser radical y cualitativamente distinto. Esto no es un invento, es una realidad que la misma historia hace palmaria en la medida en que no asegura que con el correr del tiempo siga siendo necesario que los hombres vivan como pirañas hambrientas en un estrecho charco.

## Conclusión

Más allá de los problemas con las que se tropieza la situación posible de una pacificación de la existencia en la sociedad industrial avanzada, lo que muestra el análisis de Marcuse es que no hay nada que garantice su realización, pero tampoco hay nada que de manera definitiva niegue su realización. El pensamiento dialéctico, histórico y revolucionario plantea el marco dentro del cual se puede apelar a un cambio cualitativo que elimine la degradación de la vida en común sin encerrar a los seres humanos en una esfera individual nociva. La individualidad es uno de los aspectos que no se disuelven en el carácter socialista de la Teoría Crítica; más aún, se concibe como un aspecto necesario para la construcción colectiva de una sociedad libre y sin esfuerzos dañinos que dañen a los hombres. La negación de una sociedad agresiva, destructiva, violenta, despilfarradora, abusiva, envilecedora, es uno de los fuertes postulados de Marcuse. No se puede lograr la pacificación de la existencia sin la negación de lo dado y la instauración de algo cualitativamente distinto:

La negación de la necesidad de la lucha por la vida (...) o la negación de la necesidad de ganarse la vida, que es también lucha por la existencia, o la negación del principio del éxito, de la competencia, negación de la necesidad de conformidad, hoy monstruosamente intensa, la necesidad de no llamar la atención, de no ser un individuo desambientado, la negación de la necesidad de una productividad despilfarradora y destructiva, inseparablemente atada a la destrucción, negación de la necesidad vital de represión hipocrita de los instintos. Estas necesidades se niegan en la necesidad de paz, que hoy, como saben ustedes muy bien, no es una necesidad de la mayoría; en la necesidad de descanso, en la necesidad de estar solo, de tener una esfera priva-

da que, como nos dicen los biólogos, es una necesidad inapelable del organismo; en la necesidad de calma y la necesidad de felicidad; todo ello entendido no como necesidades individuales, sino como fuerza productiva social, como necesidades sociales que hay que poner en obra de un modo determinante en la organización y la dirección de las fuerzas productivas (Marcuse, 1986, p. 14-15).

Se puede señalar a la Teoría Crítica de ser muy radical. Sí, la Teoría Crítica es radical y renunciar a ello sería mutilar todo su potencial emancipador. Quien cree que la radicalidad es negar todo lo existente de manera caprichosa se equivoca, pues la negación de lo dado no es un proyecto tan ingenuo como para negar los grandes progresos del género humano. El teórico crítico no es tan necio como para tratar de borrar la historia de la humanidad, pero sí advierte que toda esa historia y todo lo logrado hasta aquí por la humanidad debe estar en función de la humanidad misma. Quien se entregue a lo dado como lo único verdadero e inmodificable estará contribuyendo de manera práctica a la deshumanización del mundo y estará justificando como natural todo acontecimiento de barbarie que pase en el mundo. La pacificación de la existencia es la exigencia radical de la Teoría Crítica, la eliminación de la miseria, la desesperación, la angustia y todo aquello que perturbe la vida y sea creación del hombre la condición necesaria para hacer de este mundo y del ser humano lo que hasta ahora no ha podido ser.

\* Estudiante del pregrado en Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia. Estudiante de intercambio, Departamento de Ciencias Políticas, Justus-Liebig-Universität Gießen, Alemania

# El Mito\*

Uwe Timm\*\*

Un hombre vuelve de la prisión. Los pasajeros se agolpan en los compartimientos del tren, en los pasillos, están parados en los estribos, sentados en el techo de los vagones. El hombre que baja del tren en Hamburgo lleva el uniforme de la fuerza aérea, uniforme que en su momento había sido azul colombino. En el campo de prisioneros de guerra había adquirido un color verde rancio. En la espalda tiene grabadas dos letras grandes en blanco: PW, prisoner of war. Las botas, las pudo salvar. El oficial inglés que lo interrogó, quiso cambiárselas por cigarrillos, por muchos cigarrillos, pero el hombre, a pesar de ser un fumador empedernido dijo ‘no’. Son botas elegantes de caña alta, de cuero de Rusia, botas de montar con tachuelas en la suela, forradas con piel de cerdo, resultado de un trabajo artesanal de un zapatero en Copenhague que también abastecía a la casa real. El hombre había estado un tiempo como soldado de la ocupación en Dinamarca. Atraviesa la estación que está destruida, se dirige a la entrada de la estación. Las casas yacen en ruinas. Un día de septiembre, últimas horas de la tarde, ligeramente nublado. El hombre se encamina a lo de su hermana donde espera encontrar un hospedaje. La casa donde vivía está destruida, él lo sabe. También cree saber que la profesión de soldado ya no tiene futuro, al menos para un alemán. Lo único que le quedó de valor son las botas. Un buen capital inicial. Durante la guerra las botas llamaban tanto la atención que nadie se habría animado a ofrecerle hacer un trueque o comprárselas. Las calles yacen bajo los escombros de las casas derruidas, a través de las ruinas se abren

senderos. El hombre encuentra su camino. Está en su ciudad natal. Se le acercan tres figuras. Tienen puestas chaquetas rotas. La P del triángulo cosido indica que son polacos de los campos de trabajo forzoso. Los ingleses los liberaron. Los tres se quedan parados frente al hombre. Uno señala las botas del hombre y éste mira los zapatos de los tres. Uno de ellos tiene puestos zapatos negros elegantes. No pegan con los pantalones rasgados. Otro tiene botas con cordones. El último tiene zapatos toscos de trabajo con suela de madera y cuero clavado. Con un cordón se mantiene sujetado el cuero. El que tiene los zapatos de suela de madera señala las botas. El hombre que vuelve de la prisión entiende de qué se trata, por un momento quiere decir algo, quizás, que eso es todo lo que le quedó, devastado, literalmente nada, el uniforme desteñido y estas botas, la indemnización, dos órdenes en el bolsillo del pantalón, nada más que eso. Pero el hombre mira a los tres, que ni siquiera lo amenazan, sólo están parados ahí, y el polaco con los zuecos vuelve a señalar las botas del hombre. Quizás al hombre se le pasó esto por la cabeza: considerado estrictamente, las botas ya no combinan con el uniforme de ese color gris horrendo. Y menos aún con la sigla blanca PW sobre la espalda. Entonces a sacárselas, lo que no resulta fácil, pues no dispone de un sacabotas. Se sienta sobre un montículo de escombros. El polaco del campo de trabajo forzoso le saca una bota por vez – tiene que tirar con fuerza. Desata los cordones de sus zuecos y se los saca, y los arrastra hasta el hombre. El polaco se sienta al lado del hombre, con las botas de caña

alta en la mano. Le van a calzar bien, es casi una cabeza más bajo que el hombre que vuelve de la prisión. De todos modos no le resulta fácil calzarse las botas. El polaco no tiene medias puestas. Le cuesta meter los pies sin medias en las botas. Tira y tironea, finalmente se las calza. Las botas de caña alta brillan, ese leve corte de elegancia, elevado en el costado de afuera. Los tres polacos siguen su camino sin haber pronunciado ni una palabra. El hombre los sigue observando por un momento, de pronto el polaco con las botas de montar se da vuelta, su rostro no desliza ni una sonrisa, ni regocijo por la desgracia ajena.

El hombre que vuelve de la prisión se saca los zuecos y camina en medias, va por un sendero libre de escombros. Cada tanto se cruza con alguien. A nadie le sorprende verlo andar en medias.

La casa de la hermana está todavía en pie, cosa curiosa, las demás casas alrededor están destruidas y quemadas por los bombardeos. En la casa de su hermana el hombre tiene todavía un par de botas viejas, se las pone y al día siguiente va a la casa donde había vivido antes. Es un largo camino por el paisaje de ruinas. En una de ellas encuentra una máquina de coser pieles un poco oxidada. Alquila una carretilla, busca la máquina, le quita el óxido, la enaceita, alquila una habitación en un sótano, se compra un libro llamado *El peletero alemán*, cuelga un cartel afuera: PELETERÍA. Cambia varios metros cúbicos de leña por un montón de pieles, con el libro en la falda cose con la máquina un tapado de petigrís para un oficial de la ocupación inglesa. Vienen otros clientes, lo recomiendan. La peletería empieza a prosperar. El hombre que volvió a casa caminando en medias emplea a cuatro peleteros, diez costureras de pieles, un chofer con uniforme. La palabra que abarca todo esto y que designa también su orgullo es: autonomía.

Un mito fundacional que en la familia se contaba con un tono especial, pues el hombre del que se trataba era mi padre. No era, por cierto, sólo una de las numerosas historias que solían contarse por entonces y que de a poco se convertían en meros rellenos de la conversación, sino que era el mito fundacional. Era contado una y otra vez, en especial las botas eran descritas con todo detalle, como lo es el escudo de Aquiles en el Canto XVIII de la *Ilíada*. Había variaciones en la narración, pero la estructura del sentido per-

manecía inamovible y en la familia se acogían a eso. Ya bastaba con decir: ‘Ay, las lindas botas’ o ‘Aunque sea descalzo, lo importante es llegar’. La familia tenía la concepción de sí misma de que, a pesar de la humildad del comienzo, había logrado armar su existencia sobreponiéndose a la iniquidad, a los tiempos catastróficos. Un mito fundacional comparable a los que se contaban sobre las fundaciones de las ciudades de la antigua Grecia. Era algo en lo que se quería creer, en lo que se debía y podía creer. Algo que no sólo remitía al pasado, como explicación de un principio, sino que señalaba al futuro, y esto es lo que le es propio al mito. Lleva en sí una promesa – y en eso consiste la fuerza normativa del mito. En este caso una promesa de felicidad. ¿En qué reside esa felicidad? En la esperanza de la permanencia, en el hecho de que los modelos de proceder no son meramente casuales, sino que llevan en sí un sentido secreto que hace de la contingencia del tiempo algo necesario, un sentido que produce una fuerza que incluso suspende el tiempo. El mito fundacional busca un sentido para un proyecto de vida y surge, especialmente en épocas de transformaciones bruscas, en catástrofes o en situaciones revolucionarias. Con el mito se asienta por escrito una comprensión histórica. Y al mito corresponde el héroe y un hecho dador de sentido que le permite adquirir consistencia y una concepción de sí mismo. El héroe que vuelve descalzo a casa, la máquina de coser oxidada, la primera confección de un tapado de petigrís hecha con grandes dificultades propias del autodidacta y el inicio de una vida de peletero, de una empresa, ese mito le otorga un aura especial a todos los tapados de piel confeccionando de ahí en adelante, aura que también se le transmite al cliente. El negocio prospera. Los bancos otorgan créditos.

En ese tiempo de cambios, tiempo de ciudades e industrias devastadas, de vidas destruidas hubo numerosos mitos fundacionales. Willy Schlieker, hijo de un calderero y chatarrero, construyó un imperio de piezas de metal oxidadas, erigió un astillero, – según cuenta el mito – amigo del pequeño hombre que para Navidad le regalaba un ganso a cada trabajador hasta que el imperio se derrumbó por intrigas de los bancos y tuvo que declararse en quiebra.

Un amigo de mi padre se volvió rico con un invento que transformaba el gasoil usado en cera para pisos. El invento consistía esencialmen-

te en un largo revolver. Después de haber encerrado las habitaciones olían como un taller de autos, pero el parque brillaba.

Reinaba la economía de la escasez, por lo cual era el tiempo de la improvisación y de las mentes creativas.

El héroe tenía el talento de cambiar, es decir, de descubrir lo que se quiere y de sopesar los equivalentes de trueque, esto requiere imaginación, astucia y una habilidad prospectiva.

Es un mito fundacional similar al de Antenor quien por haber ofrecido en una oportunidad gran hospitalidad a Odiseo y Menelao se salvó de la destrucción de Troya, abandonó con su hijo Glaucos la ciudad destruida y como cuenta Virgilio en la Eneida fundó Padua: “Ahí, además, aquel fundó la ciudad de Padua, morada de los teucros y le dio un nombre al pueblo; colgó las armas de Troya en el lugar sagrado y ahora disfruta en sosiego la plácida paz.” El héroe peletero que había vuelto descalzo a casa no pudo disfrutar esa paz. Llegó la primera crisis económica. Al negocio le iba cada vez peor. Las grandes tiendas ofrecían tapados de piel mucho más baratos. Eran fabricados en Grecia con mano de obra barata. Los bancos ya no le otorgaban más créditos al héroe. El encanto de la improvisación producía de pronto un efecto diletante. Así se contrajo el imperio completamente endeudado y el héroe murió en la pena y la desesperación.

Este mito fundacional personal se deriva del mito de la hora cero. Y ahora quiero hacer una pequeña aclaración conceptual de cómo quisiera que se entienda el mito en tanto un modo narrativo de la interpretación de sentido de alta densidad. Un modo narrativo que no obtiene su fuerza enunciativa en virtud del refuerzo de los contextos de fundamentación, sino que habla con claridad por sí y es ilustrativo. En su ensayo *Frühe Formen politischer Mythomotorik* [Formas tempranas de la motricidad política del mito] Jan Assmann diferenció entre los mitos fundantes contrapresentes y los revolucionarios: el mito es una historia que uno se narra para afirmarse y asegurarse de sí mismo y del lugar propio en el mundo, es una verdad de orden superior, que no sólo es cierta, sino que además de eso también establece expectativas normativas y tiene fuerza formativa. Así pues: aunque uno vuelva descalzo, no hay que darse por vencido, ser aplicado e ingenioso es la base para construirse una existencia independiente.

La hora cero, un país de escombros y cenizas, ruinas, refugiados, un nuevo comienzo. El mito, todo mito, desaparece cuando no se cree en él. Debe contener una verdad en su mensaje que no se disuelva inmediatamente a través de preguntas. Todo mito puede ser desplazado cuando se empieza a preguntar, cuando – como señala Roland Barthes – el sentido del lenguaje descriptivo busca adelantarse, por lo tanto, cuando uno se pregunta y cuestiona si había habido realmente un nuevo comienzo. ¿Hubo realmente una hora cero? Si se cotejan los contraejemplos que relativizan esto, podría decirse: no, no fue un nuevo comienzo. No todos se encontraban en un mismo momento en la misma situación. Quien tenía terrenos, propiedades o máquinas, se encontraba en condiciones de partida diferentes a las de aquellos que no tenían nada antes de la guerra o que habían perdido todo durante la guerra. Y, sin embargo, sí es cierto en el mito de la hora cero que marca un quiebre, un quiebre en la tradición alemana, en la política alemana, en la mentalidad alemana. Pues fue un nuevo comienzo en la política.

El mito de la hora cero sustituyó el mito del Reich milenar que había sido proclamado por la propaganda nazi como el Reich eterno hasta poco antes de su caída. Sabemos que duró sólo doce años – eso por lo menos es una suerte histórica. La hora cero debía señalar el punto cero de la sociedad cuando comenzó algo nuevo que se distanciaba fuertemente de los ceros anteriores o de lo infinito, un nuevo comienzo en construcción, un nuevo comienzo en las representaciones de los valores de la sociedad, un país nuevo y diferente. Con el discurso del comienzo nuevo la pregunta por la culpa dejó de estar en el primer plano.

Por el contrario, el mito instalado por los nacionalsocialistas se había concentrado completamente en el pasado a partir de su lenguaje de imágenes, en líneas históricas que comenzando aproximadamente en la saga, atravesaban la historia y debían prolongarse en un futuro igualmente legendario: Sigfrido, Arminio el Querusco, Enrique el León, Federico el Grande, Bismarck. Este mito se ajustaba a la sangre, a la raza, a la cría. La raza de los señores debía provenir de lejos, se recurría a tablas genealógicas. Sin duda, el mito del Reich milenar que fue propagado por el movimiento nazi, no era de ningún modo tan natural como se afirmaba. Era un mito esce-

nificado, el mito de la toma del poder. De hecho, a la toma de poder de 1933 aún subyacía, sin embargo, la antigua Constitución democrática de la República de Weimar y la designación del canciller del Reich regulada en ella. Un proceso jurídico-burocrático que no podía tener la fuerza de efecto de un mito. Por eso para la autoafirmación nacionalsocialista se recurrió a otro acontecimiento: la marcha sobre el Templo de los Generales, el intento de golpe de Estado de noviembre de 1923. Para la mitologización de este acontecimiento eran necesarias, sin embargo, algunas correcciones, pues esa fecha histórica era problemática, debido a que el intento de golpe de Estado había fracasado. Ya la preposición ‘sobre’ hace brillar dramáticamente la marcha, donde por cierto sólo tenía que conducir hacia el templo de los Generales. Incluso el Templo de los Generales era una corrección de los acontecimientos. Tendría que haberse enunciado: la marcha hacia la Plaza de Odeón. Pues la plaza era la meta de los golpistas, ahí se encontraba el Ministerio del Interior. Odeón viene de canto, de oda, y era el edificio que estaba previsto para representaciones musicales, danza y teatro. Por lo tanto, completamente inadecuado para el mito del Reich milenario. Por el contrario, Templo de los Generales suena a tumulto de batallas, una connotación que está cargada de significación mediante la conmemoración a los dieciséis golpistas fusilados. Los dieciséis no habían caído, por cierto, en una batalla, sino que habían sido fusilados por la policía antidisturbios que había cercado el Ministerio del Interior.

Este intento de golpe de Estado fue reinterpretado como la hora de nacimiento de la nueva Alemania. Los dieciséis golpistas fusilados fueron exhumados y enterrados en un templo de honor en la Königsplatz el 9 de enero de 1935 como los así llamados testigos de sangre. Una marcha que cada año era repetida con los portadores de la orden de sangre, es decir, con los golpistas que entonces también habían participado de la marcha y con la bandera de sangre que había sido llevada en 1923, con la cual eran bendecidas mediante su contacto otras banderas. Frente al templo de honor seguía luego la última apelación, se pronunciaban los nombres de los muertos y la JH (la Juventud Hitleriana) respondía: ¡Presente! Los testigos de sangre tomaron la custodia eterna, luego seguía la marcha militar de Badenweiler y luego el himno de Alemania.

En este ritual se pueden reconocer claramente los préstamos religiosos. Derivados esmeradamente a partir de una inmortalidad, que debía otorgar legitimación al sistema mediante una procedencia fundamentada biológicamente desde los tiempos primitivos y prometer una duración eterna.

Este mito escenificado afectó además también a la literatura, en Kolbenheyer, Blunk, Grimm y otros tantos más que a su vez fortalecieron el mito con sus temas y un lenguaje arcaizante – sin uso de la hipotaxis, ni la dialéctica, ni del ‘por un lado...por el otro’ –, todo de antigua procedencia y perduración nacional. En efecto, el golpe de Estado había fracasado de un modo diletante y completamente lamentable, también lamentable el comportamiento de Hitler que se había escabullido. Incluso la herida de uno de los héroes, Hermann Göring, tenía algo extraño, había recibido un tiro en los testículos. Se hacían muchos chistes al respecto lo cual resultaba un riesgo de vida. Gracia e ironía son como un baño ácido para este tipo de mito propagandístico.

Y así, este mito fue – más allá de unas pocas correcciones para un estado más efectivo, más abierto a la técnica – sólo un fenómeno de conciencia, debido a que el presunto cambio radical nacionalsocialista, es decir, la revolución, no tuvo lugar, tal como lo demuestra Klaus Vondung; fue un fenómeno de conciencia, sin duda, ubicuo, en virtud de los rituales que lo vigorizaban y el terror de Estado que lo autentificaba.

El mito de la hora cero va en contra de esta redundancia exagerada. Describe una concepción de sí de la sociedad que se da de un modo recatado y sobrio. La sobriedad se muestra en la literatura que ingresó en la historia de la literatura bajo el lema de Kahlschlagliteratur [Literatura de desmonte]. Un inventario, objetivo, breve, sin retórica, como en el conocido poema de Günter Eich: Inventario. En los escritos en prosa de Heinrich Böll, Wolfgang Borchardt y el Arno Schmidt temprano no sólo se evitan las mitologizaciones, sino que se desplazan mediante objetividad y lenguaje coloquial. Es una prosa sin páthos, sin exaltación emocional, que con una distancia crítica indaga las normas religiosas y morales tradicionales y también discute explícitamente las mitologizaciones de los nazis como por ejemplo en Caminante, si vienes a Spa... de Böll. Sin embargo, como contrapartida se recurre a mitos antiguos para configurar literariamente la

libertad existencial del individuo durante la dictadura, así por ejemplo en Cassandra de Nossack. Sartre y Camus intentaron plantear en Francia problemas existenciales de modo ilustrativo recurriendo a los mitos antiguos, como en El mito de Sísifo.

Ahora bien, aquí hay que mencionar que el mito en sí no está ligado a una concepción anacrónica de la historia ni de un modo reaccionario, ni conservador. Se trata más bien una manera de la asignación de sentido, es el recipiente del mensaje. En tanto narración el mito es por lo pronto sólo forma y modo, no un determinado enunciado. Desde el punto de vista moral el mito es de un valor neutro, como las sagas de los viajeros, como toda forma estética, todo género, novela, soneto o cuento. En última instancia son configuraciones estéticas que son buscadas por el mensaje. El mensaje puede ser fascista, pero también puede remitir a lo creativo y a la capacidad de transformación del hombre, como en el caso de la Revolución Francesa, la Rusa o en la concepción del mito de Ernst Bloch. Un mensaje cuya legitimación es que habla desde sí mismo de un modo ilustrativo y que no se encuentra bajo la coacción de una justificación argumentativa. Cadenas causales explicativas y un pensamiento dialéctico que va en busca de contraejemplos disuelven el mito. El mito habla mediante una imagen, más precisamente, mediante el suceder en una situación que se cristaliza en una imagen. Las fundamentaciones proporcionan una explicación temporal, sin embargo, en la reducción paradigmática al aquí y al ahora del suceder, removido en la imagen del tiempo, el mito tiene que hablar desde sí mismo. Una explicación psicológica ya lo disuelve en cierto modo intrínsecamente. El hombre que vuelve de la prisión, con la descripción de sus dudas, argumentaciones, reflexiones, deja de ser adecuado para el mito, se convierte en la figura de una novela de regreso a la patria, en el objeto de estudio de un caso que desde la distancia narra algo de los problemas individuales en la época.

La interpretación de sentido compacta propia del mito surge a partir del narrar y a su vez es constitutiva de todo narrar, por lo menos en su intención inicial, – ésta es mi tesis – en la medida en que resulta efectiva en su significatividad, es decir, que resulta creíble, se muestra como configuradora de realidad. También es inherente al mito la representación según la cual en

un momento la palabra y la cosa eran uno, por lo tanto, eran verdad. Sabemos que el signo no es la cosa designada de esa manera y, sin embargo, se mantiene con obstinación la representación – evidentemente apropiada para el ámbito de la percepción – según la cual en la palabra, en el lenguaje se tocan mutuamente el espíritu y el objeto. La poesía vive de esta creencia. La prosa, la narración, instauro esta creencia a través de situaciones e imágenes cuyas posibilidades son tan convincentes que para nosotros rigen como verdaderas, en el interior de nuestra representación, tan convincentes que las tomamos para nosotros como en uso. Esto tiene algo por completo infantil y está colmado de un goce mágico. Todas estas figuras y situaciones habitan en nosotros en una realidad espectral. Entablamos una conversación con ellas – y ellas con nosotros –. Es precisamente un signo de la efectividad de la literatura narrativa, el hecho de que ella no sólo puede ser citada, sino que las tramas literarias y los personajes puedan ser directamente probados, que puedan ser internalizados a través de una posesión afectiva. Aquella literatura que renuncia al narrar propio del mito o que se niega al narrar de un modo lingüístico reflexivo, no tiene esta constitución de la realidad espectral. Tengo en mente como de lejos el movimiento de la argumentación de la novela El fin de Alembert de Heißenbüttel, pero no me quedó en la memoria ninguna situación significativa, ningún personaje. Probablemente esa era la intención del autor. No obstante, al precio de que el texto, por lo menos para mí, fue disuelto en la memoria afectiva.

Durante un tiempo las novelas se escribían en modo subjuntivo debido a que uno de los preceptos de la crítica de la teoría del conocimiento decía que ante la complejidad de la realidad ya no es posible narrar. En estos libros el subjuntivo apuntaba a cuestionar lo narrado. Debido a que en última instancia el subjuntivo sólo podía lograr eso de un modo narrativo, este método se presentó enseguida como una manera. No se trataba del subjuntivo maravilloso, la determinación modal del mito que dice que algo podría haber sido exactamente así, para luego dirigirse al modo indicativo y ahí narrar. Si bien el indicativo significa la forma lingüística de la realidad, sin embargo, sólo los chicos creen que esa forma es idéntica a la realidad. Es precisamente lo no-idéntico lo que impulsa a narrar que adquiere su necesidad a partir de la experiencia

de la infranqueabilidad. La narración con sus elementos míticos es existencial, se dirige a la fuerza de representación comparativa. Hace posible, exige una reproducción del mundo en un espacio interior imaginario que se vuelve comunicable a través del lenguaje, y, por cierto, de un modo completamente placentero. El tambor de hojalata, por ejemplo, está plagado de momentos narrativos míticos, el zumbido del canto de los vidrios, el propio tamborilear, pero también plagado de situaciones significantes, por ejemplo, cuando se narra la irrupción en el sótano de los soldados del Ejército Rojo en Danzig, o que el padre Matzerath se mete su insignia partidaria en la boca y se asfixia con ella. En *El gato y el ratón* se cuenta con elementos ilustrativos sobre el mito de la Cruz de Caballero, sobre la virilidad y la valentía, todo esto tornado en grotesco, la enorme manzana de Adán, el pompón, el destornillador que Mahlke se cuelga del cuello. Naturalmente, desde el punto de vista de la investigación literaria, podrían hacerse diferenciaciones de mayor precisión en este contexto, y poner en juego conceptos tales como símbolo, parábola, metáfora y otros. Sin embargo, lo que me interesa al rastrear los elementos míticos en el narrar es en menor grado las determinaciones conceptuales particulares, sino mucho más la caracterización de la interrelación entre lo narrado y el lector.

El mito tiene un carácter imperativo e interpelativo, afirma Roland Barthes en *Mitos*, hoy. El mito quiere ser creído. Justamente en los mitos triviales queda claro qué papel juegan los receptores/consumidores en su ideación. Ningún mito tiene un gran efecto si no da pruebas de ser un conglomerado de necesidades conscientes o inconscientes y si no es contado una y otra vez, sea de un modo ingenuo o reflexivo. Por eso – si volvemos ahora al terreno literario – el lector sucumbe con gusto al narrar mítico también cuando es quebrado o ironizado. Eso no se debe a su ingenuidad, sino a la fuerza propia de su imaginación que incluso se disfruta en el quiebre.

Volvamos ahora a mi propio trabajo: en la novela *El descubrimiento de la salchicha al curry* se vincula el mito trivial – la salchicha al curry – con un mito antiguo – el de la Odisea – más precisamente éste último conforma como subtexto el fundamento de la novela: el combatiente, que vuelve a Alemania, que deserta en Hamburgo en los últimos días de la guerra, que es acogido por una mujer, la maga Circe, en la cama, en la co-

cina, en la casa, y que es encantado, en tanto no sólo cocina para él, sino que le presenta otra realidad exterior: una mitómana por pasión “afuera sigue la guerra”, por lo cual el desertor no puede abandonar su casa y no puede regresar a lo de su esposa y su hijo. Una historia sobre el amor, la mentira, el engaño y la verdad. Recién al final, después de un complicado proceso de cambio – el cambio juega un papel importante en muchos de los mitos clásicos – ella, la señora Brücker llega por una casualidad a la receta de la salchicha al curry. En cierto modo, un suceso inaudito, como lo exigió Goethe para la novela.

Con la publicación del libro se desató una controvertida polémica sobre el descubrimiento de la salchicha al curry, polémica con la que el autor no contó. Una verdadera batalla entre los diarios sensacionalistas en Berlín y Hamburgo. El diario *Hamburger Morgenpost* ponía como titular: “Nos quieren quitar la salchicha al curry.” ¿Había sido descubierta en Berlín o en Hamburgo? El noticiero *Tagesschau* llamaba a mi casa, quería hacer una entrevista sobre la señora Brücker. Era verano y época de poca actividad. Le aclaré a quien me llamaba por teléfono que la señora Brücker era una figura literaria. La mujer al otro lado del teléfono pareció quedar algo decepcionada. Tuve la impresión de que ella supuso que yo sólo quería deshacerme de ella. La disputa entre los amigos de la salchicha al curry hamburgueses y berlineses sigue hasta hoy. Entretanto en Hamburgo incluso se colocó una placa de conmemoración a la señora Brücker, la descubridora ficcional de la salchicha al curry.

Ahora bien, esto no es sólo una consecuencia de la credulidad, sino con seguridad también un juego, pues la salchicha al curry se encuentra entre uno de los mitos de la vida cotidiana, tal como la investigó Roland Barthes para Francia. No obstante, no hubiese creído que este juego literario con un mito de la cotidianidad pudiera ser a tal punto constitutivo de realidad. En todo caso se puede explicar así: el juego placenteramente ficcional eleva las cosas más allá de su valor de uso, les da un aura de lo estéticamente especial. Un aura que produce un beneficio de distinción grotesco y modos de actuar habituales. Se come la salchicha al curry con o sin piel, esto es una cuestión fundamental entre los expertos y uno puede pasar horas discutiendo sobre las ventajas y desventajas de la salchicha gruesa o fina, oscura o blanca. Además para los expertos

es decisivo, dónde, en qué puesto al paso se come la salchicha. Hay que comerla al aire libre y de parado. Si uno está sentado cualquier salchicha al curry es un aburrimiento.

El mito no sólo tiene una afinidad con los objetos y situaciones cotidianas, también le gusta ir en busca de cifras. Junto a la hora cero se afirma últimamente el año 1989, que marca el derrumbe de la República Democrática Alemana, del sistema socialista real. Las fechas se encuentran sobre todo para marcar un principio, a partir de ahí comienza la memoria y el mito conserva y repite el recuerdo en la memoria viva. 1848, 1870/71, 1918, 1933. Se trata una y otra vez de representaciones figurativas, generalmente de situaciones elocuentes. La hora cero: las imágenes de las ruinas. El año cero: el establo, el buey y el burro, el pesebre y ahí el niño. Esa es la imagen en la que la fe puede desplegar su imaginación, la adoración. Incluso para los no creyentes el mensaje se vuelve claro a través de la situación figurativa: un rey, no de este mundo, nacido en un establo, y precisamente por eso dotado de la fuerza de salvar el mundo.

Así al significado del año 1989 pertenece la imagen de la gente parada sobre el muro festejando. Las fronteras son sobrepasadas y en esa imagen se plasma una incisión histórica de la cual sabemos qué consecuencias tuvo: se desarma un orden social, se disuelven ciertas áreas profesionales (funcionarios partidarios, empleados de la Stasi), se instalan otras nuevas (abogados, contadores), la economía planificada es transformada en una economía capitalista, se privatizan empresas estatales, esto quiere decir que la sociedad es despojada de sí. Las biografías sufren un brusco giro, proyectos de vida deben ser corregidos, deben aprenderse nuevos comportamientos (la competencia, la búsqueda de trabajo, la solicitud de subsidios de desempleo).

La literatura, nutrida por completo de las fracturas históricas, reflejaba este cambio radical. Surgió una literatura de la afectación (Betroffenheitsliteratur), libros de divulgación científica, biografías y no fue casual que incluso se produjese una oleada de novelas y relatos sobre Berlín que elaboran este cambio de vida de un modo ficcional o biográfico. En última instancia, Berlín no era sólo el punto de intersección de ideologías y modos de vida opuestos, sino también el lugar en el que Occidente mismo fue llevado, del modo más fuerte, a una modificación.

Thomas Brussig intentó hacer una representación literaria del derrumbe de los mitos socialistas con imágenes míticas triviales como la dimisión fálica del muro en *Helden wie wir* [Héroes como nosotros].

Otro mito relacionado con un año es el número 68. En charlas políticas entre amigos se discute con vehemencia sobre los pro y los contra del movimiento. Por un lado, se plantean historias glorificantes de los involucrados, por el otro, la conjura cargada de resentimiento de la pérdida de formación, decoro, disposición y buenos modales. El hecho de que precisamente “el 1968” se haya convertido en un tema de las charlas entre amigos refuerza el mito. No obstante, hay que decir que la fecha es sólo una cifra tomada de Francia, la cual se autonomizó en el desarrollo de la conformación del mito. Los estudiantes que se rebelaban, por lo general la APO (Oposición extraparlamentaria) no se concebían como del 68. Y no era posible que así lo hicieran, pues su autoconcepción como movimiento se vinculada a otra fecha, al 2 de junio de 1967, cuando Benno Ohnesorg fue asesinado de un tiro. La muerte se encontraba al principio y el mito narraba esos principios. Un estudiante que marcha pacíficamente con muchos otros estudiantes en una manifestación en contra de un déspota, el sah. Mientras tanto el déspota está sentado en la Ópera de Berlín con el presidente alemán y el intendente de Berlín, y escucha la Flauta mágica. Un jefe de policía, antiguo mayor y portador de la Cruz de Caballero, comparó a los manifestantes con una pestilente Leberwurst, que hay que pinchar y apretar hacia los extremos. Policías que reprimen. Un policía de civil que décadas más tarde es descubierto como informante de la Stasi asesina de un tiro a un estudiante que se cubre la cabeza con las manos para protegerse de los golpes de los bastones de la policía. Más tarde el autor del tiro de muerte es absuelto en virtud de defensa propia putativa, un escándalo de la justicia. Ése fue el año 1967 el comienzo del así llamado movimiento del 68. Fue el comienzo de la protesta de la generación joven contra la generación de los padres, contra el establishment, totalmente instalado, entre ellos había muchos jueces, policías, funcionarios gubernamentales que ya habían servido al estado nazi. Si bien la protesta se enardecía en el actuar autoritario del establishment económico y político, no se trataba sólo de la coparticipación en las instituciones, las univer-

sidades, redacciones, teatros y editoriales, sino que era el deseo de una vida diferente, de otro sí mismo. Sensibilidad, eso era lo que se requería, una percepción distintiva de los mecanismos de dominio, de la injusticia, del evidente y subrepticio uso del poder. También entre los géneros. El deseo de igualdad, de relaciones libres y francas. Juego. Placer. Cuestionamiento. Participación en la decisión para qué trabajar, para quién trabajar, en qué trabajar. Como decía Herbert Marcuse tenía que darse el traspaso de la razón a la acción liberadora. Una utopía concreta. El mito era la acción, la práctica política que no toleraba nada privado, teoría, sí, estética, no, salvo la de la ilustración y la propaganda. La literatura fue sepultada porque se le negó la capacidad para la transformación. Donde todo respondía a los intereses de clases, un bienestar desinteresado resultaba sospechoso. Ahora bien, tampoco hay de la revolución una literatura constituyente de mitos, a pesar de que – y éste es el punto – esa época estuvo llena de mitos, llena de mitos vividos, vividos fatalmente en serio: la gürrilla urbana, la Fracción del Ejército Rojo, los movimientos de liberación del Tercer Mundo, revoluciones con héroes como el Che Guevara, Mandela, Ho Chi Minh, Castro y Mao. Y los trillados mitos cotidianos: la parka, los jeans, las viviendas comunitarias de estudiantes, la clandestinidad, películas como Viva María, los Beatles, la barba, el pelo largo. En una fase posterior, el mito del trabajador. Se buscaba alcanzarlo, junto a él, junto a la clase trabajadora debía ser construida una nueva sociedad, más justa y más libre.

No obstante, los trabajadores sabían perfectamente por qué no querían meterse con los estudiantes. Ellos tenían que trabajar como burros hasta jubilarse, mientras que los jóvenes académicos revolucionarios asumirían después de recibirse sus cargos bien remunerados – que en ese momento todavía lo eran – y pasarían a ser sus jefes. Incluso la alternativa de los países socialistas no tenía, tal como se presentaba, ningún atractivo. Sin embargo, el deseo y la voluntad de los estudiantes de fraternizarse con los trabajadores eran grandes.

La Universidad de Múnich había sido ocupada en el marco de la Ley de Emergencia de 1968 y un día, ya no recuerdo cuál, pero sé que era verano, el patio interior con sus galerías y escaleras se convirtió en un foro. Se dieron discursos, se tocó música, se repartieron salchichas

y albóndigas, además de cerveza gratis que había donado un abogado de la izquierda liberal. También se bailó. En las diferentes aulas se organizaron grupos de discusión sobre la problemática universitaria, sobre psiquiatría, sobre el carácter de las clases de ciencia, sobre los movimientos de paz en el Tercer Mundo. Franz Josef Degenhardt concurreó y quiso tocar la Internacional en el gran órgano de la sala. La junta huelguista tenía que lograr abrir el órgano. ‘Ustedes son revolucionarios’, les había dicho a los estudiantes, ‘tienen que lograr acceder al órgano’. Pero no fue posible. Más tarde tuve varias veces ese sueño, en el que escuchaba efectivamente la obra, clara, tan claramente, que de vez en cuando me pregunto si Degenhardt no ejecutó, en realidad, la pieza. Era una fiesta. Fue un momento, uno de los pocos momentos, en el que confluyó aquello que se había desencadenado con la muerte de Benno Ohnesorg, radicalidad efectiva y reflexión, teoría y poesía. Se leía poesía, Rainer Werner Fassbinder se presentaba junto a actores, se tocaban temas revolucionarios y ejecutaban piezas de Schubert – una mezcla, una fiesta anárquica, cuyo sentido estaba en sí misma. Luego llegó el momento en que quiso hablar un trabajador. Todos se agolparon, la música cesó. Un hombre fue subido a una mesa en el salón central, en el medio de esa enorme sala de la universidad con la cúpula, está él, el trabajador, todo quedó en silencio. ‘¡Escuchen!’ gritaron todos ‘¡Escuchen al trabajador!’ El hombre titubeó unos instantes y luego se escuchó: *disciplina y ustedes tienen que trabajar y se escuchó orden, arremeter contra los holgazanes y se escuchó gobierno flojo, disciplina*, gritó el hombre. El hombre que entre tanto vacilaba fuertemente fue bajado enseguida de la mesa.

Un mito se lleva, por lo menos puntualmente, ad absurdum. El movimiento del 68 también fracasó en sus mitos políticos que eran meros ideales – la revolución, la clase trabajadora –, no eran ideales surgidos de la época y del estado de ánimo general que podrían haber desplegado su fuerza emocional y performativa. Así como el movimiento de protesta contra Vietnam tenía su imagen: la foto de los chicos desnudos en Vietnam huyendo de su pueblo bombardeado por los americanos, entre ellos la niña con quemaduras. O el movimiento de estudiantes que liga su comienzo con la foto del estudiante Ohnesorg tirado en el suelo y la mujer vestida de negro, arrodillada junto a él.

La revolución con las imágenes de los fusiles alzados y las llaves de atornillar fracasó. Lo que no fracasó es el proyecto de una práctica de vida que lleva en sí lo inconcluso vivido apasionadamente, proyecto que Jacques Derrida dice que habría sido la promesa emancipatoria.

\* Traducción al castellano de Laura S. Carugati. Ensayo extraído de Uwe Timm, *Montaignes Turm. Essays*, Köln, Verlag Kiepenheuer & Witsch, 2015, pp. 33-58. Agradecemos a Uwe Timm por la cesión de los derechos y a Lucas Fernández, estudiante de la Carrera de Filosofía de UNSAM, por la colaboración en la traducción y edición. Éste ensayo fue material de trabajo del Taller de traducción de textos filosóficos y literarios en lengua alemana (INTERPRES-UNSAM).

# Reseña:

## *Judith Butler*

### *Las identidades del sujeto opaco*

Paula Martinetti\*

Femenías, María Luisa y Martínez, Ariel (coords.), *Judith Butler. Las identidades del sujeto opaco*, La Plata: Editorial de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 2015. 291 páginas. ISBN: 978-950-34-1247-3.

Judith Butler (febrero de 1956, Cleveland, Estados Unidos) es una filósofa norteamericana que se transformó en una de las figuras teóricas clave del movimiento *queer*. Sus contribuciones más destacadas son la teoría de la performatividad y el giro antiesencialista y antifundamentalista dado a conceptos como “sexo”, “género” y “deseo”. Sus trabajos incluyen material teórico del psicoanálisis, del feminismo y de las teorías posestructuralistas, con gran apoyo en Foucault y Derrida, entre otros.

Su visita a la Argentina en 2009 renovó el interés sobre su obra, instando a la relectura, interpretación y resignificación de su propuesta. Por este motivo, el presente libro reúne una compilación de trabajos y publicaciones en torno a su filosofía *in toto*, resultado de encuentros, jornadas y coloquios, seleccionados y ampliados por el equipo de investigación que coordinan María Luisa Femenías y Ariel Martínez. La propuesta de este volumen es ofrecer valiosas claves de lectura e interpretación para la crítica del pen-

samiento de Judith Butler, analizando su obra a través de las categorías de “agente” y de “identidad”, a fin de evaluar su consistencia interna y exponer sus límites.

Los artículos reunidos en este volumen han sido escritos por especialistas en filosofía, psicología y ciencias sociales: Pamela Abellón, Luisina Bolla, Graciela Beatriz Bosch, Mabel Alicia Campagnoli, Francisco Casado, Rolando Casale, Magdalena de Santo, Carla Luján Di Biase, Magdalena Marisa Nápoli, Mariana Smaldone y los compiladores, María Luisa Femenías y Ariel Martínez. Los artículos no están presentados de forma lineal ni pretenden dar cuenta de modo sistemático de la obra de Butler. Por el contrario, cada uno de ellos aspira o bien a revelar los referentes con los que Butler discute, o bien a analizar algunos conceptos presentes en su obra, o bien a relevar las implicancias ético-políticas de la teoría de la performatividad.

El libro se ordena en tres partes, cada una de las cuales se compone de cuatro capítulos: “Interlocuciones filosóficas”, “Problemas en Butler / Butler en problemas” y “Del texto a los contextos”. Además, el libro está acompañado de un índice, agradecimientos, palabras preliminares que ofician de introducción y, al final, un apéndice con los datos de cada uno de los autores y autoras.

En la primera parte, “Interlocuciones filosóficas”, se realiza una introducción teórica y metodológica a la obra de la filósofa, caracterizándola desde una matriz posestructuralista. En los capítulos agrupados en esta sección, se busca mostrar la vinculación y disputas que Butler mantiene con otros filósofos y filósofas, tales como Hegel (Pamela Abellón), Sartre (Luisina Bolla) y Simone de Beauvoir (Mariana Smaldone). Aquí se muestra cómo la lectura de Butler esencializa o reifica al yo sartreano como producto de una serie de desplazamientos conceptuales, criticando al deseo-esencia desde una perspectiva poshegeliana. Se sostiene que el reconocimiento del mí al mí mismo siempre es parcial e incompleto, en tanto existen aspectos constitutivos que escapan al individuo y constituyen centros de opacidad.

En la segunda parte, “Problemas en Butler / Butler en problemas”, se compara a Judith Butler con autores de la posmodernidad, con base en ciertos ejes conceptuales que se utilizan en su obra. Se comienza por la reconstrucción analítica y la comparación del modo en que Butler y Elizabeth Anderson conciben la crítica (Rolando Casale). A continuación, partiendo de los tres ejes problemáticos característicos de la perspectiva posmoderna propuestos por Seyla Benhabib, se vinculan el concepto de “Muerte del Hombre” y la idea de “Fundamento Último” con las nociones butlerianas de “sujeto opaco” y de “fundamentos contingentes” (María Luisa Femenias). Luego, se toma el concepto de “identidad” de Butler como punto de modulación que busca superar las concepciones clásicas de separación de esferas entre lo público-político y lo íntimo-privado (Gabriela Bosch). Por último, se expone la relevancia del psicoanálisis como marco referencial de las producciones de Butler que buscan otorgar densidad psíquica a la teoría del poder foucaultiana, retomando uno de los debates que mantiene con Slavoj Žižek en torno a lo Real (Ariel Martínez).

La tercera parte, “Del texto a los contextos”, expone los aportes de Judith Butler frente a cuestiones referidas a la reflexión sobre el sujeto: el “mí mismo” y el Otro. Aquí se reflexiona sobre la relación entre la religión y la política, y entre el sionismo y la judeidad como elementos teóricos para repensar el Estado-Nación (Magdalena Marisa Napoli). A continuación, se reflexiona sobre la importancia que tiene en la educación el reconocimiento del Otro en la producción del sí mismo. El problema está en la reflexión del co-

nocimiento del propio deseo frente a un sistema donde nos producimos a través de un mecanismo de imitación y resignificación (Francisco Casado). Luego, se indaga en torno a la pregunta por la ética feminista, partiendo de la conflictividad al interior del género en el contexto de ciertas militantes feministas que silencian y rotulan la posición de determinadas mujeres. El recorrido del artículo retoma la teorización de la relación entre ética y política para la que busca antecedentes feministas con la guía de Judith Butler (Mabel Alicia Campagnoli). El último trabajo del libro analiza críticamente el discurso de David Cameron en el 30° aniversario de la usurpación de las islas Malvinas, tomando el marco teórico de *Dar cuenta de sí mismo* de Judith Butler. Frente a la pregunta sobre cómo Cameron puede dar cuenta de sí mismo, la autora responde que ofreciendo un contexto rico en ideologías y categorizaciones que jueguen a acercar y alejar el yo y los distintos Otros (Carla Lujan Di Biase).

En síntesis, la propuesta del libro que presentamos consiste en desarrollar un profundo análisis teórico sobre la producción de Judith Butler y su filosofía. La obra maneja múltiples perspectivas, y discusiones teóricas y epistemológicas muy nutridas. Si bien los trabajos son claros, se requiere del conocimiento del vocabulario técnico de la filosofía y las ciencias sociales para seguir las discusiones que se abordan. No es un libro introductorio a la filosofía de Butler, sino un estudio avanzado sobre diversos aspectos de su obra.

\* Estudiante Lic. en Sociología, UNSAM.

# Bibliografía

## La muerte de los otros, la muerte de Dios... ¿Mi muerte?

- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, (2002), Madrid, Editora Nacional.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, (2006), Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, tr. Alfredo Báez, (2012), Bs. As., Gedisa.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, tr. Andrés Sánchez Pascual, (2013), Bs. As., Alianza.
- AA. VV., *Martín Heidegger: la experiencia del camino*, edición, Alfredo Rocha de la Torre, (2009), Barranquilla, Ediciones Uninorte.
- “La necesidad del abandono. Aproximaciones al pensar ontológico de Heidegger”, Ángel Xolocotzi Yáñez, p. 186
- ““Sólo un dios puede aún salvarnos”. Dilucidación acerca del “otro pensar” en Martín Heidegger”, Sergio Néstor Osorio García, p. 223
- Hügli, Anton/Chul Han, Byung, “Heideggers Todesanalyse” en *Martín Heidegger. Sein und Zeit*, Herausgegeben von Thomas Rentsch, (2007), Berlin, Akademie Verlag GmbH.
- La sociedad industrial avanzada y la exigencia de una pacificación de la existencia en Herbert Marcuse**
- Adorno, Theodor. (2003). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Benjamin, Walter. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Castellet, José María. (1969). *Lectura de Marcusea*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S. A.
- Marcuse, Herbert. (1969). “Libertad y agresión en la sociedad tecnológica” en: *La sociedad industrial contemporánea*, pp. 50-89. México: Siglo XX Editores.
- \_\_\_\_\_ . (1970). *La sociedad opresora*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, S. A.
- \_\_\_\_\_ . (1986). *El final de la utopía*. Bogotá: Editorial Planeta de Agostini, S. A.
- \_\_\_\_\_ . (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, S. A.
- \_\_\_\_\_ . (2011). *La sociedad carnívora*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Marx, Karl. (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Palmier, Jean-Michel. (1970). *Introducción a Marcuse*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, S. R. L.

