

# R E S E Ñ A S

ARNOLD METZGER: *Existenzialismus und Sozialismus. Der Dialog des Zeitalters*. 281 p. Neske, Pfullingen 1968.

No hay muchos pensadores contemporáneos que pueden permitirse el lujo de condenar la filosofía actual desde el punto de vista tradicional de la *philosophia perennis*, sin caer en la sospecha de celebrar una restauración estéril y superflua de ideologías superadas que ya no pueden satisfacer la nostalgia metafísica de la época. Menos aún se aceptaría que tal representante archiconservador de la tradición se adjudicara el papel de árbitro frente a corrientes filosóficas “enemigas” actuales, tales como el marxismo y el llamado existencialismo, midiéndolas con su medida atrasada del *homo religiosus* y emitiendo sus fallos triviales de reaccionario, a veces enriquecido con un sabor de terminología “moderna”.

El nuevo libro de Metzger muestra, a primera vista, unas características que parecen confirmar la sospecha mencionada: el tema ya “obsoleto” de la confrontación de existencialismo y marxismo —¿quién, desde la aventura ejemplar de Sartre, puede todavía pretender decir algo de “peso” en este respecto? Luego un aparente coquetear con la moda: la dedicación del libro “a la juventud inquieta de nuestra época”, una “fenomenología de la revolución” y de “la juventud revolucionaria”, “anotaciones en torno a Wittgenstein, Adorno, H. Marcuse”, etc. —y todo eso en medio de meditaciones sobre “simbolismo”, sobre “demonía” y “trascendencia”, y al lado de digresiones sobre Pascal, Hamann, Bovillus (un discípulo de Cusanus). Pero —esa es la sorpresa agradable del libro— la apariencia engaña; el libro tiene sustancia, profundidad, exactitud; se nutre de una pasión auténticamente metafísica, convincente en su pretensión de formular la preocupación fundamental de la época: la situación crítica del *humanum*, desacertada tanto por la sociología contemporánea como por las ideologías filosóficas *en vogue*. Este es el propósito del libro: mostrar cómo, en el momento del dominio máximo del sujeto sobre el objeto, la “apatridad” del sujeto carente de auto-

actualización aumenta hasta el grado de indicar una inesperada abertura del *terminus ad quem* del deseo transfísico del hombre quien sufre del mero hecho de tener que existir en un mundo de hechos dados.

En un prólogo de casi 40 páginas, el autor expone convincentemente el atraso del concepto sociológico del hombre frente al concepto de realidad tal como lo desarrolla la física contemporánea: la sociología, predominantemente pragmatista, positivista, interpreta, sobre la base de una sociedad concebida como asociación de individuos entre sí ajenos, la relación recíproca entre el individuo y su ambiente físico y social según el modelo de *challenge and response* (Toynbee), y aun donde le da una prevalencia, dentro de tal interacción, al individuo, el modo de conducta queda el de adaptación (o no-adaptación) al mundo de los hechos, de lo dado.

Las premisas positivistas de tal concepto de realidad hasta valen en la fenomenología de *E. Husserl*: a pesar de extender la realidad sobre lo empíricamente dado, la fenomenología cuenta con un perimundo de algo dado (de esencias dadas). Frente a tal orientación, las ciencias naturales modernas ya han disuelto la realidad de lo dado: lo empíricamente dado es primero reducido a determinaciones de magnitud del espacio planimétrico y, después de esta extrema absolutización, el acontecer espacio-temporal es lógicamente construido por medio de funciones de orden; lo real ya no es el mundo del cambio sino la coordinación de lo cambiante a los invariantes, a los símbolos de lo atemporal; el mundo vale como el lugar de la verificación de estructuras ordenadas que no tienen ningún significado material, sino representan la riqueza de formas del infinito, de lo idéntico. Y esto: que lo no-idéntico habla de lo idéntico, es también, según Metzger, la preocupación desesperante de la filosofía; el hombre, respecto de lo que en última instancia le importa, sigue preguntando por el fundamento idéntico de la infinitud dispersa de lo dado en la que tiene que existir. Lo que distingue la filosofía de las ciencias no es tanto el elevarse sobre lo empíricamente dado, sino que su tema *perenne* es aquel horizonte de esperanza o recuerdo bajo el cual la "materia" dis-traída desea lo uno, lo idéntico. El hombre sí se preocupa por las circunstancias de su existir, pero más fundamentalmente trata de trascender del mismo hecho del existir y se convierte así en símbolo de lo trans-finito; tal sujeto, por no ser nada dado, no puede hacerse objeto de las ciencias; sólo en la auto-reflexión se trasciende a sí mismo, y aquí es donde lo no-idéntico habla el habla de lo idéntico.

En la siguiente introducción histórica, Metzger muestra cómo en la llamada filosofía de la vida del siglo XIX se prepara la situación actual: *Dilthey*, *Bergson* y *W. James* formulan la incapacidad del pensar racional para captar la esencia íntima de la vida, especialmente de la existencia humana irreductible a hechos; *Nietzsche*, sin embargo, expresa como primero, aparte de la

absoluta irracionalidad de la vida, la falta de una trascendencia interior del existir; la última unidad buscada queda cerrada, y el individuo se sujeta al poder de lo inmanente, Metzger trata de encontrar las implicaciones sociológicas del "Dios ha muerto": al lado de la miseria de lo terrenal del individuo en la masa, Nietzsche articula la miseria de lo terrenal mismo, evocando la fe absurda en el *fatum*, en el poder demoníaco de la voluntad de dominio; la voluntad humana, el impulso hacia la felicidad, la libertad, se rompe, y el sobrehombre no es sino "la identificación con la divinidad que santifica lo me-óntico (Dionysos)" (pp. 79-80).

En la primera parte principal, el pensamiento de *Heidegger* es examinado como expresión de la autoconciencia de la época: avanzando sobre Nietzsche, Heidegger parte de la absoluta finitud del individuo, de una finitud que ya no es "momento" de la infinitud; todo "escape", sea por medio de la renovación nostálgica de la metafísica, sea por medio de la dominación racional-científica de la materia, queda cerrado, no "levanta" la auto-alienación y la "apatridad". La impotencia radical de lo finito definitivamente "cortado" de lo infinito significa la imposibilidad de todo tipo de "salvación", aún de autosalvación; en Sartre, el auto-olvido del hombre llega a su cumbre; precisamente por hacer al hombre concreto, "totalizante" tema de sus análisis, Sartre exige el "epitafio de una humanidad privada de la voluntad de autorrealización" (p. 133): el sujeto lleva consigo su nulidad precisamente donde que cree superarla: en su "proyecto"; el "pour soi" no es sino el "eco de la nada cosmológica", de la no-trascendencia de la existencia en su trabajar frustrante. Metzger critica aquí, al igual que en los casos de Heidegger y Jaspers la falta del aspecto de sufrimiento: el verdadero *humanum* no se manifiesta, la autorreflexión, a base del sufrir de existir, no es tratada; en vez de ello el trato con las cosas, los hechos, y los otros se hizo temático.

La segunda parte principal del libro se ocupa de la imagen del hombre en Marx. Aquí Metzger echa de menos un punto de partida que supere el mero "análisis de situaciones". El hombre sí sufre bajo las contradicciones históricas que causan su miseria, pero más aún sufre bajo su nostalgia metafísica; la culpa originaria de la sociedad que evoca Marx (la propiedad privada) la división del trabajo, la pérdida de naturalidad) para encontrarles una "expiación", no toca todavía el sentido más hondo de culpa que tortura la existencia. El "escape" indicado por Marx, la revolución *qua* transformación del mundo, muestra la deficiencia ya indicada: el mundo transformado es el resultado de una *praxis* racional, del control racional; Marx cree en la razón sujetadora; en ese punto, las ciencias naturales contemporáneas refutan su concepto de realidad al igual que el de los positivistas.

Metzger en la última parte del libro (*Fenomenología de la revolución*),

encuentra el concepto verdaderamente revolucionario del hombre en la filosofía de *Hegel*, defendiendo primero el idealismo contra el reproche superficial de la “izquierda” —el que no se haya ocupado de la realidad concreta—; el autor demuestra, cómo *Hegel* llega a la raíz del problema: la posible imposibilidad de la libertad del sujeto expuesto al poder de lo infinito, del sujeto que lucha (se rebela) contra la “enfermedad de su existir”. *Hegel* se entiende al hombre no desde el *terminus a quo* (lo dado) sino desde el *terminus ad quem*, desde la posibilidad de su realidad como subjetividad libre. La inquietud trascendental —revolucionaria que obra en nuestras acciones protesta contra la “finitización” de lo infinito, contra el martirio de lo mundano: la revolución busca la actualización de lo permanente en lo variable. Desde ese punto de vista *Metzger* critica el concepto rudimentario de revolución en *Marx*, sin ignorar la intención casi “religiosa” de la eliminación de la miseria; sólo que el concepto de la miseria queda, en *Marx*, privado de profundidad: le falta la dimensión de la conciencia de historicidad, el sufrir bajo la pura facticidad.

El libro termina con un proyecto de sociedad, estructurado “en espacio social” y “tiempo social”, que se basa en la imposibilidad, para el individuo, de soportar su individualización, su dispersión y apatridad; “sociedad” que se convierte en símbolo de lo idéntico buscado por lo no idéntico. *Metzger* cree que la protesta de la juventud mundial arraiga en la misma pasión por una libertad comúnmente realizada.

*M. Kerkhoff*

*M. KONRAD, Hölderlins Philosophie im Grundriss. Ein Kommentar zur 'Verfahrensweise des poetischen Geistes'.* Bouvier, Bonn 1968. 263 p.

Cuando se habla de la filosofía de *Hölderlin*, no se piensa tanto en la “Weltanschauung” tal como se expresa en sus poemas, en su novela “*Hiperion*”, o en la tragedia fragmentaria “*La muerte de Empédocles*”, sino en los fragmentos en prosa que se han conservado; por mucho tiempo no se quiso ver en ellos más que comentarios o anotaciones teóricas sobre la técnica poética, y sólo cuando se intensificó el estudio de los orígenes del idealismo alemán, se comenzó a tomarlos en serio como contribuciones originales al idealismo especulativo que siguió a la “*Doctrina de la Ciencia*” de *Fichte*. *E. Cassirer*, *J. Hoffmeister*, *N. Hartmann*<sup>1</sup> y otros iniciaron estudios más

---

<sup>1</sup> *E. CASSIRER*, “*Hölderlin und der Deutsche Idealismus*” en “*Logos*”, vol. 7, 1917.

profundos de los ensayos fragmentarios, pero fue en realidad la edición completa y comentada que hizo *F. Beissner*<sup>2</sup> de ellos (dentro de la primera edición completa de las obras de Hölderlin, la famosa *Grosse Stuttgarter Ausgabe*) que motivó los estudios minuciosos que recientemente han aparecido sobre los ensayos filosóficos: los libros de *W. Binder*, *U. Gaier* y *L. Ryan*.<sup>3</sup> Más y más se muestra ahora que estos textos, lejos de tratar de temas estéticos solamente —no se debe olvidar que para *Hegel* y *Schelling* el acto supremo del espíritu es un acto “estético”— contienen el proyecto de un sistema poetológico que precede a los sistemas de Hegel y Schelling (los ensayos más importantes, escritos en Hamburg, cerca de Frankfurt, datan de 1798-99).

El estudio de Konrad deja en paréntesis las creaciones poéticas de Hölderlin y se concentra totalmente en lo filosófico; presenta la argumentación de Hölderlin tal como se desprende del texto del fragmento más extenso, a saber del ensayo *Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes* —*Sobre la técnica (o el método) del espíritu poético*— y critica esa argumentación desde el punto de vista formal y material. El trabajo de Konrad es en gran parte un comentario minucioso de ese ensayo, pero ofrece también una visión de conjunto de lo que podría llamarse la filosofía de Hölderlin, siempre tomando en cuenta que un comentario semejante falta todavía para otros ensayos importantes como *Sobre religión* y *El devenir en el perecer*.<sup>4</sup> El ensayo tratado por Konrad siempre había consternado a los críticos que vacilaban en atribuirle al autor o genialidad o locura; de hecho, ninguna de las interpretaciones hechas concuerda con la otra, ni siquiera en lo que a la subdivisión se refiere.

Konrad divide el fragmento en tres partes y comienza con la discusión de la segunda parte; esto es lógicamente correcto ya que los resultados de la segunda parte están ya presupuestas en la primera que es de contenido poetológico. El problema discutido por Hölderlin en el centro de su tratado es el de la posibilidad del conocimiento de la unidad del yo por el yo mismo; pues según Hölderlin, el destino del hombre, como espíritu conocido por sí mismo o vida autoconociente, consiste en conocer en sí, en su unidad, lo

---

J. HOFFMEISTER, “Hölderlin und die Philosophie”, Leipzig 2, 1944.

N. HARTMANN, “Die Philosophie des Deutschen Idealismus”, I, Berlin, 2, 1960.

<sup>2</sup> Hölderlin Werke, 6 vol. ed. F. BEISSNER, Stuttgart, 1946-1961.

<sup>3</sup> W. BINDER, “Dichtung und Zeit im Werk F. Hölderlins”, 1954/55.

U. GAIER, “Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungstheorie. Tübingen, 1962.

L. RYAN, “Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne”. Stuttgart, 1960.

<sup>4</sup> “Über Religion”, BEISSNER, *op. cit.*, vol. IV, p. 275.

“Das Werden im Vergehen”, BEISSNER, *op. cit.* vol. IV, p. 282.

“armónicamente opuesto”, es decir “lo divino”, “el ideal de la belleza”, “el uno”, y, al revés, conocer su unidad en lo armónicamente opuesto. Ahora bien, como el yo es, por un lado, su propia identidad (frente a lo armónicamente opuesto, por ejemplo naturaleza-cultura) y, por el otro lado, el acto de oposición (de los opuestos), en fin, por ser a la vez unificante y oponente (respecto de lo uno desplegado), el yo no puede verse nunca en la unidad de unidad y oposición, ya que su existencia depende del diferenciar de unidad y oposición. (La autoconciencia existe por separación). La única manera de llegar a lo destinado consiste en la autorreproducción: el yo empírico que no sale del diferenciar (de la contradicción de su naturaleza sensible y espiritual) se hace yo poético: en el poema, en la obra, verá reflejada, reproducida su triple naturaleza: el oponer, el unir y la unión de ambos. El destino del hombre es alcanzado en la autorreproducción poética que equivale a un estado de “sensación trascendental” (frente a la psicológica); ese estado es la unión de tres estados posibles de la autoconciencia que corresponden a la triple naturaleza del yo poético. El primer estado es demasiado objetivo: el sujeto se deja absorber por el objeto que figura como su fundamento exterior; un estado que, históricamente hipostasiado, corresponde a la “niñez de los pueblos” (“primer reino”). El segundo estado es demasiado subjetivo: el objeto es destruido en el sujeto que insiste en ser su propio fundamento interior. Esa segunda tentativa unilateral de unir sujeto y objeto, es frente a la primera “ingenua”, “heroica”. El tercer estado (reino) que supera esa “adolescencia” segunda, es “idealizante” y equivale a un “flotar” entre sujeto y objeto, bajo conservación tanto del “dejarse” del primer estado como de la “autopotencia” del segundo (es decir: los dos estados a la vez se distinguen, son reconocidos como opuestos y unilaterales, y se unen, al reconocerse su “curso excéntrico”). Ese tercer estado (reino) no es todavía la cumbre: esa será la “sensación trascendental”, “el momento mítico” en el cual se “sienten” los tres estados a la vez: al verse reflejado el yo en su obra, se siente doble en la triplicidad de los estados, a saber una vez como triplicidad diferenciada (el yo mismo) y otra vez como unidad (la obra). Así, a la vez, se conserva la autoconciencia (el diferenciar) y, no obstante, se siente la “unidad”, el *hen kai pan* (sin necesidad de autodisolución mística). Todo ello significa que solamente el hombre creador llega a su destinación: y en él, la época. La palabra del poeta es signo del acontecer de lo infinito en lo finito, es el lugar de una epifanía. Esa epifanía ocurre especialmente en la transición de una época a otra, en el momento de la caída de un mundo cuando ya se presente la llegada del mundo nuevo. “Entre” los tiempos, cuando abundan las re-voluciones, se manifiesta, lo posible, lo infinito.

El poeta, por medio de “reminiscencia idealizante”, recuerda lo pasado,

anticipa lo futuro y une ambos en la obra, reconciliando las contradicciones que llevaron a la caída.

El tema de la caída y transición de las épocas es tratado en *El devenir en el parecer*, no examinado por Konrad. Esta pasa, después de la discusión de la segunda parte, a la tercera y primera parte que exponen las consecuencias prácticas que resultan, para el poeta, de los resultados de la segunda parte (filosófica). Ahí se trata, lógicamente, de una deducción de las categorías poéticas. Ya que la meta es el reflejo de la triple naturaleza del yo en la obra, el problema consiste ahora en determinar en detalle la estructura del poema que corresponda a ese fin; ello implica la aclaración de la relación entre el poeta (sujeto) y la materia (objeto, "la época"); aquí se van a repertir los tres estados mencionados: el poeta se dejará afectar por la materia (el material), él la formará, se impondrá a ella, y finalmente la relación recíproca va desembocar en una "transición" continua entre los polos, la materia espiritualizada y el espíritu objetivado. Esa transición no queda, sin embargo, en un flotar vago, sino Hölderlin determina, respecto de la estructura del poema, leyes muy minuciosas para la composición de sus partes, las leyes que regulan "el cambio de los tonos", la combinación de los estados de ingenuidad, heroicidad, idealidad con la forma técnicamente calculable del poema. En la interpretación de estos detalles poetológicos Konrad está, en general, de acuerdo con las exposiciones eruditas de L. Ryan.

El autor reprocha a Hölderlin el no haber separado los tres niveles de argumentación: el filosófico, el histórico, el poetológico; al "confundir" las categorías ontológicas con edades históricas, estados psicológicos, partes del poema, géneros de literatura, Hölderlin prueba, según Konrad, su falta de conciencia estrictamente filosófica. Este reproche está justificado, pero Hölderlin no ha reclamado ser un filósofo en sentido estricto; su pensamiento gnostizante es típico para lo que llamamos "poetosofía": una poetología filosóficamente fundada que pretende, además, expresar genuinamente el "clima" escatológico de la época (Revolución Francesa!) y que, por ende, tiene funciones soteriológicas. "Realizar el reino de Dios en la tierra" —esa fue la consigna común de Hölderlin, Hegel, Schelling, cuando los tres amigos, inspirados por aquel "clima", se separaron después de cuatro años de estudios comunes en Tubinga. Es innegable que cada uno de los tres ha cumplido, a su manera, con la promesa. Hölderlin no era filósofo, si lo comparamos con los otros dos; pero tampoco carecía de talento para la especulación; a su modo poetológico resolvió la contradicción del espíritu y de la realidad.

*M. Kerkhoff*