

AÑO

LI

**LO** REVISTA  
DE FILOSOFÍA  
**GOS**

enero-junio 2023

número

**140**

ISSN: 1665-8620

*De La Salle*  
ediciones

AÑO

LI

**L O** REVISTA  
DE FILOSOFÍA  
**G O S**

enero-junio 2023

número

**140**

ISSN: 1665-8620

*De La Salle*  
ediciones

# LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 140, enero-junio de 2023, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido núms. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Segob, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@lasalle.mx, 55 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del comité editorial.

## DIRECTORIO

Lic. José Francisco Flores Gamio, *fsc*, Rector; Mtra. Ana Marcela Castellanos Guzmán, Vicerrectora Académica; Mtro. Roberto Medina Luna Anaya, *fsc*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Dr. Eduardo Gómez Ramírez, Vicerrector de Investigación; Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Mtra. Margarita Marhx Bracho, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable; Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Presidente del Consejo General Editorial.

## CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México  
Dr. Massimo Modonesi, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México  
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México  
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México  
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de M., Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, México  
Dr. Óscar Javier Apáez Pineda, Universidad La Salle, Ciudad de México  
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

## CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris X-, Nanterre, Francia  
Dr. W.R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina  
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina  
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España  
Dr. Diogo Sardinha, Universidad Paris VIII, Vincennes-Saint Denis, Francia  
Dra. Viridiana Platas Benítez, Universidad La Salle, Colombia  
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid, España  
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid, España  
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú  
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú

## COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga  
Mtro. Francisco A. Enríquez Torres  
Dra. Guillermina Alonso Dacal  
Mtra. Margarita Marhx Bracho  
Mtro. José Luis Córdova Soto  
Dra. Alma Rosa Hernández M.  
Dra. Sonia Torres Ornela  
Mtro. Leonardo Jiménez Loza



Editorial Parmenia  
Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa,  
06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México.

Corrección: Lic. Carolina Mojica Reyes  
Formación: L.D.G. Marina Mejía Vázquez  
Apoyo gráfico: L.D.G. Berenice Ángeles Zúñiga  
Desarrollo académico editorial: Mtra. Hilda L. Domínguez M.  
Producción y distribución: Arturo de Jesús Massón Perdomo  
Dirección editorial: Mtra. Irma Rodríguez Vega

# Índice

---

## Número 140 Año LI

- 5 **Presentación**
- Dossier. 250 años de Hegel, Hölderlin y Beethoven*
- 7 Introducción a *Dossier*  
250 años de Hegel, Hölderlin y Beethoven  
Andrés Inurreta Acero  
Rogelio Laguna
- 9 Idealismo y Romanticismo ante el problema de la libertad  
Rogelio Laguna  
Miguel Adrián Sánchez Arrieta
- 37 Beethoven, Herder y Goethe: la humanidad divina  
como Prometeo  
Andrés Inurreta Acero
- 59 Las estrofas del ánfora sagrada: Hölderlin y la posible  
remitificación del mundo mítico en el ánimo finisecular  
Luis Alfonso Gómez Arciniega
- 97 Los nombres de la metafísica: el nombre absoluto  
Aldo Guarneros
- Artículos**
- 123 El innatismo platónico a la luz del innatismo virtual leibniziano  
Héctor Andrés Loreto de Vázquez
- 141 El desacuerdo razonable en un horizonte de paridad  
Rodrigo Laera
- 159 Huellas, vejez y migración: producción de identidades  
Vanessa de los Santos Amaya  
M. Concepción Arroyo Rueda

## **Reflexiones Universitarias**

- 181 *Übersetzerische Umdichtung*: la reescritura traductora en Hölderlin y su relación con las identidades individual y nacional  
Erick Brian Villanueva Villaseñor

## **Reseña**

- 189 Hernández Sánchez, M. A. (2022). *El reverso de la igualdad. Seis ejercicios de reflexión filosófica sobre discriminación*. Ubijus. 205 pp.  
Christian Benítez Núñez

## Presentación

En 2020 se celebró el 250 aniversario del nacimiento de Hegel, Hölderlin y Beethoven. Como parte de las actividades que se desarrollaron entre la comunidad filosófica para conmemorar a estos tres representantes de la cultura alemana en los ámbitos de la filosofía y las artes, esta revista convocó a diversos especialistas para participar en esta colaboración que finalmente sale a la luz en el *dossier* que abre el número actual de *Logos*.

El *Dossier*, coordinado por los académicos Andrés Inurreta Acero y Rogelio Laguna, cuenta con cuatro textos de gran calidad en los que se analizan diversos temas de interés filosófico. Tales son los casos de los estudios del idealismo y del Romanticismo como tradiciones del pensamiento alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX que pusieron en el centro la relación entre la libertad y la causalidad; la manera en que la sinfonía no. 3 de Beethoven expresa una concepción filosófica que coincide con los autores del *Sturm und Drang* —Johann Herder y Wolfgang von Goethe—, en la que el ser humano es comprendido como un cúmulo de fuerzas creativas; la propuesta de Friedrich Hölderlin en el marco de las transformaciones del mundo moderno, según la cual el mito, expresado en el lenguaje poético, puede restituir la unidad de una realidad fragmentada; y el esclarecimiento riguroso de los diferentes sentidos que la noción de *absoluto* tiene en la obra de Hegel.

En la sección de Artículos presentamos tres textos. El primero de ellos se titula “El innatismo platónico a la luz del innatismo virtual leibniziano”, de Héctor Andrés Loreto de Vázquez. En él se analizan los tres diálogos platónicos en los que se aborda el tema de la reminiscencia, tomando en cuenta los planteamientos críticos de Leibniz, quien, a pesar de sus reservas, buscaba identificar el rendimiento de la concepción de Platón para una perspectiva innatista del conocimiento. El segundo trabajo se denomina “El desacuerdo razonable en un horizonte de paridad”, en el que su autor, Rodrigo Laera, propone la noción de *horizonte de paridad* para caracterizar una situación en la que existe un desacuerdo entre pares epistémicos, esto con la finalidad de tener una mejor comprensión de aquellas circunstancias epistemológicas en las que las posiciones encontradas entre sujetos no son producto de una asimetría de información o habilidades de comprensión. Finalmente, presentamos el artículo de Vanessa de los Santos Amaya y Concepción Arroyo Rueda titulado “Huellas, vejez y migración: producción de identidades” en el que ambas autoras recuperan algunos planteamientos de Lévinas con la finalidad de analizar “los discursos de otredad en la experiencia migratoria hacia Estados Unidos en personas mayores retornadas a Durango”.

En la sección Reflexiones Universitarias compartimos el texto “*Übersetzerische Umdichtung*: la reescritura traductora en Hölderlin y su relación con la identidad individual y nacional”, de Erick Brian Villanueva Villaseñor que, en sintonía con los temas del *Dossier*, expone las características principales de las traducciones de Hölderlin y su relación con la obra literaria y la vida personal del autor alemán. Este número culmina, con la reseña del libro *El reverso de la igualdad. Seis ejercicios de reflexión filosófica sobre discriminación*, de Mario Alfredo Hernández Sánchez, publicado en 2022 por la editorial Ubijus, y realizada por Christian Benítez Núñez.

Ricardo Bernal Lugo  
Editor responsable

### **Introducción a *Dossier***

#### **250 años de Hegel, Hölderlin y Beethoven**

En 2020, se cumplieron 250 años del natalicio de Friedrich Hölderlin, Ludwig van Beethoven y George Wilhelm Hegel, tres gigantes de la filosofía y las artes. A pesar de la pandemia por covid, el aniversario de su nacimiento fue celebrado a lo largo del globo terráqueo por medio de plataformas digitales. El encierro, la incertidumbre, el temor y la precariedad no impidieron que en diversos momentos del 2020 se congregaran músicos, poetas, escritores y filósofos a hablar sobre ellos.

Su fama y reconocimiento no eximen la pregunta de raigambre nietzscheana: ¿por qué recordarles, sobre todo en un momento como este? La interrogación pone en entredicho el acto de rememorar y la historia como tal, pues muestra que la actualidad no permite que cualquier recuerdo sea traído y que lo que se trae modifique la línea causal que tiene hoy sus efectos. De no ser así, la vida queda atada a la memoria; el presente se convierte en un pasado continuo que no regresará, pero que es puesto enfrente como una edad de oro con la que ningún día venidero podrá ser igualado. Por ello, hay que dar lugar al olvido y revisar continuamente las narrativas que configuran nuestro presente, pues de ello depende que la vida aumente.

Así, entonces, Beethoven, Hegel, Hölderlin pueden ser monumentos de piedra cuyas sombras nos impiden el calor del sol; o bien hablar de ellos permite la vida. Nosotros estamos convencidos de que la segunda alternativa corresponde con el natalicio del poeta, el músico y el filósofo y que su conmemoración es benéfica en días tan inciertos, pues no es una obligación asumida bajo pretensiones de “alta cultura” ni el ocioso revisionismo de la academia. Por el contrario, volver a las letras, a la música y al pensamiento de estos tres personajes es encontrarse con ideas poderosas que revitalizan el espíritu: la libertad, el sujeto, la creatividad, la poesía, el reconocimiento, la naturaleza divina, el absoluto. Estas ideas son propias de su tiempo, que denominamos bajo dos nombres: idealismo y Romanticismo alemán.

El primero de los trabajos ha sido escrito en colaboración. Rogelio Laguna y Miguel Adrián Sánchez Arrieta nos presentan un recorrido por los autores alemanes de finales del siglo XVIII, cuyas obras se articulan por un problema: la libertad. Como señalan los autores, escritores, poetas, filósofos y artistas del idealismo y del Romanticismo verán en la filosofía kantiana el principio de una nueva forma de pensar. Su característica más importante es la fundamentación de lo real en el sujeto, quien configura la experiencia de acuerdo con las



categorías del entendimiento. Las leyes naturales son dadas por el sujeto. Por otro lado, este no puede ser jamás un objeto, lo que le exige de la determinación de la naturaleza. No obstante, se reconoce a su vez como parte de esta. De esta manera, su autodeterminación queda como un supuesto. Esto es inadmisibles para la siguiente generación. Laguna y Arrieta nos presentan las múltiples vías que tomarán los idealistas y los románticos para afirmar la libertad.

En el segundo texto, Andrés Inurreta Acero hace un paralelismo entre los autores del *Sturm und Drang*, principalmente Johann Herder y Wolfgang von Goethe, y la Sinfonía no. 3 de Beethoven. El punto de partida es la concepción del hombre total como un cúmulo de fuerzas que tiene como mayor logro la emancipación de su existencia por medio de la creación. El ser humano concebido de esta manera escapa de toda regla; no puede ser reducido a un objeto. Su potencia creadora lo coloca al mismo nivel que la naturaleza, por lo que es divinizado. Prometeo será la figura mitológica que ayude a dar unidad a esta propuesta. El titán aparece en un poema de Goethe maldiciendo a los dioses. Décadas después, Beethoven lo hace el personaje principal de la *Heroica*. Tanto para los escritores como para el músico, Prometeo es el símbolo de la rebelde creación incontenible por las leyes y las reglas. Se preconiza de esta forma la sociedad que la Revolución francesa no pudo concretar.

En el tercer trabajo, Luis Alfonso Gómez Arciniega enfoca su mirada sobre la mítica de Hölderlin. El poeta concibe a la naturaleza como una unidad de sonidos armoniosos, en el que cada uno de ellos forma parte de la sinfonía cósmica. El *hen kai pan*, uno y todo, es el centro del pensamiento de Hölderlin. Este se encuentra con una realidad escindida por la razón ilustrada. El mito es la forma en la que la unidad puede ser restituida. Por medio de él, se nos da acceso al ser. Por ello, podemos entender su obra como una ardua remitificación del mundo.

En el cuarto texto, Aldo Guarneros lleva a cabo la tarea de esclarecer los diversos sentidos que el absoluto tiene en el pensamiento de Hegel. El *absoluto* es un concepto central de la filosofía del idealismo que tendrá su mayor expresión en los trabajos del filósofo suabo, quien dota de un sentido múltiple a este término, alejándolo del panteísmo, o bien partiendo de él como un supuesto. Incluso, como muestra Guarneros, absoluto no es siempre un sustantivo, sino una forma de adjetivación.

Los textos preparados ofrecen un panorama a las aportaciones de los conmemorados, por sus pensamientos, preocupaciones y creaciones para verlas en sí mismas. Dejamos al lector que encuentre en estos tres personajes lo que le sea valioso para su propia vida. Estamos seguros de que serán de provecho para muchos.

Andrés Inurreta Acero  
Rogelio Laguna

# Idealismo y Romanticismo ante el problema de la libertad<sup>1</sup>

## Idealism and Romanticism in the face of the problem of liberty

Rogelio Laguna  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ORCID: 0000-0002-6967-3911

Miguel Adrián Sánchez Arrieta  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ORCID: 0000-0002-8756-5068

### Resumen

---

El objetivo de este artículo es ofrecer una perspectiva histórico-filosófica del idealismo y el Romanticismo. La estrategia que emplearemos en esta investigación consiste en analizar dichas corrientes intelectuales a partir del problema, propio de la Modernidad filosófica, de incorporar la libertad dentro de la estructura de la subjetividad humana. El idealismo y el Romanticismo surgieron gracias a la influencia que ejerció el espíritu libre de la Revolución francesa. El espacio donde se desarrolló esta revolución cultural alemana fue el Círculo de Jena, un grupo que concentró a muchos de los intelectuales más influyentes en la historia de la filosofía y la literatura. Y fueron las ideas de Immanuel Kant —en específico, con los temas referentes a la apercepción (Yo pienso), la libertad y el genio— la influencia más determinante para los idealistas y los románticos.

### Abstract

The purpose of this paper is to provide a historical-philosophical perspective of Idealism and Romanticism. In this research, the strategy we follow is analyzing these German intellectual movements from the problem of incorporating freedom into the structure of human subjectivity, a typical trait of philosophical Modernity. Idealism and Romanticism emerge in Germany thanks to the influence exerted by the free spirit of the French Revolution. This German cultural revolution took place with the Jena Circle, a group which brought together many of the most influential intellectuals in the history of philosophy and literature. Immanuel Kant's ideas —specifically, the issues about apperception

---

<sup>1</sup> N. del e. Los criterios de forma y uso del aparato crítico de este artículo son responsabilidad de sus autores.

(*I think*), the freedom and the genius— were the most decisive influence on the idealists and the romantics.

### **Palabras clave**

Revolución cultural alemana, causalidad, apercepción (*Yo pienso*) y genio.

### **Keywords**

German cultural Revolution, causality, apperception (*I think*) and genius.

Fecha de aceptación: febrero 2022

Fecha de recepción: octubre 2022

---

## **Introducción**

Muy pocas veces en la historia de las ideas hemos presenciado un intercambio dialógico y crítico como el que se vivió a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX en los territorios independientes que ocupaban lo que hoy conocemos como Alemania. En la ciudad de Jena, se gestaba una revolución cultural, inspirada notoriamente en la filosofía crítica de Immanuel Kant y en la Revolución francesa, que cambiaría no solo la vida intelectual alemana, sino que extendería su influencia alrededor del mundo. Hablamos de los *años salvajes* de la filosofía y la poesía, cuando se gestaron el idealismo y el Romanticismo, dos grandes movimientos intelectuales que influenciaron en gran medida el pensamiento y la vida del siglo XX.

Nuestro objetivo en el presente artículo es presentar un diálogo filosófico entre el idealismo y el Romanticismo a propósito de uno de los problemas fundamentales de la Modernidad filosófica: la contraposición entre libertad y causalidad. ¿Toda acción humana estaría determinada por leyes que rigen invariablemente el curso determinado de la naturaleza? ¿O el principio del actuar podría explicarse en términos de una libre autodeterminación? Como veremos a continuación, tanto idealistas como románticos fueron pensadores de la libertad y decidieron abandonar la concepción mecanicista de las acciones humanas.

Debemos señalar al lector que la exposición que a continuación se presenta está ampliamente fundamentada en los apuntes que realizó Javier Hernández-Pacheco Sanz en su libro *La conciencia romántica*, una importante contribución en habla hispana a los estudios sobre filosofía alemana. Lamentablemente, el profesor Hernández-Pacheco falleció el 17 de noviembre del 2020 por complicaciones derivadas del covid-19. Que este texto cuente como un homenaje a su memoria.

## El Círculo de Jena: la génesis del idealismo y el Romanticismo

De acuerdo con Hampton (2015, pp. 37 y 38) y Hernández-Pacheco (1995, pp. 19-21), el idealismo y el Romanticismo fueron constituidos en el famoso Círculo de Jena, movimiento intelectual que se desarrolló entre 1796 y 1801.<sup>2</sup> Entre los miembros de este grupo, podemos encontrar a personalidades fundamentales para entender la filosofía y la literatura en lengua alemana, a saber, al crítico literario y profesor August Schlegel (1767-1845) y a su hermano Friedrich (1772-1829), quien se dedicaba a cultivar la escritura; al novelista Ludwig Tieck (1773-1853); a Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), filósofo; al poeta Johann C. Friedrich Hölderlin (1770-1843); al filósofo idealista Johann G. Fichte (1762-1814); y finalmente al poeta Friedrich von Hardenberg (1772-1801), mejor conocido como Novalis. Georg W. Friedrich Hegel (1770-1831) también puede agruparse dentro del grupo idealista, aunque su arribo a la ciudad de Jena fue posterior a la desintegración del grupo. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) tampoco fue integrante del mencionado grupo, pero sí dialogó con la tradición romántica y podemos encontrar en su obra algunas tesis propias de esta corriente.

El Círculo de Jena se posiciona en un periodo fervoroso de la historia intelectual alemana. Hernández-Pacheco (1995) lo describe como un ambiente de “electricidad intelectual” en el que convivieron grandes mentes e ideas que construyeron un “esbozo, un programa, una visión del mundo y de la cultura, que luego tomó múltiples formas cuyo seguimiento se hace muy complejo” (p. 21). Fueron veinticinco años indescriptibles que comenzaron con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, de Immanuel Kant, en 1781, y concluyeron en 1806 con la aparición de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. Además de esos dos textos fundamentales para la historia de la filosofía, podemos agregar al recuento los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* de Fichte; *Hiperión o El eremita en Grecia*, de Hölderlin, en 1797; y *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, de Schleiermacher, en 1799. En el mismo año, Friedrich Schlegel publicó su novela *Lucinde*; en 1800, aparecieron el *Sistema del idealismo trascendental*, escrito por Schelling, y los *Himnos de la noche*, de Novalis. El Círculo de Jena refleja la firme convicción en “la fuerza transformadora del arte y de la cultura como vanguardias de la libertad” (Hernández-Pacheco, 1995, p. 27).

Karl Ameriks (2000) apunta que el periodo dominado por el idealismo y el Romanticismo puede ser conocido como *la era de la filosofía clásica alemana*. Ese título responde a la necesidad de describir el extraordinario logro del pen-

---

<sup>2</sup> Señala Karl Ameriks (2000) que, además de Jena, las otras ciudades donde se difundieron las ideas del Romanticismo y el idealismo fueron Königsberg, Berlín y Weimar (p. 2). Los planteamientos idealistas y románticos, en general, gozaron de muy buena audiencia, difusión y recepción en toda Alemania.

samiento alemán y por ningún motivo su intención es caracterizar un estilo o contenido específico. En este periodo de la historia de la filosofía y de la historia intelectual de Alemania contamos con muchas posiciones y posturas contrapuestas, pero que convivieron y dialogaron sincrónicamente en un mismo espacio físico y temporal.

Como señala Eusebi Colomer (1986), uno de los textos que sintetiza el movimiento intelectual del Círculo de Jena fue el *Esbozo del más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, manuscrito redactado entre 1795 y 1796 —descubierto en 1917 en la Biblioteca Real de Berlín—, cuya autoría se atribuye en conjunto a Hölderlin, Schelling y Hegel (1995, pp. 28-29). Es un documento breve y fragmentado que contiene alguna de las futuras tesis expuestas por el Romanticismo y el idealismo, entre las cuales podemos resaltar las ideas referentes a la libertad humana. Dicen Hölderlin, Schelling y Hegel (1995):

De la naturaleza derivó a la *acción del hombre*. Suponiendo la idea de la humanidad, quiero mostrar que no existe una idea de *estado*, porque el estado es algo mecánico, en la misma medida en la que tampoco existe una idea de una *máquina*. Solamente lo que es objeto de la *libertad* puede llamarse *idea*. Consiguientemente, debemos ir más allá de ese estado. Pues todo estado se ve obligado a tratar a los hombres libres como un artificio mecánico, cosa que, sin embargo, no debe hacer (p. 118).

En estas letras se hace manifiesta la contraposición entre libertad y causalidad —o reino humano y reino natural— que definirán a la postre tanto al idealismo como al Romanticismo. ¿Cuál es el principio del actuar humano? ¿Está determinado por una cadena causal en la naturaleza o el ser humano es el principio de su propio actuar? Evidentemente, y como hemos de abordar más adelante, los idealistas y los románticos creen fervientemente en la realización de la libertad como el principio y fundamento de la humanidad y de toda la naturaleza.<sup>3</sup>

### **La revolución cultural alemana y sus causas**

La revolución cultural alemana surgió en un escenario en el que se volvió imprescindible enfrentar la cuestión de la libertad y encontrarle un cauce, proyecto al que, como veremos, se abocaron tanto idealistas como románticos. Este panorama obedece cuando menos a tres elementos que abordamos a con-

---

<sup>3</sup> Asimismo, es notoria la postura antiestatal que defienden Hölderlin, Schelling y Hegel (1995) en el fragmento antes citado. Sin embargo, después, específicamente en la filosofía de Hegel, el Estado es visto como una de las manifestaciones de la libertad humana, postura que desarrollaremos en la sección correspondiente.

tinuación: la Revolución francesa, la herencia de la filosofía kantiana y los problemas legados por el protestantismo a estos pensadores.

### ***La Revolución francesa***

Mientras que Francia, entre 1789 y 1799, vivía su propia revolución política y social, en Alemania se gestó una revolución cultural y espiritual. ¿Por qué razón los alemanes no gestaron una revolución política similar a la que hicieron los franceses? Ello se debe posiblemente a que Alemania estaba dividida en treinta y nueve Estados con leyes y prácticas sociales y jurídicas propias. No fue sino hasta finales del siglo XIX que los diferentes reinos se unificaron como una sola nación.

Para Hernández-Pacheco (1995), la revolución alemana, y con ello su gradual unificación, comenzó gracias al lenguaje escrito, en específico con la literatura (pp. 21 y 24). El lenguaje fue el motor que impulsó la unificación social a través de ideas, pensamientos, narraciones y composiciones líricas que fraguaron, de un modo casi expedito, la identidad cultural de Alemania. En palabras de Hernández-Pacheco (1995), el idioma alemán fue un “vehículo de expresión de los más elevados sentimientos de un pueblo, que en las obras de ambos poetas [Goethe y Schiller] se reconoce por fin a sí mismo; de un modo que no puede ocurrir con la religión y la política, que más bien los separa” (p. 26).

Sin la Revolución francesa, coinciden diversos comentaristas, no hubiera sido posible que los alemanes desarrollaran la idea de libertad que dio lugar al idealismo y al Romanticismo. Esta fue la muestra de que los poderes pueden subvertirse, un movimiento donde los oprimidos tomaron el poder de los opresores. En paralelo, la revolución cultural alemana, desde esta perspectiva, es un desenfreno de libertad creativa donde se hace uso del lenguaje para romper con lo establecido en la filosofía, la literatura y las demás artes. Comenta Hernández-Pacheco (1995):

Frente al continuismo tradicionalista, la Revolución es la demostración fáctica de que las cosas pueden ser distintas; de que lo que estaba arriba puede venirse abajo, y viceversa; de que un rey consagrado por la gracia de Dios puede ser decapitado por decisión del pueblo. La Revolución supone desembarazarse del pasado, y sobre todo de su determinante proyección hacia el futuro, dejando el porvenir abierto a la fuerza transformadora de la libertad (p. 30).

### ***Kant y el problema de la libertad***

Podemos caracterizar la revolución cultural alemana desde los términos de la kantiana revolución copernicana: la primacía del sujeto sobre el objeto o

de la razón sobre la naturaleza. Para Immanuel Kant, el conocimiento *a priori* de la naturaleza, a partir de leyes y conceptos universales, solo es posible porque las capacidades cognitivas de los sujetos rigen los contenidos que provienen de los objetos y los organizan de acuerdo con las categorías del entendimiento; si los objetos gobernarán nuestro conocimiento, entonces no habría modo de formular leyes y conceptos universales, ya que toda cognición giraría en torno de percepciones particulares. Reproduzcamos el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón pura*:

La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales solo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula (KrV, B XIII-B XIV).

Es notoria la influencia que ejerció el conocido giro copernicano en los idealistas y románticos. En especial, la revolución cultural alemana recuperó la tesis kantiana sobre la *unidad sintética de la percepción*, que a continuación explicamos.

El entendimiento, dice Kant, opera a través de la *síntesis*, que organiza el contenido proveniente de las representaciones espaciales y temporales de la sensibilidad de un sujeto. Toda síntesis se resuelve bajo el dictamen de una categoría del entendimiento en una unidad sintética de lo diverso. Podemos entender este proceso como un acto combinatorio que organiza la diversidad en una unidad. Es un hecho que ninguna representación otorga unidad a los objetos, ya que ninguna representación es igual a otra. Nuestras experiencias de los objetos siempre son particulares y están sujetas a cambios. Sin la unidad del objeto no podríamos contar con conocimiento sintético *a priori* de la naturaleza, es decir, conceptos y juicios universales sobre los fenómenos del orden natural. La síntesis es la condición *sine qua non* del conocimiento.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Comenta Kant (2010b) en la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”, correspondiente a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “Pero la combinación de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar. Como esta facultad ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, toda combinación constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de síntesis. Con ello haremos notar a la vez, que no podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos, y que tal combinación es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, solo puede ser realizada por éste” (KrV, B 129-130).

Ahora bien, la unidad sintética del objeto presupone necesariamente la unidad sintética de la apercepción. La espontánea síntesis del intelecto en los objetos requiere una unidad *a priori* que haga posible tal acto de combinación. Si no fuera de ese modo, entonces no podríamos afirmar que *nuestras representaciones* sean, en efecto, nuestras representaciones. Por esa misma razón, *es necesario que sea posible —“tiene que poder”—* que toda representación se encuentre acompañada de un *Yo pienso*:

El *Yo pienso tiene que poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición. Toda diversidad de la *intuición* guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad (KrV, B 132).

Tanto idealismo como Romanticismo vieron en la apercepción kantiana la posibilidad de concebir al Yo como un absoluto, es decir, como autoposición de sí en tanto que acompaña toda representación. Justamente, la libertad humana yace en el *Yo* absoluto: la apropiación de la espontaneidad del pensamiento. Apunta Hernández-Pacheco (1995) que la “absolutez es autoposición; y eso significa libertad, autonomía *a priori*, espontaneidad de la actividad pensante. Yo tengo que pensar antes ‘por mí mismo’ como condición de que pueda pensar algo concreto. Dicho de una forma que todos podemos entender: la libertad es condición de posibilidad de la ciencia” (p. 38).

Tomando en consideración *la Crítica de la razón práctica* (Kant, 2010a) es posible describir la libertad como la *clave de bóveda —keystone* según la terminología de Dieter Henrich (2008, p. 54 y ss.)— de todo el sistema kantiano. Una clave es la dovela central que soporta y equilibra las cargas laterales de una bóveda. El peso de la estructura recae en la clave de bóveda; sin ella, toda la construcción se desmorona. Que la libertad sea la clave de bóveda significa que la estructura de la razón no puede sostenerse a través de una estructura externa, como lo sería el conocimiento empírico. Tan pronto como introducimos la clave de bóveda, la estructura de la razón es asegurada y es capaz de sostenerse a sí misma.

La revolución copernicana es también una revolución de la interioridad. La espiritualidad humana ocupa un lugar central para los idealistas y románticos. Y la libertad es la expresión más notoria del espíritu humano.<sup>5</sup> El mundo nuevo

---

<sup>5</sup> Es Jean-Jacques Rousseau (2010a) quien aclara que el espíritu de los seres humanos es su libertad, esa condición inalienable por la que pensamos, actuamos y creamos un mundo para



de la subjetividad y la libertad apertura nuevos caminos para el pensamiento. Eso supone, como toda revolución que se jacte de serlo, poner en entredicho el trabajo de los pensadores que antecedieron a este movimiento cultural. Los idealistas y los románticos cuestionaron profundamente las ideas mecanicistas que los filósofos modernos desarrollaron en el siglo XVII. Podemos encontrar en las obras de René Descartes y Baruch Spinoza planteamientos referentes al condicionamiento de la naturaleza determinada por una cadena causal en la que domina la necesidad y en la que no habría cupo para la libertad.

Spinoza (2010), en su *Ética*, juzga que solo Dios es libre, entendiendo por *libertad* la capacidad de determinarse a sí mismo por su solo obrar —*causa sui*—, y que por ello los demás seres en la naturaleza están determinados por la necesaria causalidad:

Se dirá libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero necesaria, o mejor, compelida, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera (I, def. 6).

Entretanto, Descartes (1986) concibe en *El mundo* o *Tratado de la luz*, que el movimiento de la materia homogénea en la naturaleza se encuentra regida por leyes cuya validez es universal y necesaria. Las leyes de la naturaleza aplican por igual en los cuerpos humanos, así que en el mundo físico no podríamos pensarnos a nosotros mismos como seres libres:

Sean entonces primariamente que por naturaleza no entiendo aquí alguna deidad o alguna otra clase de poder imaginario, sino que me sirvo de esta palabra para significar la materia misma en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas juntas, y bajo la condición de que Dios continúa conservándola del mismo modo que le ha creado [...] y a las reglas mediante las cuales se producen los cambios, las llamo reglas de la naturaleza (AT, VII, 434-448).

El horizonte de la filosofía moderna (incluyendo a la Reforma protestante, aunque en el ámbito de la moral) delineó el problema fundamental que la re-

---

nosotros mismos. Se lee en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: “Así pues, no es tanto el entendimiento lo que distingue específicamente al hombre entre los animales como su condición de agente libre. La naturaleza da una orden a cualquier animal, y éste obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de acceder o de resistir y es, sobre todo en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad del alma; pues la física explica en cierta manera el mecanismo de los sentidos y de la formación de ideas, pero en la facultad de querer, o mejor dicho de elegir, y en la conciencia de esta facultad, no hallamos sino actos puramente espirituales, de los que nada se nos explica merced a las leyes de la mecánica” (p. 150).

volución cultural alemana se encomendó resolver: ¿cómo es posible la libertad humana en un mundo enteramente determinado por las leyes de la naturaleza? ¿Cómo incorporar la libertad en la estructura de la subjetividad humana? La herencia moderno-mecanicista hace difícil incorporar la libertad en el pensamiento de la naturaleza, una naturaleza enteramente causada. Como los seres humanos formamos parte de esa cadena de causas de la naturaleza, es complicado observar en qué sentido podríamos hablar de libertad. Tanto los idealistas como los románticos trataron de resolver, a partir de sus propios sistemas conceptuales y metodologías, las mencionadas cuestiones. Hernández-Pacheco (1995) declara:

Como hecho empírico, esa subjetividad, y más concretamente su libertad, está condicionada en la cadena fenoménica y se rige por las leyes de la necesidad empírica; más propiamente se disuelve en esta cadena, en la pluralidad de hechos particulares de los que tenemos conciencia. Lo que significa: esa libertad es imposible en concreto, según los principios de esa teoría de la ciencia. Y ésta es una conclusión inaceptable para una época que si algo ansía es poner a la libertad —y no cualquiera, sino mi libertad concreta— en la cúspide de todo sistema metafísico. (pp. 30-31).

Kant considera la contraposición entre libertad y causalidad como la tercera antinomia de la razón pura, es decir, uno de los conflictos que vive la razón consigo misma en virtud de sus propias capacidades. Ahora bien, es imposible demostrar la existencia fenoménica de la libertad. En efecto, el ser humano, desde el punto de vista empírico, es un cuerpo entre otros cuyos movimientos pueden ser explicados a partir de leyes de la naturaleza universales y necesarias. Todo asunto humano tendría que explicarse en términos de fenómenos determinados a suceder de acuerdo con las invariables leyes de la causalidad. Se explica en la *Crítica de la razón pura*:

Así pues, desde el punto de vista de su carácter empírico, ese sujeto estaría, en cuanto fenómeno, sometido a todas las leyes que determinan por conexión causal. En este sentido, no sería más que una parte del mundo sensible, y sus efectos derivarían indefectiblemente de la naturaleza como deriva cualquier otro fenómeno (KrV, A 540/B 568).

Kant responde a la antinomia libertad-causalidad desde la perspectiva de la preponderancia del sujeto sobre el objeto. Desde el planteamiento kantiano, es claro que los fenómenos pueden comprenderse bajo la idea de causalidad, pero no por ello podemos sostener que este concepto existe empíricamente. Para Kant la causalidad es un concepto propio de los fenómenos, en cuanto

dados al sujeto, y no de las cosas en sí mismas, con independencia del mismo sujeto. Al igual que la causalidad, la libertad tampoco es perceptible en la experiencia y por ello es imposible demostrarla empíricamente. Esta no forma parte de las estructuras trascendentales del sujeto, sino que se encuentra en el ámbito fuera de la representación: *noúmeno*.

Así, el concepto de *libertad* no es, en cuanto tal, una categoría pura del entendimiento, ya que no se ordenan ni se entienden los fenómenos bajo la idea de la absoluta espontaneidad de los actos perceptibles en la naturaleza. En cambio, libertad es un ideal de la razón pura que explica la espontaneidad de los seres humanos para iniciar *por sí mismos*, y no bajo el influjo de la causalidad, sus propios actos. Por lo cual, la libertad está circunscrita al ámbito moral, es decir, al dominio de lo humano.

Causalidad y libertad, desde el punto de vista kantiano, pueden coexistir sin contradecirse; la causalidad es referente al mundo natural, mientras que la libertad es relativa al mundo humano. De hecho, para Kant, libertad y causalidad deben ubicarse en dos áreas de la reflexión filosófica distintas; la libertad en la filosofía práctica y la causalidad en la filosofía teórica. Kant (2010c) dice:

La esfera del concepto de naturaleza, bajo una, y la del concepto de la libertad, bajo la otra legislación están apartadas completamente de todo influjo recíproco [...]. El conocimiento de la libertad no determina nada referente al conocimiento teórico de la naturaleza; el concepto de la naturaleza igualmente nada referente a las leyes prácticas de la libertad (Ak. v, 195).

Asimismo, podemos leer el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón práctica* para dar cuenta de lo dicho:

Desde el punto de vista de su carácter inteligible, en cambio (aunque no podamos tener de él más que un concepto general), ese mismo sujeto debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos. Por otra parte, en la medida en que es *noúmeno*, nada sucede en él; no experimenta ningún cambio que requiera una determinación temporal ni se encuentra en él, consiguientemente, ninguna conexión de fenómenos en cuanto causas. Por lo tanto, este ser activo sería en sus actos independiente y libre de toda necesidad natural, y ésta solo se halla en el mundo de los sentidos (KrV, A 541-B 569).

Para desarrollar en plenitud el concepto moral de *libertad*, Kant abandona la reflexión en torno de la razón teórica y se traslada al ámbito de la razón práctica. En este contexto, la libertad ahora es entendida como *autonomía*, esto

es, como la capacidad de la razón pura práctica para obedecer la ley que ella misma se dicta.<sup>6</sup>

La libertad es la autolegislación de la razón y, por tanto, el fundamento de la moralidad. El individuo es libre en la medida en que obedezca las leyes impuestas por la razón, pues tales leyes han sido escritas y dispuestas por la capacidad de gobernarse a sí mismo. Eso significa que el ser humano no se encuentra bajo el yugo de la causalidad de la naturaleza. El sujeto es *causalidad de sí mismo*, aquel que se impone el principio de su propio actuar —es una posición que recupera, en cierto sentido, la *causa sui* de la filosofía spinozista—.

Recuperando el planteamiento kantiano, la revolución cultural alemana consideró que la libertad, entendida como *autonomía*, es el concepto clave para reflexionar a la subjetividad desde su carácter absoluto. Para los idealistas y los románticos, sostener que el sujeto es capaz de autolegislar implica asumir que hay un reino interno, allende a las leyes de la naturaleza, donde las leyes son impuestas y acatadas por los seres humanos a través de su libre voluntad. Al respecto, declara Hernández-Pacheco (1995):

La experiencia del deber moral, como determinación autónoma e imperativa, esto es, libre, de la voluntad, nos pone de manifiesto el carácter absoluto de la propia conciencia; nos abre un reino subjetivo, una experiencia interna, de validez categórica, que está afuera del curso natural, de los condicionamientos espacio-temporales, “externos”, propios del mundo objetivo que constituye la experiencia teórica (p. 31).

Frente a los planteamientos kantianos, el idealismo y el Romanticismo aparecen como dos rutas paralelas y a veces entrelazadas, para abordar el problema de la libertad en la estructura de la subjetividad.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Antecediendo a la obra kantiana, la equivalencia entre libertad y autonomía podemos encontrarla en el *Contrato social* de Rousseau (2010b), quien afirma que la libertad moral es la “única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (I, 8).

<sup>7</sup> Como indican Ameriks (2000, pp. 10-11) y Zöllner (2018, p. 254), la influencia que ejerció la filosofía crítica kantiana en el idealismo puede catalogarse en contenido y forma. En cuanto contenido, los idealistas se caracterizaron por su orientación *crítica* basada en los límites y las restricciones del conocimiento teórico. En lo que respecta a la forma, el idealismo pobló la filosofía con una serie de sistemas *autolimitados* —fundamentada en la idea de autonomía y la capacidad de imponerse límites propios— cuya pretensión era abarcar la totalidad del saber. Y en la autofundamentación y la autodelimitación yace la espontaneidad y la libertad. Si bien no ahondaremos en la idea de sistema, vale la pena aclarar que el Romanticismo rompió con esas pautas. Los románticos no declararon la muerte del idealismo, pero sí rechazaron tajantemente la formulación de sistemas y las restricciones que la razón se imponía sobre los temas que le atañen (Dios, alma y libertad). Conforme a lo que desarrollaremos en las siguientes secciones, el idealismo prefirió los tratados filosóficos, mientras que el Romanticismo se decantó por las bellas artes. Pese a sus diferencias, es necesario, en nuestra opinión, remarcar la herencia kan-

### *El legado protestante*

Virginia López-Domínguez (2017) agrega a la influencia filosófica kantiana, que la filosofía clásica alemana estuvo notoriamente influida por el protestantismo y el pietismo, pues la mayoría de los pensadores y escritores clásicos provenían de familias profundamente religiosas y habían estudiado teología (pp. 150-153). El protestantismo, de la mano de Martín Lutero, estaba abierto a la tolerancia a otras religiones y a la libertad del espíritu frente a las autoridades eclesiásticas; mientras que el pietismo es una forma radicalizada del protestantismo, que enfatizaba la necesidad de encontrar la espiritualidad en un mundo donde imperaba el materialismo enajenante.

Siguiendo los apuntes de López-Domínguez (2017), son muchas las figuras idealistas y románticas que fueron influenciadas por el pietismo y el protestantismo (pp. 151-152). Vale la pena recordar que Anna Regina, la madre de Kant, fue una adepta al pietismo, y que este filósofo estudió en el Colegio Fridericianum, cuyo director era el predicador pietista Franz Albert Schultz; además, en la Universidad de Königsberg, se formó con Martin Knutzen, maestro que pertenecía a esta secta. Otro destacado pietista fue Herder, quien a su vez se desempeñó como predicador. Asimismo, debemos recordar que Novalis y Fichte se formaron en la Escuela Pforta, institución pietista en la que estudió la gran mayoría de los funcionarios públicos de la época, así como algunos ocupantes del estamento religioso. También vale indicar que Schelling fue un diácono de la iglesia protestante de Leonberg. Por último, no podemos dejar de mencionar que Hegel se educó en la Universidad y en el Seminario de Tübingen, centros de ortodoxia pietista.

Pese a que son variadas las atribuciones teóricas que le podemos otorgar al pietismo y al protestantismo, queremos centrarnos en la cuestión de la subjetividad. De acuerdo con López-Domínguez (2017), los pietistas y los protestantes retomaron el principio luterano que afirmaba que lo divino se encontraba en el corazón de los seres humanos y que era imperioso voltear la mirada a la interioridad de la fe para que los creyentes pudieran forjar su relación con Dios (p. 154).

Esta postura explicaría la atención que los idealistas prestaron a la estructura de la subjetividad humana. La relación de lo divino con lo humano marcó también notoriamente a los románticos, sobre todo a Hölderlin, como revisaremos en su sección correspondiente. Además, agreguemos nosotros, el protestantismo plantea desde sus inicios el problema de la libertad, en tanto que supone la predestinación del ser humano (tal vez su mayor punto de des-

---

tiana que dio vida a ambos movimientos.

encuentro con el catolicismo). Es comprensible que, siendo educados en la fe protestante, tanto idealistas como románticos se hayan interesado en la cuestión de la libertad y cómo hacerla presente en un universo cuyo devenir parece ya conocido de antemano por Dios.

Aclarados estos puntos, ahora es momento de estudiar la cuestión de la libertad en el idealismo y el Romanticismo.

### **Idealismo: la razón y la conquista de la libertad humana**

El idealismo parte de la tesis que afirma la libre espontaneidad de la razón, esa capacidad para regirse a sí misma de acuerdo con sus propios decretos. La libertad ahora es entendida como la condición de posibilidad del pensamiento. En efecto, la famosa frase que Kant escribió en *¿Qué es la ilustración?* resuena en las cabezas de los jóvenes filósofos que integraron el Círculo de Jena: “*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!” (Ak. viii, 35). Para los idealistas, el pensamiento debe ser capaz de crear y conocer la totalidad sin más restricciones que las que él mismo se imponga. Hernández-Pacheco (1995) menciona: “Libre pensamiento como condición del desarrollo de la ciencia, y en consecuencia del progreso; emancipación, enseñar a pensar por sí mismo, como meta del proceso pedagógico, etc.; carácter absoluto de la conciencia como garantía de los inalienables derechos individuales” (p. 38).

Siguiendo la explicación de Hernández-Pacheco (1995), el idealismo debe concebirse como una teoría general del sujeto y su relación con el mundo (pp. 37-45). Retomando la apercepción kantiana, estos filósofos querían pensar el reino de la subjetividad humana desde sus aspectos concretos y en medio de sus circunstancias históricas. Los idealistas, por supuesto, no consideraban la naturaleza como una negación de la subjetividad, sino más bien como un límite frente al cual el Yo podría afirmarse.

Fichte desarrolló una teoría de la subjetividad que afirma que el sujeto se encuentra determinado y limitado por un objeto. Tanto el *Yo* —sujeto— como el *No-Yo* —objeto— se encuentran en oposición y dependencia recíproca. Esta determinación haría posible la existencia del *Yo* y el *No-Yo*. Podemos leer en la *Doctrina de la ciencia* el pasaje que a continuación se reproduce:

El *No-Yo* es de suyo un producto del *Yo* que se determina a sí mismo y de ningún modo es algo absoluto y puesto fuera del *Yo*. Un *Yo* que se pone, como poniéndose a sí mismo, o un sujeto, no es posible sin un objeto producido de la manera descrita (la determinación del *Yo*, su reflexión sobre sí mismo, como algo determinado, sólo es posible bajo la condición de que él mismo se limite por un opuesto) (Fichte, 2010, p. 123).

De lo anterior podemos inferir que la absolutez del *Yo*, el posicionamiento de sí mismo en todo pensar representacional, no significa la negación de la existencia concreta del mundo y la naturaleza en favor de la subjetividad, aunque se afirme que el *No-Yo* sea un postulado derivado de la acción del *Yo*. Precisamente, un problema al que se enfrentaría Fichte, y posteriormente Hegel, sería el tránsito del *Yo individual*, en tanto sujeto con representaciones, al *Yo absoluto*, el cual no es otra cosa que el resultado de la espontaneidad del *Yo individual* para hacer de sí mismo el fundamento de toda representación. Pese a lo anterior, era importante para el idealismo fichteano dar cuenta del mundo en el que se halla inmerso el sujeto para no incurrir en un criticable idealismo simplón que afirmara las capacidades de la mente humana en detrimento del estatus ontológico de la realidad.

Siguiendo el argumento, Fichte y los idealistas son conscientes de que los sujetos están frente a un mundo dado, el cual se encuentra conformado por una naturaleza y otros sujetos que los determinan, delimitan y se oponen a ellos. La naturaleza es entendida como una totalidad física, cultural, histórica y psicológica que es englobada dentro de un contexto. El sujeto se desenvuelve en un mundo que no fue creado por sí mismo y que está integrado por su familia, su educación y las leyes de su Estado, entre otros condicionamientos. Al respecto, Hernández-Pacheco (1995) comenta:

Somos así sujetos frente al mundo, en medio de la sociedad, junto a otros sujetos; y nos vemos determinados por ellos, delimitados y encerrados en el modo de nuestro propio ser. Eso otro: el mundo y los demás, es algo ya dado en su exterioridad. Mas no como algo indiferente, puesto que yo mismo estoy determinado, por ejemplo, por mis padres, que me dieron el ser [...]. Se trata aquí de la naturaleza —en sentido amplio— física, cultural, histórica, psicológica de las cosas (p. 16).

Pero ¿acaso el idealismo no es una filosofía de la libertad? ¿Qué sentido tiene postular las limitaciones del sujeto frente al mundo que le es dado? En efecto, debe tomarse en cuenta la oposición que sufre el sujeto frente a aquello que no es él mismo. Sin ese planteamiento, los idealistas pecarían de ingenuidad. Ahora, la libertad entra en escena como la posibilidad de cambiar el estado actual de las cosas. El mundo no es algo absolutamente determinado *a ser lo que es*, sino que puede y debe cambiar. El idealismo es una revolución para subvertir el *statu quo* del mundo, una revuelta contra los límites establecidos y una apuesta por la superación de la humanidad.

Por ello, Fichte juzga que el *Yo* es en sí mismo actividad. El *Yo* es el fundamento de toda realidad en cuanto se posiciona a sí mismo en toda representación. Al mismo tiempo, ese *ponerse a sí mismo* en las cosas significa que *hace*

*de sí mismo* la condición de toda representación. Así, el *Yo* es un *absoluto*, pues es condición de posibilidad de la realidad en tanto que todo lo real descansa en la actividad del sujeto pensante. No solo se habla de un sujeto pensante, o *Yo individual*, que es capaz de albergar representaciones, sino que se trata con un *Yo absoluto* capaz de que su propia actividad sea el principio de la realidad entera. En ese sentido, el *Yo* es fundamento, no creador, porque gracias a él se hace posible la existencia. Es pertinente transcribir el siguiente pasaje de la *Doctrina de la ciencia*:

El *Yo* es fuente de toda realidad, porque es lo absoluta e inmediatamente puesto. El concepto de realidad es dado solamente por medio del *Yo* y con el *Yo*. Pero el *Yo* es, porque él mismo *se pone*, y *se pone* a sí mismo, porque *es*. Por consiguiente, *ponerse* y *ser* son una sola y misma cosa. Pero el concepto de *auto-posición* y el de *actividad* en general son también una sola y misma cosa. Así, toda realidad es *activa* y todo lo *activo* es realidad (Fichte, 2010, pp. 56-57).

Debido a lo anterior, Fichte juzga que el sujeto, en tanto *Yo*, es actividad libre. Sin embargo, así como la actividad del sujeto se engendra en el *posicionamiento de sí* en aquello que es otro, la libertad solo es posible por el *constreñimiento* de una determinación diferente a ella misma. Ese constreñimiento proviene del *No-Yo*, esto es, del mundo que limita y se opone al sujeto. Eso significa que se es libre siempre y cuando haya un mundo donde se pueda serlo. Comenta Fichte (2010) que “la libertad está determinada por el constreñimiento. La autoactividad, siempre libre de determinación, solo se determina a una acción determinada bajo la condición de una determinación ya existente en virtud del padecer” (p. 140).

Asimismo, podemos circunscribir a Schelling dentro del mismo marco conceptual idealista. Para este autor, el fundamento de la libertad del ser humano se encuentra en su capacidad para autoposicionarse en la realidad, en cuanto es condición de posibilidad para la existencia del mundo. El sujeto, entendido como fundamento, cuenta con la capacidad de actuar conforme al dictado de su razón. El origen de la libertad del ser humano es su propia esencia; actúa y elige de acuerdo con el designio de su propio querer. Menciona Schelling (1989) en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*:

Por ello, el ser inteligible solo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que solo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción solo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta,



pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él (p. 226).

Otro pensador que reflexionó la libertad desde este horizonte idealista fue Hegel, quien afirma que la conciencia es intelección pura, es decir, una conciencia que es consciente de sí misma cuando se enfrenta a los objetos. Retomando el planteamiento kantiano, la conciencia se posiciona a sí misma como un *Yo pienso* que unifica las representaciones del objeto. Cualquier representación, en cuanto tal, es acompañada por el sujeto del que ella es representación. Esa es la garantía *a priori* de que toda representación sea representación de un sujeto y que la diversidad de las representaciones se unifique en un concepto o en un juicio de carácter universal y necesario. Para Hegel, la conciencia, al verse a sí misma en sus representaciones, es consciente de sí como objeto. Al mismo tiempo, el movimiento de autoconciencia define su carácter absoluto: la certeza de sí misma como un sujeto universal que es la esencia y fundamento de la realidad efectiva. Desde la perspectiva hegeliana, ya no solo se trata de que las representaciones del *Yo* sean justamente *sus* representaciones, sino que la realidad no sería posible sin un *Yo absoluto* que *sea consciente* de ella. En ese sentido, el sujeto universal es el fundamento y la esencia de la realidad, en tanto conciencia que sabe de sí misma a través de los objetos. Es un movimiento de *unidad* propia donde la conciencia sabe de sí en cuanto objeto y retorna dentro de sí *sabiéndose* condición de posibilidad del saber mismo. Podemos leer en la *Fenomenología del espíritu*:

Pues la conciencia, en cuanto intelección pura, no es un sí-mismo *singular* al que se enfrentara el objeto también en cuanto sí-mismo propio, sino que es el concepto puro, el mirar de sí-mismo en el sí-mismo, el absoluto verse doblemente *a sí mismo*; la certeza de ella es el sujeto universal, y en su concepto sapiente es la esencia de la realidad efectiva. [...], pues el saber es él mismo el movimiento de aquellos momentos abstractos, es el sí-mismo universal, sí-mismo también de sí en cuanto objeto, y en cuanto universal, es la unidad, que retorna hacia dentro de sí, de este movimiento (Hegel, 2010a, p. 378).

Según Hegel, el sujeto universal debe asumir el estamento de ser el *espíritu* del mundo real. El espíritu es consciente de que es fundamento y esencia de toda la realidad. Es la autoconciencia que se capta a sí misma en todo lo que hay. Por ello, el espíritu es absoluto, en cuanto es condición de posibilidad del saber mismo. En ese sentido, la *libertad absoluta* es el modo en el que se desenvuelve el espíritu. Para el espíritu, siendo que *se mira* a sí mismo en todo lo real, el mundo es simplemente *su* voluntad. Dado que corresponde a una totali-

dad de la que es consciente el espíritu, es una voluntad indivisa cuyo objeto no son aspiraciones particulares, sino que su objetivo es la aprehensión de todo en cuanto existe. Dicho en términos hegelianos, el espíritu es libre en la medida en que haga de la realidad un *sí-mismo* de *sí-mismo*. Es decir, la libertad absoluta del espíritu se expresa cuando la actividad de la conciencia se unifica con el mundo y lo transforma conforme a su querer. El espíritu hace del mundo lo que él mismo es. Por tanto, ser libre significa transformar el mundo. Dice Hegel (2010a):

Por tanto, el espíritu está presente como *libertad absoluta*; es la autoconciencia que se capta, de tal manera que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales, tanto del mundo real como del suprasensible, o a la inversa, de tal manera que la esencia y la realidad efectiva son el saber de la conciencia acerca de *sí*. Es consciente de su personalidad pura, y en ella, también de toda realidad espiritual, y toda la realidad es únicamente espiritual; a sus ojos, el mundo es simplemente voluntad, y ésta es voluntad universal, general. [...]. Pues la voluntad es, en sí, la conciencia de la personalidad, o de cada uno, y es en cuanto esta voluntad verdadera y efectiva que debe ser, en cuanto esencia autoconsciente de todas y cada una de las personalidades, de tal suerte que cada una actúe siempre en todo de manera indivisa, que lo que entra en escena como una actividad del todo sea un actuar inmediato y consciente *de cada uno* (p. 378).

A partir de los argumentos de Fichte, Schelling y Hegel, se infiere que el idealismo defiende a ultranza la libertad humana. Por supuesto, los idealistas son conscientes de que el ser humano se desenvuelve en un mundo dado, el cual se encuentra repleto de condicionantes que limitan y se oponen a su actividad. No obstante, la libertad solo cobra sentido en el enfrentamiento entre el mundo y el ser humano. Es otra manera de entender la oposición entre libertad y causalidad: el ser humano frente a la naturaleza. Para el idealismo, ser libre significa actuar conforme a la voluntad. En cuanto es libre, el ser humano es absoluto debido a que es fundamento de su propia esencia y la de toda la realidad. Eso implica que la libertad se resuelve como transformación de lo existente, de esa realidad dada que aparentemente es infranqueable. El ser que es libre no se detiene hasta el punto en el que la naturaleza es el reflejo de su propia libertad. “Haz del mundo tu propio querer”, reza el idealista. Sobre lo que escribimos, explica acertadamente Hernández-Pacheco (1995):

En este sentido se debe decir que Idealismo es una filosofía de la libertad. Libre es la actividad, el ser, que tiene en sí su fundamento, que actúa desde sí y en sí queda el resultado de su acción, una acción que es autodeterminación. [...] Una tal actuación se llama querer. El ser que tiene en sí su propio fundamento es entonces también un

“yo quiero”; y su ser es su propia querida autodeterminación. “Yo quiero ser lo que soy”; o “yo soy lo que quiero”, es entonces la expresión propia del Absoluto. Ser es para el Absoluto un querer ser sí mismo. (pp. 49-50).

En relación con los planteamientos anteriores, el idealismo también meditó en torno de una filosofía de la historia. La transformación del mundo implica un despliegue de la libertad donde el ser humano, a través del actuar de su voluntad, hace de la realidad una representación de sí mismo. Por supuesto, es un desarrollo evolutivo en el que los seres humanos se adueñan de sí mismos y de la naturaleza. La historia es concebida como un viaje desde el estado natural del ser humano hasta la conquista de su propia artificialidad. Lo artificial es creación humana, la expresión de su propia libertad. El origen le pertenece a la naturaleza y el final de la historia a la libertad humana. Menciona Hernández-Pacheco (1995):

El mundo es impulso hacia su plenitud, como despliegue de lo que latentemente es el origen. Todo lo que existe es momento en el despliegue evolutivo de una fuerza original, que no puede ser otra que la fuerza del espíritu en la naturaleza, esto es, que el progreso natural de la libertad (p. 69).

La filosofía de la historia idealista fue inspirada por el texto escrito por Johann Gottfried Herder titulado *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, donde hace un recuento de la historia humana a partir de una imagen biológica del ser humano: infancia, adolescencia, juventud y madurez. Expresa Herder (2010):

Todos los primeros azares pueden considerarse como disposiciones de una maternal providencia para desarrollar los dos tiernos gérmenes de la especie entera con toda la selección y provisión que siempre tenemos que suponer en el creador de una especie tan noble y en su visión que abarca siglos y eternidad (p. 109).

Siguiendo este mismo proyecto, Kant (2010d) escribió el breve artículo llamado “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, lugar en el que se afirma:

Cuando la historia contempla el juego de la libertad humana en *bloque*, acaso pueda descubrir un curso regular, de suerte que cuanto salta a la vista como enmarañado e irregular en los sujetos individuales bien pudiera reconocerse en su conjunto de la especie como una continua evolución progresiva, aunque lenta, de sus disposiciones originarias (Ak. viii, 17).

La historia de la libertad humana surge como una especie de hermenéutica filosófica bajo la cual es posible leer la gradual sucesión de los acontecimientos humanos. Dicho en términos kantianos, es un ejercicio llevado a cabo por el llamado *juicio teleológico*, aquel que permite concluir la existencia de una finalidad subjetiva de la naturaleza bajo la cual es posible unificar su diversidad y comprenderla con arreglo de las propiedades del espíritu humano. El juicio teleológico no es determinante, en el sentido de afirmar que la naturaleza está constituida de la forma enunciada, sino que es reflexionante, en tanto que emplea analogías para entenderla según ciertos principios de observación e investigación. Declara Kant en su *Crítica del juicio*: “Hacemos uso de un fundamento teleológico siempre que al concepto de un objeto atribuimos, como si estuviera en la naturaleza (no en nosotros), [...] nos representamos la posibilidad del objeto según la analogía de una causalidad” (Ak. v, 36). Por lo anterior, la filosofía de la historia se constituye como una empresa que agrupa las narraciones históricas de los grupos humanos bajo la idea de un despliegue paulatino de la libertad. No se afirma que la historia de la humanidad sea del modo descrito, sino que puede entenderse bajo los parámetros del progreso de la libertad.

La filosofía de la historia del idealismo también implicó un proyecto de racionalización de la humanidad. En efecto, la libertad adviene al mundo a través de la razón humana, aquella que es capaz de posicionarse a sí misma en el mundo como fundamento de toda realidad posible. En consonancia, el avance de la libertad humana es en sí mismo el desenvolvimiento de la razón en el mundo. La dicotomía entre libertad y causalidad, entre lo natural y lo artificial, se disolvió históricamente a través de un complejo proceso en el que la razón era consciente de sí misma en tanto referenciaba objetos. Razón y libertad son los componentes por los cuales el ser humano hace suyo el mundo, en tanto que es consciente de sí mismo en él y lo modifica a su voluntad.

Podemos encontrar la postura del desarrollo evolutivo de la razón y la libertad en la filosofía de la historia de Hegel, quien considera que la historia universal se define como el despliegue del espíritu absoluto y su libertad para hacer realidad su querer. Este despliegue debe comprender diversos elementos que un pueblo debe acatar para integrarse a la historia universal: religión, arte, filosofía y Estado, los cuales en conjunto conforman la *cultura* de una nación. La cultura es la más alta expresión de la libertad humana, su determinación última sobre la naturaleza. La conquista de estos elementos es gradual y conforme avanza la historia se alcanza un grado mayor de civilización —o de racionalización y libertad—. Comenta Hegel (2010b), en la introducción de las *Lecciones de la filosofía de la historia*:

La historia universal representa [...] el despliegue de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, así como el despliegue de la realidad que brota de dicha conciencia. Tal despliegue o evolución comporta una marcha graduada, una serie de ulteriores determinaciones de la libertad que se originan mediante el concepto de la cosa. [...] Es en dicha peculiaridad que el espíritu plasma, de un modo concreto, todas las vertientes de su conciencia y de su voluntad, y de toda su realidad; con lo que viene a ser como un cuño que, en un pueblo, es común a su religión, a su constitución política, a su moralidad objetiva, a su sistema jurídico, a sus usos y costumbres, e igualmente a su saber, a su arte y a su capacidad técnica (p. 184).

### **Romanticismo: la creación artística emancipadora**

Podemos entender el Romanticismo como un movimiento multiforme en el que las ideas filosóficas fueron expresadas en formas literarias, sobre todo en la novela y en la poesía.<sup>8</sup> La filosofía, la poesía y la literatura no eran caminos separados, sino que eran parte de un mismo proyecto. El idealismo procuraba formular sus ideas en ensayos y tratados, mientras que el Romanticismo esperaba “un renacimiento de lo germánico que necesariamente tuvieses que ser literario” (Hernández-Pacheco, 1995, p. 24). En palabras de Rüdiger Safranski (2009):

La escuela romántica es ese sentimiento propio de un nuevo comienzo, el espíritu alado de una nueva generación que salió a la luz preñada de pensamientos y a la vez con ánimo juguetón, dispuesta a llevar el temple de la revolución al mundo del espíritu y de la poesía (p. 13).

Las fronteras entre idealismo y Romanticismo no estaban delimitadas simplemente por un medio específico de expresión. El desencuentro entre ambas corrientes era fundamentalmente teórico. Sobre todo, puede considerarse una disputa en torno de la relación de libertad humana y el mundo de la naturaleza. Y, a su vez, este debate determina las formas de expresión de ambas corrientes intelectuales.

La filosofía se integra por un lenguaje abstracto y universal que elimina toda peculiaridad. Incluso, el lenguaje filosófico es autoconclusivo, como si des-

---

<sup>8</sup> Es importante indicar, como lo hace Hampton (2015), que en la actualidad el Romanticismo es estudiado de tres formas distintas. Primero, bajo la influencia del posestructuralismo, se estudia este movimiento como un movimiento literario que habla de la fragmentación del sujeto como historia y como lenguaje. Segundo, se habla del Romanticismo dentro del contexto de la historia de la filosofía, sobre todo en lo referido al problema de la subjetividad y cómo es que los románticos retomaron la filosofía kantiana (perspectiva que hemos adoptado en este artículo). Tercero, desde el enfoque de la filosofía contemporánea, se hace uso de las tesis románticas para estudiar la deconstrucción del Yo (pp. 45 y ss.).

pués de la última oración del tratado no pudiera decirse o agregarse algo más sobre la cuestión que le atañe. Entretanto, la naturaleza está compuesta por lo efímero y lo temporal, un lugar de constantes cambios, nacimientos y muertes. ¿Cómo la filosofía pretende hablar de la totalidad de lo real cuando ignora la particularidad y la contingencia de la naturaleza? ¿Los tratados y los ensayos filosóficos pueden capturar los espacios de indeterminación que surgen azarosamente en la realidad? Para los románticos, la filosofía simple y llanamente es incapaz de cumplir tal tarea.

El Romanticismo propugna por la ruta de lo artístico, que incluye, por supuesto, a la literatura, la música y a las demás bellas artes, como el medio más idóneo para acercarse a la naturaleza y la esencia de lo real. Las artes, como si fuesen fragmentos o instantes que se extraen de la realidad, suponen un acercamiento a la posibilidad de lo efímero y lo temporal. Los románticos afirman la imposibilidad de capturar en el discurso la totalidad del orden de lo real, así que se proponen crear fragmentos que puedan ser comprensibles sobre ello. La creación artística es el medio por el cual se desenvuelve la libertad en un mundo causalmente determinado. El arte es una muestra de libertad cuyo desarrollo, dada su condición fragmentaria, no se preocupa por dar cuenta de la totalidad, sino que se limita a mostrar un instante que se extiende infinitamente.<sup>9</sup>

Por lo cual, en el Romanticismo la forma y el contenido van de la mano: las artes nos permiten expresar esa realidad fragmentada y contingente. Sin embargo, los románticos no creen que el idealismo fracase en su objetivo de aprehender todo lo real a partir del discurso filosófico. El Romanticismo nos recuerda que la tarea de comprender la totalidad de la existencia es infinita, pero por ningún motivo se debe renunciar a ella. Comenta Hernández-Pacheco (1995):

La poesía y el arte en general no son en absoluto una debilitación de la razón, sino precisamente su refuerzo para enfrentarse a la infinitud de su tarea. No es un consuelo para un Idealismo derrotado, sino una ayuda para continuar su tarea en un momento de desfallecimiento. De hecho, ningún romántico considera fracasado el proyecto idealista, y menos consideran este proyecto como algo a lo que —usando una fórmula de Schelling— nos esté permitido renunciar (pp. 84-85).

Por las razones aducidas, el Romanticismo no se rige por el gran tribunal de la razón pura y no estipulan ninguna condición para hablar de los grandes te-

---

<sup>9</sup> Otro modo de entender este tópico es propuesto por Hampton (2015), quien juzga que el problema principal para el Romanticismo es la cuestión del ser absoluto y su representación (p. 36). El Romanticismo desarrolló un modo estético de representación del Absoluto, respetando su conatural inteligibilidad. En ese sentido, los románticos reconocen la condición finita del Yo frente al ser absoluto.

mas que ocupan al intelecto humano: libertad, Dios y la inmortalidad del alma. A través del arte, pueden expresarse los más grandes sentimientos que aquejan al alma humana sin tener que preocuparse de su validez, verdad y justificación. Eso no significa que la literatura, la música y la poesía abandonen el pensamiento racional. El arte simplemente reconoce que la razón no es suficiente para hablar de los mencionados temas fundamentales para el ser humano. Los románticos no proponen un abandono de la racionalidad y la filosofía, sino que proponen vías alternativas para dar cuenta de la realidad.

Nota Mariya Veleva (2019) que el Romanticismo le otorga al arte una función metafísica a través de la cual puede erigirse como una expresión capaz de revelar y representar las verdades que, debido a sus limitaciones, la razón es incapaz de alcanzar (p. 71). Lo verdadero en el Romanticismo no es la ciencia constituida por juicios universales y necesarios, sino que es aquello que sobrepasa las condiciones de la racionalidad. Lo infinito es aquello que debe ser aprehendido por la finitud humana. Y solo mediante la sensibilidad del arte se nos revelan las verdades que no están al alcance de la razón.

Ahora bien, como apunta Hernández-Pacheco (1995), el Romanticismo también abordó la cuestión del ser humano frente a la naturaleza, esa contraposición entre libertad y causalidad (p. 80). Pero la respuesta romántica a este problema no radica en recuperar, a la manera idealista, la apercepción originaria o el *Yo pienso* kantiano, a partir de la cual se dice que la conciencia es libre por su capacidad de posicionarse a sí misma en la naturaleza como fundamento de la realidad y, por tanto, de todo querer. La solución de los románticos a la cuestión no era ontológica ni epistemológica, sino de carácter estético, hecha desde la filosofía del arte. Por ello, el Romanticismo recurrió y rescató los planteamientos sobre estética que Kant elaboró en la *Crítica del juicio*.

Por supuesto, los románticos defendieron la tesis de la libertad como el componente humano que se opone al determinismo causal de la naturaleza. Recordando la distinción entre filosofía teórica —a la cual pertenece la categoría de causalidad— y filosofía práctica —referente a la libertad—, el arte proviene del influjo de la libertad del artista y no es una mera copia de la naturaleza. La artificialidad de la creación no se anula por su parentesco con lo natural. No importa si su inspiración es la naturaleza; lo artístico es relativo a los terrenos de la interioridad humana: “La reproducción que hace el arte de la forma natural, si es que es libre, expresa más de la interioridad del artista que del mundo exterior, de sus modelos” (Hernández-Pacheco, 1995, p. 88).

De acuerdo con el autor de la *Crítica del juicio*, la libertad del artista es comprendida bajo la noción de *genio*, esto es, “la *capacidad espiritual* innata (*Ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte” (Ak. v, 307). Podría inferirse, de

esta definición kantiana, que el genio está supeditado a una serie de reglas impuestas en la práctica del arte. No obstante, Kant aclara que el arte bello siempre actúa por reglas, pero que las reglas son formuladas por el genio mediante la facultad de regirse a sí mismo —libertad como autonomía—. En ese sentido, el genio es un personaje talentoso cuya originalidad estriba en crearse a sí mismo las reglas de su arte. Se dice: “El genio es un *talento* de producir aquello para lo cual no puede darse regla determinada alguna, y no una capacidad de habilidad para lo que puede aprenderse según alguna regla” (Ak. v, 308). Vale la pena reproducir la siguiente afirmación de Hernández-Pacheco (1995) con el fin de aclarar el concepto kantiano de genio: “Ése es el genio, el que es capaz de reproducir desde sí, creativamente, el mundo; que deja de ser resultado material de un proceso mecánico, y se convierte en obra de la libertad, en creación espontánea de un sujeto” (p. 89).

Considerando lo anterior, la esencia del arte no radica en la naturaleza de la realidad, sino que yace en la libertad humana. Se hace uso de un instante real, un fragmento de la causal línea de acontecimientos, y es *recreado* por la libre actividad del genio con el fin de desplegar la esencia de la naturaleza, sin temor a los cambios, nacimientos y perezamientos. Comenta atinadamente Hernández-Pacheco (1995): “El arte no es una ficción, sino el receptáculo propio de su verdadera esencia, en tanto que esta esencia no es otra que su libre desarrollo, la libre expresión de su forma propia” (p. 93). En ese sentido, libertad y naturaleza son reconciliadas por el Romanticismo: a través de la libertad del arte, la naturaleza despliega su verdadera esencia en la música, la literatura, la pintura, la poesía, etcétera.

En términos generales, los estudiosos más afamados del Romanticismo, entre los cuales se encuentran Rüdiger Safranski e Isaiah Berlin, coinciden en el carácter multifacético de esta corriente intelectual. La pluma romántica transita entre las relaciones aparentemente inconexas entre ser humano e inmortalidad, salud y enfermedad, y finitud y eternidad. Safranski (2009) dice:

El espíritu romántico es multiforme, musical, rico en prospecciones y tentaciones, ama la lejanía del futuro y la del pasado, las sorpresas en lo cotidiano, los extremos, lo inconsciente, el sueño, la locura, los laberintos de la reflexión. El espíritu romántico no se mantiene idéntico; más bien, se transforma y es contradictorio, es añorante y cínico, alocado hasta lo incomprensible y popular, irónico y exaltado, enamorado de sí mismo y sociable, al mismo tiempo consciente y disolvente de la forma. Goethe, cuando ya era un anciano, decía que lo romántico es lo enfermizo (p. 15).

Berlin (1999) también hace hincapié en esta caracterización del Romanticismo:



Es —en breve— unidad y multiplicidad. Consiste en la fidelidad a lo particular que se da en las pinturas sobre la naturaleza, por ejemplo, y también en la vaguedad misteriosa e incluso del esbozo. Es la belleza y la fealdad. El arte por el arte mismo, y el arte como instrumento de salvación social. Es fuerza y debilidad, individualismo y colectivismo, pureza y corrupción, revolución y reacción, paz y guerra, amor por la vida y amor por la muerte (p. 41).

Goethe, aunque puede ser considerado como un autor perteneciente al periodo clasicista, se encuentra familiarizado con el Romanticismo alemán. Si bien trabajó en investigaciones sobre física y biología, este escritor era consciente del conflicto en el que se encontraban la ciencia y la filosofía con el arte. Las expresiones de racionalidad nos dejan con más dudas y certezas de lo que es la naturaleza y el mundo. Incluso, los saberes de la razón son ineficaces para hablar de nosotros mismos, del reino de lo humano. Es preciso dirigirse a la poesía y a las artes, lo más intrínseco y propio de la esencia humana. Exclama Goethe (1907) en su *Fausto*, su obra insignia:

¡Qué visión! ¡Mas visión vacía y vana!  
¿Dónde, naturaleza soberana,  
dónde podré yo asirte a ti, infinita?  
¿Dó, tu pecho y la eterna y exquisita  
fuente de toda vida  
que halagan tierra y cielo  
y que el ánima triste da consuelo?  
Esa fuente de vida y de contento  
solo a mí se me esconde  
aumentando mi sed y mi tormento (p. 63).

En los famosos *Himnos de la noche*, Novalis nos habla de la contraposición entre la racionalidad ilustrada y la sensibilidad romántica, encarnadas respectivamente en las figuras de la luz y la noche. Si bien la luz es fuente de toda verdad en la naturaleza, la noche permite imaginar y vivir la inmoralidad, la eternidad y la experiencia de lo divino. La vigía idealista, por supuesto, es una vivencia del mundo desde la razón a partir de la cual es posible dar cuenta de toda la realidad. El sueño del Romanticismo es el hogar de los dioses, donde habitan el alma del mundo para contemplar las mieles de su gloria. La noche es vida eterna, un instante en el que escapamos de nuestra finitud y nos colocamos junto a las estrellas. Reproduzcamos el siguiente fragmento que escribió Novalis (1998) en los *Himnos de la noche*:

Todavía despiertas, viva Luz, al cansado y le llamas al trabajo —me infundes alegre vida— pero tu seducción no es capaz de sacarme del musgoso monumento del recuerdo. Con placer moveré mis manos laboriosas, miraré a todas partes a donde tú me necesites —glorificaré la gran magnificencia de tu brillo— iré en pos, incansable, del hermoso entramado de tus obras de arte —contemplaré feliz la sabia andadura de tu inmenso y luciente reloj— escudriñaré el equilibrio de las fuerzas que rigen el maravilloso juego de los espacios, innúmeros, con sus tiempos. Pero mi corazón, en secreto, permanece fiel a la Noche y fiel a su hijo, el Amor creador. ¿Puedes tú ofrecerme un corazón eternamente fiel? ¿Tiene tu sol ojos amorosos que me reconozcan? ¿Puede mi mano ansiosa alcanzar tus estrellas? ¿Me van a devolver ellas el tierno apretón y la palabra amable? [...] ¿No lleva todo lo que nos entusiasma el color de la Noche? (p. 70).

En su poema titulado “Dioses han pasado antes...”, Hölderlin habla de un mundo pasado en el que caminaron divinidades cuyas vidas inmortales fueron capturadas por la pluma de un poeta. Porque el poeta es aquel genio que retrata la experiencia de lo divino y su esencia en el libre curso de desarrollo de un poema. Aparentemente, el genio ha sido abandonado por la razón. La fe fue remplazada por la ciencia y la filosofía. Pero siempre habrá poetas, cuya fe, sentimientos y fervor retratarán aquellos tiempos inmemoriales donde los dioses caminaban sobre la Tierra. Porque la poesía y toda forma de arte puede librarse de la razón y decantarse por los manantiales de la imaginación. Y, pese a no ser el conocimiento de la totalidad de lo real, es la poesía es la aprehensión de lo que somos en el interior. Reza Hölderlin (1995):

Vivamos, pues; tú, que compartes mis sufrimientos  
y mis luchas, mi fervor, mi fe  
y la constancia con que tiendo hacia una edad más bella.  
¿Acaso no estamos los dos vivos? Y si más tarde,  
en los años que vengan, cuando el genio sea de nuevo  
reconocido, dirán de nosotros:  
“Estos solitarios por el amor inspirados, se forjaron  
un mundo secreto, que solo los dioses conocían. Pues  
aquellos que solo atienden a las cosas percederas,  
se hunden juntos en el Orcus,  
pero ellos, en cambio, llegaron hasta los dioses.  
Fieles a su profundo amor y al espíritu divino,  
a fuerza de esperanza, paciencia y silencio  
vencieron al destino” (p. 135).

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos presentado al idealismo y al Romanticismo desde el problema que supone la incorporación de la libertad dentro de la compleja estructura de la subjetividad humana. Rastreamos la raíz de dicho problema en la obra de Kant, quien entendió la libertad como autonomía, esto es, la capacidad de la razón para dictarse sus propias reglas. A su vez, dimos cuenta de la cuestión de la *apercepción*, o el *Yo pienso* kantiano, según la cual la diversidad de las representaciones es unificada por una facultad *a priori* que siempre las acompaña; no hay representación sin sujeto de la cual sea representación. En relación con el problema de la libertad, para los idealistas y los románticos el sujeto es libre en cuanto logra ser consciente de sí mismo en la naturaleza. El idealismo y el Romanticismo son, en suma, filosofías de la libertad. Y, como tales, su expresión no podría ser otra que una revolución cultural en Alemania y en el mundo.

La filosofía del idealismo labró y emprendió su propio camino a partir de los postulados kantianos. Fichte, Schelling y Hegel determinaron que el sujeto no solo es el fundamento de toda representación, sino que la conciencia es el sustrato y la esencia de la totalidad de lo real, en cuanto que la conciencia es consciente de sí misma en referencia a los objetos. La tesis del idealismo afirma que la conciencia funda el mundo. La conciencia es absoluta, ya que se posiciona a sí misma en la realidad entera. Y precisamente en ello radica su libertad: la voluntad de la conciencia no puede ser sino la voluntad de la existencia misma. Transformar el mundo es la expresión del libre actuar humano. Por esa razón, como vieron Herder y Hegel, el despliegue de la libertad implica el desenvolvimiento de la razón en el mundo a lo largo de la historia.

El pensamiento del Romanticismo decidió hacer a un lado la tesis de la conciencia como fundamento y desarrolló, por su parte, un movimiento artístico, particularmente representado en la poesía. Se alejaron de los tratados filosóficos porque su objetivo no era aprehender la totalidad de lo real en el lenguaje. En cambio, Novalis y Hölderlin —y en cierta medida Goethe— prefirieron al arte porque este era un medio de expresión por medio del cual podían captar la esencia contingente, azarosa y finita de la naturaleza. Por ello, los románticos elaboraron una reflexión en torno del concepto kantiano del *genio*, aquella figura del arte cuya función es reescribir en cada una de sus obras las reglas del arte bello. Es decir, el genio hace un despliegue de su libertad en el arte en la medida en que crea autónomamente sus propias reglas y determina, de ese modo, su propia labor artística.

En virtud de la exposición propuesta, podemos finalizar este artículo indicando que las respectivas concepciones de libertad humana que defendieron

tanto idealistas como románticos son esencialmente diferentes. Si bien ambas posiciones defienden que el ser humano es libre, en la medida en que es principio de su propio actuar, se distinguen gracias los medios por los cuales la libertad es alcanzada. Para los idealistas, el ser humano concreta su libre voluntad cuando asimila su propio querer particular con el querer de la naturaleza entera. Para los románticos, el ser humano logra ser libre cuando recrea, a través del arte, un instante dentro de la naturaleza que se extiende infinitamente. Contemplación y creación, dos medios distintos cuyo objetivo es el mismo: la libertad humana.

## Referencias

- Ameriks, K. (2000). Introduction: Interpreting German Idealism. En K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (pp. 1-17). Cambridge University Press.
- Berlin, I. (1999). *Las raíces del romanticismo* (S. Marí, Trad.). [https://www.academia.edu/41565372/Las\\_Ra%C3%ADces\\_del\\_Romanticismo](https://www.academia.edu/41565372/Las_Ra%C3%ADces_del_Romanticismo)
- Colomer, E. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Herder.
- Descartes, R. (1986). *El mundo o Tratado de la luz* (L. Benítez Grobet, Trad.). Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Fichte, J. G. (2010). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (J. Cruz Cruz, Trad.). Gredos.
- Goethe, J. W. (1907). *Fausto I* (M. A. Matta, Trad.). Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/fausto-i/>
- Hampton, A. (2015). Religion and the Problem of Subjectivity in the Reception of Early German Romanticism. *Journal for the History of Modern Theology*, 22(1), 35-58.
- Hegel, G. W. F. (2010a). *Fenomenología del espíritu* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Gredos.
- Hegel, G. W. F. (2010b). *Lecciones de la filosofía de la historia* (J. M. Quintana Cabanas, Trad.). Gredos.
- Henrich, D. (2008). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism* (David S. Pacini, Ed.). Harvard University Press.
- Herder, J. G. (2010). *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (P. Ribas, Trad.). Gredos.
- Hernández-Pacheco, J. (1995). *La conciencia romántica. Con una antología de textos*. Tecnos.
- Hölderlin, J. C. F. (1995). *Poesía completa. Edición bilingüe* (F. Gorbea, Trad.). Ediciones 29.

- Hölderlin, J., Schelling, J. y Hegel, G. W. F. (1995). Esbozo del más antiguo programa sistemático del idealismo alemán (M. Á. Vega, Trad.). *Hieronymus*, (1), 117-120.
- Kant, I. (2010a). *Crítica de la razón práctica* (R. R. Aramayo, Trad.). Gredos.
- Kant, I. (2010b). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Gredos.
- Kant, I. (2010c). *Crítica del juicio* (M. García Morente, Trad.). Gredos.
- Kant, I. (2010d). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (Trad. Roberto R. Aramayo). Gredos.
- López-Domínguez, V. (2017). La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos: el protestantismo en la génesis del idealismo alemán. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, (33), 149-162.
- Novalis (1998). *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen* (Eustaquio Barjau Trad.). Cátedra.
- Rousseau, J.-J. (2010a). *Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres* (S. Masó, Trad.). Gredos.
- Rousseau, J.-J. (2010b). *El contrato social* (C. Bergés, Trad.). Gredos.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (R. Gabás, Trad.). Tusquets.
- Schelling, F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Anthropos.
- Spinoza, B. (2010). *Ética. Demostrada según el orden geométrico* (O. Cohan, Trad.). Gredos.
- Veleva, M. (2019). Schelling y el Romanticismo. *Aisthesis*, (66), 61-81.
- Zöllner, G. (2018). Filosofía sistemática de la libertad. Kant y Fichte en comparación crítica (E. Charpenel, Trad.). *Tópicos*, (55), 251-274.

# Beethoven, Herder y Goethe: la humanidad divina como Prometeo

## Beethoven, Herder and Goethe: divine humanity as Prometheus

Andrés Inurreta Acero  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ORCID: 0000-0003-4586-3013

### Resumen

---

Iniciado como un movimiento crítico de la modernidad, el *Sturm und Drang* alemán propuso una concepción distinta del humano, que exigía una renovación de la razón en armonía con la totalidad de las facultades humanas en favor del desarrollo de la individualidad. De esta manera se centralizaba la cualidad creadora del ser humano, sin subordinar el desarrollo de las demás facultades humanas. En este trabajo se analiza la reinterpretación del mito de Prometeo en el trabajo de tres personalidades: el filósofo Johann G. Herder, el literato Johann W. von Goethe y el compositor Ludwig van Beethoven. Del primero, se examina su teoría del genio, explicada por medio de la figura de Shakespeare; del segundo se aborda el lugar de Prometeo en la obra del poeta; mientras que del tercero se analiza su tercera sinfonía, *Heroica*. Al final, se concluye que, en los tres pensadores, la figura del titán Prometeo representa ese espíritu rebelde que, rechazando a los dioses, encamina todos sus actos hacia el engrandecimiento del ser humano y de la humanidad.

### Abstract

Initiated as a critical movement of Modernity, the German *Sturm und Drang* proposed a different conception of the human being, which sought a renewal of reason in harmony with the totality of human faculties in favor of the development of individuality. Thus, the creative quality of the human being was centralized, without subordinating the development of the other human faculties. This paper analyzes the reinterpretation of the Prometheus myth in the work of three personalities: the philosopher Johann G. Herder, the literary Johann W. von Goethe, and the composer Ludwig van Beethoven. Of the first, we examine his theory of genius explained through the figure of Shakespeare; of the second, the place of Prometheus within the poet's work, while of the third, his Third Symphony, the *Heroic*, is analyzed. In the end, the conclusion is that in all three thinkers the figure of the titan Prometheus represents that rebellious spirit that, rejecting the Gods, directs all his actions towards the aggrandizement of the human being and of humanity.

## Palabras claves

*Sturm und Drang*, Herder, Goethe, Prometeo, Beethoven, creación, humanismo.

## Keywords

*Sturm und Drang*, Herder, Goethe, Beethoven, Prometheus, creation, humanism.

Fecha de recepción: noviembre 2021

Fecha de aprobación: marzo 2022

---

Sí, soy yo el ateo, el sin dios que quiere mentir como mintió Desdémona en la agonía, mentir y engañar como Pilades que se finge Orestes, matar como Timoleón, romper la ley y el juramento como Epaminondas, como Johann de Witt, suicidarme como Otho, violar el templo como David, sí, y segar las espigas en sábado simplemente porque tengo hambre y porque la ley se hizo para el hombre, no el hombre para la ley.

Friedrich Heinrich Jacobi

## Introducción

El *Sturm und Drang* es el movimiento de finales del siglo XVIII que impulsó la creación de la identidad alemana moderna. Sus representantes más destacados fueron Johann G. Herder y Johann W. von Goethe. Ambos comparten la visión del ser humano como un cúmulo de fuerzas que deben ser desarrolladas por igual en el acto creativo. Crear lo equipara con la naturaleza y lo eleva a la divinidad. Encontramos como metáfora de esta antropología a Prometeo. Por su cuenta, Ludwig van Beethoven compuso en 1804 la Sinfonía núm. 3 en mi bemol op. 55, mejor conocida como *Heroica*, la cual fue presentada por primera vez en 1805 y cuyo título tiene la dedicatoria a un “gran hombre”. Suele creerse que está dedicada a Napoleón Bonaparte; sin embargo, Beethoven rehúye del militar cuando este se proclama emperador. Entonces, ¿quién es ese gran hombre a quien está dedicada la sinfonía? Partiré de la incógnita para ligar la música de Beethoven con el mito de Prometeo como metáfora de la humanidad divina. No pretendo establecer una relación de influencia directa entre los pensadores sobre el músico; más bien, mostraré cómo los filósofos y el músico, al recuperar al héroe trágico Prometeo, introducen un humanismo en el que Dios es asimilado por completo para que el centro de la divinidad lo ocupe el ser humano.

## El *Sturm und Drang*, algunos apuntes

Johann Wolfgang von Goethe y Johann Gottfried Herder se conocieron en Estrasburgo en el año de 1770. Surgió entre ellos una amistad caracterizada por la coincidencia intelectual, el intercambio de ideas y la colaboración. Al año siguiente, publicaron el libro *Del carácter y arte de los alemanes*, que contiene los ensayos “De la arquitectura alemana” —que el segundo dedica a la catedral de Estrasburgo— y “Shakespeare” —en el que el Herder presenta su teoría del genio—. Con estos dio comienzo el movimiento *Sturm und Drang*, que se extendió hasta mediados de la década de los 80 del mismo siglo.

A veces catalogada como una corriente literaria que tiene en la primera parte del *Fausto* su mayor logro, hay que considerar este movimiento como la puesta en cuestión (que no el rechazo total) de las ideas centrales del pensamiento moderno: el racionalismo, la universalidad y el progreso lineal de la historia. Frente a esto, se alzó una nueva concepción del sujeto y de la naturaleza, ambas como fuerzas creativas en permanente acción. A su vez, se presentaron los *stürmers* con la iniciativa de consolidar una identidad alemana sobre el arte y el pensamiento, en contraste con la división política y religiosa de los distintos estados germánicos.

Hay que matizar la opinión generalizada de que la literatura de los *stürmer* fue una revancha del sentimentalismo irracional. Esta imagen se forja bajo el supuesto de que Herder y Goethe llevaban a término las ideas de su maestro y amigo, Georg Hamann, el llamado Mago del Norte, quien tras un viaje a Inglaterra decidió renovar la fe cristiana y hacerle frente a la razón ilustrada. El punto de partida para Hamann fue apelar al sentimiento por sobre la razón. El tono de los escritos de este preponderó la ascensión religiosa por medio de la acción y el éxtasis.

Si tomamos parte de esta imagen, estaremos olvidando que ninguno de los dos (ni Schiller, de quien no nos ocuparemos en este texto, pero quien ciertamente es un pensador importantísimo) rechazó el racionalismo, sino una visión universalizante de este. Ambos autores tuvieron presente, y en buena estima, los estudios científicos de su época. Goethe se consideraba a sí mismo como un científico y se desempeñaba en la aún no conformada biología y en la física. Herder se propuso establecer las bases de una ciencia del lenguaje y de la historia <sup>1</sup>. No es, pues, un desprecio por la razón. Este aspecto los coloca

---

<sup>1</sup> Gran ejemplo de la vocación utilitarista de la ciencia moderna desde su concepción es el pensamiento de Francis Bacon. Cabe mencionar que ni Herder ni Goethe rechazaron la ciencia como tal; ambos se dedicaron al estudio incansable de la naturaleza. La distinción radica en que para ellos la ciencia era una actividad que tenía por fin llegar a la contemplación de la verdad y de Dios-Naturaleza, empresa muy distinta a la de la primera modernidad. Es notable la canti-



en un lugar distinto de Hamman. Sin embargo, los *stürmer* dan continuidad a la idea del hombre total del Mago del Norte, convertido en el genio creador. El proyecto que presentan Herder y Goethe debe ser entendido como una renovación de la razón en armonía con la totalidad de las facultades humanas en favor del desarrollo de la individualidad. Esto implica un cambio del rumbo sobre cómo se piensa al sujeto en la modernidad y su relación con la naturaleza.

La modernidad había llevado a los filósofos a plantear un sujeto que puede tomar distancia de la naturaleza por medio de la razón para aprenderla y modificarla. La intromisión del sujeto sobre los hechos naturales se plantea como el descubrimiento de las leyes que operan continuamente en ellos. Los objetos son concebidos como producto de relaciones causales que suceden con regularidad. Estas relaciones pueden ser comprendidas bajo el concepto de *ley*, que refiere a la operación de un hecho que se cuantifica en una fórmula matemática. Cualquier fuerza externa a la causalidad es expulsada; no hay significados detrás de las cosas.

Esta visión mecánica del mundo se vuelve sobre el sujeto. Si bien la razón le permite emanciparse de la necesidad de ciertos hechos naturaleza, le conmina a convertirse en un objeto más dentro de la causalidad. Esto lleva a muchos pensadores a creer que la conducta humana puede ser comprendida por medio de las leyes de la naturaleza. De ser eso posible, bastará con conocer esas leyes para modificar el comportamiento del ser humano. Roy Pascal (1959) resumió así la visión que los *stürmer* tenían del pensamiento ilustrado:

Si estas leyes fueron formuladas como la operación de la naturaleza fenomenal o de la razón metafísica, no solo la idea de Dios despersonalizada, sino también la sustancia del hombre y la individualidad tienden a ser divididos en una red de leyes abstractas. En la abstracta metafísica wolffiana, este divorcio entre la actualidad del hombre, su voluntad y energía, y la ley, aparece en su forma más vulgar, y fue adecuadamente satirizada en *Candide*; pero igualmente el materialismo de La Mettrie y Helvétius, aceptando como la realidad básica una influencia material y existencia sensual, concebida por la ley como un poder externo impersonal y determinante (p. 134).<sup>2</sup>

Es precisamente esto contra lo que se levantarán las voces de muchos filósofos, artistas y teólogos del siglo XVIII. La razón opera por medio del análisis

---

dad de referencias a estudios científicos de la época que encontramos en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, de Herder. Sobre la particular visión científica de Goethe, Herder y los románticos, véase Goede-Von Aesh (1947).

<sup>2</sup> Las traducciones de Pascal (1959) son mías.

de los hechos y las cosas; se descompone una totalidad en sus partes; se observa cómo se relacionan cada una de ellas entre sí y se elige aquellas que resultan indispensables para que tenga lugar lo analizado. El resultado es la determinación del objeto bajo el concepto o la ley, fruto del proceso de síntesis posterior al análisis. En el momento en que algo puede ser limitado en el concepto o en la ley, entonces puede ser utilizado o replicado. Esto había llegado al extremo de que se proponía el estudio de las formas matemáticamente para obtener la óptima representación en el arte. Pascal (1959) señala que los *stürmers* antepusieron a esta visión mecánica el dinamismo de las fuerzas creadoras de la naturaleza y el ser humano:

El *Sturm und Drang* puso a la moda estas diversas tendencias y perspectivas, el valor supremo de la sensación dinámica y la experiencia directa como el principio fundamental. Este logro lleva todas las marcas de la vida social restringida en Alemania y de la turbulencia juvenil; pero, a pesar de estas limitaciones, afirma la creatividad dinámica del hombre y la naturaleza y, al hacerlo, prepara el camino para una comprensión más profunda de la interacción del hombre y la naturaleza, así como para una concepción más verdadera del derecho (p. 134).

El proyecto de los *stürmers* se funda sobre la visión del espíritu humano y la naturaleza como fuerzas incontenibles que se desbordan en una dialéctica de creación y destrucción inagotable. Esas fuerzas no pueden ser controladas de acuerdo con cánones externos en tanto que la medida de sus alcances se encuentra en sí mismas. El sujeto es concebido como creador; en este acto se pone a sí mismo como fin. Prima una necesidad genética de autoproducción sobre una necesidad utilitaria. Evidentemente, se afirma un poder sobre sí y el mundo, pero este no se ejerce a partir de reglas universales ni con fines utilitarios.

El ser humano es comprendido como una totalidad en la que no se encuentra una jerarquía de las partes que lo forman. Todas ellas deben ejercer su potencia con igual magnitud. Ciertamente, la razón será la fuerza por la cual las demás entren en orden. Pero la relación de esta con aquellas no es vista como el dominio de principios establecidos bajo la presunción de un conocimiento regidor por el que descubrimos cómo actuar. Por el contrario, la razón misma, que es constituida lingüísticamente, siempre se encuentra imbricada con las sensaciones, las pasiones y los sentimientos. Cualquier intento de análisis o disección de las fuerzas que nos componen será repudiado por los *stürmers*. De esta manera, el propósito mismo del ser humano es el desarrollo de todas sus fuerzas. Según Pascal (1959):

En su propia definición de las capacidades humanas, esta actitud era contraria a la de los racionalistas. El metafísico Mendelssohn podría simpatizar con la formulación de Herder en 1769: “El desarrollo de las fuerzas de nuestra alma es el propósito de nuestra existencia en la Tierra”, y Kant podría resumir el propósito de la historia, en términos similares, como el desarrollo de todas las capacidades innatas del hombre. Pero Mendelssohn entendió estas “fuerzas del alma” como poderes intelectuales que logran su pleno desarrollo al aprehender una raíz metafísica y el propósito de ser; y Kant las definió, en oposición consciente a Herder, como facultades racionales del hombre, que le permiten detectar, a través de la complejidad de la existencia, una finalidad social y moral última que justifica la existencia humana. Para Herder, sin embargo, estas fuerzas son todos los poderes complejos dentro de él, sentido, pensamiento, sentimiento, actividad, lucha por la expresión y la satisfacción (pp. 134-135).

A diferencia de Mendelssohn y Kant, en Herder existe un completo rechazo a colocar la razón por encima de cualquier otra facultad humana. Una horizontalidad debe operar de forma armónica, por tanto, nada de lo ofrecido en nuestro ser debe ser despreciado o evitado en la medida en la que nos pertenece. Esto llega hasta el punto de que él se niega a despreciar la falta de ánimo. En una carta en la que contesta a las peticiones de su esposa de cuidar su salud dice: “Cuando prefiero la soledad, cuando estoy deprimido y confundido, cuando me encuentro en un estado pensativo y lúgubre, eso también es bueno, querida” (Herder citado por Pascal, 1959, p. 135). Al renunciar a todo tipo de clasificación, que supone la separación y la consecuente jerarquización de lo clasificado, los *stürmers* se ven empujados a abrazar sus penas como parte ineludible de sí mismos y de la vida.

El centro de esta nueva visión del sujeto es la creación como fin en sí misma, creación que no se limita a la configuración de espacios y objetos dentro de este, sino a la institución de un ser por medio de —y en— la expresión. La relación entre el ser y el signo rompe su carácter referencial. Este último no está puesto como la referencia de algo externo, sino que en su manifestación tiene lugar el ser que significa. Por tanto, la expresión del sujeto es entendida como la creación del sujeto mismo en el acto creativo de expresar.

Si entendemos que el punto nodal de esas fuerzas creativas reside en el sujeto mismo, lo producido en la expresión depende por completo de su propia medida. Por ello no puede sostenerse desde la perspectiva de los *stürmers* la instauración de normas universales y eternas. El canon que define la forma de la expresión debe ser dado solo por el sujeto que se produce a sí mismo. En algunos casos, como el de Herder, este sujeto no es entendido exclusivamente como un ser humano singular, sino como una comunidad, un pueblo. Es imposible comprender la poesía de una región, de un periodo, bajo exi-

gencias ajenas a ese lugar y tiempo. Charles Taylor (2010) lo sintetiza de la siguiente manera:

Fue Herder y la antropología expresivista desarrollada desde él la que agregó a la demanda de la época el que mi realización de la esencia humana fuera mía, y desde aquí se lanzó la idea de que cada individuo (y en la aplicación de Herder, cada pueblo) tiene su propia manera de ser humano, la cual no puede intercambiarse con otra a menos de pagar el costo de la distorsión y la auto-mutilación (p. 13).

En las palabras de Taylor se dan dos aspectos que complementan nuestra exposición. Primero, que lo realizado en la expresión le es propia a quien expresa y por tanto individual. Hemos señalado ya el carácter creativo de la expresión por la cual se produce el sujeto a sí mismo. Se añade que es una forma de la humanidad la que se presenta en la historia. Por ello, recalco, se vuelve imposible comprender la vida de un grupo de personas de una época y un lugar de acuerdo con estándares externos. El otro aspecto que se añade como consecuencia del anterior es que la creación del sujeto en la expresión corre el riesgo de desviarse de su centro. Si bien lo expresado es propio, la autenticidad de la forma se pierde por la imitación o el obstáculo que pueda ejercer otro sujeto.

Como puede entreverse, esta ontología no solo tiene consecuencias en el ámbito de la ética o la estética, sino también en la epistemología y la filosofía de la historia y la política.<sup>3</sup> Esta autoproducción creativa de los *stürmers*, en especial de Herder, debe ser puesta en perspectiva con su época, pues de esta manera se está gestando una revolución cultural que tendrá continuidad en el Romanticismo. Lo que en Estados Unidos y en Francia tuvo consecuencias políticas, en Alemania se da en las letras, la pintura, la filosofía, la música y se extiende en el tiempo hasta comienzos del siglo xx. Sobre las razones de por qué el Romanticismo no toca lo político en sus primeros años, Hernández-Pacheco (2019) advierte que no era posible porque Alemania no existía como tal y el idioma aún no se constituía:

Lo interesante es ver por qué en Alemania esa revolución tiene lugar en el orden cultural y no en el político, como anteriormente ocurriera en los Estados Unidos o en Francia. Y la respuesta es que una revolución política no podía ocurrir en Alemania, porque políticamente Alemania no existía. Sí existía el alemán como idioma (mejor dicho, empezaba a existir). Y fue el idioma, y muy concretamente el escrito —no había otro— (la literatura), lo que sirvió de campo social unificado capaz de sustentar un impulso histórico que, cerrados los caminos político y religioso, tenía que ser necesariamente cultural y literario (p. 18).

---

<sup>3</sup> Véase Herder (1982, 2002).

Con esto queda claro que comienza a formarse la conciencia de la unidad de los pueblos germanos. Herder y Goethe lo sabían. No es casualidad que el poder fundador del genio esté en las letras; tampoco lo es que ambos escriban sobre el arte y la poesía que ellos consideran que ha engendrado la sensibilidad y la identidad alemana. Podemos ver en su rechazo a la Ilustración un repudio al afrancesamiento y señalarlos como nacionalistas; pero más importante que eso es el anhelo de autenticidad, de la libertad de creación, de traer lo nuevo para la humanidad.<sup>4</sup> Así es, para la humanidad.

Cabe preguntarse por el sentido religioso de este proyecto. La mayoría de los integrantes del *Sturm und Drang* ha sido formada bajo el protestantismo y, más específicamente, en el pietismo, una secta formada en el siglo XVIII en Halle, que pretendía reformar la fe cristiana por medio del acercamiento individual con Dios mediante el corazón, así como por el estudio privado de las escrituras, con preferencia del sentimiento sobre el dogmatismo. De acuerdo con David Hill (2003), el pietismo ayudaría a fomentar la búsqueda individual de la experiencia religiosa del contacto con Dios, que, llevada a la literatura, conducirá a los alemanes del siglo XVIII a la exaltación de los sentimientos y el éxtasis. Esto era posible porque esta secta pretendía extender los ámbitos de la religión a la vida diaria. Según Hill (2003):

Los pietistas buscaron significados religiosos en el día a día de la vida cotidiana, y en la medida en que quitaron el sentimiento religioso de la iglesia, fueron parte del proceso de secularización; pero al mismo tiempo dieron a las experiencias cotidianas la intensidad y la significación trascendental que anteriormente había sido la provincia de la religión, y así alimentaron una nueva intensidad de la vida interior en la literatura (p. 6).<sup>5</sup>

A pesar del ambiente religioso, sería un error pensar que los *stürmers* se adscribían por completo al cristianismo; por el contrario, cada uno de ellos adoptó un acercamiento particular a la religión. De esta manera, no podemos decir que un dogma religioso unifique a los pensadores del *Sturm und Drang*. En el caso de Herder, quien era pastor, encontramos un panteísmo naturalista que levantó las sospechas de sus contemporáneos. Incluso llegó a tener desencuentros con Hamann debido a su teoría secular del origen de la lengua. Junto con Goethe, fue defensor del sistema de Spinoza frente a Jacobi, quien había señalado el nihilismo —y por tanto al ateísmo— al que conducía el pensamiento del holan-

---

<sup>4</sup> Hernández-Pacheco (2019) recuerda que ha tenido lugar la guerra de los Treinta Años y la guerra de los Siete Años de las que la región no ha salido bien. Aunado a esto, el cisma religioso. Las circunstancias no permitían una unidad de los alemanes más allá de su lengua (p. 19).

<sup>5</sup> La traducción es mía.

dés. En cuanto a Goethe, cultivó un humanismo ateo, por momentos cercano al panteísmo como Herder, consciente de ser parte del proceso de creación de la naturaleza, pero siempre al margen de las creencias religiosas. Tenemos que aquello que les unía a ellos y el resto de los *stürmers* era el paroxismo de la unión con algo más grande, el furor del amor o la fruición a causa del arte y la naturaleza. Como apunta Pascal (1959):

Si se busca una actitud religiosa común entre los *Stümer und Dränger*, no se puede encontrar claramente en las creencias dogmáticas o en las prácticas religiosas [...] No estaban vinculadas por formulaciones u observancias religiosas, sino por una conciencia común de sentimientos internos cuyo origen está más allá de su conocimiento y que no se puede controlar; sentimientos de intensa exaltación que subsumen a todos los demás valores y a los que deben rendirse. Tal regocijo podría surgir de las relaciones personales, de la naturaleza o del arte; pero reconocieron que el sentimiento religioso era su prototipo o analogía, y lo llamaron “diablo”, “santo”, “sagrado” (pp. 88-89).

No podemos llamar cristianismo a esto, aunque sin duda hay una continuidad de las aspiraciones pietistas del encuentro con Dios, este no es el mismo que se profesa en las iglesias, mucho menos la vía de llegar a él. Es la naturaleza creadora la que recibirá su nombre, serán los bosques y las montañas su templo y el corazón del ser humano su puerta de entrada. Ambos se entrelazan en el libre despliegue de sus fuerzas creadoras, siendo la humanidad la expresión más alta de ellas.

El proyecto así planteado solo puede tener un protagonista: el ser humano. La filosofía kantiana (paralela al movimiento del *Sturm und Drang*, pero ajena a sus principios) realizará el giro copernicano que consistirá en colocar al sujeto como fundamento de la experiencia. De igual forma, los *stürmer* pondrán a este en el centro. La concepción misma del “hombre total” tiene detrás este desplazamiento. Las fuerzas creadoras le equiparan con Dios, ya sea concebido como individuo o como naturaleza. El recurso mitológico para brindar un fundamento al proyecto será vasto, en el caso de Herder, los poemas de Ossian (de autenticidad desacreditada posteriormente) y Shakespeare; en cuando a Goethe, será el titán Prometeo, de cuya boca el poeta hará salir maldiciones para los dioses y la profecía de un reino en el que el ser humano es completamente autónomo.

### **Shakespeare y Prometeo: creación y rebeldía**

El *Sturm und Drang* se propone llevar a cumplimiento las potencias que se encuentran presentes en el ser humano. Por ello, este debe liberarse de cual-

quier determinación que le constriña; en el momento en el que logre este cometido, podrá lograr la plenitud. Este camino es entendido como la expresión del sujeto que, mediante lo que proyecta en el exterior, se produce a sí mismo. Ninguna de sus facultades debe ser acallada en tal proceso, sino que todas ellas a la vez participan del acto creativo. Pascal (1959) reafirma con estas palabras:

Oscuramente, pero con determinación, se niegan a ver al hombre como el instrumento de las fuerzas externas o como encadenado a los propósitos externos, sean ellos religiosos, metafísicos, físicos o sociales; rechazan exaltar un lado del hombre, su alma o razón o sentido, a expensas de otros; destruyen la imagen que el hombre ha hecho de sí como una inteligencia abstracta o idealista sentimental, o un egoísta sensual en el sentido de Mandeville o Helvétius. El hombre existe, en su opinión, para ser más intensamente, para desarrollar todos sus poderes al máximo. Toda imitación es mala (p. 134).

Esta idea es desarrollada por los *stürmers*, en especial Herder (Pascal, 1959), y tendrá su inicio en uno de los ensayos fundacionales del movimiento que nos compete: “Shakespeare”. El texto aparece publicado junto con un ensayo escrito por Goethe sobre la catedral de Estrasburgo. Con él, los autores pretenden delimitar algunos aspectos de la identidad alemana. En el caso de Herder, se planteará la idea de que el dramaturgo inglés ha dado forma a una nueva expresión de la tragedia que tiene sus raíces en la vida de los pueblos nórdicos. Se afirma así que el genio trae lo nuevo para una tradición en la que el individuo creador se ve imbricado. Este y su pueblo llegan a obtener una forma auténtica mediante la obra, creación única y como tal situada. El genio, su pueblo y su obra pertenecen a una época; sus alcances están limitados al devenir de la historia.

El filósofo comienza aclarando que sus intenciones no son defender al dramaturgo inglés de las acusaciones que señalan sus defectos, de acuerdo con la teoría estética de Aristóteles, sino explicarlo, sentirlo como es para darlo a conocer. Shakespeare es para él el claro ejemplo del genio que toma sobre sí sus propias circunstancias para transformarlas en algo nuevo por medio de su obra, con la cual se inauguran subjetividades y se abren caminos en la historia. De él dirá:

No encontró un sencillo espíritu de la historia [relato], de la ficción, de la acción: tomó la historia tal como la halló, componiendo con su espíritu creador los más dispares elementos en un maravilloso conjunto que nosotros llamaremos, si no acción en el sentido griego, sí acción en la acepción medieval o, en el lenguaje de la época moderna, acontecimiento (*évènement*), gran suceso (Herder, 1982, p. 260).

Shakespeare no ha compuesto sus tragedias y comedias siguiendo un manual de dramaturgia, su punto de partida son las circunstancias de la época, en las que se encontraban la posición que ocupaba en el sistema social de su nación, las canciones, los ritos y la religión de sus contemporáneos. Es la vida tal cual la vive él y la encuentra en los otros. Por esa razón, no podemos reprocharle haber faltado a las reglas dramáticas del estagirita. Por el contrario, hay que reconocer su originalidad, que implica una fuerza creadora que le eleva al lugar de la naturaleza. Dice Herder (1982) que “es precisamente lo nuevo, lo primario, lo totalmente otro, lo que pone en evidencia su fuerza primaria” (p. 260). Para Herder, la naturaleza es dios, este no está determinado por la causalidad, sino que su mayor atributo es ser una fuerza creadora, ser *causa sui*, como en Spinoza. El genio encuentra dentro de sí esa fuerza cuando crea y se coloca en el mismo nivel que dios como creador del mundo y de sí mismo.

Pero Shakespeare es hermano de Sófocles precisamente ahí donde exteriormente parece tan distinto de él, ahí donde en el fondo se le asemeja por entero. Como toda la ficción se consigue a través de ese elemento auténtico, real, creador, de la historia y no solo no se obtendría sin ella, sino que, si prescindieramos de la misma, no quedaría (a no ser que hubiese escrito en vano) aspecto alguno del drama y del espíritu de Shakespeare, el mundo entero es para ese gran espíritu, según se ve, simple cuerpo. Todos los aspectos de la naturaleza son miembros de tal cuerpo, como todos los caracteres y modos de pensar constituyen rasgos de ese espíritu. Y todo puede denominarse ese dios gigantesco de Spinoza “pan universum”. Sófocles fue fiel a la naturaleza al elaborar una acción de un lugar y de un tiempo. Shakespeare sólo podía serle fiel haciendo girar el acontecimiento universal y el destino humano a través de todos los lugares en los que se desarrollan (Herder, 1982, p. 266).

Shakespeare es distinto de Sófocles en cuanto a sus circunstancias. El genio de Herder está puesto en la historia. El ser humano cambia, pero el principio por el que se unifica su naturaleza es el mismo: la capacidad de crear. Por medio del acto creativo de ese individuo, se crea el mundo y se crea el ser humano al coordinar la multiplicidad de la experiencia. Ahora bien, el producto del genio para Herder no queda encerrado en sí mismo, sino que se abre al tiempo para ser recogida por los otros, quienes la toman, la interpretan y crean sobre ella cosas nuevas. Esta condición temporal permite la emergencia de lo nuevo, con lo que se rompen tensiones y se muestran caminos posibles, aunque también trae consigo la condena del olvido. Quizás sea en el acto de crear a pesar de la degradación y la muerte donde se encuentra, en sus propias ruinas, la dignidad humana.



Quizás pronto, cuando todo se haya borrado e inclinado hacia otro lado, también su drama [de Shakespeare] será totalmente incapaz de una representación viva, convirtiéndose en ruinas de un coloso, de una pirámide, que todo el mundo admirará y nadie entenderá [...]. Y aunque más tarde vieses que el suelo se tambalea bajo lo que habías edificado y que la plebe se paraba, miraba de boca abierta y se mofaba, y que la pirámide duradera no lograba despertar el antiguo espíritu egipcio, a pesar de eso, tu obra permanecerá, y un sucesor buscará tu tumba y escribirá para ti con mano devota lo que ha sido la vida de caso todos los personajes dignos que han pasado por el mundo: *Voluit! Quiescit!* (Herder, 1982, p. 271).

Esta imagen del genio creador que proyecta Herder sobre Shakespeare encuentra su justificación en la unidad del ser humano como un cúmulo de fuerzas que, al trabajar de forma armónica, alcanzan a manifestar su potencia más alta en el acto creativo. Esta es la teoría del hombre total que Goethe sintetiza en las siguientes palabras:

Todo lo que emprende el hombre, ya sea cosa de obra o de palabra, o de cualquier otra clase, tiene que surgir de la unión de todas sus energías; todo lo aislado es recusable. Máxima hermosa, pero difícil de cumplir (Goethe citado por Lukács, 1968, p. 77).

La máxima hermosa de Goethe encierra la tensión entre el orden que posibilita la vida y el rompimiento de dicho orden, que permite la emergencia de lo nuevo, no por lo nuevo en su banal originalidad, sino como lo puesto vivo en lugar de lo que al permanecer muere. La quietud, la paz, la conservación que tanto es procurada por los seres humanos es una trampa, en ellas solo se encuentra la podredumbre del reposo. Pero si la vida fuera pura ruptura, se desparramaría en todas direcciones sin que quedara nada. Es en la tensión entre estos dos polos donde suena la música del genio, que logra hacer sonar por completo las cuerdas de la naturaleza, incluso hasta quebrarlas en un último acorde. Esta es la rebeldía, la única actitud digna del ser humano. Por medio de ella logra expandirse hasta los confines del cosmos para alcanzar a los dioses y destronarlos, tras lo cual se apropia de sí mismo. Pascal (1959) dice al respecto:

Pero las figuras en las que durante los años siguientes Goethe simboliza el logro muestran que está buscando los resortes internos de la acción que relacionan al hombre que actúa con el hombre con sentimientos [...] en su fragmento, Prometeo, el gran rebelde que se opone a los dioses, siente su propio poder creativo como un imperativo interno que no puede resistir. Aquí, la creatividad, el logro, es igualado (o determinado) por la fuerza de su deseo de realizar su composición interna; su eficacia externa es la medida de su intensidad interna (p. 139).

Goethe escribe “Oda a Prometeo” en 1774. El texto forma parte de una obra que queda inconclusa. Podemos decir que en ella se pone de manifiesto —como también en su famosísimo *Werther*, obra aparecida en el mismo año, que aboga por el desarrollo de la personalidad y denuncia la coerción de toda regla que se imponga por encima de la forma— que el sujeto se da a sí mismo. Esto le costará la vida a su personaje. En el caso de Prometeo, se alzarán maldiciones a todo Dios y autoridad. Más que escuchar el reproche de un individuo frustrado hacia la sociedad civil, hay que prestar oídos al impulso creativo que, como tal, prepara lo nuevo por venir. Así entonces, estamos frente a una iniciativa y una invitación. Hay que traer las palabras que Lukács (1968) dedica al *Werther*, las cuales nosotros extendemos al Prometeo, no olvidado por el pensador húngaro:

En el *Werther* culminan los esfuerzos del joven Goethe en favor del ideal de un hombre libre y unilateralmente desarrollado, las tendencias, esto es, que ha expresado también en el *Götz*, en el fragmento de *Prometheus*, en los primeros borradores del *Faust*, etc. (p. 82).

El mito cuenta que el titán Prometeo roba el fuego del taller de Hefesto, dios herrero hijo de Hera, para darlo a los seres humanos. Según Esquilo, el titán no solo bendijo a la humanidad con este elemento, también le enseñó la arquitectura, las matemáticas, la medicina, la minería, en fin, un gran número de saberes que han propiciado la longevidad y la expansión de la raza humana. Por haber amado tanto a esas criaturas inferiores, Zeus lo condenó a permanecer encadenado a una roca donde las aves le devoraron el hígado por el día, órgano que se regenera en la noche y de esta manera continúe la penitencia. En griego, el nombre se escribe Προμηθεύς (*Prometheus*) que está compuesto por el prefijo *pro-*, que significa ‘colocar delante’ o ‘previo a’; y el verbo *μανθάνω* (*manthano*), que describe la acción de aprender. Tendríamos así que el nombre del titán significaría “el que aprende con antelación”. Por ello, es descrito como un gran sabio que, además, tiene el don de la adivinación. Anuncia en el relato de Esquilo (2015) que será liberado por Heracles y la caída del reino de Zeus.

Prometeo: [...] No existe dios que pueda mostrarle con claridad escapatoria de tales penas, excepto yo. Yo sí que lo sé y de qué manera. Así, que siga sentado haciendo alarde de sus ruidos aéreos [el relámpago] y, confiado, siga blandiendo en sus manos el dardo que exhala fuego, pues nada de eso le bastará para impedirle caer con un fracaso ignominioso e insoportable.

[...] Corifeo: Ese fracaso que estás prediciendo en contra de Zeus es, precisamente, lo que tú deseas.

Prometeo: Estoy diciendo lo que va a cumplirse, además de que yo lo quiero (p. 362).

El héroe trágico aparece en el poema de Goethe como el rebelde que expulsa a los dioses de la Tierra para que sobre ella reinen los seres humanos. Goethe (1963) comienza así:

Encubre, ¡oh, Zeus!, tu empíreo  
con nebuloso velo,  
y semejante al joven  
que cardos gusta de coger, te queda  
con el roble y la cumbre enhiesta y pina,  
mas déjame el disfrute de esta tierra,  
que es mía, cual mi cabaña esta que habito  
y que no es obra tuya,  
y de mi hogar también, que cuando arde  
y en su lumbre me doro. ¡Tú me envidias!

¡Nada más pobre bajo el sol conozco  
que vosotros, oh, dioses!  
apenas si lográis, desventurados,  
con el vaho de las víctimas y preces,  
algún pábulo dar a vuestra olímpica,  
mayestática andorga,  
y de fijo que el hambre os acabara,  
si no fuera infinita la caterva  
de esos locos, pueriles pordioseros  
que nunca la ilusión del todo pierden  
(Goethe, 1963, p. 916).

El Prometeo de Goethe se vuelve contra Zeus para maldecirlo. Y no solo eso, sino que le denuncia su dependencia a los rezos y esperanzas humanas. Si no fuera por quienes aún tienen esperanza, nadie alzaría su voz hacia los dioses. La ilusión de una salvación posible mantiene con vida a los inútiles pobladores del Olimpo. Aún más, le señala a Zeus no haber creado la tierra, de la cual debe entonces alejarse para que sean los seres humanos quienes la trabajen y gobiernen sobre ella. Aunque se dirija a los dioses, Goethe también les habla a los seres humanos. Les invita a soltar todo anhelo de redención: ¿es esta posible? Seguro, pero depende de lo que se encuentra en el interior del ser humano; ninguna exterioridad vendrá a nuestro auxilio. Prometeo rememora las calamidades de su niñez y juventud para dar cuenta de que solo él y sus capacidades fueron suficientes para colocarlo por encima de sus penas, mientras que Zeus permanecía indiferente. Leemos en los versos treinta y dos a treinta

y cuatro: “¿No fuiste tú y tú solo, / corazón mío, que en sacras llamadas ardes, / quien todo me lo hiciste?” (Goethe, 1963, p. 916).

El desprecio a los dioses, su expulsión de la Tierra y la afirmación de la soledad del ser humano no suponen para Goethe resignarse al sufrimiento de la vida como el pesimista que da cuenta del sinsentido para lamentarse en él. Por el contrario, abrazar la materia terrenal es un acto lleno de júbilo. Leemos en las estrofas finales del poema:

¿Acaso imaginaste en tu delirio  
que iba yo a odiar la vida  
y al yermo retraerme por haberse frustrado  
algunos de mis sueños venturosos?

Pues no; que aquí me tienes y hombres hago  
según mi propia imagen;  
hombres que luego mis iguales sean,  
y padezcan y lloren,  
y gocen y se alegren,  
y parias no te rindan,  
cual yo hice  
(Goethe, 1963, p. 917).

Contrario al Prometeo que cumple su condena eterna a ser devoradas sus entrañas por los buitres, esta nueva imagen del héroe trágico se libera de sus cadenas para continuar con el cultivo de la humanidad a su imagen, la cual tiene por mayor característica el desprecio a los dioses: la rebeldía. Pascal (1959) dice sobre este punto que “en sus poemas y fragmentos, Goethe expresa el arrebatador sentimiento de liberación personal [...] en el poema Prometeo, el júbilo en la independencia rebelde del ser humano” (p. 141).

“Oda a Prometeo” contrasta con “Ganimedes”. En este se relata el regocijo del joven que es raptado por Zeus. Esta contradicción en la actitud de Goethe puede matizarse apelando a la naturalización de Dios, quien ya no figura como un sujeto. No obstante, debemos sostener la tensión entre estos dos modos de estar. Para Lukács (1968), desde una perspectiva marxista, esto se traduce en las contradicciones internas de la sociedad burguesa incipiente:

El joven Goethe entiende con mucha amplitud y riqueza la contraposición entre personalidad y sociedad. Goethe no se limita a mostrar las inhibiciones sociales inmediatas del desarrollo de la personalidad. Claro que una gran parte de la obra [Werther] se dedica precisamente a esas inhibiciones, cuya exposición es esencial. Y

Goethe ve en la jerarquía estamental feudal, en la cerrazón feudal de cada estamento, un obstáculo inmediato y esencial al despliegue de la personalidad humana; por eso critica el orden social con su sátira amarga (p. 76).

Las contradicciones que Goethe hace evidentes en sus primeros trabajos, si bien cobran la imagen del individuo burgués contra la sociedad feudal y la tradición que le limita, se pueden expandir a la mitología de esta tradición. La vuelta de Prometeo contra Zeus, y la alabanza de Ganimedes a aquel, son parte de esta lucha entre las fuerzas creativas del ser humano y las circunstancias que las constriñen. Algo es seguro, que esta actitud rebelde pasará a las siguientes generaciones. El desprecio a los dioses individuales y vanidosos, la afirmación de la materialidad y la importancia de la realización humana por sus propias obras prefiguran un pensamiento que nos alcanza en nuestros días.

### **Prometeo en la *Heroica* de Beethoven**

Ludwig van Beethoven nació el 16 de diciembre de 1770 en el seno de una familia de músicos, tenores propiamente, de escasos recursos económicos. Fue el mayor de los tres hermanos sobrevivientes de los siete a los que dio a luz su madre. Rápidamente mostró dotes musicales y su padre lo impulsó, no sin violencia, para que pudiera abrirse paso en las cortes nobles. Es evidente que las intenciones del padre se cumplieron, pero quizás no como él esperaba, pues Beethoven fue de los primeros artistas que pudieron ganarse la vida sin depender de la nobleza. Conocida es la anécdota en la que él y Goethe se encontraron en 1812 a la familia real en su paseo; mientras que este se inclinó, Beethoven mantuvo su sombrero sobre su cabeza y la mirada altiva. Así lo cuenta Beethoven:

Los reyes y los príncipes pueden, sin duda, improvisar profesores y consejeros secretos y colmarlos de gracia, de condecoraciones; pero no pueden hacer hombres grandes, almas que estén por encima de las miserias del mundo... Así, cuando dos hombres grandes como yo y Goethe se juntan, tales señores deben sentir bien su pequeñez... de vuelta por la carretera, encontramos ayer a toda la familia imperial. La vimos desde lejos y Goethe dejó mi brazo para ir a ponerse a un lado del camino. Yo le dije de todo cuanto me vino en gana, pero no conseguí que se moviera. Entonces me encasqueté el sombrero, me abroché la levita y me interné los brazos a la espalda entre la apiñada multitud. Príncipes y cortesanos adelantaron; el duque Rodolfo me saludó; la emperatriz se me adelantó al saludo. ¡Qué bien me conocen los grandes! ¡Y con qué regocijo vi desfilar aquella procesión ante Goethe, que seguía en el borde del camino, sombrero en mano, en la más profunda de las reverencias! Le volví la espalda, sin hacerle el menor caso (Beethoven citado por Rolland, 1986, p. 44).

Más allá del fascinante valor anecdótico que tiene el pasaje, en este relato quedan sintetizadas las creencias del músico sobre el valor del genio y su republicanismo. No dejemos de mencionar que Goethe no puede soportar el carácter de Beethoven. El mismo año del penoso suceso, Goethe escribió en una carta: “Yo también le admiro con horror” (Goethe citado por Rolland, 1986, p. 43). No podrá ser posible una amistad entre ellos. Lo que les une es el ímpetu de colocar las fuerzas creadoras del ser humano en el centro de la existencia y de la sociedad. Esto es compatible con el entusiasmo reciente por la Revolución francesa. El músico no será el único que sentirá una gran simpatía por la transformación política del país galo. Uno de los mejores amigos de Beethoven da su testimonio en favor de los ideales políticos del músico, así como de su entusiasmo por Napoleón Bonaparte, el primer cónsul:

Amaba los principios republicanos —dice Schindler—. Era partidario de la libertad sin limitaciones, de los derechos naturales del hombre, y de la independencia nacional. Revolucionario romano, nutrido de Plutarco, soñaba con una república heroica, fundada en el dios de la Victoria: el primer cónsul. Golpe por golpe había ido forjando la Tercera Sinfonía, la Sinfonía “Heroica” dedicada a glorificar al héroe a quien admiraba (Schindler, citado por Vargas Martínez, 1972, p. 49)

En 1803 la revolución tocó las puertas de Viena. El ejército francés estaba por entrar a la ciudad y hacer entrar consigo los valores de igualdad, fraternidad y libertad. Beethoven no dejó pasar la oportunidad para componer la música que sintetizara este glorioso acontecimiento. Así, compuso su tercera sinfonía en 1804. En la portada se lee “Bonaparte; Ludwig Van Beethoven”. Sin embargo, Napoleón se coronó emperador el 18 de mayo de 1804. Al enterarse de esto, Beethoven exclamó: “¿De modo que aquél tampoco es otra cosa que un ser vulgar? Ahora pisoteará todos los derechos del hombre entregado sólo a su ambición; se colocará en un lugar superior a los demás y llegará a ser un tirano” (Beethoven citado por Vargas Martínez, 1972, p. 50). El músico arrancó la hoja de portada y cambió el título de la obra por *Sinfonía Heroica composta per festeggiare il sovvenire di un grand uomo* (Sinfonía Heroica, compuesta para celebrar el recuerdo de un gran hombre). La pieza no sufrió transformaciones solo en el nombre, también en su contenido. El desengaño fue tal que el cariz de la música no pudo ser el mismo. La sinfonía fue estrenada en público en el Theater an der Wien, el 7 de abril de 1805, luego de una presentación privada en el castillo Raudnitz para el príncipe Lobkowitz, comprador de la obra.

Es generalizada la opinión de que la *Heroica* celebra a Bonaparte, sin embargo, debido a lo anterior, no podemos sostener que ese gran hombre a quien va dirigida la pieza sea el emperador. La sinfonía debió ser reconfigurada para

pasar del festejo a una cavilación profunda sobre el papel del héroe en la historia y su relación con los demás hombres. Nuestra propuesta es que el lugar del mariscal francés fue ocupado por Prometeo. El titán sirvió para simbolizar a la humanidad entera que se puso en pie tras la traición que sufrió por parte de un individuo. Veremos que esta lectura es posible debido a que Beethoven recupera el tema de un *ballet* compuesto unos años antes de la tercera sinfonía cuyo título es *Las criaturas de Prometeo*. Como apunta Collins (2003): “Antes de Beethoven se pensaba que la música debía tener un propósito utilitarista y componerse con una función específica, religiosa o recreativa, para la iglesia o la corte” (p. 129). Beethoven hará que sus piezas musicales sean entendidas como narraciones; cuenta un relato a través de los temas que la orquesta interpreta. Debido a eso, hay que buscar en la forma de la sinfonía *Heroica* aquel personaje que articula el despliegue de la trama.

El primer movimiento se inicia con golpes de orquesta en estacato sobre la fundamental, mi bemol. En apariencia la música celebra con algarabía la llegada del héroe; sin embargo, Berlioz apunta que en este primer movimiento no hay batallas y fiesta; por el contrario, la música está llena de cavilaciones y nostalgia. Según el compositor francés, “se ve, pues, que no se trata aquí de batallas ni marchas triunfales... sino de pensamientos graves, profundos, de melancólicos recuerdos, de ceremonias importantes por su grandeza y aflicción; se trata en suma la oración fúnebre a un héroe” (Berlioz citado por Vargas Martínez, p. 1972, p. 50). Encuentro similar la observación que Adorno hace respecto de la sinfonía. En el séptimo compás, se cuele un do sostenido, nota que no aparece en la tonalidad de mi bemol, en la melodía. Según el filósofo de la escuela de Fráncfort, ese momento presenta el *no todavía sido*, que es captado por la escucha atenta. Se prefigura el instante en el que, pasados 409 compases, el do sostenido gobierna la melodía principal; el tiempo causal es trasgredido en la memoria del primer do sostenido, aparentemente fortuito y vacilante. Este se convierte en el efecto de la tonalidad que él mismo anunciaba (Zurletti, 2013, p. 126). Entonces, el primer movimiento es, contrario a lo que puede pensarse en un principio, la suma de tribulaciones en un ánimo voluble entre el entusiasmo y el desencanto.

Tras el primer movimiento, se inicia *La marcha fúnebre*. El héroe muere, como Aquiles, solo así se alcanza a cumplir el destino. La inmortalidad en la memoria de los otros se paga con la temprana muerte.

No es extraño que Beethoven ponga una marcha fúnebre como segundo movimiento. Si atendemos a que el músico alemán ha quedado devastado moralmente por lo que él consideró una traición a los ideales republicanos, es comprensible que se incluya un acto luctuoso. Asistimos al entierro de la revolución. Lo inusual y extraño es el *scherzo* que forma el tercer movimiento.

El *scherzo* es una estructura melódica que remplaza al minueto. Este último había sido utilizado por Haydn en su sinfonía *Sorpresa*. El minueto dota de libertad al compositor al permitir jugar con la forma ternaria de la melodía [A-B-A]. De acuerdo con Collins (2003), el *scherzo* —que significa ‘capricho’— es la innovación más significativa de Beethoven, quien lo utilizó en casi todas sus sinfonías. Con él se logra contrastar con los solemnes movimientos lentos (p. 31). Beethoven introduce esta nueva forma para lograr mayor libertad en la melodía y la dota de un carácter alegre. El héroe ha muerto, ha sido inhumado y Beethoven manda a explotar en fanfarrias a la orquesta con el *scherzo*. Berlioz interpreta desde la tradición helénica:

Este ritmo es, en verdad, propio del *Scherzo*, en él se encuentran verdaderos juegos, pero juegos realmente fúnebres en los que se arrojan sombras a cada instante, pensamientos de duelo; juegos, en fin, semejantes a aquellos que los guerreros de *La Ilíada* celebraban alrededor de las tumbas de sus jefes (Berlioz citado por Vargas Martínez, 1972, p. 52).

El *scherzo*, desde una perspectiva dramática, conduce a la superación de la muerte. El héroe perdura en la memoria de sus contemporáneos, quienes celebran su vida con competencias deportivas, incrementando sus propias potencias. Así se rinde pleitesía. El festejo se continúa en el cuarto movimiento con la entrada del gran hombre al palacio de los dioses, pero ¿qué dioses? Beethoven propone a un gran hombre que no es lo que es sin los otros. Bonaparte no puede ser ese héroe una vez que ha traicionado a los demás. La inmortalidad del héroe —o del genio— solo es posible en el recogimiento de los otros.

Aquí debo mencionar la pieza *Las criaturas de Prometeo*, un *ballet* que compone Beethoven en el año 1801. El panfleto del argumento se ha perdido, no así la música. El compositor alemán incorpora algunos temas de esta pieza al cuarto movimiento de la Sinfonía núm. 3. Esto ayuda a sugerir al héroe trágico como figura central de la sinfonía. El gran hombre al que hace alusión el título es sin duda Napoleón, pero también es Prometeo. El gran hombre no es un solo individuo, es este y la humanidad entera. De esta manera, el individuo es un recipiente vacío que se llena de los otros; una vez roto, derrama su líquido en la historia, donde se incorpora al cauce de las voluntades, anhelos, deseos, ideas, de quienes nacen. Desde el Romanticismo, el individuo y la historia no serán pensados como antes. Llegan, así, al cenit de una actitud rebelde que busca patentar en la lucha por la libertad a la libertad misma, en la destrucción de la actualidad negada en el acto revolucionario, la creación de un mundo exclusivamente humano.

Emil Ludwig (1981), biógrafo de Beethoven, recuerda al respecto las palabras que el compositor alemán inscribió en un busto de Bruto que tenía en su casa:



Soy lo que hay aquí. Lo soy todo:  
lo que es, lo que era, lo que será.  
Ningún mortal ha levantado mi velo.  
Es único, y a esta individualidad  
deben su ser todas las cosas  
(Beethoven citado por Ludwig, 1981, p. 154).

La *Heroica* es la primera sinfonía que tematiza la revolución. Podemos suponer que fue un gran atrevimiento que pocos comprendieron. Mientras que Beethoven elevaba festejos por los ideales revolucionarios en plena invasión napoleónica, Fichte escribía sus *Discursos a la nación alemana* (1808). Son el tema, la estructura musical y la duración de la pieza lo que constituyen el inicio de la época heroica de Beethoven y la entrada plena del Romanticismo musical. El compositor alemán escribió una pieza para la muerte y la gloria de un gran hombre, humanidad prometeica que se libera de sus cadenas. Por más áspero que sea este antropomorfismo, no podemos renunciar al fin hacia el que apunta: la libertad de crear juntos una realidad en la que tengamos garantizada nuestra realización.

La muerte gloriosa, entre marchas y juegos deportivos, puede significar el pésame por la libertad, la igualdad, la fraternidad; una nostalgia prematura de un tiempo aún vigente, pero en cuya actualidad se patenta su propia imposibilidad. La frustración se sublima en poder creativo. El héroe romántico de la revolución ya no puede ser el guerrero, que sea el artista. Que sea el yo creador.

## Conclusiones

Hemos visto cómo el proyecto de la modernidad se gesta en Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del siglo XIX, que propiamente adquiere el nombre de *Sturm und Drang*, en un principio, y que se transformará en Romanticismo tras unas décadas. La continuidad entre ambos movimientos puede ser cuestionada, pero lo que queda claro es que en ambos momentos se plantea un proyecto que tiene por centro la fuerza creadora del individuo. Este sujeto, sea colectivo o singular, es definido por la aplicación en conjunto de todas sus fuerzas. No es solo la razón la facultad que le guía en la realización de sus ideales; para que pueda alcanzarlos, es necesario que se emancipe de sus condiciones actuales en un acto creativo que instaure lo nuevo. Prometeo es una de las caras que este proyecto adquiere. El héroe trágico formará parte de los recursos mitológicos que pretenden dar sentido a esta emancipación.

Tenemos otros prometeos de la modernidad: el de Percy Shelly, *Prometeo liberado*; *Frankenstein*, de Mary Shelley; incluso encontramos que Marx tiene presente al héroe trágico en una cita de su prólogo a su tesis doctoral:

En cuanto todavía pulsa una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y capaz de imponerse al mundo, la filosofía va a gritar a sus adversarios junto con Epicuro: “No es ateo aquel que barre con los dioses de la multitud, sino aquel que imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud”. La confesión de Prometeo: “En una palabra odio con toda fuerza y a cualquier dios” es la confesión propia de la filosofía, su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana —el ser humano consciente de sí mismo— como la divinidad suprema. Al lado de ello, no habrá otro Dios (Marx citado por Hinkelammert, 2007, p. 18).

Más próximo a nosotros en muchos aspectos, también está el Prometeo que presenta Kafka, abandonado por el tedio de los dioses y las aves que comían sus vísceras, convertido ahora en peñasco. En todos estos casos creo que hay ecos de la apropiación que Herder, Goethe y Beethoven hacen del mito griego. También creo que ese paso a una humanidad divina (que Hegel dará de manera definitiva, situación que reconoce María Zambrano) es fundamental para comprender el pensamiento occidental de los últimos doscientos años y nuestros esfuerzos para proyectar una vida distinta.

## Referencias

- Collins, S. (2003). *Música clásica: cómo identificarla, apreciarla y los principales compositores*. Diana.
- Esquilo (2015). *Esquilo. Tragedias*. Gredos.
- Goede-Von Aesh, A. (1947). *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*. Espasa-Calpe.
- Goethe, J. W. (1963). *Obras completas I*. Aguilar.
- Hernández-Pacheco, J. (2019). *La conciencia romántica*. Universidad de Sevilla.
- Hill, D. (Ed). (2003). *Literature of the Sturm und Drang*. Camden House.
- Herder, J. G. (1982). Otra filosofía para la educación de la humanidad. En P. Ribas (Ed). *Obra selecta* (pp. 273-367). Alfaguara.
- Herder, J. G. (2002). On cognition and sensation of the human soul (1778). En M. N. Forster (Ed.), *Herder, philosophical writings* (pp. 187-143). Cambridge University Press.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Arlekin.

- Ludwig, E. (1981). *Beethoven*. Juventud.
- Lukács, G. (1968). *Goethe y su época*. Grijalbo.
- Pascal, R. (1959). *The German Sturm und Drang*. Manchester University Press.
- Rolland, R. (1986). *Vida de Beethoven*. Dante; Quincenal.
- Taylor, Ch. (2010). *Hegel*. Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.
- Vargas Martínez, U. (1972). *Ludwig van Beethoven*. Secretaría de Educación Pública.
- Zurletti, S. (2013). Beethoven y la teoría de la escucha responsable en la filosofía de Th. W. Adorno. *Azafea. Revista de Filosofía*, 15, 113-126.

# Las estrofas del ánfora sagrada: Hölderlin y la posible remitificación del mundo en el ánimo finisecular

## Stanzas of the sacred amphora: Hölderlin and the possible reconstruction of the mythical world at the turn of the century

Luis Alfonso Gómez Arciniega  
Ruprecht-Karls Universität Heidelberg  
ORCID: 0000-0002-5981-9104

### Resumen

---

El siguiente ensayo rastrea las reflexiones de Friedrich Hölderlin en torno a lo mítico. El argumento, expuesto una y otra vez en su correspondencia, sus ensayos y poemas, continuamente refinado y corregido, es que, expresado en lenguaje poético, el mito permite recuperar una visión del mundo fragmentada con el ímpetu analítico finisecular. El concepto de lo mítico de Hölderlin no solo está profundamente influido por el contexto histórico e intelectual en los lindes del *Frühromantik*, la filosofía de Fichte, la estética de Schiller y la Revolución francesa como notas principales, sino también por las experiencias de la niñez, las lecturas de los colegios conventuales o los encuentros en Tubinga o Fráncfort. Finalmente, el texto muestra cómo estas indagaciones cristalizan en distintos motivos de su producción lírica.

### Abstract

This essay discusses Friedrich Hölderlin's approach to the mythical. The argument, made repeatedly in his correspondence, essays and poems, continually refined and corrected, is the following: expressed in poetic language, the myth allows restoring a world view that had been fragmented with the advent of the analytical stance at the turn of the century. Hölderlin's approach to the mythical is not only influenced by the historical and intellectual context at the crossroads of the *Frühromantik*, the philosophy of Fichte, Schiller's aesthetics and the French Revolution, but also by the childhood experiences, readings and encounters in Tübingen or Frankfurt. Finally, the essay highlights some mythical motives of his lyrical production.

### Palabras clave

Mito, Friedrich Hölderlin, idealismo alemán, *Frühromantik*, mitología.

### Keywords

Myth, Friedrich Hölderlin, German Idealism, *Frühromantik*, mythology.

Fecha de recepción: febrero 2022  
Fecha de aceptación: agosto 2022

---

...O du wandelnder Geist, du wandelndster! Wie sie doch alle  
    wohnen im warmen Gedicht, häuslich, und lang  
    bleiben im schmalen Vergleich. Teilnehmende. Du nur  
    ziehst wie der Mond. Und unten hellt und verdunkelt  
deine nächtliche sich, die heilig erschrockene Landschaft,  
    die du in Abschieden fühlst. Keiner  
gab sie erhabener hin, gab sie ans Ganze  
    heiler zurück, unbedürftiger...  
Rainer Maria Rilke, "An Hölderlin".

En el Museo Antiguo de Berlín hay una cílica de cerámica (ca. 410 a. C.) del alfarero Erginos. Sobre un fondo negro, una serie de figuras ambarinas del pintor Aristófanes escenifican una gigantomaquia: en el fondo, Poseidón clava un tridente a Polibotes, mientras Gea, arrodillada, extiende los brazos suplicantes; en la cara exterior, Zeus levanta un rayo para arrojarlo a su enemigo; a su lado, Atenea se prepara para atacar a Encélado; en otra parte, Apolo, desnudo y coronado con laurel, tensa el arco y desenvaina la espada; allá, Ares hunde su lanza en el pecho de Mimas y, un poco más allá, Hera —con velo ondeante, corona y brazaletes— está a punto de ensartar a otro gigante. Es un largo y sinuoso camino el que conduce de la sala de museo hasta las geografías que nutrieron la cosmogonía representada en los vestigios. Mientras contemplo en silencio aquel objeto museográfico, pienso que la irremediable fragmentación de aquel mundo está simbolizada en las astillas faltantes que ni la restauración más diestra ha podido resanar.

\*

Poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial apareció un tomo de las obras completas del poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843), editadas por Norbert von Hellingrath (1888-1916), descendiente de una estirpe de militares bávaros, estudiante de Germanística y que perdería la vida heroicamente en Verdún un 14 de diciembre. Von Hellingrath había encontrado en 1909, en Stuttgart, los himnos tardíos y unas traducciones de Píndaro de Hölderlin (Borchmeyer, 2019, p. 136). Gracias a la intercesión de Karl Wolfskehl (1869-1948), el germanista muniqués trabajó contacto con Stefan George (1868-1933), quien publicó los espectaculares hallazgos en las *Blättern für die Kunst* (Borchmeyer,

2019, p. 136). Un panegírico de George (1933, p. 68), aparecido en 1919, dejó testimonio del regocijo con el que se recibió en aquellos círculos intelectuales el “mundo arcano de secretos y anunciaciones” de aquel “libro sibilino”:<sup>1</sup> preludio que iluminaba las últimas horas de una generación encaminada al sacrificio.

Conmemorar el nacimiento de Friedrich Hölderlin en la segunda década del siglo XXI podría parecer anacrónico —con el estudio de las lenguas clásicas y la religión casi desaparecido del currículo universitario— o francamente anticuado —con la “poesía comprometida” en boga—. Pero acaso el mayor impedimento para la adecuada justipreciación del poeta suabo sea la connotación peyorativa de la palabra *mito*: por donde se busque, salvo quizá uno que otro resabio bondadoso que recuerda la función alegórica de narraciones fantásticas, en el uso cotidiano se reparten denuestos como ensoñación exaltada (*Schwärmerei*), fábula engañosa o enmascaramiento de la realidad.<sup>2</sup> De este notorio escepticismo se alimenta la tentación de eliminar la nebulosa categoría para evitar estorbos analíticos. A estos ingenuos escapismos habría que añadir las exégesis que, desde finales de la Segunda Guerra Mundial, pretendieron espulgar la obra de impurezas románticas para evitar la indigestión de las buenas conciencias.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cuando no se indique lo contrario, las traducciones son del autor.

<sup>2</sup> Al desprestigio del término durante la segunda mitad del siglo XX, mucho abonaron las escuelas filosóficas de raigambre “racionalista”. Marx y Engels (1845-1846/1978) dejan clara una animadversión a la religión (y por contaminación semántica al mito) desde el prefacio de *La ideología alemana*: “Hasta ahora, los hombres siempre se han formado ideas falsas sobre sí mismos, acerca de lo que son o deberían ser. Han orientado sus relaciones a sus ideas de Dios, del hombre normal, etc. Los productos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ante sus criaturas, ellos, los creadores, han inclinado la cabeza. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo se marchitan. Rebelémonos contra este dominio de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir esta quimera por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará” (p. 13). Con esta marca de nacimiento, la filosofía marxista se propuso constantemente “desenmascarar las construcciones ideológicas” para liberar a los hombres de supuestas “estructuras de dominación”. Roland Barthes, por su parte, a caballo entre el marxismo y el estructuralismo, denuncia las “mitologías cotidianas” formadas a partir del “gusto de las élites burguesas” (Barthes, 1957). En la cantera liberal, el mito tiene poca cabida, toda vez que esta parte habitualmente de sociedades compuestas por “individuos racionales”. Para un panorama general, véase Nicola Matteucci (1991).

<sup>3</sup> La necesidad de emparentar al Romanticismo con el nacionalismo virulento se alimenta de muchas fuentes. Para el historiador Gordon Craig (1991), el “Romanticismo político” ayudó durante la República de Weimar a minar la confianza en la democracia (pp. 209-210). La urticaria liberal está retratada en Lovejoy (1941) y, del lado marxista, en Lukács (1947) (*cfr.* Beiser, 2003/2018, p. 278). Matuschek (2021) añade a G. Lukács (1954) y a Peter Viereck (1941 / 2007, pp. 28-29 y n. 13). Heike Bartel (2004), a quien cito en este ensayo con observaciones más agudas, advierte que la “nueva mitología” del Romanticismo sería desarrollada por el nacionalsocialismo (p. 64). Por fortuna, las clarificaciones han sido igualmente copiosas (Beyer, 1993, p. 4; Beiser, 2003/2018, pp. 78-79; Matuschek, 2021, p. 29).

Hölderlin renació entonces como Scardanelli, arquetipo del “poeta revolucionario” y, en concordancia con el *Zeitgeist* de los 60, predestinado a “cambiar el mundo” desde la locura (“seamos realistas, pidamos lo imposible”).<sup>4</sup> Más allá del marcado sesgo ideológico de estas interpretaciones, no es partiendo de la “enajenación burguesa”, el opio turiferario o las “superestructuras económicas” como mejor puede discutirse la producción del poeta.

Empiezo este texto con una vasija fragmentada para señalar “lo mítico”<sup>5</sup> como una categoría analítica esencial para acercarse con mínima coherencia a la producción hölderlineana: desde los ensayos filosóficos fragmentarios donde, a partir de la lectura atenta de Kant o Fichte, el poeta hurga el problema de la subjetividad ilustrada, hasta los poemas que recorren bosques, ríos y montañas habitados por númenes, todo transfigurado por un manejo notable de la versificación, que lo mismo traduce los lamentos de Agamenón en hexámetros que las arengas varoniles de Arminio en himnos de batalla; desde la nostalgia por una Grecia homérica<sup>6</sup> hasta la confianza en una comunidad política futura; desde la niñez en Wurtemberg hasta el deslumbramiento que produjo la presencia de Susette Gontard. Hölderlin concibe lo mítico como una colección de narraciones de héroes y dioses que, gracias a la mediación de la poesía, permite al individuo entrar en contacto con lo sagrado. El mito es un fenómeno humano y, por eso, la mejor forma de aproximarse a este es señalando algunos aspectos que distintos mitólogos han sugerido a lo largo del tiempo. En este ensayo no me será posible hacer una revisión exhaustiva y por eso me limitaré a enfocar apenas unos cuantos rasgos determinantes. El significado de la palabra *mito* tiene una historia larga y sinuosa, cuyos nebulosos orígenes pueden ubicarse, de manera esquemática y para efectos de esta indagación, en la Grecia clásica. Al menos hasta el siglo VI a. C., *mythos* y *logos*, etimológicamente, significaban casi indistintamente ‘palabra’ (Jamme, 1991, p. 1). En la *Odisea* (XII, 450), Ulises utiliza el verbo *mythologeúo* en el sentido general de “contar un relato” (Gar-

---

<sup>4</sup> El ejemplo más a la mano es Hermlin (1970). Pierre Bertaux (1973), por su parte, describe a Hölderlin como “jacobino” y a “la totalidad de su obra” como una “metáfora de la revolución” (p. 7).

<sup>5</sup> No ignoro la clarificación semántica en torno de términos como *mito*, *mitología* o *mítico* (véase García Gual, 2014, pp. 15-42). En todo caso, no me interesa dar con una definición rigurosa, sino hacer hincapié en una forma de entender el mundo; en consecuencia, me decanto por la categoría que, a mi juicio, resulta más general, pues esta deja lugar para matices y salvedades de un pensamiento que nunca consistió en un erudito vademécum de referencias mitológicas o en la necia búsqueda de una exhaustiva lista de atributos míticos.

<sup>6</sup> A lo largo de estas páginas también me referiré, de manera muy vaga, a la “Antigüedad clásica” o “Grecia clásica”. La expresión engloba generalmente textos de Homero, Platón, Aristóteles; las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides y los líricos Píndaro y Safo; o los autores latinos del tiempo de Augusto como Virgilio, Horacio, Ovidio (Matuschek, 2021, p. 106). Más que precisión historiográfica o filológica, interesa la manera en la que Hölderlin encuadra este periodo.

cía Gual, 2014, p. 18). Aunque en aquellos días los mitos eran percibidos como “verdaderos” en cierto sentido, con el tiempo *logos* fue posicionándose semánticamente como ‘discurso racional’ y *mito* como ‘palabra sagrada’ (Jamme, 1991, p. 1). En todo caso, como dice Christoph Jamme, el mito no aspira a describir el mundo, sino a conceptualizar de algún modo las relaciones del ser humano con sus experiencias y con la naturaleza (Jamme, 1991, p. 2). Luc Brisson añade que, desde Platón, el mito se contrapone al *logos* como “discurso incomprobable” (Brisson, 1996, p. 27). En la *República*, Platón (1986c), por ejemplo, pidiendo dosificarlos para evitar que “los jóvenes” desarrollaran una “inclinación hacia la vileza”, los define como discursos “acerca de los dioses y acerca de los demonios, así como de los héroes y de los que habitan en el Hades” (III 392a-392b). Como el mismo filósofo se encarga de recordar, la tarea de contar mitos en la antigua Grecia corría a cargo de los poetas (III 387b-390a). Eso sí, Platón, como advierte García Gual (2014), reconoce la importancia de *mythologeîn* (mitologizar) como actividad pedagógica y poética (p. 19). Ahora bien: en relación con la función de estas narraciones, como escribe Mircea Eliade (1963), todo mito cuenta una historia sagrada de la creación *in illo tempore*: el relato de lo que hicieron los dioses en los albores del tiempo (pp. 5-6 y 11; 1984, p. 85). Estirando un poco el argumento del mitólogo rumano, el mito tiene la función de explicar preguntas esenciales (el origen, la muerte, la violencia, el orden político...). A diferencia del cristianismo, este tiene una estructura temporal circular y así se erige como modelo normativo de las labores humanas (Eliade, 1963, pp. 6 y 19). Por último, hay que recordar con Lévi-Strauss (1964/1997) que “lo propio del pensamiento mítico, como del bricolaje en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimientos” (p. 42).

Asumiéndose como poeta en sentido homérico, Hölderlin dedicó su vida a “remitificar el mundo” (*die Welt muss mythisiert werden*).<sup>7</sup> Este percibe muy pronto que el mundo que empieza a dibujarse en el horizonte necesitará, además de las formas científicas y enciclopédicas, una manera de estructurar todos aquellos fenómenos que escapan por completo a las especulaciones de la razón humana. Como ha proclamado Kurt Hübner (1985, p. 3), Hölderlin desecha lo “alegórico” para quedarse con una poesía que posibilita el contacto con una “realidad numinosa”. Y Borchmeyer (2019, p. 297) califica su obra

---

<sup>7</sup> Variación de la conocida arenga de Novalis: “El mundo debe ser romantizado para reencontrar su sentido originario” (Novalis, ca. 1798-1800/s. f., párr. 20). Por lo demás, no ignoro que, para casi toda la tradición lírica occidental —desde Garcilaso hasta T. S. Eliot—, la mitología grecolatina ha sido materia prima para todo tipo de construcciones alegóricas; pero estas no siempre han estado maridadas con una reflexión filosófica o con un esfuerzo para que esta “esencia mítica” escape soledades endecasílabas y se reintroduzca en la vida cotidiana.



como paradigma de “poesía mítica”. Ciertamente, varias miradas han escudriñado la sustancia mítica en la producción lírica de Hölderlin —a tal grado que Ryan (1973) advirtió que este predicado se había vuelto un lugar común (p. 68)—.<sup>8</sup> En este opúsculo me interesa más bien explicar cómo esta producción se fragua en un *escenario histórico, político y cultural* determinado y se expresa en distintos motivos.

### ¿Un acelerado proceso de desmitificación?

Si para Alfred North Whitehead “la historia de la filosofía occidental no [era] más que una serie de notas de pie de página a Platón” (como se cita en Colbert, 1971, p. 12), la historia de las ideas en Occidente también podría resumirse como la obsesión por extirpar al mito como forma de conocimiento y la tenaz resistencia de este por abandonar sociedades que nunca alcanzan a orientarse exclusivamente con anteojeras racionales. No se equivoca Hübner cuando escribe que la revuelta de Rousseau, el movimiento *Sturm und Drang*, la revalorización de la mitología grecolatina durante el clasicismo, el rescate de los mitos folclóricos en el Romanticismo o la rebelión contra la técnica del siglo xx son eslabones de una cadena nostálgica por el “último sentido divino” (Hübner, 1985, p. 49). Ahora bien, cuando nació Johann Christian Friedrich Hölderlin, el 20 de marzo de 1770 en Lauffen am Neckar (poblado perteneciente al ducado de Wurtemberg y enclavado en el corazón de la región histórica, política y cultural de Suabia), lo recibe una efervescente renegociación de la función social del mito. Los años que van del final del siglo xviii al principio del xix conforman un mundo inseguro y cambiante, desordenado y sin rumbo fijo: el espíritu analítico de la Ilustración diseccionaba el Estado absolutista con el bisturí de la razón y transformaba la economía gremial en iniciativa individual; *Così fan tutte*, ossia *La scuola degli amanti*, drama jocoso con música de Mozart y libreto de Lorenzo da Ponte, se entrelaza con las sinfonías de Beethoven; en los lienzos del pintor suizo Johann Heinrich Füssli o del francés François Gérard, las pautas neoclásicas se oscurecen con miasmas, íncubos y brujas. El ocaso del Antiguo Régimen se aceleraba con la Revolución francesa y la ciencia moderna, en desmedro de la filosofía tradicional, sentaba nuevas bases para el conocimiento.<sup>9</sup> Contra

---

<sup>8</sup> Véanse Kocziszky (1997), Buhr (1972) y Solbach (2008).

<sup>9</sup> Sobre la “Ilustración”, con la complejidad que entraña el fenómeno histórico, cultural y político, se han dicho muchas cosas. La referencia obligada es el ensayo de Kant (1784) “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (“Respuesta a la pregunta ¿qué es Ilustración?”), que comienza con “la salida del hombre de la inmadurez causada por él mismo” y termina con la consigna “;Sapere aude! ¡Ten valentía para servirte de tu propio entendimiento!” (p. 481). Jonathan Israel (2011), por otro lado, entiende la Ilustración como una búsqueda del mejoramiento humano que tuvo lugar entre 1680 y 1800, impulsada principalmente por la “filosofía” —es decir,

la tentación de imaginar a la Ilustración como una fuerza nihilista conviene introducir algunos matices. Como sugiere Dalmacio Negro (2009): “La Ilustración, en la que se forma el pensamiento kantiano, ni era pesimista ni tuvo intenciones destructivas ni renegó de la cultura europea para la que inventó la palabra civilización, ni de la vida” (pp. 157-158). Esta tampoco “desconfiaba de la naturaleza humana”, sino al revés, y por eso “hipostasió la Humanidad” (p. 158). La Ilustración, aclara Negro (2009), aspiraba a mejorar la civilización europea desarrollando racionalmente las fuerzas del hombre, mientras se cumplían los “decretos inmutables” de la divinidad (p. 159). También frente al mito, los ilustrados mantenían una curiosa ambivalencia: el impulso enciclopédico lo desacreditaba como forma de conocimiento, pero la inspiración artística revivía constantemente motivos mitológicos. El *Zedler Universal-Lexikon* (1739-1752), por ejemplo, definía *mitología* como “fábulas de pueblos paganos” (citado por Bartel, 2004, p. 25). En *De l’origine des fables* (1724) de Bernardo le Bovier de Fontenelle, los mitos aparecían como rudimentos subdesarrollados (citado por Matuschek, 2021, p. 167). Por otro lado, en “Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura” (1755), Winckelmann (1999) sondea las condiciones climatológicas, políticas y sociales que posibilitaron el “gusto artístico griego” (pp. 79-80). Es tal su convencimiento de que el arte alcanzó en aquellos lares un cénit, que no tiene empacho en afirmar que “para ser grandes” solo queda “la imitación de los Antiguos”. A estas afirmaciones sigue un elogio desmedido de “El Laocoonte y sus hijos”, conjunto escultórico que Plinio el Viejo atribuyó a Agesandro, Athenodoro y Polidoro, como “regla perfecta del arte” e ideal moral y estético de “noble sencillez y serena grandeza” (pp. 81 y 102). De esta forma, la revalorización de la Grecia clásica abandona el museo y adquiere ribetes normativos.

El mismo año del nacimiento del poeta de Lauffen se nombró a Immanuel Kant (1724-1804) profesor ordinario de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg. Por eso no extraña que, en 1794, Hölderlin (2019, p. 541)<sup>10</sup> confesara a Hegel en una carta que Kant (en particular la estética trascendental de la *Crítica de la razón pura* [1781-1787]) y los griegos eran prácticamente sus

---

filosofía y ciencias naturales, políticas, sociales y económicas—, que desencadenó profundas revoluciones para instaurar preceptos universales y sentar las bases de los derechos y las libertades modernas (p. 3). Radicales y moderados coincidían en la mejora del ser humano y entendían la Filosofía como una ciencia para estudiar los principios de vinculación en la naturaleza (p. 7).

<sup>10</sup> Para evitar aumentar exponencialmente el listado de referencias, se ha optado por citar los textos de Hölderlin procedentes de una misma edición de sus obras completas en tres tomos, en una sola entrada: Hölderlin (2019). Cuando se ha juzgado relevante, se especifica en el cuerpo del ensayo la fecha de la carta o poema correspondiente.

“únicas lecturas”. No hay espacio aquí para una revisión escrupulosa sobre la obra kantiana, sino apenas para barruntar algunas trazas importantes para la exploración hölderlineana en torno de lo mítico. Lo primero: la tentación de “desmitologizar al mundo” está latente en el ensayo “Probable inicio de la historia humana” de 1786, en el que Kant concibe el “pecado original” como el inicio de un largo proceso de emancipación espiritual a partir de la razón (Kant, 1786/1965). Asimismo, en el escrito de 1784 “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, como anota Dalmacio Negro, Kant entiende *emancipación* como la resistencia a someterse a la tutela de la autoridad (Negro, 2009, p. 158). Uno podría agregar sin desvirtuar el sentido de las ideas kantianas: la autoridad de los mitos tradicionales. Lo segundo: en términos epistemológicos, el idealismo kantiano es un intento por aprehender la realidad sensible mediante categorías del entendimiento. Es un cambio notable: la realidad objetiva se revela como algo siempre mediado por las posibilidades del entendimiento subjetivo. A pesar de reconocer la existencia de la “cosa en sí”, desde la filosofía kantiana (KrV A 30), cualquier intento de trascender los límites de la experiencia del “yo” está condenado a la contradicción (KrV A 401 y ss.). Simplificando todo lo que aquí conviene, puede coincidir con Beiser (2003/2018) en que la revolución de la *Crítica de la razón pura*, “sólo hace justicia al lado subjetivo de la experiencia” (p. 119). Si el idealismo kantiano suprimía del paisaje la “cosa en sí”, lo que quedaba era un “Yo absoluto” englobando el orbe entero del conocimiento. Por otro lado, la razón se hace especulativa en torno de las ideas de Dios, lo mítico o la inmortalidad del alma. Resulta contradictorio: las reservas kantianas en torno de lo mítico no pueden frenar la especulación al respecto de seres racionales. En Kant, afirma Dalmacio Negro, “hizo su aparición el nihilismo” (Negro, 2009, p. 168). En el kantismo es posible reconocer la culminación del pensamiento metafísico y su destrucción al mismo tiempo (p. 169). La crítica kantiana a la metafísica podía fungir, continuando con la intuición de Dalmacio Negro, como una “introducción a la Filosofía de la Nada”, puesto que, a la par que destruía la ontología, su epistemología solo permitía conocer algo como pura apariencia o fenómeno (p. 173). Pero como ninguna sociedad puede fundarse en el nihilismo, lo que en realidad ocurrió es que se abrió la puerta a una serie de mitologías subjetivas, cuyos efectos son palpables hasta el día de hoy —pero eso es otra historia—. No tardarían en llegar reacciones. Para Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), como registra Beiser (2003/2018, p. 251), el mundo social no era un orden inmutable, sino algo que podía moldearse desde la razón; en consecuencia, existía el deber de transformarlo. Hölderlin asistió a las conferencias en Jena y quedó impresionado por el concepto de *libertad radical* (Beiser (2003/2018, p. 248; Bartel, 2004, pp. 59-60), aunque albergaba serias dudas sobre los supuestos filosóficos del “Yo fichteano”, como le confesó

a Hegel en 1795: una conciencia sin objeto es imposible, ergo en el Yo absoluto no hay conciencia posible (Hölderlin, 2019, pp. 568-569). En la autoconciencia nace el desamparo. Aquí inicia una reflexión recurrente sobre las posibilidades del mito como reconciliación con la totalidad. Si podía especularse con Kant sobre lo metafísico y moldear la realidad de manera subjetiva, con Fichte, entonces, la construcción de una mitología moderna no lucía tan descabellada.

En parte como reacción a la Ilustración, en parte como profundización del optimismo en el individuo como motor de cambio, el movimiento cultural *Sturm und Drang* —cuyo nombre aludía a un drama de Friedrich Maximilian Klingler— postuló libertad absoluta en el arte. Goethe (1749-1832) y Schiller (1759-1805) derivaron, además, como recuerda Matuschek (2021), una lección de la Revolución francesa: los excesos de la revolución política debían rectificarse con una revolución filosófica (p. 139). No es casualidad la centralidad del concepto de *Bildung* —‘formación’, ‘educación’, ‘cultura’—. Por otro lado, la Revolución había confirmado que, aunque las personas aprendieran los principios de la razón, estas no necesariamente actuaban conforme a ellos (Beiser (2003/2018, pp. 140-141). De ahí que se mantuvieran escépticos ante la confianza desmedida en la razón ilustrada. No bastaba con educar el entendimiento; era necesario desarrollar la sensibilidad (Beiser, 2003/2018, p. 141). Para Beiser, en *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), Schiller propuso contrarrestar el predominio de la facultad analítica, del pensamiento abstracto y de la orientación pragmática de la vida por la vía estética (Beiser, 2003/2018, pp. 141-142). La cuestión no era tanto dilucidar si el arte tenía algún efecto sobre el carácter moral de las personas, sino supeditar la educación a una teoría de la belleza (componente imprescindible de la perfección humana, extendida al Estado o a la sociedad) (Beiser, 2003/2018, p. 144). Mucho menos obviaba este representante del clasicismo<sup>11</sup> que, en el pasado, la religión había proporcionado un incentivo a la moral, apelando al corazón y a la imaginación. Con los dioses griegos descendidos del pedestal, en palabras de Beiser (2003/2018): “[N]ada como la imagen de un Cristo sufriente, un Lázaro resucitado, o un Jehová enojado para edificar a los virtuosos y para castigar a los pecadores” (p. 141). A fines de la década de 1790, no obstante, sigue Beiser, la crítica despiadada a los textos sagrados, las pruebas de la existencia de Dios y la autoridad clerical habían desacreditado esta fuente de autoridad moral; el vacío se había querido subsanar con el culto a la “diosa razón” (p. 141). Es probable que Höl-

---

<sup>11</sup> La categoría está referida a la escena alemana: cuando se utiliza esa expresión en un contexto europeo es para referirse a los textos de Homero, Platón, Aristóteles; las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides y los líricos Píndaro y Safo; o a los latinos Virgilio, Horacio, Ovidio (Matuschek, 2021, p. 106).

derlin recuperara de estas indagaciones la confianza en la poesía como medio para transmitir mitos que educaran la sensibilidad de la juventud ilustrada.

Toda vez que lo religioso y lo mítico participan en una misma zona del ser, que la energía que las anima es una sola, fraccionada en haces proyectados en la misma dirección, es importante recordar que, a finales del siglo XVIII, hubo numerosos esfuerzos intelectuales por adaptar el cristianismo al *Zeitgeist*. Finalmente, como observa Matuschek (2021), contrario a lo que podría suponerse, lo que interesaba a la Ilustración era “la naturaleza humana” en su totalidad (p. 21) —incluyendo “supersticiones” o “prejuicios”—. Quizá el síntoma más evidente de esta revitalización religiosa es la “polémica del spinozismo” o “del panteísmo (*Pantheismusstreit*)”. Desde la publicación del *Tratado teológico-político* en 1670, Spinoza había quedado asociado con ateísmo, fatalismo y herejía (Solé, 2013, pp. 11-12). La defensa de la libertad de pensamiento, la tolerancia religiosa y la democracia, así como la crítica a la religión supersticiosa y al despotismo se oponían a los fundamentos sobre los que descansaba el orden político y religioso en Prusia (Solé, 2013, pp. 11-12). Al mismo tiempo, en aquellos años, la identificación de Dios con la naturaleza (*Deus sive natura*) del filósofo neerlandés parecía resolver el conflicto entre razón y fe (Beiser, 2003/2018, p. 249). Frederick C. Beiser lo ha condensado en algunos trazos: “En lugar de ser un espíritu misterioso como el Dios del teísmo tradicional, o una abstracción irrelevante, como el Dios del deísmo, el Dios de Spinoza estaba presente dentro de todos por igual” (Beiser, 2003/2018, p. 249). En este escenario, la confesión de spinozismo de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) ante Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), poco antes de la muerte del primero, suscitó un agrio intercambio epistolar entre este último y Moses Mendelssohn (1729-1786), quien se disponía a escribir una biografía del autor de *Nathan el Sabio*. El hecho de que uno de los principales exponentes de la Ilustración alemana<sup>12</sup> se proclamara spinozista resultaba inquietante, ya que, como señala Ileana Beade (2016), asociado con Spinoza, el racionalismo ilustrado quedaría desacreditado, “ante aquellos que por entonces comenzaban a manifestar recelo ante las pretensiones de la Ilustración en virtud de sus posibles consecuencias para la fe” (p. 110). En 1785, Jacobi publicó la correspondencia entre él, Mendelssohn y Elise Reimarus bajo el título *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*. En estas páginas afirmaba, entre otras cosas, que el spinozismo era ateísmo, que toda demostración racionalista en asuntos teológicos derivaba invariablemente en

---

<sup>12</sup> Heredera de la metafísica leibniz-wolffiana, atribuía a la razón la máxima autoridad en la indagación de la verdad y afirmaba la posibilidad de demostrar racionalmente los fundamentos de una religión natural que era, a su vez, esencial para fundamentar el orden político (Solé, 2013, p. 15).

fatalismo, que el principio de demostración de Dios era la revelación y que la fe era una experiencia íntima, inmediata e indemostrable (Freudiger, 1993, p. 40; Solé, 2013, pp. 21-22). Jacobi pretendía, como interpreta Solé (2013), atacar tanto el racionalismo dogmático de Mendelssohn como el panteísmo de Goethe y el movimiento *Sturm und Drang* (p. 57). Beade (2016) añade que Jacobi aspiraba a señalar los peligros a los que se exponía la razón cuando desconocía sus límites (p. 111). Apenas días después apareció *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios* (1785) de Mendelssohn, en cuyas páginas el autor refutó el panteísmo spinozista: aunque Dios era inmanente a todas las cosas, este no era idéntico al universo (Freudiger, 1993, p. 40).<sup>13</sup> Añadió que, en todo caso, Lessing defendía un “spinozismo purificado” (Freudiger, 1993, p. 40; Solé, 2013, p. 62). Sin embargo, a diferencia de Jacobi, desde una posición deísta, Mendelssohn consideraba que era posible establecer los fundamentos racionales de la religión sin caer en superstición y fanatismo (Beade, 2016, p. 112; Freudiger, 1993, p. 42). Con sus últimas fuerzas, Mendelssohn escribió *A los amigos de Lessing* (que apareció de manera póstuma en 1786). En él insiste en el “spinozismo purificado” de Lessing y critica duramente a Jacobi. Este respondió con *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las cartas sobre la doctrina de Spinoza*, donde arremetió contra la hipocresía de los ilustrados, quienes consideran su verdad como “racional” y se defendió de las acusaciones de Mendelssohn, a saber, la de ser un místico, enemigo de la razón y *Schwärmer* (Beade, 2016, p. 113). En este contexto, Jacobi se preguntó —retóricamente— si acaso Kant no había enseñando también que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma solo podían fundarse en la fe (Beade, 2016, p. 113). En consecuencia, en octubre de 1786, Kant se involucró en el debate con el texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en el que cuestionaba el método deísta de Mendelssohn, rechazaba la posición “irracionalista” de Jacobi y presentaba una noción de “fe racional” que consistía en afirmar la existencia necesaria de Dios tomando como único fundamento una exigencia de la razón pura y no un principio objetivo (Solé, 2013, p. 30). Contra el spinozismo dogmático, el pensador de Königsberg esgrimió que: “[...] no existe ningún medio más seguro para extirpar de raíz el fanatismo que el de determinar los límites del poder de la razón pura” (citado en Beade, 2016, p. 114). Como es natural, una polémica así de larga, verdaderamente desmedida, tiene muchas aristas y pormenores; también, no obstante, un motivo central indudable, al que se refieren todos: el lugar de la religión en sociedades en acelerada transformación. El melodrama convenció a Hegel, Hölderlin y Schelling, según Israel (2011), de que los verdaderos cambios filosóficos tenían a Spinoza

---

<sup>13</sup> *Las horas matinales...* se publicó, por cierto, sin incluir los puntos de vista de Jacobi (Freudiger, 1993, p. 40).

como punto de partida (p. 687). Que Hölderlin (2019, pp. 39-43) haya escrito un ensayo al respecto durante sus estudios en Tubinga —ca. 1790— muestra hasta qué punto este estaba consciente de la polémica.<sup>14</sup> La moda de escribir “*Hen kai pan*” (uno y todo) en los *Stammbücher* de los estudiantes también abrevaba de estas fuentes (Beiser, 2003/2018, p. 248; Dilthey, 1921, p. 359).<sup>15</sup> Parecía evidente: la religión debería tener un papel en el “mundo racionalizado”. Y si la razón hacía imposible una restauración radical del mundo sacralizado del Medievo o una vuelta al tiempo pagano, acaso la plasticidad del mito sería una forma adecuada para dotar a la Ilustración con un sustrato religioso.

Es imposible terminar este recuento intelectual sin dedicar al menos unas líneas al “primer Romanticismo” (*Frühromantik*), datado por Beiser (2003/2018, p. 51) entre 1796 y 1801. De hecho, no falta quien considera a Hölderlin un prerromántico (véanse algunos ejemplos en Görner, 2021, p. 56). A pesar de las diferencias, ni la Ilustración puede reducirse únicamente a una razón orientada a lo científico, ni la *Frühromantik* a una tendencia enemiga del intelecto (Beiser, 2003/2018, pp. 94-101; Matuschek, 2021, p. 19). Aunque habían sido fervientes discípulos de Fichte, la mayoría del Círculo de Jena —los hermanos Schlegel, Ludwig Tieck, Schelling o Novalis— buscó aminorar el subjetivismo radical del maestro con el naturalismo spinozista (Beiser, 2003/2018, pp. 120-121).<sup>16</sup> Como el “todo orgánico” no podía alcanzarse desde la mirada analítica, los *Frühromantiker*, como repara Beiser (2003/2018, p. 115), hicieron de la experiencia estética criterio, instrumento y medio para la conciencia del absoluto. Este esteticismo debe leerse, continuando con Beiser, a la luz de un platonismo desenfadado, que proponía el conocimiento a través de la belleza (Beiser 2003/2018, p. 99). Con la poesía en lugar protagónico, no fueron pocos quienes conjuraron una “nueva mitología” como instancia de legitimación y reconciliación social. En su ensayo “Del nuevo uso de la mitología” (1767), Herder realiza una rehabilitación del mito retomando la pregunta que se hace Christian Adolph Klotz en sus *Cartas homéricas*: ¿hasta qué punto podemos y debemos imitar la mitología? (Herder, 1767/1985, p. 432). Asumiendo una posición típica del racionalismo

---

<sup>14</sup> La influencia de Spinoza en Hölderlin la ha explorado a detalle Portales (2019).

<sup>15</sup> Aun cuando hoy, como constata Portales (2019), la expresión no se encuentra en algún fragmento presocrático de tradición doxográfica (p. 31).

<sup>16</sup> Como dice Beiser (2003/2018, p. 118), si bien es cierto que, para los románticos, el artista creaba normas propias, es falso que la estética romántica fuera inherentemente subjetivista, como si el valor de una obra de arte fuera únicamente su capacidad de expresar los sentimientos y deseos del artista. Al expresar sentimientos y deseos y al indagar en las profundidades personales, el artista también revela los poderes creativos de la naturaleza que trabajaban a través de él (p. 118). La experiencia estética es, desde esta perspectiva, la encarnación perfecta de la identidad sujeto-objeto, manifestación objetiva y subjetiva por igual (pp. 118-119).



ilustrado, Klotz afirmaba que la mitología “¡no se basa en otra cosa que no sea el error y la superstición de los antiguos!” (p. 433). Herder, en un alegato a favor de la mitología en la poesía, responde que, aunque esta no ofrezca “conceptos religiosos” (*Religions-Begriffe*) o “imágenes de la verdad” (*Bilder der Wahrheit*), se recurría a ella por su “belleza sensible” (*sinnlich[e] Schönheit*) (p. 433). Los mitos permitían acceder a otro tipo de verdades gracias a su “consistencia poética” (*poetische Bestandheit*). Pero hay algo que me parece mucho más importante. El filósofo prusiano se cuida de no reivindicar cualquier tipo de mitología: actúa poéticamente quien es capaz de transmitir imágenes gastadas en una forma inusitada, articular personajes en una ficción novedosa o insuflar un espíritu nuevo a cuerpos vistos un centenar de veces (p. 434). La poesía no significa una mera repetición de motivos mitológicos, sino un método heurístico que permite a los modernos volverse ellos mismos creadores (p. 449). El “arte de la invención” poética combina el espíritu de reducción o disección del filósofo con el espíritu de ficción o composición del poeta (p. 450). Con estas facultades y mediante las imágenes de los antiguos podrá construirse una mitología nueva (p. 450). Así, con un lugar en la creación poética garantizado, el fenómeno mítico escapaba de la nebulosa irracional a donde parecía estar condenada y asegura una parcela en la racionalidad del siglo XIX. Hegel, por su parte, concibió el mito como una encarnación temprana del *logos*, que aporta imágenes estimulantes para la imaginación o impotencia de un tipo de pensamiento que aún no puede sostenerse a sí mismo (Hegel 1986b, pp. 29-30). Una vez que el pensamiento ha madurado en conceptos, ya no es necesaria la función pedagógica del mito (pp. 29-30). Otro ejemplo clásico, y que es útil recordar, es el de August Wilhelm von Schlegel (1884), cuando escribía que “durante la época de los griegos”, la poesía, como “lengua de los dioses” (*Sprache der Götter*), estaba inveterada en todas las cosas, “como si fuera el aire que se respira” y que la cultura moderna, en cambio, “se había desgajado a trompicones de la barbarie y la confusión” (p. 263). Finalmente, su hermano, Friedrich, formulaba en su *Diálogo sobre la poesía* (1800/1968) una enardecida arenga para construir una “nueva mitología” que fungiera como centro (*Mittelpunkt*) de la poesía de aquellos años (p. 312). Esta mitología omnicomprendiva debería provenir del fondo del espíritu, ser una vasija para la fuente eterna de la poesía o el “poema infinito” que contuviera las semillas de todos los demás (p. 312). De paso reiteraba que mitología y poesía estaban unidas irremediabilmente desde la Antigüedad: la poesía antigua es un poema único, indivisible y terminado (p. 313). Hubo muchas otras exploraciones de los protorrománticos en torno de lo mítico, con muchos motivos; cada una con sus recursos y limitaciones, cada una en su horizonte, con su calendario. La preocupación por desarrollar una nueva mitología



se trenza, no obstante, en un texto fragmentario, redactado entre 1795 y 1797, y que Franz Rosenzweig publicó en 1917 bajo el título *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*.<sup>17</sup> La autoría ha sido atribuida a Hölderlin, Schelling y Hegel, aunque actualmente parece haber consenso académico en que varias manos participaron en su redacción (Beyer, 1993, p. 8; Pau, 2008, p. 68 y Matuschek, 2021, p. 134). El programa pugna por superar el “más miserable tinglado humano de Estado, Constitución, gobierno y legislación” con una “mitología de la razón” capaz de expresar la totalidad (Jamme y Schneider, 1988b). Por otro lado, el texto insistía en la educación estética y reivindicaba la poesía como preceptora de la humanidad (Jamme y Schneider, 1988b). Para Uwe Beyer, en el documento está condensado un esfuerzo por reconciliar *mito* y *logos* (Beyer, 1993, p. 1). Matuschek (2021, pp. 165 y ss.) piensa que la “nueva mitología” pretendió amalgamar distintos grupos sociales en una *Gemeinschaft* que empezaba a adquirir matices nacionales.

No toda la historia se desarrollaba en el escritorio. El 14 de julio de 1789, el pueblo francés había derribado la prisión de la Bastilla y un mes después la Asamblea Nacional proclamaba la solemne *Declaración de los derechos del hombre*. Suele concebirse a la Revolución como una consecuencia directa de la Ilustración. Nada menos cierto. La Revolución, con su voluntad de partir de la nada, como dice Dalmacio Negro (2009):

[H]izo suya la idea de emancipación, pero aplicándola radicalmente —con el espíritu de Rousseau— además de a los individuos, a los colectivos, concretamente a la Nación. La emancipación devino así la causa eficiente de la religión secular que pone el amor universal al hombre por encima del amor a Dios y al prójimo, y por ende, del pensamiento ideológico y colectivista, pues de la ideología de la Nación se pasó a la de la clase, a la de la raza y a la de cualquier grupo” (p. 158).

La Revolución tampoco fue obra exclusiva de los filósofos. Como sostenía François Furet (como se cita en Negro, 2009, p. 159), cosmopolita y europea, la filosofía de las Luces únicamente había conquistado a un público restringido, urbano, aristocrático y burgués. Cuando esta penetró en las masas populares, mediante el sentimiento nacional, se radicalizó hasta el extremo de no reconocerse. Con la Revolución apareció la tentación de sustituir la fundamentación religiosa del mundo con el “mito del hombre nuevo”.<sup>18</sup> Como muchos jóvenes de la época, Hölderlin (2019) vio en la Revolución francesa la promesa de un

---

<sup>17</sup> El texto puede encontrarse en distintas ediciones. Véase, por ejemplo, Jamme y Schneider (1988a). La versión en línea se consulta en Jamme y Schneider (1988b).

<sup>18</sup> No hay suficiente espacio aquí para discutir esta idea con la profundidad necesaria, pero dejo anotado al margen dos referencias imprescindibles: Ozouf (1989) y Dalmacio Negro (2009).

cambio positivo en las “formas de gobierno” —como se trasluce en una carta a su hermana de 1792— (p. 479). Su insistencia febril en la “remitificación del mundo” abreva en buena medida de este optimismo generacional. En Hölderlin subyacen algunos tópicos y mitemas revolucionarios, aunque ligados al sedimento sagrado de la civilización grecolatina y del cristianismo en un intento de conciliar el ímpetu revolucionario con los fundamentos civilizatorios de Occidente. Durante la Primera Guerra de Coalición (1792-1797),<sup>19</sup> el estudiante de Tübinga elogió en otra carta a su hermana de junio de 1792 a los franceses como “campeones de los derechos humanos” (2019, p. 489) y, semanas más tarde, parafraseando a Schiller, saludó con brío las victorias revolucionarias en correspondencia con su madre (p. 493).<sup>20</sup> A pesar de todo, el “compromiso revolucionario” estaba lejos de ser fanatismo visceral. El poeta respiró aliviado en 1793 al saber que el tirano Marat había sido asesinado y profetizaba un “némesis divino” “a los abusadores del pueblo” (“*Volksschändern*”) (2019, p. 501). Además, Hölderlin (2019) no era partidario de llevar a cabo el ideal revolucionario con violencia: “Cuanto más tranquilo crezca un Estado, más espléndido será cuando llegue a la madurez” (p. 643).<sup>21</sup> En medio de la tormenta, la figura

<sup>19</sup> En julio de 1792 comenzó la guerra de la Primera Coalición cuando tropas austríacas y prusianas invadieron Francia. La maniobra era la respuesta a la declaración de guerra por parte de Francia a Austria y Prusia el 20 de abril de 1792. A la coalición se unirían poco después Reino Unido, España y otros Estados. En agosto, Austria y Prusia, bajo el mando del duque de Brunswick, invadieron el nordeste francés con dirección a París. El 20 de septiembre, los ejércitos coaligados se midieron en Valmy con el ejército republicano en una batalla que se selló con una victoria pírrica francesa. A pesar de las derrotas iniciales, a partir de 1794 los franceses lograron derrotar sucesivamente a todos los países de la coalición. En 1795, Prusia y España firmaron la paz con el país galo y se retiraron de la coalición, al tiempo que era establecida la República Bátava como Estado satélite francés en Países Bajos. Finalmente, en 1797 se firmó el Tratado de Campoformio entre Francia y Austria, poniendo fin a la primera coalición.

<sup>20</sup> De manera textual: “Überall, wohin sich noch in Deutschland der Krieg zog, hat der gute Bürger wenig oder gar nichts verloren, u. viel, viel gewonnen. Und wenn es sein muß, so ist es auch süß und groß, Gut u. Blut seinem Vaterlande zu opfern, und wenn ich Vater wäre von einem der Helden, die in dem großen Siege bei Mons starben, ich würde jeder Träne zürnen, die ich über ihn weinen wollte. Rührend ist und schön, daß unter der französischen Armee bei Mainz, wie ich gewiß weiß, ganze Reihen stehen von 15 u. 16jährigen Buben“ (Hölderlin, 2019, pp. 493-494). (“En todos los lugares en los que la guerra se extendía en Alemania, el ciudadano ejemplar perdía muy poco, y ganaba, en cambio, bastante. Y si ha de ser así, también es dulce y grande sacrificar bienes y sangre por la patria, y si fuera padre de uno de los héroes que murieron en la gran victoria de Mons, reprimiría cada lágrima que quisiera derramar. Es a la vez conmovedor y hermoso que entre el ejército francés en Maguncia, como sé con certeza, haya filas enteras de chicos de 15 y 16 años”). Es probable que el poeta se refiriera a la batalla de Jemappes en las cercanías de Mons (Henaio), en la actual Bélgica. Ahí, el 6 de noviembre de 1792, se enfrentaron los ejércitos de Austria y de Francia, durante la Primera Coalición. Hölderlin condensará más tarde la fórmula —que he dejado en alemán para mostrar la similitud— en la oda “La muerte por la patria”: “*Und zähle nicht die Toten! Dir ist, / Liebes! nicht einer zu viel gefallen*” (véase *infra*).

<sup>21</sup> Es importante traer a la conversación una paradoja que Beiser ha subrayado con vehemencia.

de Napoleón sacudió al poeta, inmerso en una producción lírica cada vez más ambiciosa.<sup>22</sup> El segundo veía en el primero un potente movimiento telúrico que, al mismo tiempo que revivía el panteón griego, lanzaba a la juventud a la conquista del futuro. Mientras ocurría el golpe de Estado del 18 de brumario, Hölderlin (2019, p. 64) calificaba en un bosquejo a Aquiles como “la floración más exitosa y transitoria del mundo heroico”.<sup>23</sup> Napoleón no era el único depositario del culto a los héroes: en los versos desfilan Gustavo Adolfo II de Suecia, Kepler, Lucilio Vanini o Johann Jakob Thill... todos intermediarios entre la esfera sagrada y la terrenal, todos meteoros incinerados tras entrar en contacto con lo sagrado. Cuando Napoleón se impone la corona de emperador en 1804, se cierra la vida lúcida de Hölderlin. Dos años después, Prusia es derrotada en Jena y Auerstedt. Iniciaba otro mundo...

### Años de peregrinaje

Para entender la carga mítica que recorre la producción de Hölderlin es necesario también dirigir la mirada hacia los signos particulares. La madre, Johanna Christiana Heyn (1748-1828), pertenecía a un distinguido linaje pietista; y el padre, Heinrich Friedrich (1736-1772), se había empleado como maestro de claustro (*Klosterhofmeister*).<sup>24</sup> Tras la muerte de Hölderlin, se encontraron el *Gnomon Novi Testamenti* de Johann Albrecht Bengel y las *Predicaciones del Evangelio de los domingos y días festivos* de Friedrich Christoph Oetinger en su biblioteca personal (Pau, 2008, p. 16). Son los años en los que la iglesia wurtemberguense defendía sus privilegios contra el duque Karl Eugen (Jacoby, 1993, p. 143). Lejos de ser adhesión doctrinaria, la relación de Hölderlin con el pietismo

---

Cuando se trata de sugerencias concretas sobre cómo “educar a la humanidad”, los románticos guardaron silencio. La raíz de la melancolía romántica es la convicción de que la autorrealización del individuo debe derivarse de su libertad y no debe verse afectada por arreglos sociopolíticos (Beiser, 2003/2018, pp. 154-155).

<sup>22</sup> Tras el 18 de brumario, Hölderlin (2019, p. 843) describe a Napoleón como “dictador”. La palabra no había adquirido todavía el sentido peyorativo de hoy en día.

<sup>23</sup> Napoleón también sacudió a Hegel, quien en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, escribió que a través de los “*welthistorischen Individuen*” se despliega la historia (Hegel, 1986a, pp. 45 y ss.). Y, aunque lo expresara de manera diferente, en la música escénica para el *Egmont* de Goethe (1809-1810) o el coro de los presos al salir al sol en *Fidelio* (1804-1810), Beethoven, como advierte Raúl Zambrano, concibe la libertad como esfuerzo del héroe (Zambrano, 2012, p. 177).

<sup>24</sup> Procedente de Inglaterra y Francia, el pietismo había arribado a la región a principios del siglo XVIII y originado la *Inspirationsbewegung*, más estricta, obsesiva e individualista (Pau, 2008, pp. 15-16). Para Pau, a los pietistas de Wurtemberg les tenían sin cuidado los ritos y oficios y solo les preocupaba la salvación personal (pp. 15-16). Hartmut Lehmann (2009) identifica un notable impulso pietista a inicios del XIX en Basilea (p. 575). Ahí, los negacionistas de la Ilustración habían fundado una “asociación cristiana” (*Christentumsgesellschaft*) (p. 575).

fue diálogo permanente con problemas que la “razón” dejaba sin respuesta. Era, además, una manera de procesar las dolorosas embestidas de la Providencia. Tras perder a su padre y hermana, Hölderlin se trasladó con su madre a Nürtingen, donde esta contrajo segundas nupcias con Johann Christoph Gock, quien al poco tiempo murió de neumonía tras ayudar al pueblo en una violenta crecida del Neckar (Pau, 2008, p. 15). De los cinco hijos que su madre concibió con Gock, cuatro de ellos murieron recién nacidos (p. 17). Nunca abandonó a Hölderlin la sensación de ser un tráfuga de la ira divina, como le confiesa a su madre en 1799 con talante sombrío:

Quando murió mi segundo padre, cuyo cariño no he olvidado, fui consciente, con dolor inconmensurable, de mi orfandad y testigo de la tristeza y las lágrimas que usted vertió día tras día. Fue entonces cuando mi alma se cubrió de ese aire grave del que nunca he podido liberarme y que no ha hecho más que acentuarse con el paso del tiempo (Hölderlin, 2019, p. 775).

Resabios de esta angustia quedaron plasmados en “La noche” (1785):

Sean bienvenidas sombras esquivas,  
campos desolados que yacen a mi alrededor,  
suave luna, no escuchas cómo acechan los calumniadores  
mi corazón encandilado de tu brillo aperlado (Hölderlin, 2019, p. 10).

Pero el paisaje natal también albergaba soleras, viñedos, *Fachwerkhäuser*, tañidos de la *Regiswindiskirche*, un rumor del río en el crepúsculo dorado, jardines con campanillas, narcisos, tulipanes, nomeolvides, rosas, claveles y bocas de león. En palabras de Stefan Zweig (1925): “*Este paisaje provinciano de Suabia es el más dulce de Alemania, es la Italia alemana*. Los Alpes ya no se levantan aquí con sus moles opresivas, pero se adivina su proximidad; los ríos con sus meandros de plata cruzan entre viñedos; el humor del pueblo suaviza la crudeza de la raza germánica y la disuelve en canciones” (p. 31, énfasis del autor). El teórico de las *Weltanschauungen*, Wilhelm Dilthey (1833-1911), pensaba que, en aquel paisaje, las voces internas y de la naturaleza le habían comunicado el secreto divino de las cosas, profecías de una vida superior, del heroísmo venidero de nuestra nación, de una belleza que realizaría la voluntad divina en cada individuo, de una poesía que expresaba el ritmo eterno de la vida (Dilthey, 1921, pp. 350-351). Al mismo tiempo, remata el cultivador del método hermenéutico, Hölderlin experimentó el sufrimiento que acompaña a la belleza divina (pp. 350-351). No es necesario argumentar desde estas coordenadas metafísicas para entender que un paisaje así de deslumbrante dejó su impronta en una concepción de lo mítico.

Después de asistir a la escuela latina, a partir de 1784, el poeta en ciernes prosiguió una esmerada educación humanística en las escuelas conventuales de Denkendorf —monasterio que, en el siglo XII, había sido sede de las posesiones al norte de los Alpes de la Orden de los Hermanos del Santo Sepulcro— y Maulbronn. En 1788, Hölderlin inició los estudios de Teología en el *Tübingerstift*, fundado en 1536 por el duque Ulrich de Wurtemberg para enseñar el credo luterano. Ahí, el estudiante trabó contacto con Isaac von Sinclair, Hegel y Schelling y dedicó largas horas al estudio de Klopstock, Schiller, Platón, Kant y Spinoza (Modern, 1961, p. 171). Además de lenguas clásicas, el plan de estudios incluía filosofía (escolástica protestante), lenguas clásicas y música sacra (Pau, 2008, p. 49). Fue la unción del apóstol de un culto promisorio. Dilthey (1921, p. 349) escribía, no se sabe con cuánta licencia poética, que el joven caminaba en Tubinga “como si Apolo recorriera las aulas a zancadas”. En una carta a su madre del 25 de noviembre de 1789, Hölderlin pinta un cuadro menos luminoso: aislamiento, frustración, oscuridad, frío (2019, p. 452). Se refugió en los amigos. En el *Stammbuch* de Hegel, Hölderlin escribió “*Hen kai pan*” en febrero de 1791 (Dilthey, 1921, p. 359). Este, por su parte, honró la amistad con el poema “Eleusis”:

Tu estruendo ha sido silenciado, ¡oh diosa!,  
los dioses han regresado al Olimpo  
¡huyendo de los altares consagrados,  
tránsfugas de la tumba profanada de la humanidad [...]! (Hegel, 1796/2022).

En 1793, tras aprobar el examen de Teología, Hölderlin rechazó el ministerio evangélico —a pesar de las presiones maternas—, se mudó a Jena y se empleó como preceptor privado en casa de Charlotte von Kalb en Waltershausen. Schiller le publicó unos fragmentos del *Hiperión* en la revista *Thalia*. La relación terminó, no obstante, en frustración, pues el poeta consagrado veía en el aprendiz diez años menor un talento desperdiciado (Matuschek, 2021, p. 144). Ese mismo año, su amigo Christian Neuffer le sugirió concebir la poesía como una forma de explorar territorios ignotos para la razón o como medio para develar “deidades ocultas” (*verschleyerte Gottheiten*) (Neuffer, 2019, p. 497).

A partir de 1795, Manfred Frank (1991) registra una intensificación en la aproximación de Hölderlin a cuestiones religiosas (p. 5). Para Beyer (1993), entre 1794 y 1800, Hölderlin traza una original “ontología neomítica” (p. 7). Ryan (1973), por su parte, añade que Hölderlin reconoce la necesidad del mito para la modernidad y, al mismo tiempo, pugna por la libertad creativa del poeta (p. 76). En los diarios de Immanuel Niethammer, editor de *Philosophischen Journal*, se consigna una reunión entre Hölderlin, Fichte y Novalis en mayo de 1795, en

la que se discutieron los problemas que la religión legó a la filosofía (Frank, 1991, p. 5). Y sobre religión también versa la carta que Hölderlin hace llegar el 24 de febrero de 1796 a Niethammer:

Las condiciones en las que vivo ahora son inmejorables. Dispongo de mucho tiempo para mi trabajo y la filosofía se ha vuelto casi mi única ocupación. He depositado todas mis energías en Kant y en Reinhold y en este ambiente espero restablecer mi espíritu, perturbado y debilitado por los esfuerzos infructuosos de los que has sido testigo. Pero las reverberaciones de Jena todavía resuenan con fuerza y el recuerdo es demasiado actual para que el presente pueda sanarme. Soy incapaz de desenredar todo lo que se entrelaza en mi cabeza. Todavía no estoy listo para el trabajo ininterrumpido y extenuante que exige la empresa filosófica que me he propuesto. Echo de menos tu compañía. Sigues siendo mi mentor filosófico [...]. En las *Cartas filosóficas* quiero desarrollar un principio que explique las divisiones en las que pensamos y existimos, pero que también sea capaz de desaparecer el conflicto, el conflicto entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo, incluso entre la razón y la revelación —teóricamente, en la concepción intelectual, sin que nuestra razón práctica acuda al rescate. Para ello necesitamos un sentido estético, y titularé mis cartas filosóficas „*Neue Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschen*“. Después pasaré de la filosofía a la poesía y la religión (Hölderlin, 2019, pp. 614-615; énfasis del autor).

Estas preocupaciones iniciáticas reaparecen maduradas en una serie de fragmentos filosóficos. Esqueleto y eje de la filosofía hölderlineana, *Urtheil und Sein* (*Juicio y ser*) ocupa otro lugar destacado en la reflexión sobre lo mítico. *Seyn* expresa, para Hölderlin (2019), la unión perfecta de sujeto y objeto (pp. 49-50). Al nacer, integrado a la naturaleza, el hombre ignora cualquier atisbo de subjetivismo, como queda expresado en un poema temprano: “Cuando era niño / un dios a menudo me salvaba / de los gritos y varas de los hombres. / Yo jugaba seguro, complacido, / con las flores del bosque, / y las brisas del cielo / se entretenían conmigo [...] He crecido en brazos de los dioses” (citado por Pau, 2008, pp. 140-141). Dicho al margen: quizá haya sido en estos manantiales donde Heidegger abrevó con más satisfacción. Cuando el lenguaje filosófico para describir al Ser se agota, el pensador de la Selva Negra recurre a la poesía. De vuelta a Hölderlin: con la autoconciencia del juicio (*Urtheil*) ocurre una división originaria del Ser (*Seyn*), una separación entre sujeto y objeto, y una dolorosa escisión (*ursprüngliche Trennung*) de la naturaleza (Hölderlin, 2019, pp. 49-50). Por otro lado, en el *Fragmento de cartas filosóficas* (ca. 1796), según Beyer (1993, p. 7), Hölderlin se propuso crear una “nueva mitología”. El argumento parte de la constatación de que el ser humano no puede, mediante la relación consigo mismo o con un objeto, experimentar lo divino (Hölderlin, 2019, p. 51). Desde el ini-

cio del texto se perfilan dos formas de relacionarse con el mundo: una “mecanicista” (*mechanischer Zusammenhang*) y otra “más elevada” (“*höherer Zusammenhang*” o “*höheres Geschick*”) (p. 53). Si la precaria “vida mecanicista” se localiza en el ámbito divisivo del “juicio”, la “conexión más elevada” permite experimentar “lo uno en sí mismo” (pp. 53 y ss.). En el “Esbozo para una continuación”, Hölderlin (2019) utiliza finalmente la palabra *Mythe* para referirse a una forma de conocimiento religiosa distinta de las “morales-jurídicas” y “físicas-mecánicas-históricas” (p. 56). La mediación entre un acontecimiento empírico y su sentido trascendental acontece, pues, en el mito, porque este no es solo “intelectual” ni solo “histórico”, sino “ambas cosas en uno” (p. 56). A diferencia del pensamiento racional, lo mítico posibilita una comprensión total del universo. Más adelante, el texto sugiere que, aunque las partes del mito están unificadas armoniosamente, cada una mantiene cierta independencia (p. 57).

Hölderlin (2019) postula que “toda religión, en su esencia, es poética” (p. 57). A partir de ese momento, “*das Seyn schlechthin*” solo podrá intuirse poéticamente (Mas, 1999, pp. 56-57; Beyer, 1993, pp. 10 y 27). Esta poesía es religiosa, como la de Sófocles o Píndaro, no porque cante y celebre a los dioses, sino, como dice Salvador Mas (1999, p. 72), porque su condición posibilita la unificación del espíritu (*Geist*) y materia (*Stoff*) en el *absoluto*. En la conjunción de versos siempre hay un aura sagrada que funde las partes con el todo, imposible de aprehender racionalmente. La ciencia, escribe Hölderlin en boca de Hiperión:

A la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo. En las escuelas me volví razonable, aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora sí estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agostó al sol del mediodía. ¡Oh sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona (citado por Mas, 1999, p. 58).

Aunado a estas impresiones, Hölderlin propone una filosofía de la historia. Como ha escrito Hübner (1985), el poeta concibe la historia como el drama del alejamiento de los dioses (*Gottesentfremdung*) (p. 382).<sup>25</sup> Pero aún en esa noche hay rastros de dioses desaparecidos: “Cerca y difícil de captar está el dios. / Pero donde está el peligro, también / crece lo que salva” (Hölderlin, 2019, p. 447). Y es aquí donde confluyen las inquietudes intelectuales con el ímpetu

---

<sup>25</sup> Es también la idea que, en plena Segunda Guerra Mundial, adscribe Gottschalk (1943, pp. 18-19) al poeta: la poesía fue para Hölderlin una misión (*Beruf*) que lo obligó a alejarse de cuestiones prácticas hasta volverlo una víctima. En la época de Hölderlin, Gottschalk (1943) ve un mundo “desmitificado”; de ahí se alimenta la imperiosa necesidad de poetizar lo mítico (pp. 21-23).



revolucionario. Un posible retorno a lo mítico, advierte Hübner (1985), no puede producirse con violencia (p. 385). Se trata más bien, continúa el filósofo nacido en Praga, de fundar una “realidad poética” para expresar lo mítico (p. 3).<sup>26</sup> Edmund Jacoby (1993) ha recordado con acopio de razones que, aunque Hölderlin se conciba como poeta, lo animan fines políticos (p. 127). En palabras de Octavio Paz (1974/2014) Hiperión no solo lucha por la libertad de Grecia sino por la instauración de una “sociedad libre fundada en la poesía” (p. 336). Uwe Beyer (1993) terciaría que, junto con Richard Wagner, Hölderlin es uno de los pocos poetas que aspira a una “nueva mitología” (p. 61). Redondeando el argumento, Mas (1999) señala que la poesía y la poetología trascendentales de Hölderlin proponen una triple articulación histórica: los dioses presentes, los idos y los regresados (p. 78). Esta articulación corresponde, a su vez, “con la ‘vía excéntrica’ que recorre el *Urgeist* desde sí mismo hasta sí mismo, que recorrió Hiperión” y que también pueden recorrer quienes aspiren a elevarse hasta la “conexión más elevada” (p. 78). Pese a todo, el papel que el poeta reserva a los bardos para recuperar lo mítico es ambiguo: por un lado, parece reconocer en *todos* la capacidad para relacionarse con “Dios” (*Gott in uns*); por otro, parece derogar la revelación en los poetas, quienes vierten el cáliz en las suturas finiseculares para recuperar la totalidad (es una reivindicación del papel que estos tenían en la Antigüedad clásica, pero también un guiño a la educación estética de Schiller). Uno de los ejemplos más genuinos de esta convicción está en la elegía “Pan y vino”, titulada originalmente “Al dios del vino”:

¡Pero, amigo! Llegamos demasiado tarde. En verdad existen los dioses,  
pero allá arriba, en otro mundo sobre nuestras cabezas.  
Continuamente actúan allá y parecen ignorar  
si seguimos vivos, con tanto cuidado nos tratan los celestes.  
No siempre puede darles cabida una vasija frágil,  
solamente por algunos instantes el hombre soporta la plenitud divina.  
La vida es soñar con los dioses. Pero la sala de los desvariados  
consuela y la necesidad y la noche fortalecen,  
hasta que los héroes hayan madurado en la cuna de hierro,  
fortalecido los corazones, como antes, semejantes a los celestes.  
Tronando vienen entonces. Mientras tanto pienso a menudo  
que es mejor dormir que estar así, sin compañeros,  
que aguantar, y ocuparme mientras tanto y exclamar,

---

<sup>26</sup> Dicho sea de paso: los *Frühromantiker* vieron la *romantische Poesie* como un objetivo al que era posible acercarse, pero jamás alcanzarse completamente: todo lo que queda en la tierra era el esfuerzo y el anhelo de lograr este objetivo (Beiser, 2003/2018, p. 48).



no lo sé, ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?  
pero ellos son, dices, como los sacerdotes del dios del vino,  
que viajaron de un país a otro en la noche sagrada (Hölderlin, 2019, pp. 317-318 y  
378-379).

Y en el borrador de 1797 titulado “Buonaparte”:

Los poetas son ánforas sagradas  
donde se conservan el vino de la vida  
y el espíritu heroico (Hölderlin, 2019, p. 185).

Como queda de manifiesto en una tragedia fragmentaria sobre Empédocles, al profetizar lo divino, el poeta se convierte en un sacrílego que expía la profanación prometeica reuniéndose sacrificialmente con la naturaleza (Gottschalk, 1943, p. 104; Ryan, 1973, p. 72).<sup>27</sup> Solo Goethe, asumiendo una distancia científica, había podido asomarse a la caldera del Vesubio sin despeñarse. Todas las demás víctimas del vulcanismo pertenecen a la misma estirpe obsesionada con remitificar el mundo: las mismas invitaciones a la sacralidad, idénticas cruzadas para oídos sordos. Es ahí donde Empédocles enciende el alma de Hölderlin. Lo que el segundo había intuido en el destino del primero, con extraña y terrible clarividencia, era que un trenzamiento fugaz era el único atisbo de eternidad que los seres humanos pueden experimentar. En clave antropológica, René Girard (2016) intentó en el siglo xx comprender la “locura del poeta” como la dolorosa constatación de la incapacidad del hombre para integrar lo sagrado en la vida cotidiana. Los hombres solo disfrutaban de la divinidad de manera temporal (pp. 167-168). Platón (1986b) recordaba en *Fedro* que el hombre volcado a lo divino era tachado como “perturbado” o “entusiasmado” (249d). Y caracterizaba una forma de locura que ocurría cuando

alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado las de aquí abajo y dando ocasión a que se le tenga por loco (249d-249e).

Los griegos quisieron ser dioses —“¿quién destruyó los lazos amorosos (*Liebesbande*) e hizo sogas (*Strike*) con ellos?” (“El Rin”, en Hölderlin, 2019, p. 344)— y cayeron fulminados, pues los primeros tienen suficiente con su propia inmortalidad. Dicho de otra forma: la nostalgia de Hölderlin parecía abreviar del

---

<sup>27</sup> Gottschalk (1943, pp. 110 y ss.) bosqueja una “vida sin dioses” en Agrigento, quizá demasiado influida por el nacionalismo de aquellos días.

intento de restaurar el mito en sociedades que, aparentemente, solo le tenían reservado un papel marginal.

### **Un *rêve antique*: motivos míticos en la poesía hölderlineana**

En los párrafos siguientes intento una síntesis, algo apretada, de la integración de la exploración mítica —individual como generacional— en motivos poéticos que Hölderlin realiza; un panorama inevitablemente incompleto y esquemático, pero, creo, suficiente para iluminar el aspecto que me interesa. Probablemente, la columna vertebral de la poesía hölderlineana sea una Grecia mitificada, pues ahí se gesta la cosmovisión que el poeta de Suabia pretende resucitar para el descreído siglo XIX. Sin querer resignarse a la forma de porvenir que se esbozaba ante sus ojos, Hölderlin esperaba, con el incurable optimismo de los vencidos, que, si no era posible regresar al tiempo de los dioses, al menos fuera posible rescatar algunas notas de aquellos tiempos. Esta incurable helenofilia no es, ciertamente, un rasgo particular de su pensamiento. Entre los escritores finiseculares está bastante extendida una fascinación por los pueblos de la periferia mediterránea que, se piensa, han escapado al influjo civilizatorio y conservan una espontaneidad sensual, vigorosa, rústica. La *Ifigenia* de Goethe (1787) condensa la nostalgia por ese mundo evanescido: “Porque, oh, el mar me separa de la amada / y en la orilla permanezco largos días, / buscando con el alma la tierra de los griegos, / y, contra mis suspiros, la ola / me trae sólo sonidos apagados rugiendo hacia mí” (p. 4). Y Friedrich Nietzsche consigna en la segunda conferencia de *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* (1872): “El vínculo que realmente anuda la esencia alemana más íntima al genio griego es bastante misterioso y difícil de aprehender” (citado por Borchmeyer, 2019, p. 246). Hölderlin, por su parte, redactó con apenas veinte años un estudio sobre la historia del arte en la Grecia clásica para el *Magisterexamen* de Tübinga. Con la inconfundible impronta de Winckelmann (“*Geschichte der schönen Künste unter den Griechen. Bis zu Ende des Perikleischen Zeitalters*”) (Hölderlin, 2019). Los hexámetros de “El archipiélago” (ca. 1800-1805) contemplan en perspectiva aérea los barcos de Salamina, las columnas ruinosas, los arroyos plateados, los bosques ebrios de borrascas (“*gewittertrunkene[n] Wälder*”) (Hölderlin, 2019, pp. 295-304). En pleno siglo XIX, las islas griegas renacen como madres de los dioses (*Heroënmutter*), el río adquiere la fisonomía de Meandro (Μαίανδρος) y Atenas desempolva las estatuas. El paisaje idílico se ve ensombrecido por el ataque persa, pero los héroes superan la amenaza y Delos yergue nuevamente la frente a la luz de la aurora, Tenos, Chíos y Chipre ofrecen frutos rebosantes y colinas de viñedos, los arroyos plateados de Calauria vuelven a las antiguas fuentes abaciales y Salamina amanece coronada de laureles (Hölderlin, 2019, pp. 295-

304). En “Pan y vino” —elegía escrita en sucesivas versiones a partir de 1800—, Hölderlin sutura los dones de Dionisio y Démeter con el más alto sacramento del cristianismo (Hölderlin, 2019). Así, Jesucristo y Dionisio se abrazan en altares ilustrados. Pero quizá el ejemplo más notorio de la mitificación de Grecia con miras al presente sea la novela epistolar *Hiperión*, cuyo protagonista homónimo equipara los territorios alemanes con una Grecia de templos destruidos, dioses huidos y una comunidad desprovista de vínculos con lo divino.<sup>28</sup> Pero esta nostalgia viene acompañada de la esperanza en que este “viejo mundo hermoso se renueve entre nosotros y nos reunamos en los brazos de nuestros dioses” (Hölderlin, 2019, p. 622). Su amada Diotima, bautizada en concordancia con la institutriz espiritual platónica y que, arrobada por un éxtasis religioso, pronunciara un entusiasta discurso sobre el amor como aspiración hacia la belleza y el bien<sup>29</sup> le enseña a Hiperión que la libertad no se consigue con violencia, sino mediante la educación (con el notable influjo schilleriano) (Hölderlin, 2019). Para superar el pensamiento fragmentado en contrarios: sujeto y objeto; Yo y mundo; hombre y naturaleza; razón y voluptuosidad; inmanencia y trascendencia en una unidad dinámica de interrelaciones, Hiperión se distancia de la violencia revolucionaria de Alabanda —el otro protagonista de la novela— (Matuschek, 2021, p. 143).<sup>30</sup> Gracias al amor de Diotima, Hiperión se eleva a una nueva totalidad, pues la belleza perdida se ha convertido en “espíritu”: “*Ideal wird, was Natur war*” (Borchmeyer, 2019, p. 258).

Conviene tenerlo presente: el mito, para Hölderlin, contrarresta el proceso de atomización ilustrada. En el levantamiento griego contra los turcos se refleja la situación de los territorios alemanes en la Primera Coalición. La renovación griega que predica Hiperión es, para Borchmeyer (2019), lo que Hölderlin desea para los delicuescentes territorios alemanes (p. 257). Por esta razón, este descalifica como “*scheinheilige Dichter*” (“poetas seudosagrados”) a todo poeta que troca mitología en mera palabrería: “Gélidos hipócritas, no me hablen de dioses! / Ustedes son hombres de razón! Ustedes no creen en Helios, ni en el dios de los truenos ni en el de los mares” (Hölderlin, 2019, p. 193). Los

---

<sup>28</sup> Que Grecia esté en esos momentos bajo dominio otomano no es óbice para esta mitificación.

<sup>29</sup> En *El banquete* (1986a), Platón reproduce una conversación sobre el amor entre Sócrates y Diotima, una sabia mujer de Mantinea. Diotima afirma que Eros no es un dios, sino algo intermedio entre los mortales y los dioses, “un gran demon [...]. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal” (202d-202e). Según Raúl Gabás (2001), Hölderlin contrapone a la concepción de la belleza del Fedro —según la cual se da un movimiento ascensional hacia esta superando la mediación del eros—, otra tomada fundamentalmente del *Banquete*, centrada en la belleza de las cosas del mundo. Lo bello es lo que deja irradiar el ser a través del ente (Gabás, 2001, p. 48).

<sup>30</sup> Originalmente, como advierte Matuschek (2021), Hölderlin quería plasmar estas intuiciones en unas “Nuevas cartas sobre la educación estética de hombre” (p. 143).

dioses no son “hermosos espíritus de la tierra de fábulas” o vestigios museográficos, sino emisarios de una totalidad fragmentada: “Llevo años ocupándome de la literatura griega [...] y me siento capaz de servir a jóvenes que se interesan por ella, liberándoles de la literalidad del griego y haciéndoles comprender que la gran precisión de estos autores deriva de la plenitud de su espíritu. [...] No espero reunir, es verdad, una multitud de oyentes, pero sí tener los habituales en este tipo de lecciones. Y espero también que mi proyecto no hiera a nadie” (como se cita en Pau, 2008, pp. 75-76). Por estas razones, cualquier acercamiento a la mitificación de Grecia en la poesía de Hölderlin debe tomar nota de un estilo. No es casualidad que, entre 1790 y 1793, este escribiera una serie de “himnos” o que realizara varias traducciones de Píndaro.<sup>31</sup> Tampoco lo es que la tragedia inconclusa sobre Empédocles adopte esta forma, pues el género hímnico aspiraba a poner a “hombres y dioses” en contacto (Gottschalk, 1943, p. 222; Ryan 1973, p. 72; Heidegger, 1984, p. 1). También es posible atisbar una imitación de la religiosidad secularizada de los revolucionarios franceses. Por lo demás, en el compromiso con el mito subyace el oficio para trasladar la estructura rítmica del griego a la sintaxis polisilábica alemana, donde la estructura aglutinante y los enunciados subordinados colisionan con hexámetros, pentámetros, dáctilos y espondeos. El bardo imprime tal dramatismo a las palabras que cualquier verso parece determinar el destino del hombre. Eso era el mito: un relato polifónico transmitido desde épocas inmemoriales. Esta lectura radical (y bastante vital) de la Antigüedad Clásica se topó con la cerrazón académica alemana (cuya erudición a veces encalla en esterilidad). Ni eso acabó por desmotivarlo. Hölderlin seguiría profesando su culto en los márgenes.

De la mano aparece también una naturaleza mitificada. Irónicamente, a finales del siglo XVIII, los europeos ya habían devastado la mayor parte del paisaje adánico en el continente (Albrecht Lehmann, 2009, p. 188). Mircea Eliade (2017, pp. 129-130) pensaba que la “hierofanización de la materia” había sido olvidada con el triunfo del cristianismo. Solo vaciada de todo significado religioso, la naturaleza pudo convertirse en “objeto” de investigación científica (p. 130). Habían sido los profetas, los apóstoles y sus sucesores, quienes convencieron al mundo de que una piedra sagrada no era más que una piedra, que los planetas y las estrellas no eran más que objetos cósmicos, que no son (ni pueden ser) ni dioses, ni ángeles, ni demonios (p. 130). En todo caso, lo que ahora me interesa, es el papel que Hölderlin reservaba a la naturaleza en su “remitificación del mundo”.<sup>32</sup> En esta operación tuvieron que ver ciertamente

---

<sup>31</sup> En las traducciones, Norbert von Helingrath notó una curiosa mezcla de dominio de la lengua con inexactitud gramatical (Mas, 1999, pp. 25-26).

<sup>32</sup> Gottschalk (1943) lo concibe como fundador de una “religión natural” (pp. 49-50).

Spinoza y la “teoría orgánica” formulada por Schelling en “Sobre el alma del mundo” de 1798 y defendida por Hegel en el “*Differenzschrift*”, pero también la *Naturphilosophie* de finales del siglo XVIII —e.g. J. W. Ritter, C. A. Eschenmayer, H. Steffans, Franz Baader, Alexander von Humboldt—, que marcó el declive de la física mecánica de los siglos anteriores (Beiser, 2003/2018, p. 127). Hay también genes del Romanticismo condensado por Ludwig Tieck en la palabra “*Waldeinsamkeit*” y la nostalgia del bosque como fabricación mítica de poetas y pintores, distanciados emocional y espacialmente de escenarios bucólicos. Del viaje iniciático, antes de entrar al Seminario de Tübinga, reverberaban todavía imágenes potentes que dejó plasmadas en un diario escrito en forma epistolar. Claroscuros: la región boscosa de Bruchsal convive con la llanura entre Heidelberg y las montañas de la frontera francesa (Hölderlin, 2019, p. 424). Armonías: la magnificencia de la catedral de Espiría comulga con la majestuosidad del Rin (p. 425). Discrepancias: Heidelberg era “el lugar más hermoso que uno pueda imaginar. A la espalda de la ciudad se alzan montañas escarpadas y frondosas, y, sobre ellas, el antiguo y venerable castillo” (p. 426). En Mannheim, Hölderlin asistió al Teatro Nacional, visitó el arsenal y la iglesia jesuita y desde ahí cabalgó hasta Okkersheim, donde se alojó en la misma posada (*Zum Viehhof*) en la que se refugió Schiller, cuando huía del duque Karl Eugen de Wurtemberg: “El lugar me pareció tan sagrado, que tuve que limpiar las lágrimas que brotaban por mi admiración al poeta genial” (p. 428). Finalmente, el joven se quedó horas arrobado frente al altar de mármol de la catedral de Espiría (p. 429).

Todas estas experiencias quedaron fraguadas en versos donde los relámpagos de Jehová vivifican robles; las flores elevan pétalos orantes; las olas borbotean como si quisieran arrancar a los astros para sumergirlos en el fondo marino; el sol se refleja en el crepúsculo del trono de lo Eterno; el río Neckar reaparece sacralizado con mirtos, laureles, vides, cánticos, danzas, ósculos de fuego y el oro fulgurante de los naranjos en la noche azulada... los ruiseñores, golondrinas y mirlos se posan en los versos. No son taxidermias naturalistas, sino almas vivas en la retina del mitógrafo. Hölderlin escucha el murmullo de los dioses abrevando en la fuente del Danubio y el rumor de los cantos patrióticos en el Rin. La “remitificación de la naturaleza” puede contemplarse en el espejo de la admiración que Martin Heidegger le profesó. En el poeta, el filósofo encontró a un practicante del mismo culto. El catedrático de Friburgo advertía en la exégesis del himno “Germania”, que Hölderlin refundaba la historia como “batalla decisiva sobre la llegada o exilio de los dioses” (Heidegger, 1980, p. 1). Ambos eran forasteros en un mundo tecnificado; compartían la preocupación por el destino de la patria, la fascinación por los mitos y las lenguas clásicas (y hasta la devoción por las mujeres). En la exégesis del himno “Ister”, Heidegger (1984, pp. 53-54) adelanta que la técnica moderna ya no estaba al servicio del

hombre, sino que desplegaba un dominio propio: fábricas para fabricar máquinas que a su vez fabrican más máquinas... La tecnificación despojaba a los ríos de su carga mítica, desfigurando la naturaleza por completo.

Otro motivo mítico está relacionado directamente con la construcción del Estado-nación. A finales de la Edad Media, el sentimiento nacional, como forma de organización política, no tenía predominio sobre la religión, el parentesco, el señorío o el estrato social (Geary, 2002, p. 19). Sin embargo, como señala Geary, los intelectuales europeos comenzaron paulatinamente a identificarse con las víctimas del “imperialismo romano”: galos, germanos o eslavos (p. 19). Pese a todo, la construcción de la nación seguía luciendo una tarea compleja. En palabras de Wehler (2008), a finales del siglo XVIII, no existían en Alemania “fronteras naturales” producidas por el “mito fatal de nacionalismo y de una geopolítica pseudocientífica” (p. 44). El Sacro Imperio Romano Germánico apenas contaba, según las estimaciones de Geary, con un 25% de germanohablantes (Geary, 2002, p. 23). En Prusia se hablaba, además de alemán, polaco, letón, lusaciano y estonio, y buena parte de la intelectualidad hablaba francés. Las regiones germanohablantes estaban atravesadas no solo por diferencias políticas, dialectales o religiosas, sino por una historia de enemistades que se remontaba a la Guerra de Treinta Años (Geary, 2002, p. 23). *Mitteleuropa* era un mosaico de Estados feudales; erizada en lo económico de arbitrios y portazgos; dividida, en lo religioso, por observancias cristianas minoritarias despreciadas por cultos oficiales y, culturalmente, alumbrada por una “república de las letras”, cuyo centro oscilaba entre Londres y París. En el crepúsculo del Sacro Imperio, la Austria de los Habsburgo y la Prusia de los Hohenzollern, se repartían la hegemonía de más de trescientas unidades administrativas —condados, ducados, principados, arzobispados—. En ese escenario, las guerras napoleónicas aportaron la carga de heroísmo necesaria para despertar un ímpetu nacional en los territorios alemanes (Geary, 2002, p. 23). Al mismo tiempo, el debilitamiento de la Iglesia había contribuido a desacralizar las instituciones sociales: para las cabezas descreídas de fines del XVIII, todo era imperfecto, contingente, caduco. Como reacción a este mundo desencantado aparecen numerosos intentos de “remitificar al Estado-nación”.<sup>33</sup> Friedrich Gottlieb Klopstock propuso una nueva mitología germánica con una trilogía dramática sobre Arminio. Y en la cuarta carta de *Sobre la educación estética del hombre*, Schiller (1869) concibe al Estado como representación del “individuo ideal” (“*reine Mensch*”) que

---

<sup>33</sup> Desde el redescubrimiento de la *Germania* de Tácito a finales del siglo XV, los humanistas quedaron fascinados con la idea de un pueblo alemán: desde la inacabada *Germania illustrata* de Conrad Celtis (1491) hasta el *Epitome rerum Germanicarum* (1505) de Jakob Wimpfeling, pasando por la *Proverbia Germanica* (1508) de Heinrich Bebel. Sin embargo, como sugiere Geary, esta unidad seguía siendo exclusivamente cultural (Geary, 2002, p. 22).

aglutina a una multiplicidad de sujetos. Son producto del mismo empeño las indagaciones de Herder en torno de los cuentos (*Märchen*) y canciones (*Liedern*) como medios de transmisión del “alma de los pueblos” (*Seelen der Völker*). Y para Schelling un pueblo (*Volk*) “[...] que encuentra su fundamento en la cosmovisión comunitaria de la mitología” (citado en Bartel, 2004, p. 64). En 1808, Fichte reencauza en sus *Discursos a la nación alemana* el patriotismo jacobino hacia una identidad forjada en torno de una continuidad geográfica y lengua comunes (Geary, 2002, p. 25). Pero también hubo incontables manifestaciones de escepticismo. En los “Xenien” —colección de dísticos para contrarrestar a los críticos de la revista *Die Horen*—, Goethe y Schiller afirmaban con resignación: “Alemanes: esperan en vano conformar una nación. Más libremente podrían educarse como seres humanos” (citado por Wehler, 2008, p. 44). Un poema inacabado de Schiller, “Grandeza alemana” (1801), trasluce la discrepancia entre “Estado” y “nación” y reconoce:

Alejado de lo político, lo alemán ha establecido un valor propio, y aunque hubiera perecido el imperio, la antigua dignidad permanecería inmaculada. Es una grandeza moral, fundamentada en la cultura y en el carácter de la nación, independiente de sus destinos políticos (citado por Wehler, 2008, p. 45).

Caminando por estos senderos, en el borrador de “*Das untergehende Vaterland*” (“La patria en decadencia”) de 1799, Hölderlin atisba una nueva era de individuos (Hölderlin, 2019), pp. 72-77). Y, en boca de Hiperión en una de las últimas cartas a Bellarmino, el poeta advierte:

No encuentro otro pueblo más desgarrado que los alemanes. Encuentras artesanos, pero no hombres; pensadores, pero no hombres; sacerdotes, pero no hombres; señores y siervos, niños y gente sensata, pero no hombres —¿no es esto acaso como un campo de batalla, donde yacen manos, brazos y miembros mutilados, mientras la sangre vital derramada se escurre en la arena? (Hölderlin, 2019, pp. 754-755).

En plena Revolución, Hölderlin (2019) confiesa a su madre una admiración por los mártires de la patria: “Es dulce y grande sacrificar bienes y sangre a la patria” (p. 493; véase n. 20). Por lo demás, a lo largo de su vasta producción poética es posible reconstruir una conciencia nacional mediante la geografía —el Meno, el Neckar, el Rin, las fuentes del Danubio—, las ciudades —Heidelberg, Stuttgart, Lauffen—, los paisajes —praderas imarcesibles, espesuras boscosas, montañas alpinas— o hazañas gloriosas como la de Arminio.<sup>34</sup> Sus sinsabores

---

<sup>34</sup> Pau (2008) advierte que *Vaterland* o *Heimat* en estos años es sólo la “patria chica” (p. 168). En to-

con la situación de los territorios alemanes mucho tuvieron que ver, sin duda, con estas idealizaciones; pero lo que más le inquietaba era la perspectiva de nuevos e importantes cambios en la relación del individuo con la comunidad. Dos poemas al quiebre del siglo dan cuenta de la sustancia numinosa con la que el poeta pretendía bruñir el Estado mecanicista de la Ilustración.

por la patria derramar la sangre del corazón  
por la patria— ¡y cuán pronto ha sucedido! ¡Voy con ustedes,  
venerados amigos, que a vivir y morir me enseñaron!,  
¡hacia ustedes allá abajo!

¡Cuántas veces en la luz matinal añoré su presencia,  
oh héroes, oh poetas de tiempos inmemoriales!  
Amistosamente saludan al modesto extranjero,  
y hacen fraterna la estancia acá abajo;

los mensajeros de la victoria llegan hasta nosotros: ¡la batalla  
es nuestra! ¡Vive allá arriba, oh patria,  
y no cuentes los muertos! Que para ti,  
¡patria amada! no ha sucumbido uno de más (Hölderlin, 2019, p. 226).

La muerte aparece resignificada como una contribución a una comunidad imaginaria de héroes y mártires. Y, recurriendo a mitos grecolatinos, Hölderlin intenta en el “Canto del alemán” ennoblecer una construcción política moderna con sustancia numinosa:

Bien, ¡te saludo en tu nobleza, patria mía,  
con nuevos nombres, el fruto más maduro del tiempo!  
¡Tú, última y primera de todas las musas,  
Urania, te saludo! (Hölderlin, 2019, p. 248).

En la poesía hölderlineana también subyacen rastros de “nacionalismo cívico”, inspirado en la Revolución francesa e impregnado de acontecimientos

---

do caso, la concatenación de motivos mitológicos provenientes de Suabia o Nürtingen preconiza una nueva conciencia nacional. Un siglo después, en un ambiente enrarecido por la Segunda Guerra Mundial, Heidegger (1980) proclamaba que la tierra sólo sería natal mientras estuviera dispuesta para los dioses (pp. 104-105). Con “la patria” (“Vaterland”), adelantaba Heidegger, Hölderlin se refería al “ser histórico de un pueblo” (“*geschichtliche Seyn eines Volkes*”), al *Seyn* “fundado poéticamente” (“*dichterisch gestiftet*”) (p. 120). Y, en el himno Ister —toponimia romana para el Bajo Danubio—, Heidegger (1984) ejemplificaba la construcción de un “pueblo histórico” como una corriente que fluía hacia el pasado y al futuro, poniendo al presente en contacto con los héroes pretéritos y asegurando gestas futuras (pp. 15-16).



locales. A finales del siglo XVIII, en Wurtemberg, se libraba una lucha encarnizada entre el duque Friedrich Wilhelm y los líderes de la sociedad no aristocrática (comerciantes, artesanos, escribanos, campesinos) en torno de la concesión de privilegios políticos. La pugna terminó en 1800, con la neutralización política de los líderes de la *Landschaft* —Baz, Georgi, Hofacker—, acusados de colaboracionistas (Jäger, 1973, p. 87). Aunque el círculo de Baz, adepto a una reforma política radical —e. g. la democratización de los *Fürsten* y la separación de poderes—, atrae a Hölderlin, este pugna más bien por una “reforma conservadora” (Jäger, 1973, p. 88).

Un último motivo mítico que merece consideración es el amoroso. Más allá de aspectos meramente biográficos, en las depositarias de sus afectos, Hölderlin veía una suerte de mediadoras con lo sagrado.

Sean dadas las gracias a las mujeres alemanas, que conservaron  
el apacible espíritu de las imágenes divinas;  
y a diario repara la clara, dulce  
paz, la confusión maligna (Hölderlin, 2019, p. 248).

Hubo un tiempo en que los hombres estaban poseídos por el espíritu creador, al que llamaron *musa*; el *aedo* era una especie de emisario del más allá, un condensador de la épica de la historia, donde quedaban destiladas y fijadas, con hexámetros dactílicos —caracteres sagrados fáciles de recordar cuando los poemas se transmitían oralmente—, las hazañas de dioses y hombres (Brisson, 2002, pp. 60-67). Por otro lado, la Diotima platónica había aquilatado la posibilidad de alcanzar la verdad mediante el amor (véase *supra* n. 29). Según Beyer (1993), en *Hiperión*, Hölderlin esboza una variación del mito platónico del nacimiento de Eros (p. 17). Desde la separación el espíritu humano del celestial, los hombres viven en una tensión entre la fuerza divina y la terrenal (p. 17). El amor equilibra estas tendencias (p. 17). Denis de Rougemont en *El amor y Occidente* —un texto clásico y muy discutido— encontraba los orígenes del mito amoroso en *Fedro* y *El Banquete*, donde el amor aparecía como arrebato, rapto indefinido de la razón, entusiasmo o “endiosamiento” (Rougemont, 1979/2010, p. 61). Por último, agrega Beiser, en la mitificación de la relación amorosa hay una deriva orientada en restaurar la soberanía del amor a los ámbitos de la moral, la política y el arte (Beiser, 2003/2018, p. 152).

Si hubo una destinataria privilegiada de estas inquisiciones, se trató de Susette Gontard, la capital de su vasta república epistolar, a quien Hölderlin conoció durante su estadía en la mansión “ciervo blanco” (*Weißer Hirsch*) en Fráncfort, como preceptor de los hijos del banquero Gontard en 1796. Los amores de este peregrino de afectos incandescentes ya habían dejado impronta en

el idilio juvenil con Louise Nast o en la apasionada conversación con Charlotte von Kalb. A través de incontables cartas y poemas, Hölderlin entretejió larguísimas conversaciones con orlas míticas; el epistolario era materia, con texturas y pliegues, de realidades luminosas llenas de pasión o abismos de angustias en la sucesión de los renglones. Cuando en junio de 1796, las tropas revolucionarias cruzaron el Rin, el poeta pasó con la esposa del banquero casi cuatro semanas en Kassel y Bad Driburg. Mimado con perfumes sutiles, el poeta hizo partícipe a Neuffer de sus epifanías:

Me encuentro en un mundo nuevo. En otras circunstancias creía saber lo que es hermoso y bueno, pero desde que lo contemplo con mis propios ojos me gustaría reírme de todo mi conocimiento. ¡Querido amigo!, existe un ser en el mundo en el que mi espíritu puede regocijarse durante siglos, dándose sólo entonces cuenta de lo inmaduro de nuestro pensamiento y entendimiento ante la naturaleza (Hölderlin, 2019, p. 624).

Y el 16 de febrero de 1797, sin soltar la tinta de la emoción, reitera:

Mi sensibilidad estética se encuentra ahora a salvo de perturbaciones, orientada eternamente hacia esa cabeza de Madonna. [...] Poetizo poco y no filosofo prácticamente nada. Pero lo que poetizo tiene más vida y más forma; mi fantasía está más dispuesta a acoger las formas del mundo, mi corazón se encuentra lleno de impulso vital, y si el sagrado destino me conserva mi feliz vida, espero hacer en el futuro más que hasta ahora (Hölderlin, 2019, p. 649).

Hölderlin también confiesa a Neuffer que ha pasado el verano “en la zona de la antigua batalla de Arminio” y se despide describiendo a Susette como “majestad y ternura, alegría y seriedad, dulce juego y elevada tristeza, vida y espíritu, todo está en ella y en ella se concentra un todo divino” (Hölderlin, 2019, p. 650). Y el verano de 1796 anuncia a su hermano, apenas conteniendo la exaltación:

Te alegrará especialmente saber que vivíamos tan sólo a media hora del valle en el que Arminio venció a las legiones de Varo. Cuando estaba en ese lugar, en aquella hermosa tarde de mayo, recordaba que, sentados sobre unas rocas, leímos juntos *La batalla de Arminio* (citado por Pau, 2008, pp. 138-139).

La primera versión de “Diotima” apareció entre 1794 y 1796. Siguieron varios borradores que encumbran febrilmente a Susette como la mítica sacerdotisa mensajera de los dioses. Es posible que, en esta obsesión lírica haya influido el ensayo de Friedrich Schlegel “Sobre Diotima”, aparecido en el *Berlinische Mo-*

*natsschrift* en julio y agosto de 1795. Lo cierto es que todas estas influencias encontraron en la pluma de Hölderlin una expresión originalísima del mito amoroso.

### **Heroida fúnebre (*Te lucis ante terminum*)**

El gesto postrero antes de morir es la rúbrica inobjetable con la que el moribundo legitima su posición en el mundo. Stefan Zweig (1925) escribió que Hölderlin terminó sus días “con un espantoso aniquilamiento del espíritu y un mortal envenenamiento de los sentidos” (p. 9). Y, en otro lugar, Dilthey (1921) consideró que “el poema heroico que éste quiso vivir y escribir se convirtió en una tragedia sacrificial” (p. 351). Incluso en horas más luminosas, el poeta parecía presagiar un destino semejante al de Empédocles: “¡Bienvenido seas, oh silencio del país de las sombras!, / aun cuando mi lira no me acompañe allá abajo estaré contento / pues alguna vez viví como los dioses y no me hace falta nada más” (Hölderlin, 2019, p. 188). El primer heraldo de la locura está en la carta a Casimir Böhlendorff en diciembre de 1801:

¡Amigo mío! El mundo luce más brillante que de costumbre y más sincero. ¡Sí! Me gusta, me gusta cómo se va desarrollando, como cuando en verano ‘el viejo padre santo sacude con mano serena relámpagos sagrados de las nubes rojizas’ [...] Antes podía exultarme con una verdad nueva, con una mejor visión de lo que está por encima de nosotros y a nuestro derredor, pero ahora temo acabar como el viejo Tántalo, que se acercó a los dioses más de lo que podía digerir (Hölderlin, 2019, p. 914).<sup>35</sup>

Por aquellos días, Hölderlin escribió el poema “Mitad de vida”. En la primera estrofa, se vislumbra un jardín de frutos dorados y cisnes sumergiéndose en la “sagrada sobriedad” (*heiligenüchtern*) del agua (Hölderlin, 2019). La cisura divina corta el poema por la mitad: cuando los cisnes asoman la cabeza de nuevo encuentran un paisaje poblado de sombras, con murallas enmudecidas y donde apenas vibran los pendones (¿las velas negras que Egeo interpretó desde el cabo de Sunión como el heraldo funesto?). Desde Nürtingen, en noviembre de 1802, Hölderlin (2019) le confiesa a Böhlendorff que “Apolo lo ha golpeado” (p. 921). El otoño de 1806, su amigo decidió entregarlo al cuidado de Ferdinand Autenrieth en una clínica psiquiátrica de Tubinga, hasta que fue declarado in-

---

<sup>35</sup> Curiosamente, como anota Raúl Zambrano, el testamento de Heiligenstadt, de Beethoven, también testimonia la desesperación del compositor, acosado por la creciente sordera y el ferviente deseo de sobreponerse a los achaques físicos y emocionales para completar su destino artístico: “Sólo él, el arte, me detenía; me parecía imposible abandonar el mundo antes de haber dado fin a todo aquello que me siento capaz de realizar y por eso, di un plazo a esta pobre vida, verdaderamente desdichada” (citado por Zambrano, 2012, pp. 184-185).

curable, probablemente de esquizofrenia catatónica (*Dementia praecox catatónica*) (Wittkop, 1993, pp. 189 y ss.). En mayo de 1807 pusieron al desahuciado bajo el cuidado del carpintero Zimmer en una casa a orillas del Neckar. Hölderlin pasó el resto de su vida (37 años) en estado de inconciencia. Cuando murió, el 7 de junio de 1843 —el año del estreno de *El holandés errante* de Wagner—, Gustav Schwab testimonió que colocaron al cadáver una corona de laurel (Pau, 2008, p. 368). Mientras bajaban su cuerpo a la fosa dispuesta para efectos mortuorios, Christoph Schwab recuperó unas líneas de *Hiperión*: “No somos nada. Lo que buscamos es todo” (citado por Pau, 2008, p. 368). El poeta obsesionado con la unidad fragmentada por el juicio emerge de las tinieblas a la apoteosis de la unificación espiritual con el todo. Para el mundo que le sobrevivió, las astillas del ánfora sagrada recuerdan un tiempo lejano, fragmentado, imposible de recuperar en su totalidad.

Elíseo

Ahí las encuentro, sí  
a ustedes, hijas de los dioses  
Ahí Diotima                      Héroes.

Quisiera cantar de ti

Pero sólo lágrimas.

Y en la noche en la que deambulo, ¡se extingue  
tu mirada clara!

Espíritu celestial (Hölderlin, 2019, p. 240).

## Referencias

- Bartel, H. (2004). *Mythos in der Literatur*. Aschendorff.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Éditions du Seuil.
- Beade, I. (2016). Kant en la polémica del spinozismo: La racionalidad crítica como superación de la dicotomía entre razón y fe. *Diánoia*, 61(77), 109-130.
- Beiser, F. (2018). *El imperativo romántico. El primer Romanticismo alemán* (N. Garnica y H. Tarragona, Trads.). Sequitur. (Obra original publicada en 2003).
- Bertaux, P. (1973). War Hölderlin Jakobiner? En I. Riedel (Ed.), *Hölderlin ohne Mythos* (pp. 7-17). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beyer, U. (1993). *Mythologie und Vernunft: vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*. Max Niemeyer.
- Borchmeyer, D. (2019). *Was ist Deutsch? Die Suche einer Nation nach sich selbst* (4a. ed). Rowohlt.
- Brisson, L. (1996). *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band I: Antike, Mittelalter und Renaissance* (A. Russer, Trad.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Brisson, L. (2002). Mito y saber. En J. Brunschwig y G. Lloyd (Eds.), *Diccionario Akal del saber griego* (M. García, Trad., pp. 60-67). Akal.
- Buhr, G. (1972). *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten „Über Religion“ und „Das Werden im Vergehen“*. Athenäum.
- Colbert, J. G., Jr. (1971). Whitehead y la historia de la Filosofía. *Anuario Filosófico*, (4), 9-29.
- Craig, G. (1991). *The Germans*. Meridian.
- Dilthey, W. (1921). *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* (8ª ed.). B. G. Teubner.
- Eliade, M. (1963). *Myth and reality* (W. R. Trask, Trad.). Harper & Row.
- Eliade, M. (1984). *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Eva Molendhauer, Trad.). Insel.
- Eliade, M. (2017). Permanencia de lo sagrado en el arte contemporáneo. En *El vuelo mágico* (pp. 127-133). Siruela.
- Frank, M. (1991). Hölderlin über den Mythos. En *Hölderlin Jahrbuch 1990-1991* (Vol. 27, pp. 1-31). J. B. Metzler.
- Freudiger, J. (1993). Der Pantheismusstreit: eine Bestandsaufnahme. *Kriterion*, (5), 39-48.
- Gabás, R. (2001). El “todo-uno” del idealismo alemán en la poesía de Hölderlin. *Enrahonar*, 32(33), 43-65.
- García Gual, C. (2014). *Historia mínima de la mitología*. Turner.
- Geary, P. J. (2002). *The myth of nations*. Princeton University Press.
- George, S. (1933). Tage und Taten. En *Gesamtausgabe* (vol. 17, pp. 67-73). George Bondi.
- Girard, R. (2016). *La violencia y lo sagrado* (6ª ed., J. Jordá, Trad.). Anagrama.
- Goethe, J. W. (1787). *Iphigenie auf Tauris. Ein Schauspiel*. Georg Joachim Göschen.
- Gottschalk, H. (1943). *Das Mythische in der Dichtung Hölderlins*. J. G. Cotta'sche Buchhandlung.
- Görner, R. (2021). *Romantik: Ein europäisches Ereignis*. Reclam.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Werke 19. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2022). “Eleusis”. *Museum Hölderlinturm Tübingen*. (Obra original publicada en 1796).
- Heidegger, M. (1980). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 39: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (S. Ziegler, Ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 53 Hölderlins Hymne „Der Ister“* (W. Biemel, Ed.). Vittorio Klostermann.

- Herder, J. G. (1985). Vom neuern Gebrauch der Mythologie. En M. Bollacher *et al.* (eds.), *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden*, vol. I: Frühe Schriften 1764-1772 (pp. 432-455). Deutscher Klassiker Verlag (Obra original publicada en 1767).
- Hermlin, S. (1970). *Scardanelli, Hölderlin*. Klaus Wagenbach.
- Hölderlin, F. (2019). *Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe* (2ª ed., 3 vols., M. Knaupp, M. Franz, H. J. Malles y S. Zwiener, Eds.). Carl Hanser (Obra original publicada en 1979).
- Hübner, K. (1985). *Die Wahrheit des Mythos*. C. H. Beck.
- Israel, J. (2011). *Democratic enlightenment: Philosophy, revolution, and human rights 1750-1790*. Oxford University Press.
- Jacoby, E. (1993). Goethe, Schiller und Hölderlin. En I. Fetscher y H. Münkler (Eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, vol. 4. *Neuzeit: Von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus* (pp. 127-151). Piper.
- Jäger, H.-W. (1973). Diskussionsbeitrag: Zur Frage des 'Mythischen' bei Hölderlin. En I. Riedel (Ed.), *Hölderlin ohne Mythos* (pp. 81-90). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jamme, C. (1991). *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2. Neuzeit und Gegenwart*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jamme, C. y Schneider, H. (Eds.). (1988a). *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Suhrkamp.
- Jamme, C. y Schneider, H. (Eds.). (1988b). *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Suhrkamp. [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Idealismus/ide\\_fra0.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Idealismus/ide_fra0.html)
- Kant, I. (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift*, 12, 481-494.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner (Obra original publicada ca. 1781- 1787).
- Kant, I. (1965). Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. En O. H. von der Gablentz (Ed.). *Politische Schriften* (pp. 48-63). Springer (Obra original publicada en 1786).
- Kocziszky, E. (1997). *Mythenfiguren in Hölderlins Spätwerk*. Königshausen und Neumann.
- Lehmann, A. (2009). Der deutsche Wald. En E. François y H. Schulze (Eds.), *Deutsche Erinnerungsorte* (vol. 3, pp. 187-200). C. H. Beck.
- Lehmann, H. (2009). Der Pietismus. En E. François y H. Schulze (Eds.), *Deutsche Erinnerungsorte* (vol. 1, pp. 571-584). C. H. Beck.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje* (F. González Aramburo, Trad.). Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada en 1964).

- Lovejoy, A. O. (1941), "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas". *Journal of the History of Ideas* 2, 257-278.
- Lukács, G. (1947). Die Romantik als Wendung in der deutschen Literatur. En *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur* (pp. 51-76). Aufbau.
- Lukács, G. (1954). *Die Zerstörung der Vernunft*. Mimeo.
- Marx, K. y Engels, F. (1978). *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (geschrieben 1845-1846, nach den Handschriften) (tomo 3). Dietz.
- Mas, S. (1999). *Hölderlin y los griegos*. Visor.
- Matteucci, N. (1991). "Liberalismo". En Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (Eds.), *Diccionario de política* (7ª ed., Vol. 2, R. Crisafio, A. García, M. Martí, M. Martín y J. Tula, Trads., pp. 875-891). Siglo XXI.
- Matuschek, S. (2021). *Der gedichtete Himmel. Eine Geschichte der Romantik*. C. H. Beck.
- Modern, R. E. (1961). *Historia de la literatura alemana*. Fondo de Cultura Económica.
- Negro, D. (2009). *El mito del hombre nuevo*. Encuentro.
- Neuffer, C. (2019). Carta del 20 de julio de 1793. En M. Knaupp, M. Franz, H. J. Malles y S. Zwiener (Ed.), *Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe* (2ª ed., Vol. 2, pp. 497-498). Carl Hanser.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg) (s. f.). *Aphorismen und Fragmente 1798-1800*. <https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/aphorism/chap006.html> (Obra original publicada ca. 1798-1800).
- Ozouf, M. (1989). *L'Homme régénéré: Essais sur la Révolution française*. Gallimard.
- Pau, A. (2008). *Hölderlin. El rayo envuelto en canción*. Trotta.
- Paz, O. (2014). Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia. En *Obras completas. Edición del autor*, vol. 1. *La casa de la presencia. Poesía e historia* (2ª ed., pp. 299-442). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1974).
- Platón (1986a). Banquete. En C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo (Eds. y Trads.), *Diálogos*, vol. 3. Fedón, Banquete, Fedro (pp. 143-287). Gredos.
- Platón (1986b). Fedro. En C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo (Eds. y Trads.), *Diálogos*, vol. 3. Fedón, Banquete, Fedro (pp. 289-413). Gredos.
- Platón (1986c). República. En C. Eggers Lan (Ed. y Trad.), *Diálogos*, vol. 4. República. Gredos.
- Portales, G. (2019). El joven Hölderlin y la recepción poética de la filosofía de Spinoza. Los inicios. En N. Garnica (Comp.), *La actualidad del primer romanticismo alemán: modernidad, filosofía y literatura* (pp. 15-34). Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca.



- Rougemont, D. de (2010). *El amor y Occidente* (10ª ed., A. Vicens, Trad.). Kairós. (Obra original publicada en 1979).
- Ryan, L. (1973). Zur Frage des “Mythischen” bei Hölderlin. En I. Riedel (Ed.), *Hölderlin ohne Mythos* (pp. 68-80). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schiller, F. (1869). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*. En *Schillers Sämtliche Werke* (Vol. 4, pp. 558-634). J. G. Cotta'schen Buchhandlung. <https://www.projekt-gutenberg.org/schiller/aesterz/aesterz.html>
- Schlegel, A. W. (1884). Poesie. En *Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst* tomo I. Die Kunstlehre (1801-1802) (pp. 260-269). Henninger.
- Schlegel, F. (1968). *Gespräch über die Poesie*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (Obra original publicada en 1800).
- Solbach, A. (2008). *Seinsverstehen und Mythos: Untersuchungen zur Dichtung des späten Hölderlin und zu Heideggers Deutung*. Karl Alber.
- Solé, M. J. (2013). Estudio preliminar. La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias. En F. H. Jacobi, I. Kant, J. G. Herder, J. W. Goethe, M. Mendelssohn, T. Wizenmann, *El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo* (pp. 9-122). Universidad Nacional de Quilmes; Prometeo.
- Viereck, P. (2007). *Metapolitics. From Wagner and the German Romantics to Hitler*. New Brunswick. (Obra original publicada en 1941).
- Wehler, H.-U. (2008). *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. 1700-1815: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära* (Vol. 1). C. H. Beck.
- Winckelmann, J. J. (1999). Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura. En *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo* (J. Soriano, Trad., pp. 79-123). Alba.
- Wittkop, G. (1993). *Hölderlin. Der Pflersohn. Texte und Dokumente 1806-1843, mit den neu entdeckten Nürtinger Pflerschaftsakten*. J. B. Metzler.
- Zambrano, R. (2012). *Historia mínima de la música en Occidente* (2ª ed.). El Colegio de México.
- Zweig, S. (1925). *Der Kampf mit dem Dämon*. Insel.





# Los nombres de la metafísica: el nombre absoluto

## The names of metaphysics: the absolute name

Aldo Guarneros  
Universidad Iberoamericana  
ORCID: 0000-0003-1752-8947

### Resumen

---

La temática que examina este artículo es, en principio, sencilla, a saber, lo absoluto como principio de unidad y nombre característico del pensamiento de Hegel. Sin embargo, ¿qué nombra la palabra *absoluto*? Las más de las veces *absoluto* ni siquiera es, en rigor, un nombre propio, sino un adjetivo con el que Hegel dota algunos conceptos con una suerte de especificidad e importancia señaladas. La complejidad que hay en este nombre, así como sus diversos sentidos e, igualmente, las posibilidades que trae consigo el reconocimiento de lo absoluto a lo largo de la historia de la filosofía son los aspectos por analizar en las siguientes páginas con el objetivo de abrirse paso en el asunto.

### Abstract

The subject which this paper studies is, at first, simple, namely, the absolute as principle of unity and as a characteristic name of Hegel's thinking. Nonetheless, what does the word *absolute* name? In most cases *absolute* is not even, strictly speaking, a proper noun, but an adjective by means of which Hegel endows a few concepts with a distinguished specificity and importance of sorts. The complexity at the bottom of this name, as well as its several senses and, likewise, the possibilities that entails the acknowledgement of the absolute throughout philosophy's history are the topics to analyze in the following pages, in order to break through the issue.

### Palabras clave

Absoluto, metafísica, principio de unidad, reconocimiento, historicidad.

### Keywords

Absolute, metaphysics, principle of unity, acknowledgement, historicity.

Fecha de recepción: febrero 2022

Fecha de aceptación: septiembre 2022

---

## Introducción

Que lo absoluto sea negocio de la metafísica parece evidente por simple definición: si la meta-física trata de lo más-allá-del-mundo, trata entonces de lo absoluto, de lo carente-de-vínculo respecto de la realidad. Esto, por lo demás, sería propio de la metafísica según la mala fama que tiene desde hace ya un par de siglos, en la medida en que lo absoluto sería una más de esas existencias inexistentes, una cosa quimérica, que dice todo y nada. Tiene su encanto que *absoluto* y *metafísico* se vuelvan sinónimos, como considera Leibniz, por ejemplo, al hablar —en *Sobre la originación radical de las cosas*— de la “necesidad absoluta” como equivalente a “necesidad metafísica” (Leibniz, 2003, pp. 541-552).

En todo caso, el empleo del *nombre* propio (*lo* absoluto) es sumamente engañoso tanto en el lenguaje cotidiano como en el lenguaje de Hegel. En parte porque, al sustantivar ese adjetivo, se corre el riesgo de nombrar sustantivos insustanciales: algo que no es, en rigor, una *cosa*. Y, en parte, porque *lo* absoluto —incluso como adjetivo— complica los significados de una terminología como la hegeliana que, de por sí, se acusa de pretenciosa y oscura gracias a nociones como son *saber*, *idea* o *espíritu*.

La complicación es mayor cuando se interpreta esa tríada como *lo* absoluto, en sentido *sustancial-abstracto*, lo cual es precipitado. No es que la consciencia de un sujeto sea *lo* absoluto, sino que el proceso de la consciencia mediante lo otro, en su reflexión sobre sí misma desdoblándose, es *saber*-absoluto. No es que los pensamientos, vacíos de mundo y ajenos a la materia o a la naturaleza, sean *lo* absoluto, sino que el concebir, en tanto negatividad manifiesta en los contenidos reales, es *idea*-absoluta. No es que un mero agregado o suma de producciones que rebasan a los individuos de las varias comunidades históricas sea *lo* absoluto, sino que la verdad, en su historicidad que posibilita libres transformaciones, es *espíritu*-absoluto. No es que la filosofía, dominante sobre otras obras humanas, sea *lo* absoluto, sino que el reconocimiento del ser y hacer humano, en todo su obrar, es el carácter común denominado *idealismo*-absoluto.

Pero absoluto, aun tratándose de una cualidad o accidente de cosas, significa por sí mismo *algo*. Y, ante todo, absoluto, sustantivado o como adjetivo, se dice en muchos sentidos. Con el fin de abrirse paso entre dicha multivocidad y tratar de comprender este nombre de la metafísica, en el presente artículo recorro los siguientes pasos. Primero, presento el surgimiento —para Hegel y en la tradición en general— del interés en lo absoluto como asunto filosófico, esto es, el *origen* de lo absoluto. En segundo lugar, dado los prejuicios que acompañan a esta noción, enuncio brevemente los problemas que trae consigo hablar de lo absoluto, enfocando la causa del *hastío* que provoca. Con base en ello, en

un tercer momento, pongo de relieve una posible respuesta a tales problemas, respuesta dada por la propia tradición que se dedicó a meditar la relación entre lo *relativo* y lo absoluto. Posteriormente, como cuarto punto y con base en lo previamente expuesto, me enfoco en las tesis fundamentales de Hegel con el fin de examinar qué tanto se aproxima a la tradición o si, por el contrario, se encamina a dar razón “en sentido absoluto” sobre lo absoluto y qué querría decir esto. Finalmente, para concluir, realizo una reflexión sobre el *nombre* absoluto como nombre de la filosofía.

### Origen de lo absoluto

Un vistazo a la forma cotidiana de emplear el adjetivo *absoluto*, según lo que muestra el diccionario, revela una variedad desconcertante de empleos posibles, procedentes del significado del término en latín.<sup>1\*</sup> Mas el origen etimológico apenas dice algo acerca de su relevancia filosófica. Lo esencial son, más bien, tres aspectos: el origen de la tematización en la tradición, cómo llega esto a interesarle a Hegel y el origen que él mismo establece.

En cuanto al origen de la tematización, según la historia de la filosofía, este depende, sin duda, del momento en que la filosofía comienza a reflexionar en latín. Sin embargo, no es sencillo determinar una primera o eminente reflexión sobre el término y los antecedentes son difusos. No es —hasta donde sé— un concepto que pretenda traducir o resignificar alguna determinación de la filosofía griega o helénica como παντελώς. Más aún, ni el Medievo ni la Modernidad se hallan, en rigor, impregnados de una señalada investigación en torno a lo absoluto.<sup>2</sup>

¿De dónde, pues, le viene a Hegel esa idea y qué razones tiene para servirse de ella? Para quien conoce su biografía resulta relativamente obvio que la idea le viene de Schelling. Pero no es que solo adopte los presupuestos de Schelling, sino que el asunto parte del contexto de una discusión de la época.<sup>3</sup> En ese contexto, *la tematización de lo absoluto se desliza del sentido de Dios hacia el sentido de principio*. Y es que, si bien tradicionalmente Dios se concibe como principio y este es lo absoluto en el Medievo, el interés de la época moderna se dirige a un concepto más amplio, pues no todo principio es teológico. Para los modernos, *principio* bien puede referirse eminentemente al *comienzo* a partir del cual se *inicia* la exposición de un sistema, así como el *fundamento* de ese sistema, cuyo alcance y dimensiones se correlacionan con las pretensiones o metas por exponer. Lo que influye en Hegel para meditar en torno a lo absoluto tiene como origen, pues, la discusión en la que se involucran, particularmente, Fichte y Schelling sobre la idea de un *comienzo*, *inicio* u *origen* de la filosofía.<sup>4</sup>

---

\* N. del e. Por la extensión que tienen las notas en este artículo, se ha optado por enviarlas al final.

Pero el “origen historiográfico” o el “origen biográfico” del tema no son los únicos. Hay otro origen que no está condicionado por fechas o por lenguas ni por las condiciones accidentales bajo las cuales uno se adentra en una discusión, sino que es, por así decirlo, *origen absoluto*. Este origen, que libera un asunto o concepto de las ataduras meramente historiográficas o biográficas, no es un origen que un pensador “descubra”, sino el que *propone*. La *propuesta* de Hegel pone el origen de lo absoluto en lo absoluto mismo, esto es, en dos momentos metafísicos inaugurales: el lógico y el espiritual, es decir, el inicio especulativo del espíritu en la filosofía antigua y el inicio especulativo de la ciencia apriorística o lógica.<sup>5</sup> Este origen lógico-espiritual es *metafísico* o *absoluto*, no por ambiguo, sino por tratarse de uno *concreto*. Hegel recurre a lo absoluto en la medida en que ello nombra un contenido, no una abstracción. En efecto, *ni la metafísica es lo escindido ni lo absoluto algo abstracto*.<sup>6</sup>

Por tanto, como primera pauta, para el desarrollo ulterior del tema, cabe tener presente que *el origen de lo absoluto, el origen absoluto, esto es, el origen que es lo absoluto mismo*, no se trata de algo surgido y periclitado historiográficamente, sino que *es la propuesta, planteada por la filosofía en su interrogar, de un principio de unidad que posibilite aprehender la realidad*. ¿Por qué ello causa incomodidad o molestia?

### El hastío absoluto

Presumiblemente, uno de los mayores malestares que provoca cualquier discurrir en torno a lo absoluto —para afirmarlo o “defenderlo”— es que, quien por esa vía procede, no deja alternativas. La palabra sobre lo absoluto tiene que ser —según se cree— ella misma absoluta, esto es, la “última palabra”. Así las cosas, no habría filosofía sobre lo absoluto, sino, más bien, la sabiduría por encima de una totalidad de ignorantes. No extraña, por tanto, que se acuse de impositivo y totalitario —absolutista, precisamente— a quien declara, por ejemplo, que la filosofía no es solo *amor* al saber, sino *saber puesto en marcha*.<sup>7</sup>

Quien así habla, presumiblemente, no duda, sino que impone. Si se posee un conocimiento absoluto, este se tiene por encima de todo otro individuo finito. En consecuencia, o se dice que el ser humano conoce por sobre Dios (lo cual le incomodaba a Kierkegaard), o que Dios conoce por sobre el humano (lo que le incomodaba, en cambio, a Feuerbach, Marx y Engels).<sup>8</sup>

E, igualmente, es evidente el recelo ante lo absoluto en una época presente a la que —a veces con motivos de sobra, a veces precipitadamente— le repugna la *razón*. Repugnancia provocada por ver en la razón, poco más o menos, la monstruosidad de un *objeto*, esto es, la monstruosidad de un *sujeto* convertido en objeto, que violentaría todo aspecto irracional del mundo corporal y fenoménico.<sup>9</sup>

Común a estas incomodidades es la *jerarquización* aparentemente indisociable del concepto. Lo absoluto se interpreta como pauta de una escala o según niveles de un escalafón; distinción que pareciese, además, clasista y arbitraria. Y, en efecto, Hegel emplea ocasionalmente el concepto de lo absoluto para referir grados.<sup>10</sup>

Sin embargo, pese a lo desalentador que pueda ser el empleo del término *absoluto* para denotar gradaciones o escalones, es fundamental no dejarse llevar simple y sencillamente por un *hastío absoluto* y, en cambio, preguntar si realmente esa es función de lo absoluto o si consiste, por el contrario, en una interpretación apresurada de su sentido. ¿Lo absoluto tiene “función”? ¿Qué significa, en rigor, que lo absoluto pudiese *graduar*? ¿Acaso no ese tipo de *diferencias* (jerarquías, grados, niveles o escalas) *son asunto de lo relativo antes que de lo absoluto*?

### **Absoluto relativo**

En efecto, lo absoluto da razón a propósito de diferencias. En rigor, todo concepto tiene como función diferir o discernir. Y la diferencia que primariamente ofrece lo *absoluto* es una cualidad distinta de lo *relativo*. Si esa diferencia se interpreta como “un menos o un más” —y solo entonces—, lo absoluto y lo relativo resbalan en el ámbito de “lo peor y lo mejor” donde se escinden tajantemente las cosas según niveles. De este modo, a partir del diferir, se fijan *dualidades*, asumidas como escalas o jerarquías. Solo que escalinatas y jerarquías son un efecto colateral de la diferencia, no su función esencial. Y esto significa que el hastío ante lo absoluto hunde sus raíces en algo más íntimo: el problema de los dualismos.

Por *problema de los dualismos* me refiero, dicho brevemente, a las dificultades que para el pensamiento representan las *escisiones o diferencias radicales*, esto es, las que se asumen como disímbolas o, en términos de Hegel, las que expresan *unilateralidades* (Hegel, 2005, pp. 197-198). Y hablo de *problema* tanto por tratarse de algo que pone en dificultades el pensamiento como por ser, literalmente, lo que se arroja frente a uno y esto, además, de manera continua. En efecto, lo que se presente ante uno, sean sensaciones, pasiones o pensamientos, manifiesta primeramente diferencias, es decir, algo determinado. Por tanto, se sospecha que lo presentado como sensación, sentimiento o idea es solo *relativo* o, mejor dicho, que debe serlo si acaso se trata de algo efectivamente real. De ahí que incluso ya el concepto de *absoluto* se interprete como ilusión o imagería, pues se trataría única y exclusivamente de todo “aquello” que no es relativo. Y, dado que se cree que la realidad, que es relativa, es únicamente finita y condicionada, dentro de sus propios límites, consecuentemente, solo en lo irreal podría darse, por oposición, lo absoluto, es decir, lo infinito, incondicionado e ilimitado, todas ellas ideas indeterminadas. Suponiendo, así, que lo relativo y

lo absoluto se repelen mutuamente y que tanto las *cosas* como la *razón* deben meterse en cintura (en lo relativo), el resultado lógico sería que la *naturaleza real* tanto de las *cosas* como de la *razón* debiese tener límites insuperables. Y, no obstante, esa separación no alcanza a ver sus presupuestos.<sup>11</sup>

Aceptar lo relativo es aceptar una serie de relaciones y, del mismo modo, una absoluta relación. De ahí, precisamente, que la expresión “lo absoluto” sea tan engañosa. Si el artículo se interpreta más como una sustantivación abstracta que como una suerte de elipsis de aquello a lo que se aplica una cualidad, la expresión sería la defensa de un dualismo (*lo absoluto* contra *lo relativo*). Pero, en realidad, *relativo y absoluto, diferencia y unidad son*, por el contrario, *formulaciones que se requieren mutuamente para dar razón*. El empleo de estos términos lo exige la relación. De otro modo, hablar de las cosas concretas sería imposible sin extraviarse en meras ideas: “Yo diría que ni la absolutez es un accidente ni la subsistencia un ser; pero lo que es verdad es esto: que un ser subsiste, que un accidente es absoluto. De otro modo se multiplicarían los entes sin necesidad” (Leibniz, 2003, p. 659). Ergo, *no solo lo absoluto es relativo; lo relativo es absoluto*. Hablando así no pretendo arremedar a Hegel, sino subrayar lo divisado tanto por él como por una serie de pensadores anteriores y posteriores: que *hablar de lo absoluto es un modo relativo o relacional de hablar*<sup>12</sup> y que, *en la relatividad de lo relativo —los dualismos o la unilateralidad—, se da, por el contrario, una absoluta relatividad —lo común o el principio de unidad—*.<sup>13</sup>

En este sentido, la *función* de lo absoluto —si cabe hablar así— es mostrar que no hay mundos separados ni formas disímbolas de ser. E, igualmente, *no hay dentro y fuera de lo absoluto* o, acaso, no los hay más que *relativamente*. No es que lo absoluto sea *una cosa* y lo relativo *otra*. El problema no es cómo entrar en lo absoluto, sino cómo podría salirse uno del mismo, porque equivaldría a salirse de lo relativo. De ahí que, si de salida ha de hablarse —tanto en consideración de Hegel como de otros—, sería, en todo caso, porque hace falta *salir de los prejuicios o liberarse* de ellos, asumiendo los presupuestos de lo relativo que son, cuando menos, dos:

Uno es lo absoluto mismo; es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues, ¿cómo, si no, puede ser buscado? *La razón lo produce sólo en cuanto que libera a la consciencia de las limitaciones* [...] El otro presupuesto sería la salida de la consciencia fuera de la totalidad, la escisión en ser y no-ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud. *Para el punto de vista de la escisión, la síntesis absoluta es un más allá*, lo indeterminado e informe opuesto a las determinidades de la escisión [...] Ahora bien, la tarea de la filosofía consiste en *unificar* estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser —como devenir—, la escisión en lo absoluto —como su manifestación—, lo finito en lo infinito —como vida— (Hegel, 1990, pp. 23-24, las cursivas son mías).

Pues bien, lo relativo es lo que exige hablar de lo absoluto; no dualismos, ni las escisiones, ni cualesquiera abstracciones. Lo absoluto nombra lo relativo o la relación. No hay absoluto mermado, sino absoluto relativo. Esto fue ya atisbado por la tradición que da respuesta al problema de los dualismos. Podemos decir incluso —y no en el tono de una crítica amarga— que Hegel se dedica a repetir lo ya dicho. Ahora bien, ¿lo absoluto no parece, así, con mayor razón, un pseudoconcepto?, pues, mientras lo relativo se basta para ser y a esto se añade lo absoluto *accidentalmente*, por lo visto no hay un absoluto en sentido absoluto.

### **Lo absolutamente absoluto**

Lo aquí expuesto parece haber tocado apenas la superficie de lo dicho por Hegel, porque hace referencia a nociones generales o demasiado comunes sobre el asunto y —en las notas— se ha realizado aludiendo a otros pensadores. Sin embargo, ello dice ya mucho sobre la tesis de Hegel, porque su pensamiento no se desarrolla al margen de la tradición ni de la opinión común. La diferencia entre *mera representación* y *pensar especulativo* no se fundamenta en grados jerárquicos, sino en la distinción entre, por una parte, un mero vistazo escisor y dualista y, por otra, una visión en su verdad y unidad. La tesis esencial de Hegel es, pues, que *todo momento nombra lo absoluto* (Hegel, 2011, p. 219).

Ello pone en aprietos la exposición de lo absoluto en Hegel, dado que podría o volverse una enunciación vacía de que lo absoluto es “lo que sea” (el *todo* de la consciencia, de lo histórico, de los conceptos, de la naturaleza, del arte, de la religión, de la filosofía, pero sin especificar *nada*), o derivar en una repetición, palabra por palabra, de lo dicho por Hegel, ya que todo su sistema no es más que el desarrollo de los momentos de lo absoluto según los diversos caminos que pudo seguir su obra en vida. Con el fin de no limitarme a estas vías, expongo a continuación, más bien, el fundamento de aquella tesis.

Ese fundamento es el *concepto*, con el cual Hegel da razón de toda fuerza que se abre paso entre los dualismos para mostrar su unidad. Y habrá que partir de que ello no equivale a “lo más absoluto de todo lo absoluto”, pues ¿qué sería lo absolutamente absoluto? Precipitadamente, podría responderse que, para Hegel, eso equivale al *saber*, a la *idea* o al *espíritu*; sin embargo, se ignoraría que esas nociones son, más bien, *indicaciones de procesos*.<sup>14</sup> Desde luego, son lo absoluto en tanto *resultado*, aunque esto significa que son los puntos de retorno que concluyen y abren a la vez el sistema de Hegel, ya que solo por ser ese *proceso*, que parte desde un *comienzo* o *principio*, son *resultado* o *fin*.<sup>15</sup>

Lo *absolutamente absoluto* no se referiría más que al aspecto unilateral de un dualismo. En efecto, equivaldría a “lo más separado de todo y de todos”. Dado que en esto resuena una suerte de eco de la idea de Dios —noción que, sin



duda, interviene continuamente en el pensamiento de Hegel—, su filosofía parece simplemente una *teodicea* (literalmente, una *justificación de Dios*) en la que Hegel pierde toda realidad a causa de las quimeras metafísicas: pierde la realidad histórica por la quimera conceptual, pierde la realidad natural por la quimera ideal, pierde la realidad empírica por la quimérica razón dialéctica y así sucesivamente. Pero si bien es cierto que le resulta imperante la incidencia del concepto de Dios, es necesario matizar la acusación de unilateralidad.<sup>16</sup>

Lo absoluto pierde interés en cualquier meditación de la tradición cuando viene a representar algo *exclusivo*. Interesa por tratarse de *lo más común a todo y a todos*, es decir, por cuanto este *concepto* ayude a dar razón de la interrelación fundamental de toda aparente escisión y no por cuanto represente el “máximo” grado de separación.

De ello dan cuenta estas páginas en las que se ha indicado que lo absoluto se expresa señaladamente, tanto para la tradición como para Hegel, en los *conceptos* de *origen*, *Dios* y *principio*, así como lo vital de su relación con la *concepción* de lo *relativo* o *relacional*, es decir, la *relatividad*. A ello se añade que desde lo absoluto se *concebe* la *finalidad*, el *proceso* y la *intermediación*, y que se conjuga con *conceptuaciones* como *saber*, *idea* y *espíritu*. En suma, ahí se halla el carácter conceptual de lo absoluto.

De acuerdo con Hegel, por *concepto* no ha de pensarse meramente una *noción* o *término*, es decir, un elemento meramente lingüístico, una *definición*. En todo caso, por lo que respecta al sentido del concepto, ya algo se ha esclarecido al hablar de la *diferencia* o el carácter *diferenciador* de lo absoluto. Concepto, dicho brevemente, es el carácter de *producir* y *aprehender* diferencias. En efecto, en la medida en que todo es determinado, existe lo diferente, y en la medida en que todo concepto determina, pone una diferencia. Esto significa que todo diferente y toda diferencia se entienden mediante lo otro de sí mismos, porque lo requiere para ser. Esta necesaria referencia a la alteridad, que es la dialéctica, se exige porque la alteridad no es solo lo exterior o ajeno, sino lo que un concepto —lo diferente o la diferencia— implica al ser lo que es. Un ejemplo aquí examinado es la interrelación entre absoluto y relativo. Desde la óptica del concepto hegeliano, no es solo que ambas determinaciones sean complementarias porque una muestre un lado del mundo y la otra el otro, sino que cada una de ellas, siendo sí misma, involucra la otra. Cada concepto *conceptúa* o *abarca* otro concepto e, igualmente, cada concepto *concebe* o *engendra* otro concepto. *Concebir* implica, así, dos *movimientos*, a saber, por un lado, *captar* o *comprender* (lo cual denota el significado tanto en alemán como en latín de *concepto*) y, por el otro, *crear* o *recrear* (cosa más patente en el significado en latín, aunque igualmente asumido por Hegel en su concepto de *concepto*).

Estos movimientos, no tratándose únicamente del concebir humano, son más que una descripción de lo subjetivo; son fundamento del pensamiento en sí, de lo ente en la naturaleza y del espíritu en su infinitad de producciones, porque el *concepto* es tal solo si *efectivamente* se refiere a sus *objetos*. Cuando se desarrolla hasta sus últimas consecuencias, lo que hay es la unidad de *concepto* y *realidad*, de suerte que el concepto se muestra en su forma más libre, que Hegel denomina *idea*. Tratándose de un movimiento y proceso, el concepto es el alma de la dialéctica, lo cual no significa que sea una *parte* (un núcleo), sino la totalidad de los momentos. El concepto es cada concepto o todos los conceptos *relativos*, así como el todo que el concebir manifiesta de manera *absoluta*. Lo absoluto puede ser algo así como un *principio* solo por cuanto es *concepto*, esto es, principio *de unidad*. Por tanto, que Hegel exhiba lo absoluto a lo largo de su obra no significa que exponga una cosa, sino la actividad de lo que denomina *concepto absoluto* (formulación rara vez empleada por Hegel, pero, por su *función*, omnipresente).<sup>17</sup>

La función de lo absoluto —o, mejor aún, del concepto absoluto— es la *negatividad*, que no solo es *diferencia*, sino *unidad*. Y esto esclarece, principalmente, tres aspectos de la filosofía hegeliana en general, pero sobre todo los referidos a lo absoluto en particular: el sentido de la libertad, el “problema” de su temporalidad y las implicaciones de su manifestación o exhibición. ¿Cómo se interrelacionan estos asuntos?

En el desarrollo de la *Ciencia de la lógica* es más que patente que la *negatividad* es inicio y principio de la ciencia por cuanto el inicio es el concepto *ser* y este es inmediato e indeterminado. De ahí el surgimiento de la *nada* y la recolección de su verdad como *devenir*, de donde se sigue —precisamente como devenir— la totalidad de los conceptos *a priori* de la metafísica —o, lo que es lo mismo, de la lógica— hasta llegar al concepto de *concepto*. Sin embargo, el punto central de la negatividad se halla, más bien, en aquello que media entre *ser* y *concepto*, a saber, las determinaciones de la *esencia*, la cual viene a mostrar la “negación negada [...] el movimiento de nada a nada [que] no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada” (Hegel, 2011, p. 447).

Pues bien, ¿qué relación hay entre esa negatividad absoluta y el concepto absoluto y, más aún, de qué modo ello esclarece el sentido de lo absoluto de acuerdo con su libertad, temporalidad y manifestación? Dicho en breve: “La *libertad* [es] la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo” (Hegel, 2005, p. 436). *Negatividad*, por tanto, no pretende nombrar restricción alguna, sino, por el contrario, indica la actividad unitaria que muestra que cualquier restricción es falsa. En esto se empeña, justamente, el concepto: “La unidad [...] al ponerse a sí misma por medio del momento de la negatividad absoluta, viene a ser identidad manifiesta o puesta y, con ello, *libertad*, que es

la *identidad del concepto*” (Hegel, 2015, p. 130, las cursivas son mías). Por tanto, lo absoluto, como libertad, habla más de *abrir caminos* que de cerrarlos.<sup>18</sup> Así, se delinea la diferencia entre, por una parte, la representación mermada de lo absoluto y, por otra, su unidad en movimiento:

La simple identidad compacta de lo absoluto es indeterminada, o sea que dentro de ella está más bien disuelta toda determinidad [...] En esta medida, determinar qué sea lo absoluto es cosa fallida, negativa; lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados, y como lo vacío [...] Pero lo que lo absoluta sea es algo que debe venir expuesto; sólo que este exponer no puede ser un determinar ni reflexión externa, por cuyo medio vinieran a darse determinaciones del mismo, sino una exhibición, y además la propia exhibición de lo absoluto, sólo un acto de mostrar aquello que él es (Hegel, 2011, p. 592).

La negatividad que es la libertad, entonces, obliga al *movimiento* de la exhibición. En ese sentido, la negatividad es *temporalidad*:

El concepto [...] es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien la fuerza del tiempo; este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad (Hegel, 2005, p. 317).

Pero el matiz que introduce Hegel, sobre todo en el caso de la filosofía del espíritu —aunque hasta cierto punto también en el de la filosofía de la naturaleza, a la que corresponde la cita anterior—, es que la oposición no es exterioridad a secas, sino posibilidad de comprensión en la interioridad. Por tanto —ahora sí, en el caso concreto del espíritu—, la exterioridad ha de concebirse por la interioridad: la manifestación de lo absoluto fuera *en* el tiempo —es decir, la historia— se correlaciona interiormente con su fundamento fuera *del* tiempo —es decir, el concepto—. <sup>19</sup> Y, bajo esta *idea*, habría que dejar de pensar el nombre *absoluto* como un *qué*, para comprenderlo en tanto un *cómo*, ya que habla más del carácter de la fuerza de un proceso, tendencia o impulso que de un ente: “La absoluta determinación o, si se quiere, el absoluto impulso del espíritu libre [...] es *la voluntad libre que quiere la voluntad libre*” (Hegel, 1999, p. 106). Así, el proceso de la libertad de la negatividad, que es la temporalidad, se entiende como aquella exhibición o *manifestación* del concepto absoluto de acuerdo con las diversas configuraciones en que puede desdoblarse lógica, natural y espiritualmente.

La totalidad de los procesos del espíritu que Hegel describe en la *Enciclopedia* son, precisamente, manifestación de la capacidad filosófica del ser humano que resulta de la reflexión realizada sobre todo diferente y toda diferencia. En

efecto, habla del paso que va de *encontrar* un mundo, a través del momento de *engendrar* mundo, hasta el *liberarse* del mundo en el mundo (Hegel, 2005, p. 438). El primer paso es el de concebir como *captar*, el segundo momento el concebir como *crear*; ¿qué sería, por su parte, el tercero? En este contexto, es el carácter conceptual del *reconocer*. En palabras de Hegel, el “conocimiento es así el *reconocimiento* de este contenido y de su forma y es también la *liberación* de la unilateralidad de las formas y su elevación a la forma absoluta” (Hegel, 2005, p. 592). Para el ser humano que filosofa esta es la libertad que se encamina, no más allá del mundo, sino solo más allá de los prejuicios que alejan de la realidad y, por tanto, es la libertad que procura conducir al *más acá*. La liberación, entonces, es metafísica por estar abocada a lo aquende. Y no podría ser de otro modo, si “la creación del mundo es la automanifestación” (Hegel, 1986, p. 241), pues en la misma medida que conocer es re-conocer, lo creado es re-creado.

Llevado hasta sus últimas consecuencias, que no son Dios como algo separado, sino el concepto como principio de unidad, *lo absoluto es reconocimiento y recreación en el proceso de su movimiento*. Pero en el re- del reconocimiento y de la recreación no se nombra una repetición *ad nauseam* de un hastioso error, sino que ese re- da razón de la historicidad, de la dinámica dialógica y transformadora en que se hallan y se vuelven pensables los nombres de la metafísica. Así lo absoluto.

## El nombre absoluto

Los nombres de la metafísica hunden sus raíces en las posibilidades de las transformaciones futuras y, a su vez, en las posibles reinterpretaciones de las meditaciones pasadas. En esta constante transformación se pone de manifiesto que *no hay un sentido absoluto de lo absoluto*, que ningún nombre es un *nombre* absoluto, que el nombre *absoluto* nombra diversas cosas y que lo hace de diversas formas. Mas ello es natural o, mejor dicho, es *histórico*, es propio de la historicidad, pues, ¿cuándo ha ocurrido de otro modo para el ser humano?

Lo *absoluto*, como nombre de la *metafísica*, dice *diferencias* porque la propia metafísica no es un nombre de una cosa inamovible. Y, al mismo tiempo, esa diferencia dice la *unidad* de la metafísica: es formulación del principio de unidad que se reconoce en sus diversas formulaciones históricas. Lo mismo ocurre —en su posibilidad y realidad— con cualquier otro nombre de la filosofía y, ante todo, con el propio nombre *filosofía*. Un nombre absoluto, un concepto absoluto, en el sentido de ya dado y, por tanto, inamovible o definitivo, no lo ha habido ni puede haberlo. Esto incluso lo constata quien, leyendo estas palabras, disienta o concuerde con ellas. No hay, consecuentemente, nombre absoluto si por tal se entiende la “última palabra” en lugar de una *indicación de la interrelación*.

Mas, no habiendo última palabra, ¿acaso Hegel fue tan ingenuo como para creer lo contrario? Se olvida, las más de las veces, que el discurso de Hegel sobre lo absoluto no es palabra dictada desde lo alto (absuelta, carente de vínculos), sino la *vinculación* de un pensador *absolutamente* ocupado y consciente de la *historicidad* de su quehacer y de las *relaciones* que la filosofía implica. Ese carácter histórico es la razón de que haya hablado de la creación y la producción como manifestación y exhibición de lo absoluto. Con esos nombres se muestra que lo absoluto *o da nuevos impulsos*, si se lo aprehende y se lo *reconoce* en su interrelación, *o hace cesar el camino*, mas no por infértil, sino por prejuicios dualistas. La idea esencial de lo aquí desarrollado la expresaba Hegel en unas palabras que dirigió, de viva voz, a un auditorio de carne y hueso... y espíritu: “Ha sido para mí muy agradable haber podido mantenerme con ustedes en esta convivencia espiritual; y no simplemente haberme mantenido, sino el haber creado de este modo un lazo espiritual entre nosotros, que ojalá perdure” (Hegel, 1955b, pp. 518-519).

En relación con la labor académica de Hegel resulta irresistible citar una obra literaria de Oriente. A modo de contexto, baste decir que un estudiante universitario, Sanshiro —protagonista de la novela homónima de Natsume Soseki—, disfrutando como nunca sus estudios en la biblioteca —quizá a causa del vino que había bebido previamente—, se encontró en un libro de la estantería las siguientes anotaciones a mano de alguien que vandalizó el acervo, seguramente, a causa del aburrimiento que le provocó la lectura, pero también motivado por una evocación inspiradora:

Quando Hegel impartió sus clases magistrales de Filosofía en la Universidad de Berlín, no tenía la menor intención de promocionar sus teorías. No es que sus clases expusieran la verdad: se trataba de las enseñanzas de alguien que encarnaba la Verdad en sí mismo; de alguien cuyas conferencias estaban dictadas no por la lengua, sino por el corazón. Cuando la Verdad y el individuo se juntan en una unión tan pura, aquello que el hombre expone no es una lección dictada por el mero afán de disertar, sino una *lección dictada con miras a despejar el Camino* [...] Los estudiantes que acudían en bandadas a Berlín [...] cuando escuchaban a Hegel con el corazón limpio, podían decidir su futuro, rehacer su destino personal (Soseki, 2009, pp. 58-59, las cursivas son mías).

Y, en efecto, cuántos de sus oyentes no han abierto su camino, aun en su contra, *gracias a* las lecciones que con él tomaron, no solo las presenciales, sino también, décadas después, *in absentia*. Incluso para Hegel pensar lo absoluto abrió el camino de sendas reflexiones que, evidentemente, no estaban pres-tablecidas como sistema. Lo absoluto no es, pues, una solución definitiva ni

permanente a los problemas teóricos. Más bien, como sugerentemente afirma Kervégan (2005): “Lo absoluto es el indicio de una pregunta —aquella a la que toda su filosofía se esfuerza por responder— antes que la solución última de los problemas a los cuales se confronta el pensamiento” (p. 110). Desde luego, esta idea podría parecer escandalosa por una de dos razones —o ambas a la vez—: o porque es imposible que Hegel fuese capaz de dudar en vez de imponer; o porque, si fuese verdad que pretendía plantear preguntas en lugar de responder a todo, tal quehacer es tibio, mediocre, poco serio y vergonzoso, cosa más propia de la opinión “de a pie” que del pensar riguroso.

En efecto, se suele considerar que para pensar, sea de modo metafísico o “antimetafísico”, sea con la máxima pureza filosófica o en su contra, se requieren dos pasos esenciales: en primer lugar, *tomar postura*, esto es, oponerse a otros a toda costa y, en segundo lugar, adoptar un determinante *afán de exclusividad*, es decir, mostrar cuánto mejor dice uno las cosas frente a todos los demás, denostando, principalmente, las posturas más cercanas en espíritu a la propia. La seriedad filosófica (o antifilosófica) y el cumplimiento del “buen trabajo” se medirían según estos criterios que, sorprendentemente, sin hallarse en ningún manual, se llevan a cabo enfáticamente en muchos momentos de la historia de la filosofía. Acaso como tercer y cuarto pasos podrían añadirse hoy en día: por una parte, *erigir un enemigo*, el más famoso que pueda imaginarse, para repetir incansablemente lo equivocado que son sus tesis —aun cuando sean extraordinariamente semejantes a las tesis propias, aun si se las interpreta mermada y unilateralmente— y, finalmente, por otra parte, *no discutir directamente lo dicho por el enemigo*, sino las discusiones de quienes discuten lo discutido de lo dicho por el enemigo, es decir, especializarse en una rama, en un autor o en una tendencia. Solo así se conseguiría, supuestamente, la verdad en torno a lo que sea que se discuta. En contraste con esa *metodología de la última palabra*, el *error metódico* sería, por su parte, *mostrar lo común a todo pensamiento* o, en otras palabras, *reconocer que lo dicho por uno mismo ha sido ya dicho por la tradición*. Pues, ¿qué mayor error que el de afirmar la compenetración de todo pensamiento?, ¿qué actitud más aborrecible que *reconocer la manifiesta interrelación de las diversas posturas*?

Siendo Hegel pensador de lo absoluto, se creería que es de los que máximamente cumplen aquella *metodología de la última palabra*. Por mi parte, cometiendo un *error metódico*, con base en lo aquí desarrollado, concluyo que Hegel buscaba el simple *reconocimiento de la interrelación*, cosa que no debiese sorprender a nadie, no solo por el sentido que Hegel dona a la *refutación*,<sup>20</sup> sino porque toda su filosofía es *resultado de la historicidad*, es *absoluto reconocimiento*.<sup>21</sup>

Con el pensar de Hegel sucede aquello que señala Horneffer (2013): “Nos enfrentamos, paradójicamente, a un absoluto completo, pero in-acabado, ya que

con la ganancia de la dimensión lógica siempre está la posibilidad, mientras haya *logos*, de decir ‘más’” (p. 184). Horneffer lo dice en diálogo, no con Hegel, sino con Nicol. Evidentemente, no obstante, esta tesis no se limita a la interpretación de un autor. Lo ahí dicho se medita en un amplio sentido histórico y ese *absoluto completo, pero inacabado* no deja de ser cierto tanto de Hegel como de muchos otros.

Este carácter historicista puede denominarse *integramiento*, el cual *es el carácter de la historicidad que pone de manifiesto que, en el movimiento histórico, lo íntegro (completo) integra (añade) algo más*. Y este integramiento lo expresa, al igual que todos los nombres de la metafísica, el nombre absoluto.

## Referencias

- Asmuth, C. (2000). “Anfang und Form der Philosophie. Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel”. En *Schelling: zwischen Fichte und Hegel* (pp. 403-417). B. R. Grüner.
- Descartes, R. (2003). *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1955a). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1955b). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1969a). *Werke 5. Wissenschaft der Logik I*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1969b). *Werke 6. Wissenschaft der Logik II*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Werke 2. Jenaer Schriften 1801-1807*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986). *El concepto de religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Akal.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (1998). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Edhasa.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía del arte o estética*. Abada; Universidad Autónoma de Madrid.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Filosofía real*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada; Universidad Autónoma de Madrid.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica I*. Abada; Universidad Autónoma de Madrid.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Ciencia de la lógica II*. Abada; Universidad Autónoma de Madrid.



- Horneffer, R. (2013). *El problema del ser*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jaeschke, W. (1998). *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Akal.
- Kant, I. (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (opus postumum)*. Anthropos.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kervégan, J.-F. (2005). *Hegel et l'hégélianisme*. Presses Universitaires de France.
- Kierkegaard, S. (2008). *Postscriptum no científico y definitivo*. Universidad Iberoamericana.
- Leibniz, G. W. (1989). *Filosofía para princesas*. Alianza.
- Leibniz, G. W. (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Alianza.
- Leibniz, G. W. (2003). *Escritos filosóficos*. Antonio Machado Libros.
- Martínez, F. (1989). *Releer a Kant*. Anthropos.
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza.
- Nicol, E. (1990). *Ideas de vario linaje*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nicolás de Cusa (1980). "Sobre la docta ignorancia". En Clemente Fernández (Ed.), *Los filósofos medievales II* (pp. 1099-1134). BAC.
- Nietzsche, F. (2005). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Schelling, F. W. J. (2012). *Filosofía del arte*. Tecnos.
- Schelling, F. W. J. (2013). *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Tecnos.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación II*. Fondo de Cultura Económica.
- Soseki, N. (2009). *Sanshiro*. Impedimenta.
- Spinoza, B. (1998). *Ética*. Alianza.

---

<sup>1</sup> *Absolutus*, conformado por la partícula *ab*—que denota separación y tiene el sentido de un origen temporal, espacial o causal— y del verbo *solvo*—que significa 'soltar' o 'desvincular'—, significaba en latín lo 'acabado' y 'preciso'. De ahí que todavía hoy se refiera a una totalidad, lo entero o completo y, por tanto, lo perfecto, es decir, sin falta. En esa misma medida, algo absoluto se considera terminante, decisivo, categórico, sin alternativa y que, por ser inalterable, representa "la última palabra". En tanto desvinculado, además, se lo toma casi como sinónimo de *infinito*, *ilimitado* e *independiente*. Y, por cuanto esta serie de negaciones se asumen como opuestas a lo cambiante, *absoluto* es lo fijo, estático o estable, tal como denota la expresión *tiempo absoluto*, que tiene significado tanto en física como en gramática, cuando parten de la idea del tiempo como una suerte de estructura inalterable. Al ser opuesto a cualquier transformación o devenir o, en otras palabras, a lo complejo, *absoluto* también significa lo 'simple', como al hablar de *valor absoluto* en matemáticas, esto es, el valor del número independientemente de su signo. Y, quizá por sobre todas las cosas, varias de esas características conducen a hablar de absoluto como lo *puro*, como algo inmaculado, sin contaminación, lo mismo en química, bajo la idea del grado o porcentaje en que una sustancia se concentra, como en música, donde *música absoluta* se refiere



al estilo instrumental opuesto a la música de programa; esta última es aquella en que interviene un poema o un concepto o, en general, palabras y la voz humana. Sirva esta enumeración como reminiscencia de la multivocidad del término aquí en cuestión. Pero, más aún, sirva como recordatorio de la variación de los usos que no necesariamente se derivan unos de otros. Una forma de música absoluta, la sinfonía, se transforma en música de programa gracias a una composición de Beethoven: pierde entonces su “pureza”; ¿pierde su perfección? ¿O la inclusión de la voz humana, como instrumento perfecto, la perfecciona? Como quiera que sea, otros empleos revelan una suerte de relatividad. Así, en política, para consolidar una *mayoría absoluta*, basta solo con tener una representación mayor a la mitad de la cantidad total de funcionarios; y el *poder absoluto* viene a ser sinónimo de *abuso*, que implica parcialidad. Igualmente, el cero en las escalas de temperatura, aunque sigue el “principio” de determinación por congelación, varía dependiendo de si se trata del grado de congelación del agua bajo una presión atmosférica “estándar”, como en Celsius; de la congelación de una solución de salmuera, como en Fahrenheit; o del punto máximo de congelación de cualquier cuerpo, esto es, el *cero absoluto* de la termodinámica.

<sup>2</sup> En la modernidad se cuenta entre los pensadores de lo absoluto a Spinoza y a Leibniz, lo cual bien podría deberse al propio Hegel, tal como sucede con la vaga noción de Heráclito como el primer dialéctico, sin saberse que ello es una interpretación hegeliana. Por supuesto, es vital para el sistema de la *Ética demostrada según el orden geométrico* la denominación de lo absoluto en relación con la naturaleza de algo (*absoluta natura*). Con ella se da razón del sentido de lo *infinito*, mediante lo cual se comprende la “afirmación [...] de la existencia de cualquier naturaleza” (Spinoza, 1998, p. 51). Esto es lo positivo (*positum: posito*) a lo que hace alusión lo *absolutamente infinito* que, a diferencia de lo *infinito en su género*, “no implica negación alguna” (Spinoza, 1998, p. 47). Pero en Spinoza, el punto no es comprender “lo absoluto” como objeto, sino la unidad puesta que viene a ser la *sustancia*, asunto más complejo y enriquecido por Leibniz, aunque no más detallado que con aquel. En el Medievo, en cambio, desde la patristica hasta la escolástica, el término es poco empleada y su sentido, por tanto, se vuelve ambiguo. Lo único claro es que se emplea en alusión a Dios, con lo cual se corre el riesgo de caer en una cada vez mayor *abstracción*. Por su parte, es sorprendente que uno de los pensadores que sí se detiene a dar razón del sentido del término, a saber, Nicolás de Cusa, es desconocido para Hegel o, cuando menos, no lo menciona en ninguna de sus obras capitales ni tan siquiera en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Y ello a pesar de las similitudes y la posible influencia que debería haber tenido uno sobre el otro. En efecto, Nicolás de Cusa (1980) señala, por ejemplo, la *maximidad absoluta* que es Dios como unidad inmediata de la diferencia y la contradicción (p. 1129) y, ante todo, explica este ente máximo, Dios, como aquel en que “las expresiones ‘el ser de por sí’, ‘en sí’, ‘por sí’ y ‘para sí’ vienen a significar lo mismo: el ser del absoluto” (Nicolás de Cusa, 1980, p. 1120).

<sup>3</sup> En una carta de 1795 le escribe Schelling a Hegel: “Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía dogmática me parece consistir en que aquella parte del Yo absoluto [...] esta del Objeto absoluto o No-Yo [...] La filosofía tiene que partir del *absoluto*. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, está todo resuelto” (Hegel, 1998, p. 58). Si lo absoluto fuese la respuesta —cosa que, en rigor, ni el Hegel ni el Schelling maduros asumen ingenuamente—, bastaría con ello para justificar el interés de ambos y de cualquier otra persona en el tema. Pero ese intercambio se inscribe en una discusión previa: “Sólo al encontrarse el discurso kantiano de lo incondicionado con el renacimiento de Spinoza alrededor de 1790, ‘lo absoluto’ entra en el debate, y después de haber sido introducido ya una vez como un concepto racional, no es ya asunto de libre elección el modo en que pueda pensarse” (Jaeschke, 1998, p. 11). Quizá a causa de esa “mezcla” —entre la pregunta por la posibilidad de los *objetos* en Kant y la unidad de la sustancia en Spinoza— se suele sustantivar lo absoluto, como si fuese objeto o cosa, lo cual, como indica Ripalda, es más señalado en Hegel entre 1801 y 1803 (Hegel, 2008, p. 349).

- <sup>4</sup> Asmuth (2000), en un ensayo que explica, justamente, el sentido de *Anfang* en Fichte, Schelling y Hegel, a la vez que muestra cómo la comprensión de ese *comienzo* depende de lo que cada uno de ellos entiende por *absoluto*, indica la diferencia entre uno y otros del siguiente modo: “Fichte y Schelling deducen [el comienzo] desde un absoluto que es la abundancia de la realidad. Con el fin de acentuar esto absoluto, en tanto absoluto, se requiere, de acuerdo con ambos filósofos, de una propedéutica, que consista más o menos en un análisis del traslado de lo absoluto y en su supresión. En ambos casos la propedéutica se aproxima a su meta sobre un camino negativo. Lo que impide a lo absoluto en tanto absoluta unidad ha de ser negado. Sólo entonces entra lo absoluto, que nosotros mismos somos *en nuestra raíz*, que en-sí divide nuestra alma” (p. 413). Es significativa, en contraste con Hegel, la concepción de Fichte y Schelling, pues el primero concibe lo absoluto como aquello que de por sí *somos en nuestra raíz* y el segundo como aquello que ya *en-sí divide nuestra alma* y, no obstante, de sus deducciones se sigue que lo absoluto tiene solo unas condiciones para “*entrar en escena*”. De esa *entrada* (que haya que entrar en lo absoluto o que haya que dejar que este entre) difiere Hegel en la medida en que, oponiéndose a quienes rehúsan lo que “*opaque*” la pureza de la unidad absoluta o, mejor dicho, asumiendo la negatividad en lugar de rechazarla, *se opone a los dualismos y a una suerte de escisión radical*. En cierto sentido, entonces, la concepción hegeliana de lo absoluto surge efectivamente de las tesis de Schelling, pero lleva a cabo una respuesta, un cambio de perspectiva y una oposición ante él, máxime tomando en cuenta que, poco después de enviarle a Hegel aquella carta de 1795, se publican sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* en las que Schelling afirma que el punto “donde comenzó el conflicto originario del espíritu humano [...] no es otro que *el haber salido de lo absoluto*: pues sobre el absoluto estaríamos todos de acuerdo si nunca hubiéramos abandonado su esfera” (Schelling, 2013, p. 23), con lo cual Schelling da razón de lo absoluto como ámbito de la identidad en que solo valen las proposiciones analíticas (Schelling, 2013, p. 48). En cambio, para Hegel el asunto es percatarse de que no hay tal separación y que, por tanto, *absoluto* no equivale a algo *idéntico-abstracto* o *vacío*.
- <sup>5</sup> El origen de la filosofía misma es, para Hegel, el origen histórico de la tematización de lo absoluto: “La tesis de Tales [es que] el agua es lo absoluto” (Hegel, 1955a, p. 164). Establecer así antecedentes es recurrente en filosofía: el agua de Tales es, para Aristóteles, según su *Metafísica*, αἰρία y, para Heidegger, según los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, el *ser*. Pero, más aún, según Hegel, cada uno de los filósofos, desde los presocráticos, expone determinaciones primarias de lo absoluto, en sentido histórico y lógico. Las referencias a la tradición que se hallan en la *Ciencia de la lógica* no son un mero adorno: no es gratuito que, en el *comienzo*, los conceptos de la lógica sean reflejo del pensamiento de Parménides y Heráclito (Hegel, 2011, p. 227). Incluso cabría ver su lógica como sus auténticas lecciones de historia de la filosofía. En todo caso, el *origen absoluto* no se trata de una salida o entrada, aparición o desaparición, de lo absoluto. Antes bien, puede decirse aquello que Hegel escribía en la *Fenomenología del espíritu* sobre el origen de la diferencia: “No necesitamos preguntar, ni menos aún considerar como filosofía [la] pregunta [...]: cómo *sale* la diferencia o el ser otro” (Hegel, 2010, p. 237). Esto quiere decir: la pregunta filosófica por el origen no es aquella que habla de un “momento cero” de la escisión, pues eso no puede responderse; lo que sí puede realizarse, en cambio, es la aprehensión de las supuestas escisiones y los dualismos en su mismidad y unidad. Esta aprehensión, que pareciese una mera invención, es, más bien, *producción* o *creación* (ποίησις). Lo cual es conforme con la idea que se tenía de la lógica no solo en Hegel, sino en Kant —cuando menos en sentido trascendental— y en Leibniz. Y es que, dado que en Kant la espontaneidad pertenece a la facultad lógica del entendimiento y la receptividad a la intuición, la idea de una intuición intelectual sería la idea de una suerte de *creación*: “La noción de un [...] conocimiento absoluto o intuición absoluta [...] sería, en el acto mismo de conocer, creación de lo conocido; conocimiento tal que en él no aparecerían las cosas así por ser ellas así, sino que las cosas serían así porque en ese conocer se las conoce así. A este conocimiento [...] le llama Kant *intuitus originarius*” (intui-

ción originaria' o 'creadora')” (Martínez, 1989, pp. 43-44). De ahí que una lógica pura difícilmente se distinga, en esa época, de la metafísica y, así, las determinaciones absolutas de la lógica son determinaciones metafísicas. Esto lo explica Leibniz, antes que Hegel o Kant, en una carta a la princesa Elizabeth: “La metafísica apenas difiere en nada de la verdadera lógica, es decir, del arte de inventar en general. En efecto, la metafísica es la teología natural [...] Todo cuanto pensamos tiene su origen en que la idea de Dios incluye en sí la del ser absoluto, es decir, lo que hay de simple en nuestros pensamientos” (Leibniz, 1989, p. 52). Por tanto, es evidente que quien busque un análisis detallado de lo absoluto tendrá que enfocarse, ante todo, en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, pero esto implica también conocer su *Historia de la filosofía* y el propio conocimiento directo de lo que ha dicho la tradición.

<sup>6</sup> Tempranamente, en un opúsculo titulado *¿Quién piensa abstractamente?*, Hegel diferenciaba ya el pensamiento culto o cultivado —el *especulativo*, como lo llama después—, que trata de librarse de la mediocridad de las opiniones, del pensamiento escisor “de a pie” en que se habla de puras abstracciones: “¿Quién piensa abstractamente? El ser humano inculto, no el culto. La buena sociedad no piensa, por tanto, abstractamente, porque ello es demasiado leve, porque es demasiado bajo [y lo es] no según una postura externa [...], sino en razón de la insignificancia del asunto” (Hegel, 1970, p. 577).

<sup>7</sup> Me refiero aquí a lo que Hegel denomina *wirkliches Wissen* (Hegel, 2010, p. 59), traducido comúnmente como saber *real*, *realmente efectivo* o *efectivo* e interpretado como saber *auténtico*, *verdadero* o *actual*. Pero, sin violencias filológicas, lo vierto por *saber puesto en marcha* porque *wirklich* no necesariamente se refiere a una distinción de grados o jerarquías, si bien ese es otro problema que indicaré un poco más adelante. *Wirken* es actuar o efectuar en tanto *obrar*. No es, pues, que Hegel proponga un saber existente frente a uno inexistente (el amor al saber); más bien, enfatiza que el saber no es pura pasividad, sino algo por lo que uno se pone en marcha. Aun así, ello no evita que se le interprete como un pensador incapaz de dudar. Esto es lo ironizado por Kierkegaard cuando ridiculiza la impronta catedrática de “dudar de todo”, la cual, en efecto, dice el magisterio durante sus clases, pero solo “de dientes hacia afuera”. Lo irónico de esa consigna no es su incumplimiento hipócrita, sino que el maestro o la maestra que piensa —no dudando, sino afirmando— es completamente ignorante de lo más cercano: “Si uno intentase, en cuanto existente, ser un idealista, en medio año se aprenderían cosas enteramente distintas de las que se aprenden jugando a las escondidas en la cátedra [...] existir como idealista es una misión de vida extremadamente difícil, porque es justamente en la existencia donde radica su objeción [...] comprenderlo todo sin comprenderse a sí mismo es exageradamente cómico” (Kierkegaard, 2008, p. 355). Mas, ¿qué significa dudar? ¿En qué se diferencian de Hegel grandes maestros de la duda como Sócrates, Agustín o Descartes? ¿Acaso en que hacen explícitas las dudas? También en esas anda Hegel y, además, de forma harto radical, pues el propósito de su *Fenomenología* es pasar de la mera duda (*Zweifel*) —que, luego de resolverse, lo deja a uno inmutado— a la dubitación (*Verzweiflung*: desesperación). Esta última implica “la intelección consciente de la no-verdad” (Hegel, 2010, p. 149); exige mantenerse en la no-verdad, en lugar de retornar a la seguridad y comodidad de la verdad parcial. Y, más aún, lo que Kierkegaard califica como *exageradamente cómico*, si tiene razón, lo es en cada existencia, no solo en la del idealista, si por idealista se refiere solo a unas cuantas personas. Históricamente se conjugan el saber —o su intuición— y el dudar —tanto de todo como de uno mismo—: solo por la intuición que Sócrates tiene de lo ente (*δαίμων*) es que puede vivir en la duda (*ἀμαθία*); la intuición sobre el todo en Agustín (*fides*) no lo exculpa de dudar (*spes*); la intuición de la que parte Descartes para fundamentar la ciencia (*pensée*) es lo que le exige conducirse mediante la duda (*méthode*).

<sup>8</sup> Este problema de corte teológico o, más directamente, religioso, el cual Feuerbach acusa en *La esencia del cristianismo*, pone de manifiesto otro aspecto controversial de la idea de lo absoluto, a saber, justamente que se trate de una *idea*. En otras palabras, algo absoluto parece posible “sólo en teoría, mas no en la práctica” o, lo que sería lo mismo, solo puede ima-

ginarse como ficción, no mostrarse en la realidad, pues la realidad es materia y la idea, en cambio, algo “más allá”. Sin embargo, sobre este punto cabe preguntar: ¿qué clase de distinción es aquella entre materia e idea? ¿Qué *idea de materia* es aquella que escapa de su idealidad y se identifica con la “materia pura”? Más aún, ¿qué sería la “materia pura” sino una idea? En sus *Manuscritos Marx* (2013) le reconoce a Feuerbach el mérito de asentar el “verdadero materialismo [...] en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social ‘del hombre al hombre’ el principio fundamental de la teoría” (p. 225). De ese modo, Feuerbach se opone a la tradición filosófica y a Hegel, en particular, cuyas tesis han consistido en “religión puesta en ideas”. Pero esta “materia” y este “estado natural” del ser humano (*la sociedad*) es el *material* del espíritu y de las ideas en Hegel: se refieren a lo mismo. Incluso cabe notar que el punto central para Hegel no es la oposición de la idea ante la materia, pues esa parcialidad mermaría el asunto que investiga: la verdad. Sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* dan razón, puntualmente, de la posibilidad que la materia introduce en las reflexiones filosóficas, sea bajo la forma de la filosofía oriental y su influencia sobre la presocrática (Hegel, 1955a, p. 156), sea según las propuestas más precisas, por ejemplo, de Giordano Bruno en torno a la materia como fuente de las formas y lo divino progenitor, a lo que Hegel también reconoce como lo absoluto (Hegel, 1955b, pp. 174-177). Pero no solo se limita a “conceder la posibilidad” de la materia como forma de ser de lo absoluto. Es famosa aquella explicación sobre el *idealismo* que Hegel desarrolla en la segunda versión del primer libro de la *Ciencia de la lógica*, en la cual ofrece determinaciones materiales para dar razón de las ideas: “La contraposición de filosofía idealista y realista carece de significado [...] principios de las filosofías antiguas y nuevas —el agua, la materia o los átomos— son *pensamientos*, universales, ideales, no cosas tal como inmediatamente se encuentran [...] lo mismo con aquella agua de Tales” (Hegel, 1969a, p. 172). ¿Y por qué no habría de tomarlo en cuenta Hegel si *toda idea de materia es una idea* (lo mismo las que propone siempre la filosofía, que las que ofrece la ciencia positiva de hoy en día, las religiones de otrora o cualquier otra forma de pensar)? El intento de pensar una “pureza” de la materia, por oposición a la idea como absoluto, hace de la materia, al mismo tiempo y bajo la misma condición, algo no absoluto, no ideal, pero, por tanto, algo *absolutamente* material, es decir, materia *ideal*: “La materia se toma [...] como únicamente afirmativa, como *absolutamente autosuficiente*, como *eterna*. Este error se introduce por causa del error general propio del entendimiento que cree que lo metafísico sólo es una entidad mental *junto a* la realidad, es decir, *fuera* de ella; y así resulta que, *junto a* la creencia en la no absolutez de la materia, *también* se cree en su absolutez; aquella encuentra su lugar fuera del saber científico, si es que se halla en algún lugar, mientras la segunda creencia vige esencialmente en la ciencia” (Hegel, 2005, p. 359). Y, desde luego, lo mismo aplica para la idea. Si esta debiese repudiar, a como diese lugar, la materia, albergaría no menos absurdos. Resulta significativo lo que sobre el sentido material e ideal de lo absoluto escribe Hegel en sus *Aforismos del cuaderno de anotaciones*, en el que trata de mostrar lo ridículo que es aceptar su ser material rechazando su ser ideal: “Cuando lo absoluto resbala del suelo en derredor del cual pasea y cae en el agua se vuelve un pez, algo orgánico, viviente. Ahora bien, del mismo modo, cuando resbala y cae en el *pensamiento puro* —pues tampoco el pensamiento puro habría de ser su suelo— ha de volverse ahí, torpemente, algo malo, finito, acerca de lo cual, en realidad, uno debiese avergonzarse de hablar, como si de oficio no se hiciese ya [...] El agua es un elemento tan frío, malo, y, no obstante, a la vida le es tan plácido ahí. ¿El pensamiento ha de ser, pues, un elemento mucho peor? ¿Lo absoluto incluso ha de encontrarse mal en él y también conducirse mal en él?” (Hegel, 1970, p. 543). En resumen: ¿cómo así se acepta la materialidad de la realidad, pero no la idealidad de la realidad, a pesar de que la materialidad de la realidad es también un pensamiento, una idea?

<sup>9</sup> La objetualidad de la idea es, en este caso, lo que más incomodidad causa, porque, allende la existencia o la realidad —si acaso realmente pudiese dejarse esto de lado—, la filosofía misma parece hacer distinciones que escinden entre unos y otros objetos, según tengan

“legitimidad” o no. Schelling (2012), por ejemplo, decía, en este sentido, que “ningún objeto está cualificado para ser objeto de la filosofía sino en la medida en que él mismo está fundado en lo absoluto por una idea eterna y necesaria y es capaz de acoger en sí toda la esencia indivisa de lo absoluto [...] En consecuencia, existe, por ejemplo, una filosofía de la naturaleza porque lo absoluto está formado en lo particular de la naturaleza, o sea, porque existe una idea absoluta y eterna de la naturaleza. Del mismo modo, una filosofía de la historia [y] una filosofía del arte” (p. 16). Así, Schelling diferenciaba la “filosofía de” de la simple “teoría de”. No extraña, por tanto, la acusación de pedantería y charlatanería que Schopenhauer dirigía a Schelling y a Hegel, al contrastar sus intenciones con las de Kant y las propias: “Aun cuando el conocimiento objetivo o el mundo como representación no nos suministre sino fenómenos, junto a su regresión y conexión fenoménicas, nuestro propio ser no deja de pertenecer también al mundo de las cosas en sí, en tanto que ha de radicar en él [...] Éste es el camino por donde yo he ido más allá de Kant [...] manteniéndome sin embargo sobre el suelo de la reflexión [...] sin ese pretencioso recurso a la intuición intelectual o al pensar absoluto [...] En cambio, yo [...] he intentado probar lo que el conocimiento es conforme a su *esencia y origen*, a saber, algo secundario” (Schopenhauer, 2004, p. 282). Según Schopenhauer, la *Ciencia de la lógica* de Hegel sería no un *principio*, sino una *razón* secundaria y derivada. De ahí que, aun cuando Nietzsche conociese poco de mano propia la filosofía de Hegel, pueda aplicársele, en la misma medida, la crítica que realiza a la metafísica en general, a saber, que esta busca la *razón* en el yo y en trasmundos, ignorando que su único “origen” es el cuerpo (o sí-mismo): “Detrás de tus pensamientos y sentimientos [...] se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría” (Nietzsche, 2005, p. 65). Y, finalmente, la racionalidad hegeliana inquieta incluso a quienes todavía se atreven a hacer metafísica en el siglo XX, como en el caso de Nicol, porque, aunque le acepte lo absoluto, el desarrollo dialéctico hegeliano le parece más una manipulación esquemática que una descripción de los fenómenos, máxime si esa razón termina multiplicando absolutos: “La derivación lógica requiere, además del Ser, un absoluto negativo en el comienzo, porque lo derivado, que es el *Dasein*, el ser-ahí, el ente temporal, es un compuesto entitativo de ser y de no-ser. Y piensa Hegel [...] que cada uno de los elementos de esa contraposición requiere su correspondiente fundamento absoluto” (Nicol, 1990, p. 56).

- <sup>10</sup> Ofrezco un par de ejemplos que se relacionan con lo que Hegel llama *elementos de lo absoluto* (Hegel, 1999, pp. 489-490), esto es, las formas en que se manifiesta la verdad, a saber, la exposición interiorizada de la *historia*, la intuición por imagen del *arte*, la representación del sentimiento en la *religión* y el pensamiento como libertad en la *filosofía*. De por sí cabe notar que hablar de estos “elementos” ya trae consigo las incomodidades de las jerarquías, dado que, por una parte, se enlistan escalonadamente según su relación con la verdad y, por otra parte, no son, en rigor, elementos, sino modos de la “consciencia”: consciencia histórica, consciencia intuitiva, consciencia representativa, consciencia pensante (Hegel, 2006, p. 113), lo cual demandaría que la *subjetividad* fuese gradiente de la verdad. En todo caso, los ejemplos son los siguientes. a) La tesis de la “primacía” de cada *presente* ante el pasado en tanto *derecho absoluto*: “La historia universal queda fuera de [los] puntos de vista; en ella adquiere su *derecho absoluto* aquel momento de la idea del espíritu universal que en ese momento constituye su estadio presente, y el pueblo que lo encarna y sus hechos alcanzan su realización, su gloria y su fama” (Hegel, 1999, p. 492). b) La idea del *arte absoluto* como *un arte* más adecuado a la verdad que otros: “El arte del habla, la poesía en general [...] es el arte absoluto, verdadero. El elemento es lo infinito y rico del habla donde puede representarse todo lo que el espíritu ha concebido. El sonido es únicamente la exteriorización abstracta, el habla es sonido con cumplimiento, con contenido” (Hegel, 2006, p. 373). c) La *religión absoluta*, la última, pero la más *auténtica*: “Las religiones anteriores, en las que la determinabilidad del concepto es más pequeña, más abstracta y defectuosa, son religio-

nes determinadas que constituyen etapas de transición del concepto de religión hacia su acabamiento. Esta religión revelada es, pues, la cristiana. La religión cristiana se nos mostrará como la religión absoluta [...] En ella lo que constituía primeramente el concepto de religión se ha convertido en su contenido” (Hegel, 1986, p. 126). Pues bien, el derecho absoluto, el arte absoluto y la religión absoluta, casualmente, son aquellos que, de uno u otro modo, se hallan más próximos a Hegel (el estado germánico, la poesía romántica, el cristianismo de la reforma). Por lo mismo, decepcionantemente podría esperarse una exaltación de algo así como la *filosofía absoluta* por sobre otras “filosofías imperfectas” (cosa que, de por sí, apresuradamente, se ve en la expresión *idealismo absoluto*). Y es que, si la filosofía es la *única* meditación que, en tanto ciencia, tiene como *objeto* lo absoluto, si “la ciencia *κατεξοχήν*, la filosofía, trata también el mismo objeto [que el arte y la religión], pero en el elemento del pensamiento”, entonces, “las otras ciencias no tienen un contenido absoluto” (Hegel, 2004, p. 112). Conviene, en todo caso, no limitarse a denunciar esa clase de tropiezos en otro, sino cuidarse de cometerlos uno mismo; tarea inmensamente difícil dado que se cometen incluso cuando se acusan los tropiezos de otro pensador.

- <sup>11</sup> En otras palabras, en tal separación pasa inadvertido que la idea de *límite* tiene presupuestos que vuelven absurda la pretensión de los límites como algo incommunicante y absolutamente restrictivo. Semejante observación, que bien podría pasar por paráfrasis de Hegel, es ya advertida por otros pensadores. Leibniz (1992) indicaba que “la *idea de absoluto* es anterior, en la naturaleza de las cosas, a *los límites* que posteriormente se le asignan, aunque no nos demos cuenta de su existencia más que empezando por aquello que es limitado y que impresiona nuestros sentidos” (p. 171). La apuesta de Leibniz es que, del mismo modo que lo sensible no reduce la potencia del pensamiento, lo limitado de las naturalezas según la apariencia no impide que la idea de esa naturaleza sea, más bien, ilimitada y, por tanto, simple y anterior. Y no solo en “las naturalezas”. También para el pensar la disociación entre absoluto y relativo impone *límites* que debiesen ser comprendidos clara y distintamente, como dice Descartes, aunque esa comprensión no significa quebranto. Él afirmaba, en la sexta de sus *Reglas*, que el pensar distingue sus potencias o capacidades según el objeto al que se refiera: o lo absoluto, que es *principio*, o lo relativo, que es todo lo *derivado* y *deducido* (Descartes, 2003, p. 96). Consecuentemente, las facultades o formas de conocer los objetos son o *intuición* o *deducción* (Descartes, 2003, p. 80). Esa *simple idea*, además de poner de manifiesto que, en Descartes, no se puede concebir subjetividad sin objetividad —yo sin lo otro—, da cuenta de la mutua dependencia entre absoluto y relativo (principio y derivado, intuición y deducción), tal como se explica con mayor detalle en una siguiente nota. En todo caso, los supuestos límites, si son algo, no se determinan por sí mismos, sino por ser una suerte de *umbral* desde el que la diferencia se comprende. Así, también, para Kant y su postura —*en el límite*— trascendental. Se lee en su *Obra póstuma*: “El espíritu finito es aquél que no es activo sino a través de la pasividad y que llega a lo absoluto solamente mediante límites; sólo en cuanto que recibe una estofa actúa y configura. Un tal espíritu combina, pues, el impulso *hacia la forma* o hacia lo absoluto con un *impulso* hacia la *estofa* o hacia los límites, en cuanto condiciones sin las cuales no tendría, ni podría bastarle, el impulso primero. *En qué medida puedan convivir en el mismo ser dos tendencias tan opuestas* es un problema que *puede, ciertamente, poner en apuros* al metafísico, pero *no al filósofo trascendental*. Éste *no se precia, en modo alguno*, de explicar la *posibilidad de las cosas*, sino que se conforma con establecer sólidamente los conocimientos a partir de los cuales llegue a ser concebida la *posibilidad de la posibilidad de la experiencia*. Y, dado que la experiencia sería imposible tanto sin aquella oposición como sin su unidad absoluta, *establece* con pleno derecho estos dos conceptos como *condiciones igualmente necesarias de la experiencia*, sin preocuparse más de su compatibilidad” (Kant, 1991, p. 677). Esa es, de hecho, la empresa llevada a cabo en la *Crítica de la razón pura*. Piénsese en el *Grenzbegriff* o *concepto límite*, a saber, el *noúmeno* (Kant, 2009, B 311). Para cuando Hegel entra en esta discusión, criticando el concepto de mala infinitud (Hegel, 2015, pp. 249-268), muestra —para no repetir sus



palabras— que *todo límite es relatividad*, incluido el supuesto límite entre absoluto y relativo, de suerte que la concepción de “un límite absoluto” es miope. *Su apología de lo absoluto es defensa de la relatividad*. Pero a Hegel no lo “separa” de otros lo inédito de su propuesta, sino detenerse un poco más para aclarar, de forma dialéctico-especulativa, lo que otros ya afirman, tal como Kant, Leibniz y Descartes al poner en juego los límites desde lo trascendental, lo monádico y el yo.

<sup>12</sup> A tal grado incluso que, precisamente, hay muchas formas *relativas* de decir lo absoluto.

<sup>13</sup> Leibniz lo reconocía en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, acentuando claramente que la comprensión de lo absoluto, indispensablemente, requiere su relación con lo relativo: “Las ideas de relaciones a menudo son más claras que las de las cosas que son sujeto de la relación [...] Aquellos términos que conducen necesariamente al espíritu hacia otras ideas [...] se llaman *relativos* y los demás son *absolutos* [pero] no existe término lo suficientemente absoluto o independiente que no lleve consigo relaciones, o cuyo análisis exhaustivo no conduzca a otras cosas, e incluso a todas las otras cosas, de modo que se puede decir que los *términos relativos* indican expresamente la relación que contienen” (Leibniz, 1992, p. 260). También Descartes, por una parte, señala una suerte de conjugación entre absoluto y relativo: “Pues algunas cosas, bajo un punto de vista, son más absolutas que otras, pero consideradas de otro modo, son más relativas [...] hemos enumerado la causa y lo igual entre las cosas absolutas, aunque su naturaleza sea verdaderamente relativa” (Descartes, 2003, p. 97). Por otra parte, desarrolla como esencia del método la *reducción a lo absoluto* o *reducción a la intuición*. Esta tesis se basa, ante todo, en lo expuesto en la decimoprimer regla que establece que “después de haber intuido algunas proposiciones simples [...] es útil recorrerlas con un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento [y] reflexionar en sus mutuas relaciones” (Descartes, 2003, p. 123). Esa tesis tiene eco en el cuarto “paso” metódico del *Discurso cartesiano* y es lo que lleva a cabo al final de sus *Meditaciones metafísicas*. En cuanto a la regla, esta asienta la posibilidad de que lo aparentemente deducido y relativo se muestre, por sí, como algo intuido y absoluto. En sus palabras: “La máxima utilidad de esta regla consiste en que, reflexionando sobre la mutua dependencia de las proposiciones simples, adquirimos el uso de distinguir inmediatamente *qué es más o menos relativo, y por qué grados se reduce a lo absoluto*” (Descartes, 2003, pp. 125-126), pues “las proposiciones que hemos deducido [...] han sido ya reducidas a una verdadera intuición” (Descartes, 2003, p. 104). Por tanto, mientras que Leibniz muestra cómo *lo absoluto fluye hacia lo relativo*, Descartes explica cómo *lo relativo se reconduce a lo absoluto*. Lo que simple y sencillamente establecen ambos es, en una palabra, la *interrelación*, idea que tampoco le resulta ajena a Kant, quien la abordó no según el ser de las cosas —algo que poco dice del asunto—, sino según su deducción lógico-trascendental —que es lo que más puede decirse— (Kant, 2009, B 381). Aportaciones al esclarecimiento de esta interrelación, posteriores a Hegel y ajenas a su planteamiento, se hallan, por lo demás, en Bergson y Nicol. Pero un ejemplo del siglo XXI que me interesa retomar, ajeno también a la influencia de Hegel, es aquel que, desde la fenomenología, repara en la interconexión entre lo incondicionado y lo condicionado, y no solo en su concepto, sino en su haber: “Si el absoluto es condición de lo relativo [...] entonces sin relatividad no hay absoluto. Se condicionan mutuamente [...] Lo que resulta de esto es que el absoluto es condicionante, pero *también* condicionado, dado que, si no hay ente, el absoluto carece de sentido. Lo absoluto y lo relativo se complementan de tal modo que uno sin el otro simplemente *no es*” (Horneffer, 2013, p. 128). A propósito de esa dialéctica entre absoluto y relativo Hegel ironizaba las posturas anti-idealistas que, pretendiendo negar lo absoluto, lo presuponian, pero en su sentido auténticamente desgarrado: “El idealismo [...] no considera en y por sí a las cosas [finitas]; el realismo las toma en cambio como absolutas, aunque se encuentren en la forma de la finitud. Incluso el animal no sostiene ya este realismo al consumir las cosas y demostrar así que no son absolutamente independientes” (Hegel, 1999, pp. 128-129).

- <sup>14</sup> En la parte introductoria de este artículo hice una muy breve determinación de lo que significa el saber, la idea y el espíritu absolutos. Con el fin de no repetirlo, añado a lo ahí dicho que saber, idea o espíritu, en tanto absolutos, no son una cosa, sea sujeto, sea objeto, sea sujeto-objeto, sino, justamente, *indicaciones de procesos*. En particular y desde esta óptica, el proceso del *saber absoluto* es aquel en que se comprende que no hay separación radical en los momentos del movimiento de la consciencia o, en términos de Hegel, es “el movimiento que el conocer es” (Hegel, 2010, p. 911), que se mueve en la “*contraposición absoluta*” (Hegel, 2010, p. 907); por tanto, es la indicación de la dialéctica de la consciencia. El proceso de la *idea absoluta* se refiere al de la *forma*, no como lo opuesto al contenido, sino como contenido en tanto *Formbestimmung* (Hegel, 1969b, p. 550); dicha *determinación formal* o *determinación-de-forma* es “la determinidad de la idea y [el] entero decurso de esta determinidad”, con lo cual, meditando el sentido de la idea, Hegel apunta a “lo universal de su forma: [...] el método” (Hegel, 2015, p. 386). Y es que la ciencia lógica hegeliana es la autodeterminación originaria de la dialéctica, esto es, del *concepto*. Lo que se manifiesta, tanto en el saber absoluto como en la idea absoluta, podría entenderse, consecuentemente, como *proceso absoluto*. De acuerdo con Hegel, esa noción “implica que el espíritu tiene distintos momentos, encierra movimientos y variaciones, está determinado tan pronto de ésta, tan pronto de esta otra manera [...] comprende esencialmente fases” (Hegel, 2004, p. 76). En efecto, estos procesos son los *múltiples momentos* de un *único movimiento*. Y este proceso, en el caso del *espíritu absoluto*, igualmente es dialéctico, esto es, lógico y, así, silogístico, de suerte que la autodeterminación del espíritu absoluto *cierra*, justamente, con los tres silogismos de la *Enciclopedia* (Hegel, 2005, pp. 603-604).
- <sup>15</sup> Los *momentos* del sistema (comienzo, resultado y todos los intermedios) son, en rigor, el todo relacional absoluto: “Por ‘comienzo absoluto’ a menudo se entiende meramente un comienzo abstracto, con lo que sería un comienzo que sólo es comienzo. Pero la filosofía tiene su comienzo como totalidad, aunque el comienzo es esencialmente también sólo resultado” (Hegel, 2006, p. 53). La *Ciencia de la lógica* explicita esta circularidad que interconecta *comienzo* y *resultado* —*principio* y *fin*— porque esa unidad *teleológica* consiste en la forma lógica de lo que en alemán se denomina *Schluss: conclusión, final* y, eminentemente, *silogismo*, en el que la finalidad se halla en su principio o, mejor dicho, *es* su principio como un todo: “La referencia-de-fin es [...] más que juicio: es el silogismo del concepto libre” (Hegel, 2015, p. 296).
- <sup>16</sup> Son significativas al respecto las críticas de Feuerbach y Kierkegaard a la religión. Si bien se enmarcan en un contexto muy amplio que involucra a otros interlocutores además de Hegel, es evidente que este es un referente fundamental del que parten sus reflexiones. Y mientras que el primero critica la religión señalando que su fundamento es, en realidad, enteramente *antropológico* (el ser humano como ente material que, en cuanto tal, no solo afecta al espíritu, sino que lo forma), el segundo critica la religión en la medida en que se la conciba no como cristianismo auténtico, sino como cristiandad o *iglesia triunfante* (la institucionalización estatal de la religión, que no es obra de Dios, sino humana). Así, uno considera problemático en Hegel el abuso de lo divino por sobre lo humano y el otro considera problemático el abuso de lo humano por sobre lo divino. Tales críticas tan contrarias no extrañan en la medida en que Hegel, aun teniendo diversas razones para servirse del concepto de *espíritu*, se basa fundamentalmente en su sentido de *intermediación* entre Dios como padre y como hijo. Hegel se fija, pues, en su naturaleza relacional que, además, considera producto de su época: “La Edad Media era el reino del Hijo [...] Pero con la Reforma comienza el *reino del Espíritu*, donde Dios es conocido realmente como Espíritu. Con esto se alza la nueva y última bandera [...] la bandera del espíritu libre” (Hegel, 2004, p. 660). La ambigüedad del espíritu, que media entre Dios padre —como lo más separado del ser humano— e Hijo —como la encarnación completamente opuesta a la representación de Dios en su pureza—, coloca a Hegel en la interlocución opuesta con Feuerbach y con Kierkegaard. El resultado, curiosamente, es que el espíritu parece un concepto grotesco en Hegel, un homúnculo de



Dios y devenir, un supuesto absoluto que se manipula a sazón; arbitrariamente, por tanto. Esto comenzaría con la mismísima lógica hegeliana. En un pasaje de su *Ciencia de la lógica*, implícitamente crítico de las posturas de Fichte y Schelling, Hegel afirma que, a partir “de que lo verdadero *tiene que ser el fundamento del todo, parecerá entonces necesario exigir que se haga el inicio por Dios, por el absoluto, y que se conciba todo desde él*” (Hegel, 2011, p. 220). Por tanto, las determinaciones de lo absoluto se reducirían a la unilateralidad que implica el concepto de Dios, máxime dado que Hegel concibe que “todas las determinaciones lógicas en general pueden considerarse como definiciones de lo absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*” (Hegel, 2005, p. 187). Y si la *lógica* fuese realmente “el pensamiento de Dios previo a la *creación*”, las creaciones del espíritu serían o algo puesto por esa trascendencia que es Dios —si se concede tal idea—, o algo degradable sin él. Porque, efectivamente, historia, arte, religión y filosofía no serían nada sino por cuanto manifiestan la divinidad. Incluso la naturaleza, además de la lógica, adquiriría su sentido, en ese esquema teológico, como mero “puente” entre Dios y humano: “La *explicación* más próxima que se ofrece de lo absoluto son los fenómenos naturales, en cuya existencia el hombre barrunta lo absoluto y se lo hace por tanto intuitivo en forma de objetos naturales. En este afán halla su primer origen el arte. Pero [...] éste sólo aparece cuando el hombre no sólo atisba inmediatamente lo absoluto en los objetos efectivamente dados y se contenta con este modo de realidad de lo divino, sino cuando la consciencia produce *por sí misma* tanto la aprehensión de lo para ella absoluto en forma de lo en sí mismo exterior como lo *objetivo* de esta asociación más o menos adecuada” (Hegel, 1989, p. 234). Sin embargo, siempre será fundamental reparar en que, según Hegel, “la filosofía [...] no versa precisamente sobre los filosofemas, es decir, sobre pensamientos que sólo de un modo implícito se contienen en una exposición, sino sobre pensamientos explícitos, expresados [...] Por tanto, los filosofemas contenidos implícitamente en la religión no nos interesan; sólo nos interesan cuando son expresados como pensamientos, pues sólo el pensamiento es la forma absoluta de la idea” (Hegel, 1955a, p. 81). En otras palabras, es importante discernir entre *una única idea* de Dios y la *unidad* de lo divino. Y esto porque toda filosofía, incluida la de la llamada *patrística*, en la medida en que *piensan* a Dios, *resignifican lo divino*, añadiendo matices a lo que supuestamente es una doctrina dada, acabada y cerrada. Téngase en cuenta el movimiento lógico que se sintetiza en el silogismo como potencia absoluta de la verdad y el modo en que ese silogismo impregna toda la filosofía de Hegel. En efecto, al silogismo lo denomina “el *fundamento esencial de todo lo verdadero*”, a tal grado que “la definición de lo absoluto es [...] el silogismo” (Hegel, 2005, p. 260). Según esto, no es que Hegel trasponga la religión a la filosofía, sino que inserta la silogística lógica en la religión con el fin de dar razón de ella y su unidad: “Cuando existe una mediación entre seres diferentes y uno está relacionado esencialmente con el otro, esta relación recibe el nombre de mediación [...] ellos son diferentes. Por tanto, su unidad es distinta de su diferencia [...] La mediación se encuentra, por ello, en un tercer elemento respecto a las diferencias y es ella misma un tercer elemento que las reúne y en el que reside su mediación y su identidad. Por ello, [...] en la medida en que se habla del saber acerca de Dios, se habla inmediatamente de la forma de un *silogismo* [...] hay dos términos distintos y una unidad en la que son puestos como uno mediante un tercero. De este modo, la forma del saber acerca de Dios se nos presenta más en concreto bajo la forma de las *pruebas de la existencia de Dios*” (Hegel, 1986, p. 248).

<sup>17</sup> Explícitamente la formulación está en la *Ciencia de la lógica* y en la *Fenomenología del espíritu*. Dos de las formulaciones más significativas enfatizan la relación entre el *concepto absoluto* y la idea de *vida*: “Vida, Yo, espíritu, *concepto absoluto*, no son universales solamente como géneros superiores, sino que son concretos; ni sus determinidades son tampoco solamente especies o géneros inferiores, sino que, en su realidad, son sola y sencillamente en sí y están llenas de ella. En la medida en que vida, yo, espíritu finito, son también, ciertamente, solo conceptos determinados, su *absoluta disolución* está entonces en aquel universal que hay que captar como *concepto de veras absoluto*, como idea del espíritu infinito, cuyo

ser puesto es la realidad infinita, transparente, en la cual intuye el espíritu su creación y, en ella, a sí mismo” (Hegel, 2015, pp. 155-156); y “Esta infinitud simple, o *concepto absoluto*, se puede denominar esencia simple de la vida, alma del mundo, sangre universal que, omnipresente, no se ve enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que, más bien, es ella misma todas las diferencias, así como el haber quedado asumidas éstas” (Hegel, 2010, p. 237). Como se observa, el énfasis constante de Hegel es que el *concepto* da razón de los procesos del diferenciar y de la unidad de esa diferencia. Una vez más, esta tesis refiere a Dios, por cuanto “el argumento ontológico tendría que exponer entonces que el concepto absoluto, a saber, el concepto de Dios, viene a hacerse determinado ente, a hacerse mediación; o sea, tendría que exponer el modo en que la esencia simple se media con la mediación” (Hegel, 2011, p. 537); pero, justamente, en la medida en que lo divino tiene el carácter del *concepto absoluto*, “tiene dentro de sí mismo la mediación, de tal suerte que el poner primero del mismo no es un presuponer” (Hegel, 2015, p. 300). De ello depende comprender la unidad tan radical en Hegel que es la unidad de *negatividad* y *positividad*, la cual, sin duda, se confunde con una unidad unilateral dado el mayor énfasis del *concepto absoluto* en la negación que en la “posición”. Algunos ejemplos de dicho énfasis son los siguientes: el concepto absoluto es “*negatividad*, la cual aniquila toda esencia objetual que supuestamente estuviera frente a la consciencia, y hace de ella un ser de la consciencia” (Hegel, 2010, p. 625); “es la categoría; esto es: que el saber y el *objeto* del saber son lo mismo” (Hegel, 2010, p. 641); “no tiene oposición en objeto alguno” (Hegel, 2010, p. 631); consiste en “un diferenciar de diferencias que ya no lo son, de abstracciones o de conceptos puros que ya no se sostienen a sí mismos, sino que sólo por el *todo del movimiento* tienen solidez y diferenciación. Este diferenciar lo no-diferente consiste, precisamente, en que el *concepto absoluto* hace de sí mismo su *objeto*, y se pone como la *esencia de ese movimiento*” (Hegel, 2010, p. 671). En todo caso, distinguir la unilateralidad de la simpleza depende de *reconocer que el concepto absoluto es sencillamente “movimiento [del] haber llegado a ser”* (Hegel, 2010, p. 309).

- <sup>18</sup> Lo dicho por Hegel acerca del arte aplica también en este caso: “Lo absoluto, en cuanto negatividad infinita, [...] se evidencia no como el celoso Dios uno que sólo supera lo natural y el ser-ahí humano finito [...] sino que *lo verdaderamente absoluto se abre*” (Hegel, 1989, p. 383, las cursivas son mías).
- <sup>19</sup> El “problema del tiempo” no es cómo trasgredir lo eterno y permanente desde lo que deviene y cambia o viceversa, sino reconocer ambos aspectos. “Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo. No sólo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. *El tiempo [es] esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible*” (Hegel, 2004, pp. 129-130). Pero no basta con declarar la dualidad de lo abstracto y lo sensible del tiempo; hace falta exponer qué sucede según una y otra perspectivas. A ello se aboca concretamente el final de su *Fenomenología*: “Dentro del *concepto* que se sabe como concepto [...] los *momentos* entran en escena antes que el *todo cumplido y lleno*, cuyo llegar a ser es el movimiento de esos momentos. Dentro de la *consciencia*, en cambio, el todo es antes que los momentos, pero sin concebir. El *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la consciencia, se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo. Éste es el sí-mismo puro *externo*, intuitivo, y no *atrapado* por el sí mismo, es el concepto solamente intuitivo; este último, en tanto que se atrapa a sí mismo, cancela y asume su forma temporal, concibe el intuir y es intuir concebido y concipiente” (Hegel, 2010, p. 911). De ahí la importancia apremiante de comprender el concepto no como definición, sino como movimiento, pues en ese sentido el concepto es tiempo: “Cuando se dice del tiempo que, visto desde el Absoluto, desaparece, se le está reprochando en primer lugar su fugacidad o carácter negativo; ahora bien, *esta negatividad es el concepto absoluto mismo*, el infinito mismo [...] el tiempo es por ello el supremo poder de todo lo que es, y *el verdadero modo de considerar todo lo que*

es consiste por ello en considerarlo en su tiempo, es decir, en su concepto” (Hegel, 2008, p. 13, las cursivas son mías).

<sup>20</sup> Véase, especialmente, su *Ciencia de la lógica* y la introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Hegel, 2015, p. 129 y Hegel, 1955a, pp. 22-23). También la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2010, p. 79).

<sup>21</sup> Ese reconocimiento se expresa con diversos términos en Hegel: *Erinnerung* (rememoramiento), *Aufhebung* (recolección), reflexión, especulación, *Begriff* (concepto) y, con mayor precisión, *idea*.

### **El innatismo platónico a la luz del innatismo virtual leibniziano**

#### **The platonic innatism under the light of the leibnizian virtual innatism**

Héctor Andrés Loreto de Vázquez  
Universidad de Guanajuato  
ORCID: 0000-0003-0111-6470

#### **Resumen**

---

Como puede leerse en los *Nouveaux essais*, Leibniz se proclamaba a sí mismo como seguidor de Platón. Pensaba que, para poder apreciar la vigencia de los resultados a los que llegó Platón, la reminiscencia platónica debía interpretarse dejando aparte la teoría platónica de la preexistencia del alma. En este ensayo, se analizan los tres diálogos platónicos que tratan el tema de la reminiscencia, tomando como puntos de apoyo el innatismo leibniziano y la crítica leibniziana del innatismo platónico, con el fin de extraer los resultados vigentes de la teoría innatista de Platón. Se exploran los mitos sobre la reminiscencia de Platón, la relación entre el conocimiento matemático y el innatismo, así como el papel que guardan los sentidos en la apercepción del conocimiento innato.

#### **Abstract**

As can be read in the *Nouveaux Essais*, Leibniz proclaimed himself a follower of Plato. He thought that, in order to appreciate the validity of the results reached by Plato, the Platonic reminiscence should be interpreted leaving aside the Platonic theory of the pre-existence of the soul. Taking Leibnizian innatism and the Leibnizian critique of Platonic innatism as points of support, this essay analyzes the three Platonic dialogues that deal with the theme of reminiscence, in order to extract the current results of Plato's innatist theory. The myths about the reminiscence of Plato, the relationship between mathematical knowledge and innateness, as well as the role of the senses in the aperception of innate knowledge are explored.

#### **Palabras clave**

Platón, Leibniz, innatismo, matemática, sentidos.

## Keywords

Plato, Leibniz, innatism, mathematics, senses.

Fecha de recepción: enero 2022

Fecha de aceptación: septiembre 2022

---

## Aclaraciones terminológicas

Con las siguientes aclaraciones terminológicas, pretendo que el lector tenga un mejor acercamiento a mi trabajo. Serán útiles, pues, como puntos de partida.

1. **idea (con minúscula inicial).** Por el término *idea* entiendo, a la manera leibniziana, un contenido potencial del entendimiento. El contenido es potencial porque puede despertarse en el entendimiento siempre que se presente la ocasión. Así, por ejemplo, la idea de Sócrates permanece, en el entendimiento de un hombre, casi siempre dormida, pero puede traerse a la consciencia siempre que sea necesario pensar en Sócrates.
2. **Idea (con mayúscula inicial).** Me uno a la tradición utilizando la palabra *Idea*, con mayúscula inicial, para referirme a las Ideas platónicas. De manera análoga, utilizaré la palabra *Forma*, con mayúscula inicial, para referirme a las Ideas platónicas. A su vez, cuando me refiera a alguna Idea platónica en particular, utilizaré una mayúscula inicial (v. gr.: lo Igual, lo Mayor, lo Menor, etcétera).
3. **Entendimiento.** Con el término *entendimiento*, me refiero, de manera general, a la inteligencia, junto a los conceptos y categorías que le permiten razonar y comprender. El entendimiento es, a su vez, el receptáculo de las ideas. Las ideas y el entendimiento no pueden entenderse de manera separada, la existencia de uno implica la existencia del otro. Para evitar la mayor cantidad posible de juicios metafísicos, identifico al entendimiento con las facultades racionales de la *res cogitans* de Descartes, pues basta con saber que el entendimiento es una cosa que piensa.
4. **Idea innata.** Por *idea innata* entiendo aquel tipo de idea que tiene un hombre desde su nacimiento. Es un tipo de idea que no puede provenir de los sentidos. También es una idea potencial, ya que puede hallarse en el entendimiento siempre que se presente la ocasión. Es cierto que las ideas que provienen de los sentidos también son potenciales, porque siempre pueden ser recordadas, pero solo lo son después de que el sujeto cognoscente ha sufrido cierta experiencia sensorial particular (impresión). A diferencia de las ideas que provienen de los sentidos, las ideas innatas son siempre potenciales en el entendimiento, pues no dependen

de una experiencia sensorial particular (aunque los sentidos pueden estimular a la imaginación para que este tipo de ideas puedan despertar en la consciencia). Así, para traer a la consciencia las ideas de lo dulce y de lo amargo (ideas que provienen de los sentidos), es necesario que un hombre haya probado alimentos dulces y amargos particulares; pero, para que un hombre piense en la idea de un triángulo (idea innata que proviene del entendimiento puro), no es necesario que haya sufrido la impresión sensorial particular de un triángulo compuesto de varas de aluminio ni de ninguna otra experiencia sensorial en particular.

5. **Innatismo platónico.** La teoría del innatismo platónico considera que el hombre posee conocimientos desde su nacimiento, los cuales son independientes de la experiencia sensible. La teoría del innatismo platónico forma parte de la teoría de la reminiscencia platónica y de la teoría de la preexistencia del alma, pero hace abstracción de estas cuestiones metafísicas sobre las vidas pasadas y la reencarnación.
6. **Innatismo leibniziano.** Para Leibniz, en sentido estricto, todas las ideas son innatas. Herrera (1990) ha denominado a ese innatismo leibniziano como *innatismo global*. Sin embargo, Leibniz admite que puede hablarse de la experiencia, en el sentido coloquial, como una percepción que se impone desde lo que se nos presenta como “exterior”. Desde este punto de vista, los sentidos externos son causa de alguna parte de los pensamientos humanos, mientras que los demás pensamientos humanos tienen su origen en las ideas innatas (Leibniz, NE, p. 74).<sup>1</sup> A este último tipo de innatismo leibniziano, Herrera (1990) lo ha denominado *innatismo restringido*, y es el innatismo leibniziano al que me referiré a lo largo de este trabajo.

## Introducción

Platón es el fundador de la teoría de las ideas innatas. Muchos filósofos han seguido su doctrina innatista (v. gr., Cicerón, los estoicos, Descartes), y varios pensadores más se han autoproclamado, textualmente, seguidores de Platón (v. gr., Leibniz, Chomsky, Jung). El innatismo platónico ha tenido una influencia manifiesta en la historia de la filosofía y, a mi parecer, la seguirá teniendo. Su grado de influencia dependerá, en buena medida, de la recuperación racional, demostrativa o apodíctica que se haga de él, pues muchos de los resultados alcanzados por Platón siguen siendo completamente vigentes. Gran parte de lo

---

<sup>1</sup> Con la abreviatura “NE” me remito a los *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, de Leibniz, en la edición de la Academia de Berlín, seguido del número de página en números arábigos.

que se ha declarado en favor del innatismo durante siglos está ya presente en la filosofía de Platón, por lo que, según mi juicio, varios de los autores innatistas posteriores a él explican con otras palabras las mismas posturas del ateniense. Esto no demerita en lo más mínimo a los seguidores de Platón, ya que parte de la labor del filósofo consiste justamente en clarificar conceptos, ordenar (o sistematizar) ideas y en traer las reflexiones filosóficas del pasado al tiempo presente. Además, la mayoría de los innatistas platónicos ha aportado observaciones y posturas originales que uno no podría imaginarse con tan solo leer los libros de Platón. En Leibniz, por ejemplo, se encuentra una crítica positiva del innatismo platónico que aporta mucho para sustentar y clarificar la teoría platónica de las ideas innatas. En este trabajo, analizaré los diálogos platónicos a la luz de la filosofía de Leibniz, con el objetivo de extraer y exponer esos resultados de la filosofía innatista de Platón que son aún vigentes.

Para el análisis del innatismo platónico, tomo en consideración los tres diálogos en los que se trata el tema de la reminiscencia, es decir, *Menón*, *Fedón* y *Fedro*. En cuanto a los escritos leibnizianos, me baso, sobre todo, en la reflexión innatista de *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, escrito en 1704, aunque también tomo en consideración el *Discours de métaphysique*, de 1686.

### **Resumen del innatismo platónico**

Son tres los diálogos platónicos donde se sostiene la postura innatista, los cuales suelen ir acomodados en el siguiente orden cronológico por los estudiosos de Platón (Ross, 1951/1993, p. 16): *Menón* (80d-86b), *Fedón* (72e-76d) y *Fedro* (248a-252c).<sup>2</sup> En términos generales, puede verificarse lo siguiente: en *Menón*, se muestra un innatismo de proposiciones. En este diálogo, todo aprendizaje e investigación consiste en una reminiscencia (ἀνάμνησις), esto es, un recuerdo de alguna vida pasada (Pl., *Men.*, 81a-81d). Sócrates interroga a un esclavo y logra, con solo preguntas, que este deduzca varias proposiciones geométricas (Pl., *Men.*, 82a-ss).

La novedad que aparece en *Fedón*, respecto de *Menón*, es la introducción de la teoría de las Ideas o la teoría de las Formas. En *Fedón*, aparece un innatismo de conceptos universales (Ideas o Formas). Según mi juicio, Platón logra demostrar, en este diálogo, de manera contundente, que hay ideas innatas. Afirma —a través de la boca de Sócrates— que existen nociones imposibles de adquirir a través de las sensaciones. Sócrates toma como ejemplo la idea matemática de Igualdad y argumenta que no hay un criterio sensible para establecer que dos cosas son iguales, pues algunas veces las cosas que “son iguales” (o parecen

---

<sup>2</sup> Para citar las obras de Platón, utilizo la abreviatura “Pl.” para el nombre de Platón, seguido de la abreviatura del nombre del diálogo en latín (*Men.* = *Menón*; *Phd.* = *Fedón*; *Phdr.* = *Fedro*) y de los números de línea, de acuerdo con el sistema de Stephanus.

iguales), como los leños o las piedras, a algunas personas les parecen iguales; mientras que, a otras, no (Pl., *Phd.*, 74b). Las sensaciones quedan, de este modo, descalificadas, pues caen en el relativismo. Y si el concepto de Igualdad no se obtiene a través de la experiencia, entonces es innato. A su vez, como lo advierte Platón, pueden hacerse razonamientos similares para establecer que, junto con lo Igual (τὸ ἴσον), lo Mayor (τὸ μείζον) y lo Menor (τὸ ἕλαττον) también son nociones innatas:

Ahora bien, si lo hemos adquirido [el conocimiento de lo Igual] antes de nacer y nacemos contando con él, conocemos tanto antes de nacer como inmediatamente después de haber nacido, y no solo lo Igual, lo Mayor y lo Menor, sino también todas las cosas de esta índole. En efecto, nuestro argumento no concierne más a lo igual que a lo Bello-en-sí, a lo Bueno-en-sí, a lo Justo y a lo Santo, y como digo, a todas las cosas que marcamos con el sello de “lo que es”, tanto al preguntar —en las interrogaciones— como al contestar —en las respuestas—. De modo que es necesario para nosotros haber adquirido el conocimiento de todas estas cosas antes de nacer (Pl., *Phd.*, 75c-75d; Platón, 1971, pp. 130-131).

Por su parte, en *Fedro*, hay cierta continuidad con *Fedón*, ya que Platón afirma que todo hombre, a través de las sensaciones, recuerda el ὑπερουράνιος τόπος (lugar supracelste o mundo de las Ideas) que alguna vez contempló (antes de encarnarse). Con ello, logra elevarse intelectualmente y pasar de la consideración de la multiplicidad de las percepciones a la consideración de “lo que es en realidad” (τὸ ὄν ὄντως):

Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas,<sup>3</sup> yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia [ἀνάμνησις] de lo que vio en otro tiempo, nuestra alma [ψυχή], cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad [τὸ ὄν ὄντως]” (Pl., *Phdr.*, 249b-c; Platón, 1986, pp. 351-352).

De acuerdo con Platón, las almas de los filósofos, antes de tomar forma corporal, contemplaron de una manera más integral el mundo de las Formas, por lo que se les facilita más el recuerdo de las Formas Eternas (esto, en comparación con las otras almas, con las de los no-filósofos). Lo cual les ayuda a desarrollar más rápido sus “alas” si se les compara con las otras almas, para así lograr elevarse de una manera más óptima a la contemplación de las Ideas (Pl., *Phdr.*, 248e-249a).

---

<sup>3</sup> Entiéndase “Ideas”.



## La universalidad de las ideas innatas y el conocimiento matemático

Platón utilizó a la geometría —junto a ciertas nociones de la matemática en general— como el ejemplo de la ciencia prototípica del conocimiento innato. En general, en la Grecia clásica, la geometría fue siempre considerada como el gran ejemplo de todas las μαθήματα, esto es, de las disciplinas científicas. Descartes y Leibniz se unieron a esta tradición, ya que ambos consideraron a la matemática como la ciencia de las ciencias, y tuvieron también motivos racionales para tomar esa resolución. Descartes y Leibniz también se sirvieron de la geometría y de las demás ramas de la matemática para ejemplificar sus opiniones sobre lo innato. La predilección que los innatistas han tenido sobre la matemática se explica, según me parece, por la claridad que esta tiene en sus conceptos y razonamientos, y porque se construye de menos a más, es decir, de lo conocido a lo desconocido, de lo evidente a lo que parece incierto a primera inspección (así como se construye un teorema, partiendo de los axiomas, los cuales consisten en proposiciones evidentes por sí mismas). Pero creo que existe otro factor importante que explica la predilección de los innatistas por los ejemplos matemáticos. A saber, la matemática manifiesta universalidad, no solo porque goza de proposiciones aceptadas por todos los hombres de todas las épocas y culturas (como que “ $2 + 2 = 4$ ”; o que “si  $a = b$  &  $b = c \rightarrow a = c$ ”), sino porque se asemeja al pensamiento humano en general, al construir razonamientos complejos a partir de otros más simples. De alguna forma, o por lo menos en su faceta racional, el pensamiento humano es (o pretende ser) sistemático como la matemática. Ciertamente, en este ámbito, “un sistema matemático [...] está compuesto de un conjunto de elementos junto con una o más operaciones, las cuales son reglas para combinar a dos elementos cualquiera del conjunto” (Miller y Heeren, 1968/1979, p. 99). Es innegable que, desde el enfoque racional, el entendimiento humano se asemeja a un sistema matemático, aunque sea cierto que la mayoría de las personas no guían sus acciones por una razón bien ordenada. Los hombres, por ejemplo, incluso de manera inconsciente, hablan de los temas que les interesan, combinando los elementos que contienen esos temas y tratando de evitar contradicciones, aunque no siempre logren esto último.

En Platón, las ideas innatas son universales porque todos los hombres tienen acceso a ellas, por lo menos a las más básicas. En los tres diálogos platónicos que tratan el tema del innatismo, se argumenta en favor de la universalidad de las ideas innatas, aunque cada uno lo hace de una manera muy particular. *Menón* es el ejemplo práctico más ilustrativo de todos, pues Sócrates, solo a través de preguntas, logra que un esclavo derive ideas geométricas precisas

sobre lo que pareciera ser cierto teorema geométrico (Pl., *Men.*, 82b-86b). Menón le asegura a Sócrates que al esclavo nunca nadie le enseñó geometría, lo cual es garantía de que “el experimento está bajo control” (Scott, 1987, p. 357). En su ensayo *Platonic anamnesis revisited*, Scott (1987) declara que la *anamnesis* que aparece en *Menón* no puede explicar el surgimiento de nuestros juicios prefilosóficos (p. 353). Sin embargo, ejemplificar la reminiscencia a través de la participación de un esclavo ignorante de la geometría, como lo hace Platón, es ya muy significativo. El mensaje de Platón es claro: todos los hombres son capaces de recordar, pues hasta un esclavo es capaz de hacerlo. Para el Leibniz de los *Nouveaux essais*, Platón logró demostrar, con el ejemplo del esclavo, la teoría de las ideas innatas:

En tal sentido, hay que afirmar que toda la Aritmética y la Geometría son innatas y están en nosotros de una manera virtual, de suerte que resulta posible encontrarlas si se las considera con atención y dejando de lado lo demás que tenemos en el espíritu, sin servirse de ninguna otra verdad aprendida por medio de la experiencia o por tradición ajena, tal y como Platón lo demostró en un diálogo, en el cual presenta a Sócrates conduciendo a un niño a verdades abstrusas por el solo medio de las preguntas, sin enseñarle nada (NE, p. 77; Leibniz, 1983, p. 78).<sup>4</sup>

Es importante señalar que Leibniz interpreta como innata a toda la matemática, porque considera que una idea es innata siempre que esta pueda derivarse de principios innatos, como lo son los axiomas (NE, p. 78). Además, cuando Leibniz declara que Platón “demostró” que la aritmética y la geometría son innatas, no está tomando la palabra *demonstración* en un sentido lógico-matemático, sino que está entendiendo más bien una *mostración*. Es decir, simplemente se expone que un hombre, a través del esfuerzo intelectual, puede despertar en su entendimiento ideas innatas. Está claro: para demostrar por la vía experimental que los hombres tienen ideas innatas, como en el ejemplo del esclavo de *Menón*, habría que aplicarle la prueba a todos los hombres que existen. Platón no demuestra nada con ese ejemplo, pero pone al descubierto la cuestión del innatismo, exhibiendo la potencia de las ideas innatas.

La universalidad de las ideas innatas se muestra de una manera más categórica en *Fedón* que en *Menón*. En efecto, mientras que en *Menón* se muestra que el espíritu humano es capaz de despertar sentencias geométricas desde su propio fondo, en el *Fedón* se pone de manifiesto que existen nociones innatas

---

<sup>4</sup> Véase Leibniz, 1983. Nótese que Leibniz, en los *Nouveaux essais*, entiende el vocablo griego *παῖς*, en *Menón*, como la palabra *niño*; en las traducciones actuales de *Menón*, sin embargo, está más extendido el uso de la palabra *esclavo* para traducir *παῖς*.

tas que son imprescindibles para todo tipo de pensamiento humano, como las nociones matemáticas de lo Igual (τὸ ἴσον), lo Mayor (τὸ μείζον) y lo Menor (τὸ ἕλαττον) (Pl., *Phd.*, 75c-d). Este tipo de nociones hacen patente que los datos de la percepción sensorial también requieren ideas intelectuales. Como lo adelanté arriba, Platón demostró que la Idea de lo Igual es innata, pues no hay un criterio sensible para poder obtenerla a través de la experiencia. Junto a la Idea de lo Igual, lo Mayor y lo Menor son también nociones relacionales *a priori* (pues no dependen del conocimiento empírico) que sirven para interpretar los datos de la experiencia, igual que muchas otras nociones *a priori*. Este tipo de principios innatos (las nociones relacionales) sirven para operar e interpretar los datos brutos de la experiencia. Si por la experiencia se conocen dos piedras A y B, entonces, puede establecerse una relación de tamaño entre ellas, del mismo modo que en los números reales puede establecerse una relación de orden —en la teoría de los números reales, esta ley es conocida como *ley de la tricotomía*—. A saber, solo es posible una y solo una de las siguientes relaciones: A es mayor que B ( $A > B$ ), A es menor que B ( $A < B$ ), o bien A es igual a B ( $A = B$ ). Puesto que en el mundo no existen dos cosas iguales, la relación  $A = B$  suele significar, entre los hombres, que A y B son semejantes. Y sostengo que las relaciones de mayor y menor deben ser innatas, pues ambas surgen de la comparación con lo que es igual, cuyo concepto indudablemente es innato.

Chomsky (1966/1969) subraya cómo es que el racionalismo del siglo xvii supo ver que el conocimiento que aprende un hombre desde su infancia contiene aspectos uniformes, en contraposición a los datos dispersos e insuficientes de la experiencia. Dichos aspectos uniformes del conocimiento no pueden derivarse exclusivamente de los datos empíricos, por lo que tales propiedades deben atribuirse a la mente como condiciones previas de la experiencia (Chomsky, 1966/1969, p. 136). En mi opinión, Platón (con las Formas de lo Igual, lo Mayor y lo Menor) ya está denunciando este hecho, aunque parece un poco problemática la consideración de este tipo de conceptos relacionales como Formas o Ideas. En efecto, los prototipos de las Formas platónicas suelen ser adjetivos sustantivados expresados en artículo neutro (Pl., *Phd.*, 75c-d), como lo Justo (τὸ δίκαιον), lo Santo (τὸ ὅσιον), lo Bueno (τὸ ἀγαθόν) o lo Bello (τὸ καλόν). Desde mi punto de vista, resulta muy forzado hipostasiar<sup>5</sup> las relaciones abstractas (como lo hace Platón al enunciar las Formas de lo Igual, lo Mayor y lo Menor). Sin embargo, darle a cada uno de esos conceptos el estatuto de εἶδος era la alternativa que le quedaba a Platón para atribuirles la propiedad de ser eternos y de no depender de la mente humana. Descartes mismo se

<sup>5</sup> Por el término *hipostasiar* entiendo el procedimiento mental mediante el cual se le atribuye una existencia independiente a una cosa que en principio es solo abstracta.

acercó a Platón al afirmar, en la quinta de sus *Meditationes de prima philosophia* (*Meditaciones metafísicas*), que las figuras geométricas consisten en “esencias inmutables y eternas”, puesto que pueden demostrarse diversas propiedades de las figuras geométricas, sin la necesidad de haber pensado nunca en esas propiedades y ni siquiera en esas figuras geométricas (Descartes, AT, VII, p. 64).<sup>6</sup> Un día, puede un hombre demostrar, por ejemplo, que, en todo triángulo, la magnitud de sus tres ángulos equivale a dos rectos. Aunque después este hombre olvide la propiedad que concluyó, la puede volver a deducir, si lleva sus razonamientos sobre el triángulo de forma correcta. De modo que, como lo sostiene Descartes, las figuras geométricas y sus propiedades no son meras invenciones del espíritu humano (AT, VII, p. 64). Pero Descartes rechaza, paradójicamente, la eternidad de las esencias matemáticas, al adherirse a un voluntarismo radical, según el cual, Dios podría cambiar la naturaleza de las relaciones de la matemática, pudiendo hacer que la suma de uno y dos no sea tres; como se lo declara a Arnauld en 1648 (AT, V, pp. 223-224). La contradicción es clara: si esas esencias pueden modificarse, entonces no son eternas. Leibniz, en cambio, es más fiel a la postura platónica, pues piensa que esas esencias eternas son independientes de la voluntad de Dios (GP, VI, pp. 114-115),<sup>7</sup> aunque formen parte de la naturaleza de su entendimiento. En efecto, el demiurgo de Platón, que es el arquitecto del universo, no tiene el poder para modificar las Formas Eternas, sino que tiene que someterse a sus leyes. Schrecker (1951) ubica dos pasajes en los que Leibniz expresa abiertamente estar en sintonía con la teoría platónica de las Ideas (p. 499). A saber, en 1670, Leibniz declara que lo que Platón denominó *Idea* es lo mismo que “una definición” (A, VI, 1, p. 460).<sup>8</sup> Poco más adelante, en 1679, le confiesa a Pierre-Daniel Huet que considera a sus *verdades de razón* como idénticas a las Ideas platónicas (GP, VII, p. 302).

Leibniz pudo hacer algo que Descartes no pudo hacer, esto es, mantener la postura sobre las esencias eternas de la matemática. La incongruencia de Descartes se alcanza a ver desde la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, al afirmar la posibilidad de que las concepciones matemáticas sean un engaño:

---

<sup>6</sup> Con la abreviatura “AT”, me remito a las *Obras completas* de Descartes (*Œuvres de Descartes*) en la edición de Charles Adam y Paul Tannery, seguidas del número de tomo en números romanos y del número de página en números arábigos.

<sup>7</sup> Con la abreviatura “GP”, me remito a los *Escritos filosóficos* de Leibniz (*Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*) editados por Carl I. Gerhardt, seguidos del número de tomo en números romanos y del número de página en números arábigos.

<sup>8</sup> Con la abreviatura “A”, me remito a las obras de Leibniz (*Sämtliche Schriften und Briefe*) editadas por la Academia de Berlín, seguidas del número de serie en números romanos, del número de volumen y de la página, en números arábigos.

Más aún, como juzgo a veces que los demás se equivocan aun en las cosas que piensan saber con mayor certeza, podría ser que Él [Dios] hubiese querido que yo me engañe todas las veces que hago la adición de dos y tres, o que enumero los lados de un cuadrado, o que juzgo de algo aún más fácil, si es que se puede imaginar algo más fácil que eso (AT, VII, p. 21; Descartes, 2011, p. 168).

La contradicción cartesiana se presenta en la tercera de sus *Meditaciones*, donde afirma que el triángulo posee una esencia eterna que no depende de la mente humana (Descartes, AT, VII, p. 64). Por lo visto, Descartes se dejó llevar por su imaginación, al proponer la posibilidad de un Dios que está fuera de todo lo humanamente conocido. En este sentido lo adelantó Leibniz, quien supo ver que hay relaciones que se cumplen en todos los mundos posibles. En favor de Leibniz, puedo pensar en algo tan simple como el hecho de que Dios es una unidad (Dios se concibe como tal); de modo que, la unidad, como concepto matemático, debe acompañar a Dios desde la eternidad, esto es, formar parte de su naturaleza.

Sobre el conocimiento innato de la matemática, hay una cosa que no debe pasar inadvertida. El conocimiento matemático se construye de lo simple a lo complejo, de lo conocido a lo desconocido. Los defensores racionalistas del innatismo están muy conscientes de esto. Existen dos grandes operaciones de la mentalidad racionalista en el proceso del conocimiento. La primera consiste en la resolución de lo complejo en lo simple, mientras que la segunda radica en la recomposición de lo complejo a partir de lo simple. La investigación sobre los principios innatos, en tanto que forma parte del punto de vista racionalista, considera a tales principios simples, como los principios más elementales del conocimiento. Establecer cuáles son estos principios simples innatos permitiría sistematizar el conocimiento filosófico y científico. Descartes y Leibniz tienen esta visión del conocimiento en general. En la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes sostiene que, detrás de las apariencias sensibles —esto es, de los ojos, de una cabeza, de las manos—, hay cosas aún más simples y más universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla están formadas todas las cosas que un hombre se representa. Para Descartes, esas cosas simples consisten en relaciones matemáticas, como las figuras matemáticas de las formas extensas. Ciencias como la aritmética y la geometría, agrega, son las que tratan de esos conocimientos simples; a diferencia de la física, la astronomía y la medicina, que tratan de cosas inciertas y dudosas (Descartes, AT, VII, p. 20). Leibniz, por su parte, propone reducir las verdades necesarias en ideas simples, a la manera de los matemáticos, como puede verse en los párrafos 33 y 34 de la *Monadología*:

Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples hasta llegar a las primitivas... Es de este modo como, entre los matemáticos, los Teoremas de especulación y los *Cánones* de práctica son reducidos por medio del Análisis a las Definiciones, Axiomas y Postulados (GP, VI, p. 612; Leibniz, 1981, p. 103).

Considero que Platón comparte esta visión matemática sobre la construcción del conocimiento, lo cual se manifiesta en la atención que puso a los conceptos relacionales (lo Igual, lo Mayor y lo Menor), pues de estas nociones básicas depende gran parte del conocimiento humano. Sin ellas, por ejemplo, es imposible construir los primeros axiomas de la matemática. E incluso, sin ellas, la mente de un ser humano sería completamente distinta a lo que es, y también su vida sufriría modificaciones abismales. Ya Ortega y Gasset (1958/1983) denunciaba que el método euclidiano, el ejemplar del "*more geometrico*", no tiene su raíz en la matemática, sino en la ética, y particularmente en la ética de las escuelas socráticas, sobre todo la que se cultivó en la Academia de Platón (p. 72). En efecto, desde Sócrates puede apreciarse que el método mayéutico tiene por objetivo encontrar las definiciones correctas de las Ideas (o de las cosas en general) —cuestión que se desenvuelve cuando Sócrates lanza las preguntas: "τί ἐστι τὸ καλόν" ("¿qué es lo Bello?"), "τί ἐστι τὸ ὅσιον" (¿qué es lo Santo?), y, en general "¿qué es lo x?"—, justo como después se lo propondrá el método de los geómetras. Por tanto, desde varios aspectos relacionados con la matemática, puede percibirse el vínculo entre Platón y los racionalistas.

### **El papel de los sentidos en el despertar de las ideas innatas**

La objeción sostenida por Locke (1824, p. 15), según la cual *no hay ideas innatas, porque las ideas que se pretenden como innatas —como el principio de no contradicción o los principios de la moral— no son conocidas por los niños, los idiotas o los salvajes*, es una objeción ingenua, pues una persona nunca es consciente de todas las ideas posibles que puede pensar. O, en términos de Leibniz, las ideas innatas están siempre presentes en el entendimiento, aunque no siempre uno pueda *apercibirse* de ello, a causa de las distracciones y necesidades humanas (Leibniz, NE, pp. 51-52). Hay que mencionar, además, que Leibniz llama *innatismo virtual* a su teoría de las ideas innatas, en razón de que la palabra *virtual* proviene del vocablo latino *virtualis*, término que no pertenece al latín clásico y que fue utilizado por algunos filósofos medievales para traducir δύναμις, vocablo griego que, a su vez, también fue traducido por *potentia* y, mediante el cual, se entendía el principio aristotélico del movimiento o del cambio (Gualeni, 2015, p. 54).

Ya Platón, a su manera, quiso dar a entender que las ideas innatas son potenciales. El ejemplo del esclavo en *Menón* es prueba de esto. El esclavo es un ignorante de la geometría, pero logra, a través de las preguntas de Sócrates, elevar su entendimiento hasta hacerse consciente de conceptos, proposiciones y razonamientos matemáticos (Pl., *Men.*, 80d-86b). En *Fedro*, por su parte, Platón asegura que “nunca el alma que no haya visto la verdad, puede tomar forma humana” (249b). Es decir, todos los hombres poseen potencialmente la consciencia de las Ideas.

Los sentidos solo enseñan datos particulares, de eso son conscientes tanto Leibniz como Platón. Sin embargo, ambos admiten que los sentidos pueden ayudar al hombre a despertar todos aquellos principios (universales) que no dependen de la experiencia. De alguna forma, los sentidos estimulan la imaginación y el entendimiento en general. Así, por ejemplo, el número tres es un ente de razón, no existe en la naturaleza material, pues supone la existencia de tres entes completamente iguales, es decir, las tres unidades que se suman. Pero, puesto que en el mundo sensorial no existen ni siquiera dos cosas iguales, como lo afirmó Platón en *Fedón* (75c-d), entonces todavía menos existirán tres. De modo que, si un hombre contempla tres manzanas, las tres manzanas son distintas entre sí (y, de hecho, sus diferencias tienden al infinito), por lo que decir que “son tres manzanas” es solo una metáfora del lenguaje. No obstante, la contemplación de tres manzanas puede ayudar a un niño a despertar el número tres en su entendimiento. En consonancia con lo anterior, Leibniz afirma, en los *Nouveaux essais*, que los sentidos nos proporcionan la ocasión para apercibirnos de la existencia de los principios innatos (NE, p. 74). Por su parte, Platón, con el ejemplo de los leños y las piedras, de *Fedón*, juzga que los sentidos le sirven al entendimiento para entender las Formas:

“Pero, de todas maneras [—dijo Sócrates—], es a partir de esas cosas iguales [se refiere a las piedras y a los leños que los sentidos le muestran al entendimiento como iguales o semejantes a lo Igual], aun siendo distintas de aquello Igual, que has pensado y adquirido su conocimiento.”

“Dices la mayor verdad, repuso Simmias”.

“Y [has pensado en lo Igual],<sup>9</sup> ya por semejante a ellas, ya por desemejante”.

“De acuerdo” (*Phd.*, 74c; Platón, 1971, p. 129).

Como lo afirma Scott (1987), Platón parece contradecirse en el mismo diálogo, pues da a entender en otra parte que el conocimiento de los datos particulares de los sentidos supone ya el conocimiento de las Formas:

---

<sup>9</sup> El corchete es parte de la traducción de Eggers Lan.

«Seguramente estamos de acuerdo en que, si alguien se acuerda de algo, es necesario que lo haya conocido en algún momento anterior» [—Dijo Sócrates—].  
“Así es” [—contestó Simmias—] (*Phd.*, 73c; Platón, 1971, p. 127).

Scott (1987) se percata, sin embargo, de que la contradicción es solo aparente, ya que hay muchos motivos para pensar que Platón consideró que la función de los sentidos es solo estimular la memoria (p. 355). De modo que Leibniz tiene la misma postura que Platón.

En favor de una interpretación racionalista del innatismo platónico, rechazo de manera categórica la postura de Hunter e Inwood (1984), según la cual, Platón es un empirista. De acuerdo con ellos, Platón, igual que Locke, utiliza la analogía ordinaria con el recuerdo para explicar el origen de las ideas. Afirman que tanto Platón como Locke pensaron que es necesario un conocimiento previo al conocimiento actual, de forma tal que Locke diría que la fuente de ese conocimiento previo es la experiencia, mientras que Platón también diría que es la experiencia, pero la experiencia que un hombre obtiene durante sus vidas pasadas (p. 430). Hunter e Inwood (1984) llegan al extremo de afirmar que Platón habría negado que la geometría analítica y el cálculo infinitesimal consistieran en un conocimiento nuevo (p. 433). Para rechazar esta postura, me baso, primero, en la atinada observación de Hunter e Inwood sobre una de las diferencias fundamentales entre el innatismo platónico y el innatismo leibniziano. A saber, Hunter e Inwood (1984) piensan que el innatismo leibniziano es superior al platónico, ya que el de Leibniz logra trascender todas las posibles encarnaciones, pues en él existen verdades evidentes que son comunes a todos los estados del alma (p. 431). En Platón, en cambio, agregan Hunter e Inwood (1984), todo conocimiento tiene su fundamento en el conocimiento previo que se obtuvo en una vida pasada (p. 433). Me parece que la referencia que hace Platón a las vidas pasadas, interpretada en sentido empirista, limita mucho su innatismo y hasta lo hace parecer infantil. Es cierto que las ideas innatas de Leibniz son verdades eternas, válidas para todos los mundos posibles, pero ¿por qué Platón habría pensado que es necesario recordar aquello que puede despertarse en el entendimiento, en cualquier mundo posible? Platón afirma en *Fedro* que “nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana” (249b). Con la existencia de esa contemplación de las Formas Eternas que experimentan las almas en el *ὑπερουράνιος τόπος*, ya no parecen ser tan necesarias las experiencias de las vidas pasadas y las reencarnaciones de las que Platón habla en los tres diálogos que tratan el tema de la reminiscencia. Luego de poseer ciertas nociones básicas universales de forma innata —nociones que se obtuvieron en la contemplación del *ὑπερουράνιος τόπος*—, no importa el cuerpo y el mundo en el que se encuentre un alma humana. Tan solo



con contemplar la pluralidad de lo que percibe sensorialmente o, incluso, la pluralidad que le presentan sus propios pensamientos, el alma podría, por ejemplo, despertar en ella misma la noción de los números naturales. A partir de ellos, puede derivarse casi toda la matemática, al utilizar inferencias lógicas, incluidas la geometría analítica y al cálculo infinitesimal. Esto sugiere que la referencia a las “vidas pasadas” y a las “reencarnaciones”, en los diálogos platónicos, es un simple recurso literario para explicar que 1) el alma es inmortal y 2) que existe el conocimiento innato. No es casualidad que la contemplación de las almas en el *ὑπερουράνιος τόπος* adquiera tanto énfasis en el último de los diálogos platónicos que tratan el tema de la reminiscencia: *Fedro*. Leibniz toma toda la aritmética y la geometría como innatas (NE, p. 77), no solamente los axiomas en los que se fundan estas disciplinas (conceptos y proposiciones simples). Lo hace puesto que, para él, una verdad es innata, siempre y cuando pueda derivarse de una verdad innata: “Todas las verdades que se pueden deducir de los conocimientos innatos primitivos pueden a su vez ser denominadas innatas, porque el espíritu las puede extraer de su propio fondo” (Leibniz, NE, p. 78). De los principios innatos simples de la matemática (definiciones primeras y axiomas), resultan proposiciones complejas (teoremas). Así, lo que Leibniz predica sobre la aritmética y la geometría —que son innatas en su totalidad—, puede extenderse sin problema a la geometría analítica y al cálculo infinitesimal. Ahora bien, en *Menón*, Platón no les llama “reminiscencia” solo a los principios básicos a partir de los cuales hace razonar al esclavo (por ejemplo, que “el cuadrado es una figura de cuatro lados”), sino que le llama “reminiscencia” a todo el razonamiento completo, incluidas las conclusiones, en las cuales se expresan las relaciones entre las medidas de los lados de ciertos cuadrados con sus superficies. De modo que, en Platón, lo mismo que en Leibniz, son innatas tanto las proposiciones simples como las proposiciones complejas: “Por tanto [dijo Sócrates], si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas —es decir, no recuerdes— te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo” (*Men.*, 86b).

En suma, existen varios motivos para rechazar la interpretación literal y empirista del innatismo platónico. La influencia que Leibniz recibió de Platón no es mera inspiración. Nadie puede demostrar si la “reminiscencia” debe interpretarse de manera literal o metafórica, pero me inclino a pensar que “las vidas pasadas”, en Platón, deben ser interpretadas como una alusión al conocimiento *a priori*. Eggers Lan (1971) expresa esta idea apelando a la “anterioridad lógica” del conocimiento *a priori*:

Así, en la idea de *anámnesis* hay una inequívoca referencia al pasado, que creo debe ser preservada por toda desmitologización que se haga (teniendo en cuenta que el

moderno concepto de *a priori* no significa “con anterioridad” cronológica a la experiencia sensible—de hecho, ningún apriorista, empezando por Kant, admitiría conocimiento alguno anterior a la experiencia—, sino “con anterioridad lógica”, es decir, independientemente de la experiencia (p. 63).

E igualmente, Moreau, en su escrito “Ce que Leibniz a reçu de Platon”, defiende que la reminiscencia platónica debe ser interpretada metafóricamente: “La reminiscencia no debe tomarse literalmente; ella no supone la preexistencia del alma; no es sino una metáfora para expresar el origen *a priori* del conocimiento. Lo innato, asimismo, es puramente virtual” (Moreau, 1970, p. 551).<sup>10</sup>

Advierto, sin embargo, que la interpretación literal de la reminiscencia platónica no solo debe ser rechazada porque, por otro lado, cuadre perfectamente una interpretación metafórica y apriorística, sino porque la interpretación literal implica una serie de contradicciones y lagunas, como las que he mostrado arriba.

## Conclusiones

1. Los innatistas han elegido la matemática como el prototipo de conocimiento innato, porque sus conceptos, sus proposiciones y sus razonamientos son más claros que los de las otras ciencias. Además, la matemática imita, en cierta medida, al pensamiento humano, pues construye conocimiento de los axiomas a los teoremas, de lo conocido a lo desconocido, de lo más evidente a lo que aparece velado. Lo hace para, justamente, gracias a las evidencias, terminar por quitarle el velo a lo que en principio es desconocido.
2. En los tres diálogos platónicos que tratan el tema de la reminiscencia, Platón se pronuncia en favor de la universalidad de las ideas innatas (o, en términos platónicos, del universal acceso a las Formas), aunque haya considerado que los filósofos aventajaban en este aspecto a los demás hombres.
3. Las nociones relacionales en *Fedón* (lo Igual, lo Mayor y lo Menor) son conceptos innatos que apuntan a un tipo de conocimiento válido en todos los mundos posibles. A su vez, este tipo de nociones sirve para que el entendimiento interprete los datos brutos de las sensaciones. La consideración platónica de las nociones relacionales sugiere que Platón le atribuyó cierta sistematicidad al pensamiento humano, pues sin esas nociones básicas no es posible construir algunas de las ideas más básicas sobre la matemática ni sobre el mundo sensible.

---

<sup>10</sup> La traducción es mía.

4. Tanto en Platón como Leibniz, los sentidos contribuyen al despertar de las ideas innatas a través de la estimulación de la memoria y de la imaginación. A pesar de ello, los sentidos solo enseñan conocimientos particulares, por lo que no pueden ser el fundamento de los conocimientos universales.
5. Una interpretación empirista de la reminiscencia platónica, como la que proponen Hunter e Inwood (1984), debe ser rechazada; no solo porque una interpretación innatista de la reminiscencia pueda ser consistente (en sentido lógico), sino porque la interpretación empirista conduce a severas lagunas y contradicciones. En particular, muestra, de manera paradójica, a un Platón obsesionado con el conocimiento sensorial. Este Platón no se corresponde con toda la crítica que el ateniense les realizó a los sentidos. Por ello, me inclino a creer que Platón utilizó toda una gama de metáforas mediante sus mitos para expresar que existen ideas que tienen validez en todos los mundos posibles y que muchas de esas ideas son innatas en el espíritu humano.

## Referencias

- Chomsky, N. (1969). *Lingüística cartesiana* (E. Wulff, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en 1966).
- Descartes, R. (1903). *Œuvres de Descartes* (Vol. 5, Ch. Adam y P. Tannery, Eds.). Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1904). *Œuvres de Descartes* (Vol. 7, Ch. Adam y P. Tannery, Eds.). Léopold Cerf.
- Descartes, R. (2011). Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. En *Obras de Descartes* (J. A. Díaz, Trad., pp. 153-414). Gredos.
- Eggers Lan, C. (1971). Introducción a la lectura del “Fedón”. En *El “Fedón” de Platón* (C. Eggers Lan, Trad., pp. 9-74). Eudeba.
- Gualeni, S. (2015). *Virtual worlds as philosophical tools: How to philosophize with a digital hammer*. Palgrave Mcmillan.
- Herrera, A. (1990). El innatismo de Leibniz. *Diánoia*, 36(36), 111-120. DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1990.36.620>
- Hunter, G. e Inwood, B. (1984). “Plato, Leibniz, and the furnished soul”. *Journal of the History of Philosophy*, 22(4), 423-434.
- Leibniz, G. W. (1962). *Sämtliche Schriften und Briefe* (Vol. 6). Akademie Verlag.
- Leibniz, G. W. (1971). *Sämtliche Schriften und Briefe* (Vol. 1). Akademie Verlag.
- Leibniz, G. W. (1890a). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Vol. 6, C. I. Gerhardt, Ed.). Weidmann.

- Leibniz, G. W. (1890b). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Vol. 7, C. I. Gerhardt, Ed.). Weidmann.
- Leibniz, G. W. (1962). Nouveaux essais sur l'entendement humain. En *Sämtliche Schriften und Briefe. Vol. 6* (pp. 39-528). Akademie Verlag.
- Leibniz, G. W. (1981). *Monadología*. Edición trilingüe (J. Velarde, Trad.). Pentalfa.
- Leibniz, G. W. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (J. Echeverría Ezponda, Ed.). Editora Nacional.
- Locke, J. (1824). An essay concerning human understanding, to the end of Book III. En *The works of John Locke in nine volumes. Vol. I.* (12a. ed.). Rivington.
- Miller C. D. y Heeren V. E. (1979). *Introducción al pensamiento matemático* (F. Robledo Vázquez. Trad.). Trillas. (Obra original publicada en 1968).
- Moreau, J. (1970). "Ce que Leibniz a reçu de Platon". *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, V, 549-555.
- Ortega y Gasset, J. (1983). La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. En *Obras completas, Tomo VIII* (pp. 59-356). Alianza. (Obra original publicada en 1958).
- Platón. (1971). *El "Fedón" de Platón* (C. Eggers Lan, Trad.). Eudeba.
- Platón. (1983). Menón. En *Diálogos II* (F. J. Olivieri Trad.) (pp. 273-338). Gredos.
- Platón. (1986). Fedro. En *Diálogos III*. (E. Lledó Íñigo, Trad.) (pp. 289-413). Gredos.
- Ross, D. (1993). *Teoría de las ideas de Platón* (J. L. Díez Arias, Trad.). Cátedra. (Obra original publicada en 1951).
- Schrecker, P. (1951). Leibniz and the Timaeus. *The Review of Metaphysics*, 4(4), 495-505.
- Scott, D. (1987). "Platonic anamnesis revisited". *Classical Quarterly*, 37(2), 345-366.



# El desacuerdo razonable en un horizonte de paridad

## The reasonable disagreement in a peer horizon

Rodrigo Laera

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Argentina

ORCID: 0000-0002-5132-7631

### Resumen

---

Los objetivos de este trabajo son dos: primero, integrar al debate de la racionalidad de las posiciones en desacuerdo la noción de *paridad epistémica* en términos de “horizonte de paridad”; segundo, argumentar que tanto el punto de vista firme como el conciliador o el escéptico son eficaces en el manejo de nuestras atribuciones de conocimiento. La alternancia de estas posiciones es una actitud racional y estas dependen de si el desacuerdo es en primera, segunda o tercera persona. Se concluye que la racionalidad de las elecciones acerca de las posiciones en desacuerdo descansa sobre la fuerza de nuestro carácter a la hora de emprender determinadas discusiones, ya sea con otros pares o con nosotros mismos.

### Abstract

The objectives of this paper are two: a) to integrate the notion of epistemic peers in terms of the “peer horizon” into the debate on the rationality of positions in disagreement; b) to argue that both the firm point of view and the conciliatory point of view or the skeptic one are effective in the handling of our attributions of knowledge. The alternation of these positions is a rational attitude, and such positions depend on whether the disagreement is within the first, the second or the third person. The conclusion is that the rationality of the choices about the positions in disagreement rests on the strength of our character at the time of undertaking certain discussions, either with other peers or with ourselves.

### Palabras clave

Desacuerdo, pares epistémicos, racionalidad, horizonte de paridad.

### Keywords

Disagreement, epistemic peers, rationality, peer horizon.

Fecha de recepción: febrero 2022

Fecha de aceptación: septiembre 2022

---

## Introducción

Los sujetos se encuentran en desacuerdo cuando evalúan de manera distinta el mismo enunciado; cuando poseen diferentes estados doxásticos que les permiten atribuirle distintas creencias o conocimientos. En muchos casos, los desacuerdos se producen verticalmente y dan lugar a una suerte de jerarquía epistémica: un sujeto posee más información o resulta más digno de confianza que otro. Esto ocurre especialmente en la relación entre el maestro y el alumno, cuando este cree algo distinto acerca de un tema que el maestro enseña.<sup>1</sup> Sin embargo, los desacuerdos sobre qué creer no siempre son jerárquicos, también los hay entre sujetos posicionados de manera semejante, donde ninguno tiene una ventaja epistémica discernible sobre el otro. Estos sujetos son llamados pares epistémicos. Así, de manera muy general:

*Pares epistémicos*: dos sujetos (*S1* y *S2*) son pares epistémicos con respecto a *p* en el caso de que estén en una posición igualmente buena con respecto a *p*.

La anterior definición es muy general porque la idea de “posición igualmente buena” puede referirse a dos interpretaciones diferentes. Por ejemplo, puede hacer referencia a que tanto *S1* como *S2* comparten la misma evidencia o la misma información o a que *S1* y *S2* poseen idénticas habilidades intelectuales para evaluar una situación o un argumento. Ambas interpretaciones conducen a enfoques diferentes. El primero se basa en los posibles déficits de evidencia para explicar el desacuerdo, mientras que el segundo se basa en los posibles déficits de respuesta a la evidencia —sea una situación o un argumento—. Aunque pueda pensarse en ambas interpretaciones conjuntamente, entendiéndolas como características de los pares epistémicos, es necesario que una de la dos tenga prioridad en el análisis.<sup>2</sup>

Una objeción habitual a ambos enfoques radica en que realmente, en la vida diaria, es muy complicado encontrar pares en desacuerdo. Esta dificultad conduce a dos alternativas: (i) que el debate acerca de los pares en desacuerdo, en sí mismo, no goce de un claro alcance práctico; es decir, que se mantenga en la esfera de la abstracción, sin que resulte útil como modelo epistemológico para aclarar o explicar cómo se desenvuelven los desacuerdos reales; (ii) que la definición misma de *pares en desacuerdo* sea demasiado rígida, motivo por el cual debería ser suavizada. Este trabajo irá por la senda de la segunda alternativa. La estrategia general que se utilizará para suavizar la definición de *pares epistémicos* se enfoca en la capacidad de los sujetos para entender la pragmáti-

---

<sup>1</sup> Puede confrontarse la discusión acerca de la jerarquía epistémica con lo que Goldman (2001) llamó *problema del principiante/experto*.

<sup>2</sup> Uno podría ampliar el análisis con todos los factores de desacuerdo. Para esto, véase Frances (2014).

ca propia del desacuerdo; que, como mínimo, para que haya verdaderos pares epistémicos, es imprescindible reconocer, considerar o incluso percibir, a los interlocutores como antagonistas dignos de discusión.

Partiendo de (ii), puede suavizarse la definición de *par epistémico* pensándolo en términos de horizonte de paridad. Así:

*Horizonte de paridad:* *S1* y *S2* son pares en desacuerdo con respecto de *p* en el caso de que sean percibidos, reconocidos o considerados como si estuvieran en una posición igualmente buena con respecto de *p*.<sup>3</sup>

Esta versión suavizada hace hincapié en el desacuerdo entre supuestos pares. Al juzgarlos simplemente como dignos antagonistas —no necesitan encontrarse efectivamente en igualdad de condiciones—, sí los encontramos frecuentemente en la vida diaria. Cuando se discute sobre los más diversos temas como, por ejemplo, política, religión, filosofía (en el sentido amplio de la palabra), existe una variedad de opiniones, y probablemente no haya una única posición racional al respecto. Pero aún en aquellos desacuerdos donde sí habría una única posición racional, no hace falta que los interlocutores sean exactamente pares, ni que su estado psicológico sea semejante al sujeto con quien se discrepa, sino que alcanza con disponer de una opinión propia, que funcione como contraevidencia de aquello que se dice creer, y que sea lo suficientemente digna de confianza, reconocida o considerada como si fuera la de un par. Desde este punto de partida es mucho más sencillo argumentar que puede resultar eficaz, para el desacuerdo en *p*, tanto el punto de vista firme como el conciliador o el escéptico, y que la alternancia de dichas posiciones es una actitud racional conforme a cada caso: primera, segunda o tercera persona. En los tres casos, la racionalidad atañe no solo a nuestros intereses, sino también a la fuerza de nuestro carácter cuando desacordamos, ya sea con otros pares o con nosotros mismos.

## Horizonte de paridad

Muchas veces, las razones necesarias para cambiar de creencia se procuran mediante el desacuerdo —esto es que si *S1* cree que *p*, entonces *S2* creerá que *no-p*—, porque precisamente el desacuerdo se establece como una fuente en la que se duda de múltiples inferencias. Sin embargo, no todas las razones que se presenten para sostener que *p* o *no-p* son tenidas en cuenta. Las creencias

---

<sup>3</sup> Por supuesto, uno podría eludir la noción de *horizonte de paridad* simplemente matizando la idea de *par epistémico* con un “aproximadamente”, de tal manera que no se necesitaría tener la misma evidencia o la misma virtud epistémica, sino aproximadamente la misma. Sin embargo, el problema de este matiz es que no es posible precisar a qué se referiría uno con “aproximadamente”: debido a su vaguedad, este término no indica cuánto es aproximado y cuánto no.



originales se mantendrán si las razones opuestas no son concebidas por *S1* o *S2* como dignas de confianza. La autoridad epistémica de que quien transmite dichas razones resulta ser fundamental. Quienes son dignos de confianza a la hora de transmitir razones, ya sea porque presentan la credencial de experto en la materia o por una cuestión de carisma entre muchos otros motivos, tendrán mayor influencia en las opiniones de otros. Sin embargo, no todos los sujetos son dignos de la confianza suficiente como para que sea razonable que uno cambie de punto de vista. Esto ocurre especialmente en los casos donde existe una relación jerárquica: quien ostenta una posición superior en la pirámide no cambiará fácilmente de opinión si las razones provienen de una posición inferior. También, en algunos casos, la confianza en quien sostiene *no-p* es igual a la que se tiene en quien sostiene *p*. Esto sucede principalmente cuando se trata con pares epistémicos.

Como se ha afirmado anteriormente, si por par epistémico se señala a quien es igual respecto de la familiaridad con la evidencia disponible y respecto de virtudes intelectuales tales como la inteligencia, el grado de especialización, incluso de los prejuicios que influyen en la interpretación de dicha evidencia, entonces se vuelve complicada su identificación. Es decir, poder diferenciar quién es un par y quién no.

Recientemente, King (2011) ha argumentado que es muy difícil reconocer a un par epistémico en la vida real. Por tanto, no resulta claro hasta qué punto la discusión acerca de pares en desacuerdo sea relevante para determinar el estado racional de las creencias. Los argumentos presentados por King son sencillos, pues se basan en cuatro requisitos que no se cumplen. El primero consiste en que, para reconocer a un par epistémico, se precisa que el desacuerdo sobre el tema sea genuino, esto es que los estados doxásticos estén confrontados respecto de la misma proposición. Por tanto, la proposición en cuestión no puede ser ambigua ni los sujetos pueden relacionarlas con argumentos que lo sean. El segundo requisito radica en que ambos sujetos posean la misma evidencia relevante. Aun apostando por una dialéctica concepción de la evidencia —es decir, que se origina a través de un discurso articulado—, la similitud de condiciones en el entendimiento de tal evidencia es patente, pero los cuerpos de evidencias que satisfacen las condiciones argumentales a lo sumo se solapan, pero no son coextensivos. Compartir un cuerpo de evidencias no quiere decir que se satisfagan las mismas condiciones en las que se manifiesta la evidencia particular, ya que tales condiciones incluyen tácitamente una catarata de estados subjetivos (prejuicios, intuiciones, experiencias, etc.). El tercer requisito consiste en que ambos sujetos deben estar igualmente dispuestos a responder a una evidencia de una misma manera, con idéntica probabilidad de llegar a una creencia verdadera. La característica de este requisito es que ambos suje-

tos deben ser igualmente fiables respecto del objeto de disputa. Tal fiabilidad implica que no haya disparidad en las virtudes intelectuales como en el conjunto de creencias que son necesarias para evaluar una determinada evidencia. El último requisito radica en la condición de reconocimiento. Con esta condición se afirma que ambos sujetos deben tener buenas razones para pensar que los anteriores requisitos son satisfechos. Aun si *S1* tiene una buena razón para pensar que *S2* es un par epistémico, *S1* podría estar en un error al pensar que lo es. De la misma manera que *S1* puede ser parte de un desacuerdo entre pares sin tener buenas razones para pensar que lo es.

Sin embargo, como anteriormente se ha sugerido, podría cambiarse la noción de *par epistémico* por otra que posea una connotación más flexible, basándose en la habilidad de reconocer o percibir al interlocutor como un rival digno en la discusión. No hace falta que sea exactamente un par ni que su estado psicológico sea semejante al del sujeto con quien discute, sino que es suficiente con tener una opinión que funciona como contraevidencia de aquello que se dice que se cree.

Volviendo a los cuatro requisitos, si se acepta la versión suavizada de los horizontes de paridad, entonces: (i) no se requiere que las actitudes doxásticas estén confrontadas respecto de la misma proposición, sino que estén confrontadas de tal manera que *S1* considere que *S2* comparte el mismo tema de confrontación o viceversa; la proposición por desacordar puede resultar ambigua, mientras que la ambigüedad no sea considerada como relevante por ambos interlocutores; (ii) no se necesita que los dos sujetos tengan la misma evidencia relevante, es suficiente con considerar que la evidencia que uno posee es tan relevante y que sea semejante a la que posee su interlocutor; (iii) tampoco se demanda que ambos sujetos respondan a una evidencia de una misma manera, alcanza con que a uno le parezca, *ex ante*, que responde de la misma manera que el otro; (iv) solo hace falta que uno de los sujetos piense que tiene tan buenas razones como su interlocutor para satisfacer los puntos anteriores.

Lo que se ha hecho es desobjetivar los requisitos presentados para considerar a un interlocutor como par epistémico. En este sentido, la idea de paridad epistémica se adecua al intercambio dialéctico. Únicamente se requiere que el argumento y la evidencia funcionen como presentados por un par epistémico para que el interlocutor sea un par epistémico. De esta manera, alcanza con que los sujetos estén preparados para percibirse como candidatos con idénticas probabilidades de llegar a la verdad de la creencia, pues no importa si uno es realmente un par epistémico, sino que uno perciba al otro como par epistémico (aunque quizás no lo sea) para que pueda influir en sus creencias racionalmente.

La noción de *paridad* puede tomarse rigurosa o laxamente y, dependiendo de ello, admitir más o menos pares epistémicos según la psicología de cada persona. Como se ha dicho, no hay verdaderos desacuerdos, es decir, objetivos, si cada uno tiene un criterio propio con el que intenta prevalecer en la deliberación sin un estándar común. Por este motivo, dicha desobjetivación no es una subjetivación de las credenciales como par. Si *S* sabe que *p*, mediante la percepción o mediante el testimonio de alguna autoridad, entonces uno podría cuestionar su conocimiento, dependiendo de la jerarquía metaepistemológica considerada como un criterio adecuado para legitimar dicha atribución de conocimiento. Si se parte de criterios o estándares diferentes, entonces el desacuerdo será aparente, pues ¿cómo podría acordarse o desacordarse con alguien si se parte de contextos diferentes? Pero si pensamos en términos de horizontes de paridad, entonces el desacuerdo aparente se transforma en un auténtico desacuerdo.

### **Tipos de desacuerdo**

Hay tres posiciones elementales en las que gira el debate actual en torno del desacuerdo. La primera posición, llamada *firme*, sostiene que la confianza en las razones de uno no se encuentra lo suficientemente afectada por quien está en desacuerdo con ellas como para revisar o reevaluar su propia opinión.<sup>4</sup> La segunda posición, llamada *conciliadora* sostiene que es racional revisar el punto de vista de uno cuando existe algún tipo de controversia.<sup>5</sup> La tercera posición es la llamada *escéptica*, que consiste en que, ante el desacuerdo entre pares epistémicos, la actitud más racional reside en suspender el juicio.<sup>6</sup> Las tres posiciones se articulan con tres tipos de desacuerdo: el desacuerdo con uno mismo, el desacuerdo con un par epistémico, y el desacuerdo entre dos pares donde a uno le corresponde decidir a quién creer.<sup>7</sup>

Parece normal pensar que uno mantendrá una posición más firme cuando desacuerda con alguien menos experto o menos informado en la materia, y que mantendrá una posición más conciliadora cuando desacuerda con alguien más experto o más informado. Sin embargo, no resulta tan claro qué posición racional se mantendrá cuando el desacuerdo se produce con un par epistémico.

Dado un horizonte de paridad, cabe destacar tres tipos elementales de desacuerdo en torno del sujeto que rigen la investigación:

---

<sup>4</sup> Por ejemplo, Kelly (2005) o Enoch (2010).

<sup>5</sup> Por ejemplo, Elga (2007) o Christensen (2007).

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, Carey y Matheson (2013).

<sup>7</sup> También puede pensarse en un cuarto tipo de desacuerdo, bastante descuidado por la bibliografía, que se produce entre muchos sujetos, algunos pares y otros que no son pares.

- (a) Primera persona: cuando el desacuerdo es con uno mismo.
- (b) Segunda persona: cuando el desacuerdo es con un par epistémico.
- (c) Tercera persona: cuando desacuerdan dos pares epistémicos y uno debe decidir con cuál de los dos quedarse.

Estos tres tipos de desacuerdos conllevan tres tipos de juicios elementales:

- (1) Suspender el juicio.
- (2) Mantener la posición original.
- (3) Cambiar la posición original.

Cada una de estas opciones puede ser combinada según el contexto en el que se desarrolla el desacuerdo y bajo el horizonte de paridad pertinente. Si el contexto juega un rol importante para la toma de decisión en el desacuerdo, no menos importante es el papel de la personalidad de cada sujeto. De modo que, si un sujeto es lo suficientemente obstinado en sus creencias, entonces por su personalidad tenderá a resolver el desacuerdo en su favor; llámese a este tipo de actitud *fuerte*. En cambio, si el sujeto no solo no es obstinado, sino que además tiende a estar influido por otras opiniones, tenderá a renunciar a su posición original; llámese a este tipo de actitud *débil*. Si bien podría suponerse que el carácter racional es aquel que se encuentra entre la actitud fuerte y la débil, esto debería ser matizado con la capacidad de reflexión y con la importancia del tema. En efecto, alguien puede tener una actitud fuerte en los desacuerdos acerca de religión y una actitud débil en los desacuerdos acerca de la historia del arte simplemente porque estima que se trata de una cuestión menor. Más adelante se volverá a esta cuestión, porque concierne a una idea de racionalidad que parecería no ajustarse a la toma de decisiones influida por las debilidades o las fortalezas del carácter.

Retomando, el horizonte de paridad hace posible que *S1* pueda, en un determinado contexto, considerar que *S2* sea tan digno de confianza como él, aunque no haya sujetos con exactamente las mismas virtudes epistémicas o las mismas evidencias disponibles. Además, el carácter y las disposiciones prácticas que constituyen las condiciones pragmáticas de sus creencias desempeñan una función importante en lo que concierne a optar entre mantener la posición original o cambiarla ante el desacuerdo.

Piénsese en el comportamiento de segunda persona, por ser quizás el más simple, considerando el siguiente caso tomado de Kelly (2010): dos individuos igualmente atentos y bien avisados están al lado de la meta de una carrera de caballos. La pista está muy cerca. En el instante  $t_0$ , los primeros caballos cruzan la línea de meta muy igualados. A *S1* le parece que el caballo *A* ha ganado la carrera en virtud de terminar ligeramente por delante del caballo *B*; por otro lado, a *S2* le parece como si el caballo *B* hubiera ganado en virtud de terminar ligeramente por delante de caballo *A*. Un instante después  $t_1$ , ambos descubren

que no están de acuerdo sobre qué caballo ha ganado la carrera. Pero ¿deben ambos revisar los juicios originales sobre la base de esta nueva información? No necesariamente. Si *S1* cree que *p* y *S2* cree que *no-p*, siendo *S1* fuerte, y *S2* débil, entonces *S1* mantendrá su creencia, mientras que *S2* la cambiará en el desacuerdo. No es necesario que la cambie para pensar lo mismo que *S1*, basta que la cambie introduciendo cierta duda razonable en su propia creencia. En consecuencia, los escenarios que se presentan son (i) si ambos son fuertes el desacuerdo no tendrá límites, ninguno cambiará su creencia; (ii) si ambos son débiles, entonces ambos empezarán cuando menos a dudar de lo que creen; (iii) si uno es fuerte y el otro débil, el fuerte mantendrá su creencia y el débil cambiará.<sup>8</sup> Y lo curioso es que todas estas opciones pueden ser racionales.

La explicación de este estado de desacuerdo radica en que la actitud fuerte tenderá a mantener sus creencias, sospechando de las creencias que se le contraponen, mientras que la débil tenderá a sospechar de sus propias creencias cuando se le oponen creencias contrarias. Por supuesto, uno no es fuerte o débil en todo contexto, sino que determinadas circunstancias y ante determinados temas de controversia, uno puede ser débil o fuerte en un horizonte de paridad, por tanto, no se puede predecir. Así, *S1* puede considerar que María es rica, mientras que *S2* considerar que no lo es, no solo porque pueda tener otra idea de “riqueza”, sino porque la discusión acerca de si es rica o no puede resultarle más o menos relevante. Por supuesto, dado que no comparten la relevancia del tema, alguien podría sugerir que no se trata de un auténtico desacuerdo. De hecho, podría volverse a la anterior posición: que los desacuerdos auténticos son una rareza. Sin embargo, como se ha venido sosteniendo, cuando se asume un horizonte de paridad, no se especula con desacuerdos idealmente auténticos, sino con el tipo de desacuerdos que se producen en escenarios de la vida práctica. De la misma manera que alcanza con que se considere a otro como par epistémico para que lo sea, alcanza también con admitir que hay un desacuerdo para que lo haya, aunque la relevancia del tema de controversia sea distinta. De este modo, hay un desacuerdo entre *S1* y *S2* que ignora el distinto significado del concepto de *riqueza* aplicado al capital de María o su relevancia.

Ahora bien, ¿qué sucede en lo que concierne a la primera persona? Cuando alguien dialoga consigo mismo, muchas veces una creencia sostenida con anterioridad se opone a la creencia que se le presenta. Esto sucede cuando, creyendo que *p*, *S* recuerda que en el pasado había creído que *no-p*. Aquí uno podría

---

<sup>8</sup> Esta idea puede contrastarse con Foley (2001), para quien una experiencia propia es más importante que la experiencia de otra persona, con lo que habrá una importante asimetría evidencial, incluso en los casos en que ambas partes compartan toda su evidencia. De modo que se legitima la propia creencia original en caso de conflicto, a la vez que se carga con la imposibilidad de un modelo de arbitraje neutro.

sostener que el sujeto de la creencia del momento es *S1* mientras que el sujeto de la creencia pasada es *S2*, y tratar el desacuerdo como se hace con el de segunda persona o el de tercera persona al pretender tomar una decisión racional. No obstante, no es posible tratar este tipo de desacuerdo como de tercera o segunda persona debido a que la introspección en un fenómeno incomparable. Si bien uno es conservador respecto de sus propias creencias, es decir, no cambia de creencia hasta reemplazarla por otra que considera mejor o más beneficiosa, realmente sostiene sus creencias hasta que encuentre otra que la confronte. Uno puede olvidar la creencia que sostuvo en el pasado y en el presente sostener la creencia contraria, sin que con ello se contradiga, debido a la distinción entre sincronía y diacronía. En consecuencia, el desacuerdo de primera persona debe tratarse de manera distinta al de segunda o tercera, porque es siempre un desacuerdo diacrónico y no sincrónico.

En los desacuerdos de segunda o tercera persona una creencia se opone a otra sincrónicamente, mientras que el de primera es diacrónica para no caer en contradicción. Este aspecto es decisivo porque no se oponen caracteres. En este sentido, la creencia que está más presente cuenta con ventaja respecto de la creencia pasada. De la misma manera, la creencia presente también cuenta con ventaja respecto de las nuevas creencias que pueden ir surgiendo de uno mismo.

Para el caso, el fenómeno de la creencia olvidada puede ilustrar el punto: *S* tenía la creencia que *p* y la ha olvidado con el paso del tiempo, ahora surge una creencia en *S* que implica *no-p*. *S* puede mantener racionalmente la creencia que implica *no-p* en detrimento de la creencia de que *p*, si es que dicha creencia ya no cumple con una función epistémica en el momento. Por el contrario, cuando ambas creencias juegan todavía un rol epistémico, surge la perplejidad propia de una contradicción que conduce al escepticismo que consiste en suspender el juicio.

Respecto de la tercera persona, es decir, *S* tiene que decidir entre la controversia de dos creencias contrarias sostenidas por dos pares epistémicos. Cabe añadir que en la esfera teórica puede argumentarse que suspender el juicio es la alternativa más racional. Sin embargo, en la esfera práctica no siempre es así. Por ejemplo, si *S* lee en un periódico que el Barcelona le ganó 1-0 al Real Madrid, y en otro periódico, igualmente de fiable, lee que el Barcelona perdió 0-1 con el Real Madrid, la respuesta racional en el caso de que *S* sea preguntado por el resultado del partido, consiste en afirmar que no lo sabe, lo que es lo mismo que suspender el juicio —y este caso es similar al de la carrera de caballo, desde la perspectiva de una tercera persona—. En cambio, supóngase que *S* se encuentra en el medio del océano y ha recibido la información antes del naufragio de que la isla más cercana se encuentra al este, así como de que se encuentra

al oeste, producto de dos pares igualmente convincentes. En tal situación, lo idealmente racional es lo prácticamente racional. Ante el desacuerdo conviene, no ya suspender el juicio, sino tomar una decisión arbitraria confiando fuertemente en ella. Y justamente, esta arbitrariedad en la toma de decisión resulta profundamente racional. Tan racional en un caso como suspender el juicio en el otro caso. La perspectiva de la tercera persona respecto del desacuerdo entre pares epistémicos pone de manifiesto la idealidad del espectador imparcial. En casos como el del Barcelona o el de la carrera de caballo, quien es espectador de la controversia parece no tener ningún incentivo para tomar una posición u otra. Pero esta falta de incentivos es muy difícil de determinar en la perspectiva de la segunda persona. La racionalidad de una decisión epistémica, en este caso, carga con la mochila pragmática propia de todo ser humano.

Conviene aclarar que lo se está afirmando en este trabajo no es que siempre suceda lo mismo, sino que hay un equilibrio que tiende a él —tal como sucede con la teoría de juegos—. Dicho de otra manera, cuando los casos no se dan como se ha sugerido, lo que hay es un fallo en el desacuerdo. Un fallo en el desacuerdo es, por ejemplo, cuando alguien se considera par epistémico en un momento dado, pero, en el momento exacto de desacordar, en medio del desacuerdo, resuelve que hay cierta imparidad. De la misma manera que puede haber alguien epistémicamente indolente, que considera que las razones o las evidencias de quienes ve como pares epistémicos no valen la pena el esfuerzo de cambiar su postura —o bien puede que no se esfuerza lo suficiente como para incluir las opiniones de su par epistémico dentro de su cuerpo de evidencia relevante—. Por el contrario, puede darse el caso de que el sujeto tenga una personalidad muy permeable y carezca de confianza en sí mismo. A pesar de reconocer que su adversario no es ni superior ni inferior a él, elige replantearse sus creencias. Como se ha dicho, la característica particular es una tendencia hacia cierto equilibrio en la manera de tomar una posición cuando alguien desacuerda.

Ahora bien, es posible agregar pares en desacuerdo por los que decidir racionalmente. Esto es pensar que hay, por ejemplo, varios pares que creen que  $p$  como otros tantos que creen  $no-p$ . Siguiendo esta lógica, también podría pensarse que hay un tercero y en si ese tercer sujeto inclinaría la balanza acerca de la creencia de  $S$  —también un cuarto o un quinto—. Lo interesante es que, llegado a este punto, cabría preguntarse cuántos son suficientes para tomar o influir decisivamente en una decisión racional; cuántos pares se necesitan para vencer el carácter de uno, o para que un solo sujeto no domine la decisión. Estas son preguntas que se encuentran pendientes en la epistemología del desacuerdo.

Llegados a este punto, cabe establecer una diferencia fundamental entre el desacuerdo actual y el potencial. Esta diferencia es importante respecto de la reflexión filosófica sobre el desacuerdo porque en ella radica un eventual escepticismo. En efecto, si se cambian las creencias mediante todo desacuerdo potencial, entonces se está a un paso del precipicio del escepticismo. Incluso si no es necesario que se cambien las creencias originales, basta con estar menos seguros de las creencias de lo que comúnmente se está. Si alguien está en desacuerdo para que baje la confianza en una creencia, entonces alcanza con imaginar desacuerdos posibles para que dicha confianza baje. Por tanto, la confianza en nuestras creencias siempre estará llena de cavilaciones y será bastante pobre. Carey (2011) rechazó la idea de que el desacuerdo potencial sea tan epistémicamente relevante como el desacuerdo actual, pues a cualquier creencia que se tenga puede imaginársele una creencia contraria que alguien sostendría. Por ejemplo, la proposición  $2 + 2 = 4$  puede ser sostenida por S, que es un neófito en matemáticas y también es posible suponer que hay alguien igual de neófito que sostenga  $2 + 2 = 5$ . Y que, finalmente por esta razón, no deberíamos estar seguros de tales creencias. Debido a que este tipo de conclusiones resulta inaceptable, el punto de vista conciliador acerca de los desacuerdos potenciales debe ser falso.

En suma, según en qué circunstancias uno se encuentre y dependiendo de la persona y su carácter, resulta racional tanto revisar las creencias ante el desacuerdo entre pares como mantenerlas o suspender el juicio. Lo que no parece racional es mantenerse siempre en una misma posición epistémica: *siempre* revisarlas, *siempre* mantenerlas o *siempre* suspender el juicio. Debido a esta flexibilidad y a que no es necesario que las personas compartan toda la evidencia que poseen ni transmitan toda la información relevante, es que los desacuerdos llegan a desempeñar una labor importante en nuestras vidas.

### **Cuatro objeciones importantes**

A lo largo de este trabajo se han conectado dos ideas. La primera sostiene que entender el desacuerdo en términos de horizonte de paridad elude los problemas que hacen que los pares epistémicos sean algo así como una construcción abstracta, que pueda ocurrir rara vez en la realidad; con lo que se concluiría que la reflexión filosófica acerca del desacuerdo entre pares es de poca importancia práctica. La segunda idea sostiene que tanto la circunstancia como la fuerza del carácter y dónde uno se sitúe —si en primera, segunda o tercera persona— hacen que se tomen distintas actitudes racionales para decidir qué punto de vista se posee, si firme, conciliador o escéptico.

En lo siguiente se presentarán cuatro objeciones con sus respectivas res-



puestas. Las primeras dos abordarán la idea de horizonte de paridad, mientras que las dos siguientes abordarán la racionalidad del acercamiento al desacuerdo desde la circunstancia y el carácter.

a. *La idea misma de horizonte de paridad es epistémicamente demasiado permisiva.* Puede pensarse que los pares epistémicos son muy difíciles de encontrar en la realidad, pero si hubiera un compromiso teórico con la idea de horizonte de paridad, entonces los pares epistémicos podrían encontrarse en cualquier lado: pasaríamos de un extremo a otro. La noción misma de *horizonte de paridad* no establece un límite entre quien es percibido como un par y quien no. Esto, además, dificultaría darse cuenta de la autoridad de un experto, pues si el horizonte resulta ser lo suficientemente amplio, entonces los expertos podrían ser admitidos como pares o viceversa.

*Respuesta.* No siempre es sencillo percibir a alguien dentro del horizonte de paridad cuando hay desacuerdo. En el caso de segunda persona, un sujeto no percibe a otro con total arbitrariedad, el interlocutor debe tener algún mérito o credencial para ser considerado par. Por ejemplo, en el caso de un desacuerdo en materia de percepción, es habitual encontrarse con pares epistémicos, y puede que, en determinadas circunstancias, desacuerden. Pero en el desacuerdo sobre un tema muy específico, tal como la significancia de los potenciales electromagnéticos en la teoría cuántica, resulta mucho más complicado encontrar un par, aún en términos de horizonte de paridad. En lo que se refiere a la primera persona, la cuestión parece análoga. *S* puede desacordar consigo mismo sobre algún tema entendiéndose como alguien que creía que *p* en el pasado y que ahora cree que *no-p*. Al ser confrontadas ambas creencias, *S* podría pensar también que no hay motivos para considerarse mejor informado ahora que antes. Es decir, percibir que su creencia en el pasado estaba fundada en una evidencia igual de fiable y que él mismo era tan digno de confianza como lo es en el presente. Pero, nuevamente, esto no ocurre fácilmente ni en cualquier caso. Muchas veces resulta imprescindible una buena dosis de introspección y que, en efecto, no haya habido avances en la materia. Supongamos que la memoria de *S* es muy fiable, pero no recuerda haber afirmado que el Barcelona venció al Real Madrid el año pasado. Sin embargo, en el presente *S* afirma que el Real Madrid venció el año pasado. Ahora bien, alguien le hace recordar a *S* su anterior afirmación. Su memoria se dispara, y como es muy fiable, se cree tan digno de confianza en el pasado como en el presente. Así, *S* se entiende a sí mismo como par epistémico en desacuerdo, bajo la condición de horizonte de paridad. Si bien este tipo de casos puede indicar un predominio en el desacuerdo del presente sobre el pasado, este predominio no impide que no se desacuerde entre pares en primera persona. Pero, nuevamente, situaciones como la anterior no ocurren frecuentemente.

b. *La tesis de los horizontes de paridad conduce al problemático relativismo de marcos epistémicos.* Si se piensa en términos de horizonte de paridad, entonces uno puede considerar par a alguien dentro de un marco epistémico, pero no considerarlo dentro de otro marco en lo que respecta a un mismo tema. Lo anterior haría imposible el auténtico desacuerdo, pues simplemente se estaría conversando sobre temas distintos. Semejante fenómeno se produce porque el reconocimiento como par epistémico en un horizonte se encuentra confinado a la subjetividad de las personas. Ahora bien, de aceptarse el relativismo, habrá situaciones en las que los pares no pueden ser semánticamente evaluables ni causalmente eficaces. Esto es que no serían vehículos para alcanzar fines epistémicos: presentar cómo entendemos que ha sido el mundo, cómo podría ser y cómo alterarse en beneficio nuestro, tampoco sería posible ejecutar roles predictivos y explicativos en cada caso.

*Respuesta.* La tesis de los horizontes de paridad no es una tesis subjetivista. Es decir, más allá del enfoque consecuencialista de la anterior objeción, no está en el deseo o en la mera intención del sujeto individual que un conjunto de credenciales sea digno de confianza para justificar una creencia. Aunque un sujeto se muestre más o menos racional, que una creencia se justifique a partir de ciertas circunstancias o en determinados contextos no implica que no haya manera de demostrar que su conjunto de credenciales sea superior o igual a cualquier otro conjunto. Análogamente, el que haya una base compartida que determine el horizonte de paridad entre sujetos no quiere decir que haya una creencia común. Es verdad que el auténtico desacuerdo se funda sobre algunos presupuestos, a veces muy básicos, con los que tácitamente se acuerda, pues, de lo contrario, se estarían utilizando contenidos semánticos heterogéneos.<sup>9</sup> Sin embargo, no se necesita presentar cada una de las evidencias disponibles ni poner de manifiesto los puntos de acuerdo para que el desacuerdo ocurra: muchas veces simplemente alcanza con el propio testimonio. Por tanto, no habrá ceguera semántica como tampoco normas subjetivamente arbitrarias que colocaran el desacuerdo entre pares en un callejón sin salida dialéctico.<sup>10</sup> De lo contrario, se vería seriamente comprometida la confianza en la capacidad de tender puentes argumentativos para resolver desacuerdos. La confusión relativista surge debido a que la noción de *horizonte de paridad* tiene la ventaja de explicar los errores de reconocimiento: cuando alguien se cree par, pero no lo es;

---

<sup>9</sup> En casos donde las experiencias pasadas son radicalmente opuestas a las experiencias presentes, parece *prima facie* que no puede haber comunicación entre ellas. Pero entonces ¿cómo es posible que las concibamos como radicalmente opuestas? Desde esta inquietud, queda abierta la pregunta sobre lo que ocurre con las experiencias transformativas; es decir, experiencias que cambian radicalmente la personalidad y las preferencias de los sujetos.

<sup>10</sup> Véase Luper (2004) para el desarrollo de esta última idea.

o experto, pero sin serlo. Por supuesto, alguien puede recitar un discurso de memoria acerca de los potenciales electromagnéticos y pasar por un experto en el tema, cuando en realidad no sabe lo que está diciendo. Siempre es posible falsificar credenciales, pero esto no conduce a una subjetivación del horizonte de paridad.

c. *Permitir que el carácter de los sujetos juegue un papel importante en el desacuerdo introduce un elemento de irracionalidad en la toma de decisiones que se considera racional frente al desacuerdo.* Cuando el carácter de los sujetos, dependiendo del caso, es un factor determinante en las decisiones racionales y no se encuentra justificado más allá de su forma de ser, puede haber una circunstancia que haga que una decisión sea racionalmente adecuada, pero que puede no serlo si la circunstancia está orientada a un carácter que impulsa la decisión opuesta. Si la mediación entre las decisiones racionales —firme, conciliadora o escéptica— y las circunstancias que las preceden —dependiendo de la primera, segunda y tercera persona— se producen por el carácter, entonces la racionalidad de la decisión queda comprometida, pues no parece haber una razón para ser racional. Si la racionalidad consiste en responder a evidencias, esta respuesta debe ser independiente del carácter. En efecto, si *S1* tiene evidencia suficiente de que su creencia es verdadera, mientras que *S2*, siendo un par epistémico —sin que sus evidencias sean conocidas por *S1*— tiene la creencia contraria, aunque *S1* sea débil de carácter y *S2* muy fuerte, resulta irracional que *S1* cambie de creencia. Y si *S1* tiene la misma cantidad evidencias que *S2* en un claro dilema de subdeterminación, entonces es irracional que, porque *S1* tenga un carácter fuerte, decida que su creencia es la verdadera.

*Respuesta.* La respuesta a esta objeción puede dividirse en tres partes. En primer lugar, habría que considerar hasta qué punto una creencia es racional exclusivamente si está basada en razones. Si, por ejemplo, se piensa en las creencias perceptivas, entonces este tipo de creencias pueden considerarse racionales sin que la percepción misma sea una razón. De la misma manera, una creencia puede ser racional basada en el carácter del sujeto, sin que el carácter mismo sea una razón. En segundo lugar, aun suponiendo que la racionalidad consista en responder a evidencias, los sujetos son capaces de interpretar las mismas evidencias de manera distinta, y justamente es esta diferencia la que regula el desacuerdo en un horizonte de paridad. Si *S1* y *S2* fueran epistémicamente gemelos idénticos, entonces, habiendo idénticas evidencias, no sería posible desacuerdo alguno. El problema de la subdeterminación es un fenómeno real que, lejos de ser un problema para la propuesta presentada, es su consecuencia. En tercer lugar, resultaría interesante indagar en el concepto mismo de *irracionalidad* y en sus límites. Pero más allá de esto, importa aclarar que la racionalidad en términos de horizonte de paridad no se construye como

una progresión dialéctica desde una especie de jerarquía subjetiva hacia el desacuerdo. Que el carácter juegue un papel importante cuando se pretende decidir sobre qué creer racionalmente cuando un par desacuerda no quiere decir que sea una condición suficiente, simplemente se aspira a indicar los valores de preferencia de los pares ante el desacuerdo. Si las evidencias fueran exactamente las mismas, todo desacuerdo entre pares epistémicos resultaría de un error de desempeño cognitivo por parte de uno de los dos sujetos; mientras que, si el desempeño cognitivo fuera exactamente el mismo, todo desacuerdo entre pares sería el producto de poseer evidencias diferentes por parte de los dos sujetos.

d. *La noción de desacuerdo en horizontes de paridad se opone al principio de unicidad y de independencia.* A grandes rasgos, el principio de unicidad sostiene que solo una respuesta será máximamente racional en una situación probatoria dada.<sup>11</sup> De manera que el principio de unicidad es trasgredido cuando se permiten ponderaciones de los sujetos sobre los valores epistémicos —como evitar la creencia en falsedades— para ayudar a determinar la creencia racional. Pero, sobre todo, cuando la resolución de desacuerdos está basada en el valor o el carácter de los sujetos, en vez de basarse en las diferentes evaluaciones de la evidencia. La anterior trasgresión se complementa con otra al principio de independencia. Este principio sostiene que al evaluar las credenciales epistémicas de la creencia expresada por *S* acerca de *p*, para determinar cómo modificar la propia creencia acerca de *p*, uno no debe basarse en el razonamiento detrás de la creencia inicial: debe poseer un razonamiento independiente que evalúe el desacuerdo. La idea de que el carácter de los sujetos es importante altera este principio, cuya consecuencia es una situación tal que *S1* cree que *p* y *S2* cree que *no-p* y, dado que quien evalúa siempre creyó que *p*, entonces *S2* se equivoca.<sup>12</sup>

*Respuesta.* Por un lado, tanto el principio de unicidad como el de independencia suponen que el conjunto de evidencias está bien determinado, es decir, que se comparte el mismo conjunto de evidencias. Si uno posee un subconjunto de evidencias que el otro ignora, y viceversa, entonces podría incorporarse razones que él ignora que el otro posee.<sup>13</sup> Este supuesto es demasiado fuerte, pues ¿cómo saber que una razón no se encuentra en la parte que otro ignora? O ¿cómo saber que uno posee la misma cantidad de evidencias que el otro? En segundo lugar, podrían considerarse razones independientes, pero tomadas con estados mentales alterados, como estando borracho o drogado. Estos casos podrían cumplir con el requisito de independencia, pero serían razones que no

---

<sup>11</sup> Véase, Feldman (2006).

<sup>12</sup> Véase Christensen (2011).

<sup>13</sup> Un argumento semejante puede encontrarse en Matheson (2015).

deberían dirimir la disputa, lo que indica que el estado psicológico del sujeto sí importa. Incluso la elección para dirimir la disputa podría coincidir con la que maximiza la razón. Sin embargo, sería completamente azarosa y no debería ser calificada como racional. Esto indica que el estado psicológico también importa, a pesar del principio de unicidad. De esta manera, no parece extraño que el carácter importe al considerar la resolución de desacuerdos entre pares.

Por último, cabe advertir que podrían ampliarse tanto las objeciones como sus respuestas. Incluso podríamos tener un desacuerdo entre ambas y entrar en el círculo vicioso de cómo responder ante dicho desacuerdo, ¿se respondería respetando las respuestas dadas? ¿Deberíamos recomponerlas? ¿O quizás suspender el juicio? Justamente, la línea epistémica que tomemos será parte del desacuerdo mismo. La cuestión de fondo, en todo caso, siempre será preservar el carácter racional de nuestras creencias, así como el de nuestras decisiones.

### **Síntesis y conclusión**

La noción de *par epistémico* debió ser suavizada con la de *horizonte de paridad* para desarrollar una teoría más realista. Este cambio fue combinando la idea de que no existe una posición firme, conciliadora o escéptica, independiente del tipo de desacuerdo que se esté tratando, sino que estas posiciones se alteran racionalmente, obedeciendo al hecho de si el desacuerdo es en primera, segunda o tercera persona. Dentro de este marco, se puso especial énfasis en el carácter de los sujetos para aceptar o rechazar los argumentos en disputa. Se ha argumentado que dicho carácter es un rasgo de las condiciones con las que puede dirimirse un desacuerdo. Sin embargo, esta idea se encuentra lejos del relativismo subjetivista, pues existe una tendencia hacia el equilibrio, nuevamente, dependiendo de si el desacuerdo versa sobre la primera, la segunda o la tercera persona.

Dos aclaraciones más. Primero, a lo largo del presente trabajo no se ha afirmado que la evidencia, las virtudes intelectuales o la capacidad de manejar la información disponible sean triviales. Por el contrario, son importantes al establecer horizontes de paridad y resolver desacuerdos, aunque no sean una condición suficiente. Segundo, es preciso tener en cuenta que el problema de los pares en desacuerdo debe ser examinado desde un punto de vista dinámico. Esto quiere decir que la posición que uno tome en un momento puede cambiar conforme al tiempo. Por ejemplo, en un primer momento, uno puede tener una actitud más firme, mientras que, en un segundo momento, quizás después de reflexionar, tener una actitud conciliadora, o viceversa. Esto hace todavía más complicado el panorama epistemológico.

Finalmente, importa ser cautos respecto de la racionalidad o la irracionalidad del carácter de los sujetos. Uno no puede tener razón arbitrariamente, aporreando la mesa o imponiendo su visión del mundo, pero tampoco se puede pretender dar razones diáfanas o tomar una decisión puramente racional, libre de todo deseo, ante el desacuerdo. Esto ha de tenerse en cuenta sin ninguna pretensión más que la de avanzar hacia la verdad. Quizás en este último punto sea donde la epistemología social tenga más para aportar.

## Referencias

- Carey, B. (2011). Possible disagreements and defeat. *Philosophical Studies*, 155(3), 371-381.
- Carey, B., y Matheson, J. (2013). How skeptical is the equal weight view? En D. Machuca (Ed.), *Disagreement and skepticism* (pp. 131-149). Routledge.
- Christensen, D. (2007). Epistemology of disagreement: the good news. *Philosophical Review*, 116, 187-217.
- Christensen, D. (2011). Disagreement, question-begging, and epistemic self-criticism. *Philosophers' Imprint*, 11(6), 1-22. <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0011.006>
- Elga, A. (2007). Reflection and disagreement. *Nous*, 41, 478-502.
- Enoch, D. (2010). Not just a truthometer: taking oneself seriously (but not too seriously) in cases of peer disagreement. *Mind*, 119, 953-997.
- Feldman, R. (2006). Epistemological puzzles about disagreement. En S. Hetherington (Ed.), *Epistemic Futures* (pp. 216-236). Oxford University Press.
- Foley, R. (2001). *Intellectual trust in oneself and others*. Cambridge University Press.
- Frances, B. (2014). *Disagreement*. Polity Press.
- Goldman, A. (2001). Experts: Which ones should you trust? *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(1), 85-110. <https://doi.org/10.2307/3071090>
- Kelly, T. (2005). Epistemic significance of disagreement. En T. S. Gendler y J. Hawthorne (Eds.), *Oxford Studies in Epistemology Vol. I* (pp. 167-196). Oxford University Press.
- Kelly, T. (2010). Peer disagreement and higher order evidence. En A. Goldman y D. Whitcomb (Eds.), *Social epistemology: essential readings* (pp. 183-217). Oxford University Press.
- King, N. (2011). Disagreement: what's the problem? Or a good peer is hard to find. *Philosophy and Phenomenological Research*, 85(2), 249-272.
- Luper, S. (2004). Epistemic relativism. *Philosophical issues*, 14(1), 271-295.
- Matheson, J. (2015). *The epistemic significance of disagreement*. Palgrave Macmillan.



## **Huellas, vejez y migración: producción de identidades**

### **Footprints, old age and migration: production of identities**

Vanessa de los Santos Amaya  
Universidad Juárez del Estado de Durango, México  
ORCID: 0000-0002-8627-8956

M. Concepción Arroyo Rueda  
Universidad Juárez del Estado de Durango, México  
ORCID: 0000-0001-8393-5407

#### **Resumen**

---

El presente documento tiene como propósito central analizar los discursos de otredad en la experiencia migratoria hacia Estados Unidos en personas mayores retornadas a Durango. En un intento por vincular las metáforas que aparecen en el pensamiento del autor, se discuten las anécdotas de 18 participantes mayores de 60 años que trabajaron o vivieron en Estados Unidos, y quienes fueron seleccionados por medio de una muestra intencional. Dentro de los principales resultados se advierten tramas lingüísticas que aparecen en las comunicaciones orales, donde se manifiestan tensiones entre el territorio, los nacionalismos, el lenguaje y la producción de mismidad como mecanismos que utilizaron los sujetos para hacer frente a las múltiples violencias, segregaciones y desigualdad del contexto migratorio.

#### **Abstract**

The main purpose of this document is to analyze the discourses of otherness in the migratory experience to the United States in older people who have returned to Durango. In trying to link the metaphors that appear in the author's thought, the anecdotes of 18 participants over 60 years of age who worked and/or lived in the United States, and who were selected through an intentional sample, are discussed. Within the main results, linguistic plots present in oral communications are taken into account. These give rise to tensions between the territory, nationalisms, language and the production of sameness as mechanisms that the subjects used to face the various violences, segregation and inequality of the migratory context.

#### **Palabras clave**

Migración, yo, otro, vejez, identidad, metáforas.



## **Keywords**

Migration, self, other, old age, identity, metaphors.

Fecha de recepción: enero 2022

Fecha de aceptación: julio 2022

---

## **Introducción**

Desde el siglo pasado, se ha venido acentuando la desigualdad como una invariante situación estructural que caracteriza a las regiones que conforman América Latina. Esta se refleja en las múltiples asimetrías de distribución de la riqueza, lo que sin duda se convierte en un atentado al bienestar colectivo y el ejercicio de derechos humanos (Bayón y Saraví, 2019a). De acuerdo con las estimaciones de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal, 2016), en esta región, países como Ecuador, El Salvador y Venezuela encabezan los mayores índices de desigualdad en el continente, lo que sin duda es reflejo de los procesos neoliberales y desajustes que viven los países. De forma particular, México, que en 2014 era el segundo país con mayor desigualdad, ha mostrado tendencias a la reducción del coeficiente de Gini para el 2016, sin embargo, esta disminución no ha resuelto la inexorable pauperización y la acumulación de desventajas, especialmente en las clases medias y bajas del país. A partir de esto, la migración, junto con otras estrategias, ha sido una de las rutas que han tomado los sujetos para afrontar los desequilibrios y las contradicciones del desarrollo de sus contextos, asumiendo de forma individual el eminente contexto estructural, desde el que se institucionaliza la falta como un atributo moral. Actualmente, podemos observar los éxodos masivos de contingentes que se mueven desde Centro y Sudamérica hacia Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida e incluso de supervivencia, causados muchas de las veces por eventos asociados a la pobreza extrema, violencia social, vulnerabilidad, exclusión, desempleo y sobreendeudamiento.

La república mexicana ha sido territorio de tránsito, expulsión y recepción de migrantes de distintas procedencias nacionales, que en su gran mayoría se mueven hacia el país vecino con la intención de instalarse temporalmente o de forma definitiva (Estupiñán, 2016; Julián y Gil, 2018; Zúñiga y Gaspar, 2009). Conviene precisar lo que en gran medida se ha documentado respecto de la crisis migratoria que se vive hoy en día, que no es más que un reflejo de las tensiones en el ámbito de los derechos humanos y el reconocimiento de los otros como iguales en los escenarios receptores, que, si bien es cierto, se han

vuelto lugares de intermitencia, también han encarado choques respecto de lo aparentemente propio y lo ajeno. En consecuencia, como la migración es algo que excede los propios márgenes de maniobra de los Estados y las instituciones, se ha asumido darle distintos rostros, que en muchas ocasiones se asocian con una supuesta naturaleza de los sujetos, y que han ido de la mano de la estigmatización y la violencia legítima de las fuerzas estatales en pro de la preservación del *statu quo* y la seguridad nacional. A partir de esto, se han gestado discursos nacionalistas que han tomado cuerpo en las políticas antiinmigrantes agudizadas desde principios de siglo en Estados Unidos, y que circulan en el espacio social.

En este sentido, este fenómeno demográfico empuja hacia una mayor presencia de los otros en espacios inesperados (antes colonizados y habitados por el grupo dominante) que resultan tener distintos grados de malestar/resistencia para los nativos; sería entonces en esos espacios donde se pondría en discurso la movilidad (Bayón y Saraví, 2019a; Camus, 2019). Como respuesta a ello, se han producido también nuevas interrogantes, perspectivas y aproximaciones desde los distintos campos de conocimiento que intentan problematizar, desde la contracultura, los procesos identitarios, la producción del otro y las tensiones inherentes a la coexistencia de mundos desiguales en puntos receptores de migrantes (Bolvin, Rosato y Arribas, 1999; Jofré, 2004; Rodríguez, 2001a; 2001b; Salas, 2012). De tal suerte que hablar de migración supone analizar los puntos de (des)encuentro, (no) reconocimiento y, desde luego, discutir el posicionamiento del yo y del lugar que se les da a los otros dentro de las relaciones de sociabilidad e interacción humana, que generalmente están acompañadas de segregación y distintas estrategias de evitación colectiva (Bayón y Saraví, 2019b).

En los juegos de producción del otro, ha habido una serie de planteamientos que intentan develar categorías como la alteridad, la otredad y la mismidad; en tales planteamientos se articulan distintos grados de proximidad o alejamiento a lo que se considera extraño (diferente), por tanto, el “aparente” no-yo (Levinas, 2001a; 2001b; Touraine, 1996). De esta manera, el lenguaje, como dispositivo por excelencia de señalamiento de la diferencia, actúa como una especie de caleidoscopio en el que se nombra (clasifica) al otro desde una posición hegemónica (yo), con lo que se abren espacios dicotómicos entre lo normal/lo anormal, el peligro/la empatía, la hospitalidad/la hostilidad, el extranjero/el huésped, ámbitos que construyen distintos grados de legitimidad, integrando emociones, tensiones y códigos sociales.

Planteadas estas cuestiones podríamos preguntarnos: ¿de qué forma los migrantes dialogan desde su otredad en el contexto migratorio?, ¿cómo los migrantes construyen los rostros de otros?, ¿cuáles son las categorías sociales desde las

que se identifican como sujetos?, y ¿cómo la migración moldea su yo? Poco aportaría este trabajo si no se tomasen como referente las propias tramas lingüísticas de los sujetos de la migración. Para ello, se analizaron anécdotas de personas mayores de 60 años que emigraron a Estados Unidos durante el éxodo de la “era de los indocumentados” (1980). El análisis es un mecanismo que nos permite profundizar en las tramas discursivas de los sujetos de investigación en un arco temporal (pasado, presente y futuro) y en las huellas de lo otro, donde, claro está, se vislumbra una relación ética sobre las subjetividades. En este caso, las miradas sobre ellos mismos y sobre los otros dan pie al propósito central de este trabajo: *analizar los discursos de otredad en la experiencia migratoria hacia Estados Unidos en personas mayores retornadas a Durango*. Hay que considerar que las personas migrantes han tenido que construir categorías según una supuesta afinidad o distancia sociocultural con la sociedad receptora. A partir de este posicionamiento, los sujetos organizan el mundo (y a los otros), lo que determina una mayor o menor proximidad con la propia identidad etnocultural en función de los distintos orígenes nacionales y de las adscripciones culturales derivadas de tales orígenes.

### **Apuntes teórico-metodológicos**

Un mundo sin otredad no es pensable, pues estamos atrapados indiscutiblemente en la cuestión del encuentro y el desencuentro con el otro (Corduneanu, 2019; Levinas, 2001b). A partir del relato de que “todos nacemos en relación”, es que la otredad ha tomado sentido desde múltiples campos como la filosofía. De esta manera, estos saberes se han encargado de estudiar al otro como una estrategia para comprender a las otras sociedades, pero también para poder situar sistemas e identidades “propias” y “distantes” (Bolvin, Rosato y Arribas, 1999; Fondiño, 2014; Hernández, 2013; León, 2005; Jofré, 2004; Krotz, 2002; Ramírez, 2007; Salas, 2012; Van Dijk, 2002; 2007). Sin afán de dispersar el posicionamiento de este escrito, retomaremos los argumentos que plantea Levinas (2001a; 2001b) en diferentes textos para pensar la otredad y la mismidad. Este autor ha trazado algunos caminos para resolver el enigma de la producción del yo y de los otros, lo cual conviene traer a colación en temas como la migración, dado el contacto cultural que supone interactuar con otros grupos sociales en distintas interfaces interactivas. Este pensador señala que el yo es el origen de la identidad misma de los sujetos, pues a partir de lo que se considera “propio” es que se finca la extrañeza, es decir lo otro, todo aquello que me excede, el no-yo. Por tanto, aunque innegablemente la existencia del otro es necesaria para identificarme como yo, esta crea conflicto, puesto que el sujeto otro, en su alteridad, rompe con la institucionalidad de lo “normal”. Su propia existencia representa, así, una amenaza a la identidad del grupo dominante.

Levinas (2001a; 2001b) plantea que el otro nace en el momento que reconoce su “ser para el otro”. Entonces, la orientación verdadera se dirige hacia fuera de sí, por lo que, el otro afuera del propio sujeto es ese alguien específico a quien el yo se habrá de enfrentar. De esta manera, podemos hablar de una “fenomenología de la intersubjetividad” o “filosofía del otro”, cuyo campo problemático es el de la convivencia humana. A partir de ello, lo otro finca su trascendencia en ser un ser externo, cuyos límites resultan inexplicables para el yo, quien en primera instancia no puede aprehenderlo y traducirlo dentro de los propios códigos de lenguaje; en ello, radica el conflicto inherente de la propia existencia del otro. Por tanto, expresa Levinas (2001b), la otredad es el movimiento dirigido a la otra parte, al otro modo de ser, al no-yo, es decir, a la totalidad de aquello que sale de la mismidad del ser. Esta paradoja conlleva a construir constantemente bordes entre los otros y el yo para no perder la propia identidad.

Esta posición antitética-dialéctica ha sido ampliamente documentada en los procesos de migración (Rodríguez, 2001a; 2001b; Zavala y Back, 2017). Los estudios advierten que la construcción del otro supone siempre una relación de negación y complementariedad de la identidad. Lo que Levinas señalaría en el texto “La huella del otro” se refiere a la responsabilidad (compromiso) con el otro, ya que es este en primera instancia el que hace surgir al yo, a la conciencia, que es siempre moral. Así, el otro ayuda al sujeto a afirmar la propia identidad, puesto que su posición en el mundo está determinada por la existencia de los otros; en ellos, posiciona lo diferente/excluyente, una negación de lo que no se es, y que muchas de las veces están determinadas por condiciones de miedo, temor, admiración, añoranza e incluso expectativa del ser como lo otro (Bauman, 2007; Hernández, 2013; León, 2005).

Ahora, planteándolo desde el asunto del lenguaje, este teórico señala que, al no poder aprehender al otro en su totalidad, entonces lo explicamos desde un conjunto de metáforas para poder comprenderlo y hacerlo próximo, y desde las que se liga indiscutiblemente la dimensión ética. De esta forma, el otro adquiere un rostro, una imagen en la que se juega la propia autoidentificación, es decir, dotamos al otro de determinadas particularidades ajenas al yo de forma aparente. Estos rostros son elaborados mediante la cosificación de la diferencia, comúnmente asociados al estigma, y por medio de la selección arbitraria de rasgos (físicos, morales, legales) que marcan una cierta lejanía etnocultural (Krotz, 2002). Es conveniente precisar que la otredad no es un asunto natural, sino que la producción del otro resulta de estructuras que se sustentan en relaciones de poder entre los grupos poseedores de la racionalidad y, por tanto, adquiere legitimidad para clasificar a los otros. Consecuentemente, Levinas (2001a) puntualiza que el otro deja huellas en el yo:

El pasaje de aquello que ha dejado un indicio es la marca de lo totalmente pasado [...] esta huella es la que interpela al ser humano en el instante del encuentro con el Rostro del otro, así el primero se vuelve sujeto, ya que ese pasado inmemorial lo sujeta en una responsabilidad infinita hacia el otro (p. 65).

De esta manera, el autor habla de que la huella que deja el otro en el yo es ese rostro que altera la identidad, por tanto, confronta la propia mismidad. Desde las anteriores premisas, este texto presenta las regularidades discursivas de la trayectoria migratoria encontrada en el proyecto de investigación “Migración de retorno, vejez y familia. Experiencias de personas mayores en Durango, México”, llevado a cabo durante 2019 y 2020. Este fue un estudio cualitativo que recopiló datos de 18 personas mayores de 60 años (hombres y mujeres) de municipios urbanos y rurales que trabajaron o vivieron en Estados Unidos y que tenían experiencia de retorno a Durango; la selección fue intencional.

Entre los sujetos de estudio, participaron 5 mujeres y 13 hombres, cuya edad oscilaba entre 60 y 94 años. Sus estancias de permanencia en Estados Unidos fueron de larga data, pues comentaron haber permanecido en el país vecino en periodos de hasta 40 años. Dada la circularidad del fenómeno migratorio, algunos de los mayores consideran que su retorno a México es temporal o en movimiento, lo cual implica que pasan ciertos periodos en ambos lugares, no obstante, la mayoría manifiesta que su retorno es definitivo (ver anexo 1). Más allá de las características sociodemográficas de los participantes, dentro de las entrevistas y acercamientos con ellos, se pudieron constatar los aparatos discursivos que, puestos en acto, han dado soporte a su propia identidad.

Tomando en cuenta lo anterior, la otredad se corporaliza en las temporalidades en las que han surgido los discursos para traducirse a sí mismos y a los otros. Somos, pues, sujetos temporales, cuya característica central es la complejidad y la diversidad. Es así que, a partir de la ruta metodológica trazada, se construye una posibilidad de acceso al pasado que, claro está, ha sido reinterpretado por los viejos en la vivencia del retorno, lo cual imposibilita conocerlo en términos absolutos. En este punto conviene precisar que los discursos analizados proveen de un retorno al pasado, en tanto experiencia migratoria, que se corporaliza en el recuerdo del sujeto. Se parte entonces de la premisa de que el presente reconfigura el pasado, y se traduce en huellas dotadas de sentido en los testimonios del pasado del que se habla. Con ello no pretendemos sustentar que presente, pasado y futuro sean entidades independientes, ya que no podemos aprehenderlos de forma objetiva (verdadera), sino que las comunicaciones orales se toman como un instrumento narrativo que construye memoria sobre el encuentro de los participantes con los otros.

Las técnicas de recolección de información fueron la comunicación oral y la observación no participante. Se cuidaron aspectos éticos como la confidencialidad, el anonimato y el respeto a los participantes. Se diseñó una guía de entrevista y una guía de observación. Para el análisis, se utilizó el análisis del discurso, con el apoyo del software Atlas.ti. El tipo de análisis utilizado fue el análisis de narrativas, que parte de la premisa de que los episodios vividos por el sujeto son procesos dialógico-interpretativos entre el todo y la parte, puesto que las vivencias y las anécdotas contienen significados globales para entender la estructura social y cultural. Se parte de que el lenguaje se pone de manifiesto en las tramas lingüísticas que adquieren significado para quien las enuncia y quien las interpreta (Van Dijk, 2002; 2007). Para el análisis de la información se relacionaron las metáforas encontradas en los textos de Levinas, así como los discursos metaforizados de los mayores referidos a la producción del otro. Como resultado, se obtuvieron las categorías de análisis que a continuación se presentan. De ninguna forma estas son excluyentes una de otra, sino que están atravesadas por un sentido y dan forma a las huellas discursivas identificadas en este estudio.

## **Presentación de resultados**

### ***Metáfora 1. Territorialización, patria y genética***

Las condiciones de desigualdad presentes en el contexto latinoamericano, especialmente en el mexicano, han conducido a que desde el siglo pasado se experimenten continuos e ininterrumpidos flujos migratorios hacia Estados Unidos. Podríamos hablar, entonces, de movilidades enmarcadas en un éxodo masivo dentro de procesos de globalización, no solo de información y capitales, sino también de contingentes humanos que se ven desfavorecidos en sus países de origen, y que dentro de su traslado e instalación (en caso de lograr cruzar la línea fronteriza) causan malestar a los nativos “naturales” de estos espacios. Este hecho se relaciona, según Levinas (2001b), con la supuesta posesión de los territorios (hábalese en este caso de espacios públicos, privados, materiales e inmateriales).

De esta forma, la presencia del otro en esos lugares inimaginables interpela al yo, pues surge como una amenaza a lo que se concibe como suyo por antonomasia: las instituciones, los empleos, el idioma, los programas sociales, los capitales, la forma de gobierno y las estructuras políticas y sociales. El sentimiento de amenaza se agudiza con los discursos políticos contemporáneos que exacerban la “posesión perpetua de los territorios” y la edificación (real y simbólica) de las fronteras (muros) que separan lo propio de lo extraño (Bayón y Saraví, 2019a; Levinas, 2001b). Ahora bien, cuando Levinas habla de conflicto, evidentemente está hablando de la presencia del otro en una tierra no propia,

de un extranjero que resulta ser peligroso. Aunado a ello, o en conjunto con ello, la noción de *nacionalismo* o el “hacer patria” son relatos ampliamente difundidos, como si existiese una especie de “encadenamiento pagano del ser a la tierra” (Levinas, 2001b, p. 28), es decir, como si la esencia misma de los sujetos estuviese determinada por el espacio geográfico que se pisa.

En el corpus discursivo de los participantes se deja entrever la figura del “holocausto moderno”, la cual nos parece una metáfora por demás significativa. Dicha figura representa la exclusión de la que son sujetos por su condición no solo social y cultural, sino también física. Hablar entonces de una clase aria (privilegiada) los excluye y posiciona en un “no lugar” dentro de las relaciones con otros grupos de migrantes. Los participantes indican: “Lo ven a uno como negro” (piel morena). La condición física marca una diferencia en relación con otros grupos. Las personas mayores señalan esta diferencia como una de las principales causas de discriminación sustentadas en signos corporales que, imaginariamente, exhiben lo “malo”, una especie de perturbación física que separa a los sujetos del todo. A la luz de lo anterior, las preocupaciones en torno de la movilidad están ligadas a la integración en la sociedad de acogida, sobre todo en espacios mediáticos donde la diferencia se exagera.

Aparecieron también, lo que señala Busso (2018), “distintas formas de discursividad en las que se produce una pluralidad de actores y de trazar diferenciaciones, mediante la construcción semiótica de distintos colectivos de identificación” (p. 180). Se nota la comparación con otros grupos, como franceses o alemanes, cuya diferencia con los estadounidenses se diluye, al tener cierto parecido físico, por lo que, el grupo dominante, crea similitud con los físicamente parecidos a ellos. Levinas (2001b, p. 49) señala que existe “una ficción perversa basada en un determinismo genético que produce identidad”, y que construye la alteridad de lo otro, que es sinónimo de lo amenazante, porque puede “exterminar” la propia identidad del yo.

**Ernestina:** Porque pues por el color, no son blancos... blancos, son [los mexicanos], pero de todos esos grupos del Ku Klux Klan, todos los seguidores de Donald Trump, es toda esa gente que no quiere vaya el mmm... [mexicanos] a Donald lo han calificado como a Hitler que no quiere a ningún país, quería que hubiera pura gente de ojos azules.

**Amelia:** [...] Así como a los franceses o los alemanes, pues son ya más parecidos a ellos, a lo mejor piensan que son de los mismos [risas] [...]. Si uno pues como lo primero que le ven lo negro [piel morena].

Paradójicamente, existe una lucha discursiva de los participantes por hacerse de un lugar en el mundo. A veces señalan la integración, otras la exclu-

sión (real o imaginaria), pero siempre se definen en relación con lo otro. Es así que la lucha por el sentido de pertenencia de los migrantes al continente americano, como espacio geográfico, asume una carga de significado que impacta en su identidad y en cierta cohesión social como grupo homogéneo, “los americanos” (yo). De tal manera que revierten el recurso lingüístico, arguyendo que los gringos (otros), residentes de Estados Unidos, son sujetos extranjeros (ajenos) y, por tanto, invasores en el continente; con ello muestran rostros de cierto arraigo. La hipérbole desde la que se trata el tema de la apropiación discursiva arguye al “derecho” de ser parte de un continente, es decir, las demarcaciones territoriales desbordan las fronteras nacionales, como si existiese una deuda simbólica con los americanos “naturales” por el uso del espacio. A pesar de esta aparente apropiación, los mayores manifestaron imposibilidad de residencia definitiva en Estados Unidos, pues el pensamiento del migrante “está condenado a la huella” (Levinas, 2001b). Muchos indicaron que la idea del retorno a las comunidades de origen siempre estuvo presente. Fue una especie de esperanza que alimentó su travesía migratoria, y que, de cierta forma, integra esta idea de apropiación del continente americano, que debería estar fincada en la libertad de tránsito en él.

**Ernestina:** [...] Tú no perteneces a este país tampoco [...] los únicos nativos de aquí y dueños de las primeras trece colonias que se formaron son los indios americanos [...]. Tú también eres igual que yo, “wey” [...]. Yo nací en el continente americano, yo nací en el continente americano, tú no naciste en el continente americano.

### *Metáfora 2. Lenguaje y logos*

El lenguaje es, para Levinas (2001a; 2001b), una pieza fundamental para entender la otredad, pues es la estructura a través de la cual el sujeto adquiere identidad. Pero más allá de remitirlo al esencialismo del idioma, el lenguaje, de forma general, es ese mecanismo que nos permite conectar con los semejantes al yo, lo que se refleja en procesos de sociabilidad, formas de pensamiento, interacción y construcción de acuerdos. Es así que el lenguaje crea realidades y da una posición al sujeto dentro de esta. En este sentido, pensar en la lengua extraña resulta ser algo complejo en las experiencias migratorias, tanto para los habitantes “nativos” como para las personas que se movilizan desde sus comunidades de origen. Pareciera entonces que el otro se presenta en su extranjería (extraños) por la dificultad de traducir el mundo que lo contiene. Conviene precisar que el lenguaje pone límites, en términos de inclusión y exclusión de los colectivos sociales, y nos enfrenta al conflicto de pensar al otro en términos lingüísticos. A partir de ello, Levinas se refiere a la imposibilidad



de conectar con el lenguaje otro, sino también la resistencia de hacerlo. De esta forma, los migrantes son (auto)excluidos del orden del discurso, pues el lenguaje les parece ajeno a los propios marcos de significación de la cultura dominante. Como consecuencia, la imposición de la racionalidad lingüística del contexto estadounidense representa una amenaza a la identidad propia del sujeto que, aunque en situación de vulnerabilidad, genera mecanismos de resistencia ante la aversión y el ultraje.

Dentro de las narrativas de las personas mayores se encuentra la idea de un migrante que tiene que adherirse al logos dominante. Se relaciona con las distintas estrategias del yo a la integración de la cultura estadounidense, que se centran, en primera instancia, en el aprendizaje de las prácticas culturales que las contiene. Hay que recordar que estas personas tienen baja escolaridad, lo cual representó una barrera en el momento de su inclusión en el país vecino. Lo que hay que resaltar en esta figura es la condición distante por formar parte de la dinámica del país estadounidense. Este hecho podría tener diversas lecturas. Por un lado, puede representar para el migrante serias dificultades para aprender el inglés y, por el otro, podría ser una resistencia para adherirse a una cultura que le extraña, una especie de estrategia para impedir la colonización del ser. O, en la lectura de Levinas “fagocitarse” y convertirse a sí mismo en lo Mismo. De esta forma, “ante la desvalorización y descalificación social, las clases subalternas pueden desarrollar estrategias de revalorización de lo propio” —mantenimiento de rutina— (Reygadas, 2015, citado en Bayón y Saraví, 2019a), que se identifican con juegos lingüísticos que interpelan la construcción de migrantes como los otros inferiores.

**Ernestina:** [...] Y ahora, ya desgraciadamente, como ven que la gente latina no va a las escuelas para aprender inglés han quitado muchas escuelas, muchos programas, porque no va la gente y antes a donde quiera iba, podía uno agarrar clases de inglés en las iglesias, en las escuelas, en todos lados podía agarrar clases de inglés, y ahora ya no, son contadas las escuelas.

Ciertamente la palabra es relación y proximidad, no obstante, dentro de las entrevistas se hacía alusión frecuente a un estado de indefensión que es interpretado por los sujetos como la imposibilidad de habitar el logos estadounidense. Dentro de estos discursos existe una responsabilidad voluntariamente asumida por el sujeto, puesto que se evidencia que es él quien tiene cierto grado de culpabilidad (carga moral) por no adquirir competencias y habilidades para “gerenciar” su estancia en el entorno estadounidense, que en este caso tiene que ver con el diálogo con los grupos dominantes. Por tanto, alguien que no tiene el lenguaje está condenado a la errancia en soledad, y con ello, a la violación de derechos humanos, abusos e indefensión constante.

**Pedro:** Porque se encierran en su círculo, entonces no hablan el inglés, no se saben defender [...] cuando hay un policía enfrente de ellos, algún error que cometen, van a las cortes, no saben que hay cosas gratuitas, este, los notarios les sacan mucho dinero tratando de arreglarles ciudadanía o residencias y como ellos no saben inglés los notarios son muy astutos para sacarles el dinero [...]

Dentro del arquetipo sobre la separación del yo y el otro fue evidente la apreciación de considerar a estos dos grupos como si fuesen independientes uno del otro. En los discursos de los participantes se encontró la representación del yo como un grupo ensimismado y encerrado en su propia cultura, lo cual resulta evidente de la lucha por defender la identidad propia del sujeto —hermetismo nacional—. Mucho se les identifica, en especial a los mexicanos, con no interactuar con personas de otras nacionalidades, pues ya sea dentro de sus relaciones cotidianas o laborales solo se involucran con otros mexicanos que consideran como semejantes. Es así puesto que la imposibilidad de entender al otro conduce al encierro en la propia cultura, una especie de habitarse a sí mismo, que limita en un segundo momento la aparición de la solidaridad, la confianza y afianza las fronteras morales entre los grupos (Camus, 2019). Ahora bien, esto puede verse alimentado por el estigma que persigue a las personas migrantes, lo que les impide establecer vínculos significativos con otros que consideran extraños y distantes. De esta forma, “el miedo, la desconfianza y la descalificación moral, incluso estética del otro, se conjugan con la búsqueda de la seguridad —social y subjetiva— de integrarse a una comunidad integrada por gente como uno” (Camus, 2019, p. 45).

**Ernestina:** Los latinos se encierran en su mundo, no comparten con otra raza, no conocen a otras razas [...]. Por ejemplo, dicen: “Los orientales, los chinos huelen a ajo”, pero es que no han convivido de cerca con ellos, si, cuando pasan por un restaurante oriental pues si tiene ese olor, pero lo... [silencio] o sea, no todos lo huelen a ajo.

**Juan:** Esas fábricas que hacían eran puros mexicanos, o sea la fábrica de muebles donde fui yo había puro mexicano y los “tracker” esos de hacer casas, pues la mayoría mexicanos. Uno que otro por ahí de otro país, pero la mayoría puro mexicano. Haga de cuenta como si estuviera en México, pues es puro mexicano y ese es la, esa es la suerte que a mí me tocó de que, me trataron bien porque pues lo regular uno nunca, uno casi no se dirigía con los gringos, siempre con el mayordomo mexicano, entonces siempre se dirigía uno con los mayordomos mexicanos.

### ***Metáfora 3. La insuperable alergia y horror***

La experiencia de la migración conduce a la confrontación entre grupos culturales que establecen mecanismos culturales para acentuar o mitigar las di-

ferencias entre estos. La confrontación pone en juego las subjetividades propia y ajena, haciendo surgir la intersubjetividad. Con ello no pretendemos adherirnos a los postulados que señalan la cultura como objeto (externo al sujeto), sino como producción constante que hacen los sujetos en interacción. Ante la imposibilidad de traducir —en primera instancia— a los otros en términos lingüísticos, se crea el estigma (que es una interpretación sobre lo irreductible) que fabrica atributos para clasificar a los otros. De esta manera, sostenemos que los procedimientos de estigmatización se construyen sobre una otredad que (in)habilita al sujeto en su plena aceptación social. En este caso, Goffman (2006) señala que los estigmas son establecidos por el medio de la diferenciación social. Generalmente, giran en torno de un atributo desacreditador que tiene como esencia los defectos de carácter, la raza, la nación o las pasiones tiránicas. Además, al estigmatizar se postulan teorías acerca de la “naturaleza original” del sujeto estigmatizado y se remite a atributos esenciales ligados a la moralidad y la no virtud.

A partir de lo señalado, no es extraño remitirnos a los discursos xenófobos y racistas que han circulado en distintos escenarios actuales. Dichos discursos moldean tanto la subjetividad de los grupos sociales como de los actores políticos y refuerzan esas imágenes sobre los sujetos migrantes, cuyos rostros se caracterizan por la violencia. Ahora bien, esto se traduce en conflictos sobre la seguridad, la libertad, la movilidad y las discrepancias en la distribución de los recursos. Análogamente, la migración se convierte en peligro para el pacto soberano construido por Estados Unidos, que exacerba categorías como el odio, el asco, la exclusión y las distancias socioculturales de los grupos.

Los escenarios por los que atraviesan los migrantes ocasionan que la discriminación sea un evento frecuente dentro de su traslado y estancia en Estados Unidos. Se hacen presentes las segmentaciones educativas, residenciales, legales, laborales, institucionales y de consumo; de este modo, el evento migratorio está marcado por la fragmentación social y, desde luego, como un asunto de desigualdad entre las clases (Bayón y Saraví, 2019a; Camus, 2019). De esta forma, en la vivencia de los participantes, se aprecia una discriminación acentuada en el contexto migratorio que ocasiona la extranjería, es decir, la presencia de otro que desestabiliza el orden social y moral legitimado. De esta manera, dentro de sus narrativas, los entrevistados señalan a otro que discrimina (gringos, orientales, europeos), situación que se fundamenta en la estructura en términos de “habitar” o no privilegios de cierta clase social (Camus, 2019).

En la narrativa de Ernestina, puede encontrarse que la discriminación es un hecho manifiesto, lo cual contribuye a explicar por qué los mexicanos se “cierran” como grupo social, situación que les impide participar de la cultura de otros grupos sociales próximos o distantes. Es interesante observar cómo es que

la discriminación está asociada a cierta moralidad, donde al sujeto, por medio de una racionalidad meritocrática, le toca superar estos eventos, como la productividad, el “buen comportamiento” y el ahorro, estrategias que legitiman y naturalizan la desigualdad social, y la convierten en un asunto individual.

**Ernestina:** [...] Porque vas a pedir trabajo a un americano y pues ya te va a decir esto, y esto, o con un oriental, igual los orientales no ocupan latinos, eso es una de las cosas de los orientales, que ocupan a su propia raza, no ocupan otras razas [...], pero se tarda porque hay que empezar de abajo y ahí se supera la discriminación y todo eso.

Los testimonios nos llevan a visibilizar cómo la discriminación se manifiesta en hechos del mundo de la vida. Así, eventos cotidianos, como el trato, la prestación de servicios y las relaciones laborales, están cargados de segregaciones y de la continua necesidad de establecer los bordes entre el yo y los otros. Ernesto describió un episodio ocurrido en una institución de salud. En él, la enfermera investida de poder, lo trató de forma indigna y denigrante. Según Riesman (1951, citado por Goffman, 2006), se entiende que, para la sociedad, el sujeto estigmatizado no es totalmente humano. Esto lleva a reducir sus posibilidades de vida y a explicar su inferioridad, que se traduce en las prácticas sociales. Sin embargo, señala empatía por parte de otra, considerada igual a él, la enfermera mexicana de quien recibió un cuidado humanizador.

**Luis:** Y luego, pues a los latinos les tienen peores servicios [...]. Me refiero, por ejemplo, donde se reúnen los jubilados, este, no hay los mismos servicios que tiene un centro donde hay americanos o donde hay orientales, siempre a los latinos nos dan lo más, lo más, lo de menos, menos calidad [...].

**Alfonso:** No me bañaban porque eran puras enfermeras americanas. Recuerdo de una ocasión que estaba hospitalizado [...] y no me bañaban, entonces llegó una mexicana y me dice: “¿Ya lo bañaron? No, ah, qué jijas [hijas] de pa’ [para] allá y pa’ [para] acá. Yo ahorita lo hago”.

#### ***Metáfora 4. Civilización, barbarie y legitimación de la violencia***

A partir de lo dicho, los otros generan conflictos, pues no “cierran” los dispositivos hermenéuticos del orden social, por lo que hay que introducirlos a la racionalidad hegemónica que, auxiliada por los soportes culturales de la diferencia, permita regular las interacciones entre las clases antagónicas y, por tanto, la construcción de un logos entre desiguales (Bayón y Saraví, 2019a). De esta forma, se construyen fronteras morales (con todo el aparato legal y jurídico) para conducir los comportamientos de los sujetos que amenazan la identi-

dad normalizada en los contextos migratorios, así como la idea de civilización, progreso y reproducción social (Bayón y Saraví, 2019b).

Levinas (2001b) puntualiza que “la justicia es la primera violencia, pero no es Rostro” (p. 40), puesto que todo acto de orden es violento, ya que pretende despojar al yo de su otredad, normalizando a los otros bajo los dispositivos del grupo dominante. Esta carga subjetiva del yo se asume como un modelamiento de la propia conducta. En este sentido, la aplicabilidad de las leyes en Estados Unidos resulta ser un eje importante sobre el que versa el disciplinamiento, el control social y la regulación (económica, política, laboral, etc.), cuyos discursos se centran en la seguridad pública. Como consecuencia, existe una identificación de los sujetos con la desobediencia de estas normas sociales de convivencia, lo cual les dificulta la integración a Estados Unidos. Se evidencia así que el mexicano tiene defectos de carácter como la corrupción, el engaño, la trampa y la mentira. Esto justifica los discursos de discriminación hacia ellos y afianza los estigmas construidos sobre estos colectivos.

**Ernestina:** Y es igual que aquí, hay leyes que nadie obedecemos igualmente allá, sabemos que está bien marcado el racismo, pero no hacemos nada, por ejemplo, vas a un bar de donde viven latinos y hay basura en las calles, [...] ahí no hay limpieza, hay rayado en las paredes. Vas a un lugar de barrio chino y no hay eso, o donde viven italianos. O sea, somos los latinos por eso [silencio] muchísima gente andan manejando sin licencia, y es un delito muy grave andar manejando sin licencia [...]. Por eso no nos quien allá y el Donald Trump, ese sí ya, o sea, otros presidentes estaban guardándose todo esto. Este presidente está sacando esto, todo lo que hacemos, y te mienten [los migrantes], tú no sabes por qué, tú vas a poner la información que la persona te va a estar dando [...] porque es un delito muy grande mentir [...].

**Luis:** [...] Ya son ciudadanos, pero el color lo tienen de uno de acá de México. Sus padres fueron igual que uno, indocumentados y todo [...]. Nacieron allá, qué bueno por ellos [...], pero ellos son los más racistas. Fíjese, chicanos, por decir, los chicanos son los más racistas. ¡Nombre! [...] Porque lo ven a uno y parece que les va a pegar uno una enfermedad, porque son feos, son feas las personas de allá.

Entonces la violencia se utiliza como un recurso para neutralizar las diferencias. A veces sutil, otras veces contundentes, actos de agresión, segregación y maltrato fueron experimentados por las personas mayores. En sus discursos se señalaron agresiones de tipo físico, psicológico y emocional, que aunadas a otras situaciones de exclusión constituyeron para este grupo un espacio de malestar durante su estancia en Estados Unidos.

**Sergio:** Yo estuve con otro también de mayordomo, pero no, era muy malo, ¡muy malo! Malo, malo pues él pensaba que no sabíamos inglés. Nos decía “perros” [...] y sí, nos rayaba la madre y decía: “¡Qué perros!” [...].

La diferencia en el trato hizo a los migrantes estar expuestos a una serie de circunstancias de desventaja social y económica. Tal es el caso de Juan y María, que señalan algunos de estos eventos: trato diferenciado, brechas salariales, jornadas laborales extenuantes, nulo acceso a los servicios de salud y división de clases sociales. Dentro de las anécdotas, se advierte una posición de inferioridad respecto del grupo social (“yo estaba abajo y ellos estaban arriba”), lo cual muestra no solo una posición en el mundo del yo y la naturalización de la diferencia, sino que también indica cómo se percibe respecto de ellos, como en la situación de María, quien percibía que los mexicanos realizaban tareas más prolongadas en comparación con otros grupos sociales.

**Juan:** Entonces allá los gringos lo que tienen es que buscan las personas más barateras pa’ [para] trabajar entonces como por ejemplo había muchos desocupados entonces, era en donde ellos aprovechaban un poco a abaratar la mano de obra.

**María:** Porque uno como mexicano, y yo lo vi en todas las áreas que estuve trabajando, que uno que va de aquí va con muchas ilusiones y deseos, y hace mucho más trabajo y abusan de uno allá [si] abusan, ¡abusan, pero de veras! Le dije: “Son 8 horas, no nos están pagando por partes, hagan su paso al paso, vean a los negros, vean a los morenos, vean al americano como está, a ellos no les dicen nada [...]”.

### ***Metáfora 5. Ética, sujetos neoliberales y trabajo***

Con el mismo recurso retórico de progreso, acumulación y reproducción económica, los migrantes son subjetivados dentro del *ethos* neoliberal hegemónico del escenario migratorio. Así, Levinas (2001b) habla de la alienación como clausura de sí mismo, entonces el yo “se absolutiza y se proyecta como fruto de la enajenación” (p. 86), ya que acaba integrando el otro en el yo. De tal suerte que se asume que las situaciones adversas a las que se enfrentan los conducirán en mayor medida a determinados logros (asociados muchas veces a una posición adquisitivo-económica y, por ende, a mejores condiciones de vida para ellos y sus familias). Por ello, la cuestión del mérito que ya se mencionaba resulta en esta metáfora más evidente, puesto que suelen atribuírseles a los migrantes capacidades de adaptación y superación personales, y se despolitiza la desigualdad de los contextos expulsores y receptores.

Dentro de la producción del otro, no es poco común encontrar dentro de las narrativas figuras sobre la moral del trabajo. En relación con ello, se asume

que el migrante (latino) tiene una personalidad cargada de defectos que le impide un pleno diálogo con otros grupos sociales, una especie de falta moral que se evidencia al entrar en contacto con poblaciones culturalmente diferentes. Además de vivir encerrados en sí mismos, se señala que los mexicanos son asumidos como sujetos en falta. Asimismo, el latino deviene un migrante cargado de defectos culturales como la pasividad, la falta de compromiso y el ensalzamiento del hedonismo, estigmas que inciden en el progreso del mexicano, y que se toman como discursos morales para disciplinar a los sujetos.

**Ernestina:** Y no nomás mexicanos, todos, pero ¿qué crees? [...] Hay orientales haciendo restaurantes porque ya no pueden pasar y ya se quedan acá, ponen sus negocios y les va bien, los orientales porque ellos están dedicados 24 horas 7 días a la semana y son muy de negocios; los latinos, los mexicanos, los hondureños, guatemaltecos, no [...], somos más de fiesta de invitar amigos y todo eso, [...] los latinos porque cada semana hay fiesta y esto y también por eso en México no avanzan.

**Ernestina:** Además, los latinos somos débiles de cerebro, es que los orientales no chismorrean [...] y aprende uno de ellos [...].

### ***Metáfora 6. Mismidad, nacionalidades y etnoculturalidad***

Levinas (2001b) plantea que la mismidad se crea cuando se reconoce al otro como un semejante, es decir, que se borran de cierta forma las distancias, y se ve en el otro, otro yo, en otras palabras, se le despoja de su otredad. Particularmente, el autor señala que la mismidad es una manera de tener identidad en el otro, y proyectar deseo en este, “habitar al otro”. Indican Bayón y Saraví (2019a; 2019b) que en tiempos del neoliberalismo se ha exacerbado la tendencia de asociarse diferencialmente con “otros iguales a mí”, en tanto que aparecen sensaciones de malestar en interacciones sociales con los que se consideran diferentes. Esto dificulta la búsqueda y la construcción entre personas distantes.

Dentro de los discursos, se encontró que el grupo dominante homologa a los migrantes, es decir, crea mismidad de todas las procedencias etnoculturales. Generalmente, asume que están en desventaja social (mexicanos, haitianos, salvadoreños, guatemaltecos, etc.), situación que ocasiona el ocultamiento de las barreras particulares de cada sujeto: “todos son mexicanos”. Esto tiene severos efectos en las respuestas políticas, institucionales y de servicios a la población que llega y permanece en aquel país. Los discursos apuntan, en ese sentido, a representar a un estadounidense, un Otro, investido de poder para etiquetar o clasificar a las personas como lo mismo, quitándoles, en este acto, su identidad. Al ser figuras de autoridad —ya sea como patrones, mayordomos,

contratistas, jefes, mánager, esposos—, son ellos quienes eligen cómo relacionarse y de qué forma establecer relaciones. Esta visión del estadounidense que homologa, niega al otro en su esencia. Algo interesante tiene que ver con la responsabilidad cultural que asumen los migrantes ante la interpretación del otro, asumen la carga del estigma del otro sobre sí mismo.

**Leonor:** Es una cosa que los americanos nos reprochan siempre y más a los mexicanos, para el americano no hay guatemaltecos, no hay salvadoreños, para ellos todos son mexicanos y por parejo agarran [...]. Los mexicanos no, no nos gustan las escuelas, no quieren aprender inglés, no esto que el otro, somos lo peor, nos tratan como lo peor [...].

**Ernestina:** Era muy racista [esposo], pero él dijo: “Yo escojo a los míos”, eran las respuestas que les daba a otras personas, así a los mexicanos y le decía: “Pero estás casado con una mexicana”, “sí, pero yo escojo a los míos”.

Por otro lado, en los mayores existieron diferentes recursos para autoidentificarse con otros grupos como próximos (prójimos), sobre todo con personas de Centro y Sudamérica. En estos casos, la distancia social se acortaba, haciendo surgir condiciones como la empatía, la tolerancia y la integración, puesto que se observó la necesidad de hacer comunidad. Algo interesante resultó del surgimiento de la categoría social de los “chicanos”, otros mexicanos con los no se juega la mismidad, sino que, por su estatus migratorio y su condición económica, son personas que vulneran a los grupos migrantes.

**Pedro:** Pues no, oiga, porque pos [pues] éramos puros compañeros iguales los compañeros que iban de aquí nada más, o sea que, pues todos llegaron, nosotros a veces llegamos a ranchos, que era un rancho, oiga.

**Pedro:** ¡Como 16 personas [asombro]! Fíjese. ¡De México, de Perú, de Chile, de muchos!, porque ya traía gente contratada, la de México casi no iba contratada, siempre andábamos de mojaditos [indocumentados], pero de Perú siempre los mandaban contratados y Chile, El Salvador, pos [pues] más bien de España, españoles [asombro], ¡oh sí! Contratados [afirmación]. Venían contratados por tres meses, pero hacíamos buenas migas.

**Luis:** [...] Ya son ciudadanos, pero el color lo tienen de uno de acá de México. Sus padres fueron igual que uno, indocumentados y todo [...]. Nacieron allá, qué bueno por ellos [...], pero ellos son los más racistas. Fíjese, chicanos, por decir, los chicanos son los más racistas. ¡Nombre! [...] Porque lo ven a uno y parece que les va a pegar uno una enfermedad, porque son feos, son feas las personas de allá.



Para Levinas (2001b) el otro puede actuar como huésped y dar una acogida hospitalaria al otro sin quitarle su otredad, cuyo recibimiento debe darse en términos de empatía. Es así que en las narrativas surgió el rol proteccionista y tutelar de las personas estadounidenses hacia algunos migrantes, que incitaba en estos sentimientos de confianza, apoyo, solidaridad y seguridad, que permitieron afrontar desde otro lugar la fragmentación social de la que fueron blanco. No obstante, está muy marcado que esta concesión se relaciona directamente con una cuestión de mérito, pues para que el migrante tenga un lugar en la vida del otro, necesita demostrar cualidades y virtudes para ser considerado en términos de huésped.

**Juan:** Pues más bien me sentía apoyado por los, por los jefes, porque el mayordomo, luego luego nos caímos bien. Yo casi era el de sus confianzas [...] porque a veces da uno buenos resultados en el trabajo [...].

### **Conclusiones**

Las elaboraciones discursivas de la producción del otro resultan ser de gran importancia en la trayectoria migrante de las personas mayores, ya que la mayoría de ellas tuvo una larga estancia en Estados Unidos, lo cual les permitió no solo esta producción, sino construir a los otros grupos sociales con los que convivían a través de una serie de experiencias y vivencias, y construirse a sí mismas durante este evento. A veces con estigmas fincados en la realidad, otro producto de discursos y cargas simbólicas que circulaban en la cotidianidad, se crean diferentes connotaciones del otro, puesto que dentro de los hallazgos puede entrecruzarse una identidad tensionada por los sistemas culturales y económicos en los que permanecieron.

Estas experiencias originaron que la producción del yo se hiciera desde la asimetría, la desventaja y el encierro cultural. Más que una conclusión definitiva, y desde luego asumiendo las limitaciones del abordaje presentado, se considera que el tema de la otredad en la diáda migrantes-vejez es un tema con más incógnitas que respuestas. Quedan para la reflexión aspectos como ¿de qué forma esos arquetipos implican relaciones con los otros y consigo mismos al retornar a sus comunidades de origen?, ¿es la migración un determinante en la conciencia y en las emociones del sujeto al regreso?, ¿hubo transformación de las nociones de otredad durante la trayectoria de los migrantes? Sin duda, quedan estas para futuros trabajos de comprensión de la otredad en estos movimientos poblacionales, y de las huellas que se generan en ellos.

## Referencias

- Bauman, Z. (2007). *Identidad*. Losada.
- Bayón, M. y Saraví, G. (2019a). Desigualdad: subjetividad, otredad y convivencia social en Latinoamérica. *Desacatos*, 59, 8-15. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2046/1450>
- Bayón, M. y Saraví, G. (2019b). La experiencia escolar como experiencia de clase: fronteras morales, estigmas y resistencias. *Desacatos*, 59, 68-85. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2050/1454>
- Bolvin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (1999). *Constructores de la otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Eudeba.
- Busso, M. (2018). La historia migratoria familiar y la identidad de los emigrantes argentinos en Internet. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 28(1), 178-191. DOI: <http://doi.org/10.15443/RL2814>
- Camus, M. (2019). Habitar el privilegio: relaciones sociales en los fraccionamientos cerrados en Guadalajara. *Desacatos*, 59, 32-49. DOI: <https://doi.org/10.29340/59.2048>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). (2016). La matriz de la desigualdad social en América Latina. [https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/matriz\\_de\\_la\\_desigualdad.pdf](https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/matriz_de_la_desigualdad.pdf)
- Corduneanu, V. (2019). Las jugadas semánticas de la otredad. Estudio de caso sobre la discriminación a través de la construcción del prejuicio sutil. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 25(49), 89-114. <https://www.redalyc.org/journal/316/31658531004/>
- Estupiñán, M. L. (2016). La gestión migratoria para la gobernanza global en Sudamérica. Apuntes críticos. En A. Canales (Coord.). *Debates contemporáneos sobre la migración internacional. Una mirada desde América Latina* (pp. 123-160). Porrúa.
- Fondiño, Y. (2014). La otredad y la discriminación de géneros. *Advocatus*, 11 (23), 49-57. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5982830>
- Goffman, E. (2006). *Identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Hernández, J. (2013). ¿Qué tan extraño es el extraño? Consideraciones de la otredad en Simmel, Sennett y Bauman. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2(3), 1-16. <https://relacso.flacso.edu.mx/volumen-02-2013/numero-03/extrano-extrano-consideraciones-otredad>
- Jofré, J. L. (2004). Todas las otredades de la otredad. La construcción discursiva de la otredad en el acontecimiento del 11 de septiembre del 2001 en la revista *Time*. Una aproximación sociosemiótica. *Fundamentos en Humanidades*, 5(10), 125-156. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18401008>
- Julián, M. y Gil, J. (2018). Espacios de migración internacional México-Estados Unidos. En R. Morales Hernández, C. Barroso Calderón, J. González Bece-

- rril, D. Quintero Romero, J. Montoya Arce y A. López Ríos (Coords.), *Desafíos de la población en México. Migración internacional, envejecimiento y cultura* (pp. 151-178). Universidad Autónoma de Guerrero, Universidad Autónoma del Estado de México y Juan Pablos.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural. Entre utopía y ciencia*. Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana.
- León, E. (2005). *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*. Anthropos.
- Levinas, E. (2001a). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*. Pre-textos.
- Levinas, E. (2001b). *La huella del otro* (E. Cohen, S. Rabinovich y M. Montero, Trads.). Taurus.
- Ramírez, M. (2007). Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro. *Diánoia*, 52(58): 143-175.
- Rodríguez, A. (2001a). Inmigración: los miedos a la invasión cultural. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 3(2), 110-138. <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/download/37918/36684>
- Rodríguez, A. (2001b). El racismo del miedo y el miedo al racismo. *Psicología Social*, 16(4), 45-78. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=111966>
- Salas, R. (2012). Intersubjetividad, otredad y reconocimiento. Diálogos fenomenológicos para pensar la cuestión del otro en la filosofía intercultural. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 42, 83-104. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18531549006>
- Touraine, A. (1996). *¿Podremos vivir juntos?* Fondo de Cultura Económica.
- Van Dijk, T. A. (2002). Discurso y racismo. *Persona y sociedad*, 16(3), 191-205.
- Van Dijk, T. A. (2007). *Estructuras y funciones del discurso*. Siglo XXI.
- Zavala, V. y Back, M. (2017). Introducción: la producción discursiva de identidades racializadas. En V. Zavala y M. Back (Eds.). *Racismo y lenguaje* (pp. 11-38). Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Zúñiga, E. y Gaspar, S. (2009). Migración y circularidad: el caso de México. En L. Herrera Lasso. *México, país de migración* (pp. 206-228). Siglo XXI.

## Anexo 1

Tabla 1. Características generales de los participantes en el estudio, 2020

Nombre ficticio	Edad	Sexo	Estado civil	Municipio de residencia	Tipo de retorno
José	62	Hombre	Casado	Indé	Definitivo
Leonor	65	Mujer	Casada	Indé	Definitivo
Pedro	67	Hombre	Casado	Nuevo Ideal	Definitivo

Ernesto	79	Hombre	Unido	Nuevo Ideal	Temporal
Manuel	76	Hombre	Casado	Nuevo Ideal	Definitivo
Antonio	75	Hombre	Casado	Durango	Definitivo
Ernestina	69	Mujer	Viuda	Durango	Temporal
Sergio	71	Hombre	Casado	Durango	Definitivo
Pedro	60	Hombre	Casado	Durango	Definitivo
Lorenzo	71	Hombre	Casado	Durango	Definitivo
Amelia	74	Mujer	Casada	Indé	Definitivo
Luis	68	Hombre	Viudo	Tepehuanes	Temporal
Mario	78	Hombre	Casado	Tepehuanes	Definitivo
Miguel	94	Hombre	Casado	Tepehuanes	Temporal
Juan	72	Hombre	Casado	Pueblo Nuevo	Definitivo
Alfonso	76	Hombre	Divorciado	Nuevo Ideal	Temporal
María	70	Mujer	Viuda	Tepehuanes	Definitivo
Petra	85	Mujer	Viuda	Durango	Definitivo

Fuente: elaboración propia con datos de las entrevistas del proyecto “Migración de retorno, vejez y familia. Experiencias de personas mayores en Durango”.



### ***Übersetzerische Umdichtung*: la reescritura traductora en Hölderlin y su relación con las identidades individual y nacional**

#### ***Übersetzerische Umdichtung*: the translational rewriting in Hölderlin and its relation to individual and national identities**

Erick Brian Villanueva Villaseñor  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción  
ORCID: 0000-0002-8136-6199

#### **Resumen**

---

En este texto se exponen las características principales de las traducciones de Hölderlin y su relación con la obra literaria y la vida personal del autor alemán. Se reconoce el proceso de reinterpretación y de adaptación de las obras clásicas a la luz del periodo de conformación de la unidad y la identidad nacionales alemanas.

#### **Abstract**

This text presents the main features of Hölderlin's translations and their relationship with the German author's literary work and personal life. The process of reinterpretation and adaptation of the Classics given the period of formation of German national unity and identity is acknowledged.

#### **Palabras clave**

Hölderlin, traducción, Antigüedad, Modernidad, Alemania.

#### **Keywords**

Hölderlin, translation, antiquity, modernity, Germany.

Fecha de recepción: diciembre 2021

Fecha de aceptación: junio 2022

---

### **Introducción**

A poco más de 250 años de su nacimiento, Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) es reconocido como uno de los más importantes poetas del idea-

lismo y el Romanticismo alemanes. Sin duda fueron la literatura y la filosofía aspectos fundamentales de la obra de este pensador, pero poco se ha reconocido su labor traductora y la relación que tuvo esta con su obra literaria y filosófica, así como con su vida personal. En este artículo se mencionarán algunas de las traducciones hechas por Hölderlin, tanto aquellas destinadas por el autor para su publicación como las que forman parte de ejercicios o “práctica” para sus propios textos; estas se pondrán en relación con la producción literaria y filosófica del autor, así como con su vida personal y su contexto social.

### **Las traducciones documentadas de Hölderlin**

Hölderlin estudió lenguas antiguas desde temprana edad. De los 6 a los 14 años estudió latín, griego y hebreo en la escuela de latinidad de Nürtingen. Sus primeras traducciones se remontan a sus estudios en el Monasterio de Maulbronn, entre 1786 y 1788, cuando tenía entre 16 y 18 años (Kreuzer, 2011, p. 24). Su primera traducción fue la *Ilíada* de Homero en 1788: 611 versos del primer canto y 493 del segundo hasta llegar al catálogo de armas. En estos fragmentos todavía no se encuentran los movimientos sintácticos que caracterizarán sus traducciones posteriores, pero, por otra parte, sí puede reconocerse la influencia de las parábolas homéricas en *Hiperión*, su primera novela, cuyo primer volumen fue publicado en 1797 y el segundo en 1799 (Kreuzer, 2011, p. 270).

Dos años después, Hölderlin experimentó con el hexámetro para traducir 587 versos del primer libro de la *Farsalia* de Lucano (Kreuzer, 2011, p. 271). Hölderlin empleó este mismo metro en su poema “Die Eichbäume” (“Los robles”, 1797), algo notable porque este metro no es común en las lenguas germánicas. Otros autores que han empleado esta métrica son Gottlieb Klopstock, Goethe y Schiller en obras con fuertes influencias de la Antigüedad Clásica.

A diferencia de la *Farsalia*, Hölderlin tradujo tres escoliones de Ateneo entre 1792 y 1793 con una métrica ligeramente distinta de la del original: hace cinco versos en su versión por cada cuatro del griego. Estos escoliones tratan del asesinato del tirano Hiparco de Atenas por Harmodio y Aristogitón, lo que sin duda tiene relación con su entusiasmo por la Revolución francesa, el cual también puede leerse en *Hiperión*. Esta licencia que se da Hölderlin para cambiar la métrica se ve poco después, y de manera más radical, en su traducción de *Faetón*, de Ovidio, un encargo de Schiller que no fue publicado (Kreuzer, 2011, p. 271). Esta traducción es libre de la original tanto en su sintaxis como en su vocabulario.

La siguiente traducción de Hölderlin, hecha alrededor de 1796, fue elegida voluntariamente y puede interpretarse como una elección influida por su vida personal. Se trata de algunas cartas ficticias de Deyanira a Heracles extraídas de las *Heroidas* de Ovidio, en las que describe negativamente a Heracles desde la perspectiva celosa de Deyanira. Puede creerse que el sentimiento de inferioridad

de Deyanira frente a su esposo Heracles es un reflejo del sentimiento de inferioridad de Hölderlin frente a Schiller, quien en ocasiones anteriores había rehusado publicar traducciones de Hölderlin que él mismo reconoce como deficientes frente a otros trabajos similares en métrica del autor de *Don Karlos* (p. 272).

Una situación similar ocurrió el mismo año. Christian Ludwig Neuffer, un amigo muy cercano de Hölderlin a quien conoció en el Seminario de Tubinga en 1788, tradujo la *Eneida* de Virgilio en un lapso de 25 años. Para 1794 ya se había publicado un capítulo del noveno libro: “Nisus y Euryalus”, una historia de dos amigos y amantes que sacrificaron su vida en una misión encomendada por Eneas (p. 272). La elección de este fragmento para su traducción pudo deberse tanto a la temática de amistad en una misión heroica —como la que compartía con su amigo y colega Neuffer— como al reto que suponía la comparación entre sus propias traducciones y las de su amigo más experimentado en este arte y oficio.

En los casos anteriores, puede verse la influencia de la vida personal de Hölderlin en sus traducciones, pero también hay casos en los que la situación política fue determinante en su quehacer traductor. Un ejemplo de esto es su traducción de algunos fragmentos de los coros de *Edipo en Colono*, que aluden al intento de exiliar a Edipo de Colono, lugar donde ha de morir según la profecía. Estos fragmentos fueron traducidos poco después de que Hölderlin tuviera que salir de Fráncfort en 1792 por la invasión de las tropas francesas durante la Primera Coalición (p. 273), el conflicto armado entre Francia y las monarquías europeas, encabezadas por los Habsburgo, que querían frenar el movimiento revolucionario.

Hölderlin continuó traduciendo, de manera que parecía entrenar para sus propias obras. Tradujo 131 versos de *Hécuba*, de Eurípides, pasándolos de trímetros a pentámetros, misma medida que usó en su obra de teatro (inacabada) *La muerte de Empédocles* (1797-1800). Recuperó los temas de la nostalgia de algunas odas de Horacio para su “Mein Eigentum” (“Mi propiedad”, 1799), la relación entre Oriente y Occidente y, sobre todo, la relación entre Dionisio y la poesía de *Las bacantes*, de Eurípides, también de 1799 (pp. 273-275).

Fue en 1800 cuando el método traductor de Hölderlin tomó una nueva dirección al experimentar con las traducciones de alrededor de 17 odas e himnos de Píndaro. En estas traducciones imitó palabra por palabra las odas, respetando el orden del griego en detrimento del alemán (pp. 275-277). Hölderlin intentó aproximarse al “espíritu de la lengua” del texto original con esta imitación del orden de palabras del griego, pero, en sentido opuesto, también hizo varias modificaciones para incorporar recursos literarios que no estaban presentes en el original, como la aliteración y la incorporación de figuras retóricas cristianas en sustitución de las de las deidades griegas.



La influencia de este método de traducción se ve también en sus propios cantos e himnos de los años posteriores. En ellos también trasgrede las reglas sintácticas del alemán, las métricas convencionales de esta lengua, y cambia su vocabulario, tono y ritmo. La influencia de Píndaro y del método de traducción empleado por Hölderlin pueden verse claramente en los llamados *Pindar-Fragmente* (*Los fragmentos de Píndaro*), nueve pequeños textos poéticos que se caracterizan por comenzar con o tener alguna cita de Píndaro, y por una sintaxis que no es propia de las rígidas reglas del alemán (Previsic, 2005, párr. 23).

Después de este experimento, Hölderlin emprendió su mayor proyecto como traductor: la traducción de todas las obras de Sófocles. Hölderlin tradujo algunos fragmentos más de *Edipo en Colono*, obra de la que ya tenía traducidas algunas partes, antes de pasar a *Ajax* entre 1803 y 1805 (Kreuzer, 2011, pp. 278-279).

Ya a principios del siglo XIX, Hölderlin comenzaba a sufrir malestares físicos y poco después otras complicaciones que apuntaban a una enfermedad mental. Por eso, no resulta fortuito que durante este mismo tiempo se haya abocado a la traducción de esta obra en la que el protagonista toma su propia vida al saber que Atenea lo ha “enloquecido” para que mate a una manada de ganado en lugar de a Odiseo, Menelao y Agamenón.

Hölderlin después se dedica a *Edipo el tirano*, donde se verá más claramente la pretensión de “domesticar” la antigüedad y cristianizarla. Aquí es importante mencionar que las fuentes en las que se basa Hölderlin para la traducción son frecuentemente desconocidas y, a veces, contienen errores. Esto sucede tanto para Sófocles como para los otros textos mencionados anteriormente. Sin embargo, esta es solo una de las razones por las que la traducción de Hölderlin puede no ser “fiel” al original griego o latino (Kreuzer, 2011, p. 279).

Para Hölderlin, era necesario llevar a cabo un proceso de adaptación de la Antigüedad. El traductor es un autor y, consecuentemente, Hölderlin hizo una reinterpretación de los textos y creó una nueva versión de ellos, incorporándoles elementos propios de su realidad y contexto. Se vio especialmente influido por su formación como teólogo tanto en sus traducciones como en su obra literaria. En su *Edipo*, por ejemplo, sustituyó “crimen” por “pecado”, “tratar con los poderes superiores” por “unidad de los espíritus” y “dorado” por “sagrado” (Kreuzer, 2011, pp. 280-282).

Este esfuerzo por cristianizar los textos de la Antigüedad puede verse en sus propios escritos, particularmente en su elegía de 160 versos, agrupados en 9 estrofas, *Brod und Wein* (*Pan y vino*, 1801), originalmente titulada *Der Weingott* (El dios del vino). En ella, Cristo se reconoce como una continuación de los dioses griegos que traen el pan de la tierra y el vino de Dionisio.

En otros ejemplos puede verse no solo la cristianización, sino también la propia idiosincrasia de autor/traductor: el “arco con cuerdas de oro” de Apo-

lo se convierte en el “santo arco falso” porque, para Hölderlin, Dios debe ser desleal con el hombre para mantener la separación que lo mantiene consciente de la presencia de los dioses (Kreuzer, 2011, p. 281). Esto muestra la concepción de Hölderlin de la relación entre los hombres y los dioses en la tragedia griega, más que la intención de reproducir el contenido o la forma del texto original.

En el caso de *Antígona* pueden verse procedimientos similares. Hölderlin, en sus *Anmerkungen zur Antigona* (observaciones sobre Antígona), menciona que “es necesario acercar los nombres de los dioses a nuestras formas de representación” (Kreuzer, 2011, p. 281). Consecuentemente, Zeus aparece en la versión de Hölderlin como el “padre del tiempo” o el “padre de la tierra”, pero, por otra parte, se encuentran nuevamente varios fragmentos que parecen tomados literalmente del original con la intención de que tengan un efecto “oriental” o “exotérico” en el alemán.

Es muy notable también que, en el caso de *Antígona*, la “irreflexión” llega al alemán como “locura”, mientras que a Edipo se le describe como “locamente insistente” y sobre Ajax cae también la “locura”. En estas tres obras parece que puede hablarse de una identificación de Hölderlin con los protagonistas de las tragedias que traduce, pero es solo en *Antígona* donde explícitamente se muestra este estado mental como la mejor posibilidad para el contacto entre el hombre y los dioses, un tema fundamental en la obra literaria y filosófica del autor, donde la poesía y la estética son el mejor contacto con la divinidad.

### **La relación Antigüedad-Modernidad en la formación de la identidad alemana**

No solo Hölderlin se abocó a la traducción, sino también muchos de sus contemporáneos. Entre ellos están Friedrich y August Wilhelm Schlegel, traductores de Platón, Shakespeare y de autores hinduistas antiguos; Friedrich Schleiermacher, también traductor de Platón y teórico de la traducción; e incluso Schiller y Goethe, que hicieron traducciones de Shakespeare, Diderot, Voltaire, Calderón, pero también de Eurípides, Píndaro, Homero y Sófocles. ¿Por qué todos estos autores alemanes, y también otros franceses, italianos y españoles, se dedicaron a la filología y a la traducción? Y ¿por qué tanto Hölderlin como los demás autores mencionados tienen sobre todo una inclinación por el griego?

Para responder estas preguntas deben recordarse dos aspectos: los territorios que actualmente comprenden Alemania fueron la cuna de la Reforma protestante de Martín Lutero en 1517, que fomentó la alfabetización y permitió la lectura no mediada de la Biblia al traducirla al alemán. En algunas ramas protestantes como el Pietismo —de gran influencia en Wurtemberg, tierra

natal de Hölderlin—, la Reforma promovió también el estudio del hebreo ante el reconocimiento de la distancia entre el texto original y la traducción. De cualquier manera, queda claro que para el pueblo alemán era fundamental el acercamiento a las fuentes originales, aunque sea en una traducción al alemán como en la Biblia, pero que permitiera prescindir de la mediación e interpretación del pastor que leía del latín; o a través del hebreo para una lectura más próxima a la original.

Otro factor para entender la importancia de las fuentes clásicas u originales es la relevancia del Neoclasicismo en Europa y la influencia de los cánones clásicos en toda la producción cultural desde la Ilustración: en la arquitectura, la pintura, la música, así como en la literatura y la filosofía. La influencia clásica, no obstante, perdió potencia poco a poco frente al Romanticismo, que tuvo una gran carga nacionalista, pero es indiscutible la relevancia que tuvieron las fuentes antiguas en el proyecto de racionalidad, orden y equilibrio de la Modernidad.

La importancia de la comprensión y el acercamiento a los textos originales y a los cánones clásicos son, entonces, constantes de la época que obligaron a estos pensadores a volver la mirada para aproximarse, especialmente, a los “fundadores” de la civilización occidental, los “fundadores” de Europa: los griegos. Pero esto no solo para imitar mejor sus obras, sino también para reconocerse a sí mismos en ellas, para cimentar una identidad y para proclamarse parte de esa gran tradición antigua, situación que ya estaba sucediendo desde hacía varios años.

Para sus traducciones de Sófocles —que a diferencia de sus otras traducciones de fragmentos fueron pensadas desde un comienzo para ser publicadas—, Hölderlin se nutrió de ediciones en griego que circulaban desde el siglo XVI y también de una edición en inglés, curiosamente (Vedelago, 2015, p. 9).

Aunque estas traducciones de Sófocles no son, para nada, las canónicas en la actualidad, ya que incluso han sido criticados y cuestionados sus conocimientos del griego, sus fuentes y hasta su competencia escritora debido a la enfermedad mental que lo aquejaba, la importancia de estas traducciones yace en sus intenciones y en su relación con otros de sus escritos.

El método de traducción de Hölderlin es muy diferente a lo largo de los años y esto responde a un cambio de mentalidad que también puede verse como un reflejo de las problemáticas de la época y también a la vida personal del autor. De ahí que, como hemos visto, mientras que las traducciones tempranas de Píndaro pretenden un calco de los versos griegos, palabra por palabra, e ignoran la calidad métrica del resultado en alemán en aras de la reproducción fiel del griego original que “permitiera acercarse al espíritu del griego”, encontramos un ritmo más libre e independiente en sus traducciones de Sófocles de

años después. Esto puede atribuirse al deber que Hölderlin le encomienda al poeta de ser capaz de vincular la naturaleza, la totalidad, lo absoluto —tema ampliamente discutido en el idealismo alemán— con su pueblo particular, y de ser capaz de, en palabras de Hölderlin (1994), “cantar patriótica y naturalmente, con originalidad” (p. 507). De ahí que, en las traducciones de Sófocles, y aun en poemas de su autoría, Hölderlin prescindiera de formas métricas que puedan parecer imitaciones y que impidan encontrar una forma poética auténtica. Todavía en partes de *Edipo* pueden encontrarse estas imitaciones, estos calcos métricos, pero en *Antígona* es más claro el proceso de acercamiento y de adaptación del texto a la lengua alemana.

Este último punto es también de suma relevancia si se pone en contexto, más allá de los aspectos de la vida personal del autor que hemos comentado. El tema político que subyace, especialmente, a *Antígona*, es decir, el conflicto entre el Estado y el individuo, entre Creonte y Antígona, puede relacionarse con la Revolución francesa y con las numerosas discusiones que encontramos también entre los pensadores alemanes a propósito de este evento. Tales discusiones desencadenaron nuevos cuestionamientos acerca del poder del Estado, la identidad del individuo y arrojaron a la mezcla el problema de la determinación del protestantismo, que provocó grandes reflexiones en torno de la libertad, uno de los grandes problemas de la filosofía del idealismo y del Romanticismo alemán.

También en la evolución del método traductor empleado por Hölderlin y en la filosofía detrás de él, puede observarse el conflicto entre el Neoclasicismo y el Romanticismo del que hablamos hace un momento. El deber de entender la Modernidad a partir de los parámetros de racionalidad, equilibrio y orden de los clásicos, de los griegos y, posteriormente, de los latinos es también cuestionado en este periodo. Lo anterior permitió la formación y expresión de una identidad nacional e individual que también aspirara a la creación de una nueva definición de perfección, pero en sus propios términos y con una conciencia histórica.

La consideración de Hölderlin de que la Modernidad estaba esclavizada por la Antigüedad era seguramente la más acertada. Pero, al mismo tiempo, fue la conciencia del pasado lo que le permitió al pueblo alemán su independencia al considerar no solo los periodos Clásico y Helenístico más célebres, sino también la historia previa que llevó precisamente a estos.

Para Hölderlin, Heráclito fue la evidencia de que antes del apogeo griego hubo un periodo arcaico que se ignoraba o dejaba de lado en el siglo XVIII. Se trató de un periodo caracterizado por la disparidad de dialectos, como el jónico, el dórico, el eólico, el arcadio, por la falta de unificación territorial, un origen más bien ctónico, más dionisiaco, a diferencia de los periodos Clásico y Helenístico que se inclinan más por lo apolíneo (Vedelago, 2015, pp. 17-22).

La Alemania de los siglos XVIII y XIX se encontraba fragmentada por disputas dentro de la Confederación Germánica que impidieron la formación de la gran Alemania. Tales disputas se debían principalmente a la rivalidad entre el Imperio austriaco y el Reino de Prusia. Asimismo, dentro de la Confederación había disparidad de dialectos y lenguas. Todo ello permitió a muchos pensadores de la época, incluido Hölderlin, hacer un símil entre Grecia y Alemania que permitiera formar una identidad a partir de la comparación.

Para Hölderlin, la traducción fue la manera de acercarse a otra cultura, a otro mundo y a otro lenguaje. Al mismo tiempo, fue una manera de acercarse a su propia cultura para participar en el periodo de formación de una identidad alemana y de un Estado nacional que después cristalizó en la unificación alemana y en la formación del segundo Imperio alemán.

Hölderlin retomó varias problemáticas y motivos de la Antigüedad en sus traducciones para aterrizarlas en su propia época. Sus cambios, modificaciones y adaptaciones fueron una manera de reconocer la influencia de los clásicos, pero con miras hacia el desarrollo de una propia identidad nacional e individual. Desde el arte, la filosofía y la ciencia se retomaron saberes y elementos de la Antigüedad para continuar con el desarrollo de las tradiciones, pero para poder crear “patriótica y originalmente”. En el caso de la traducción fue este el mismo caso.

Hoy, en este mundo globalizado, en el que por momentos parece difícil forjar una identidad auténtica, es importante reconocer las raíces culturales que nos unen, pero no solo para lograr la mejor cooperación entre las naciones, sino para reconocer la evolución cultural y la identidad de cada pueblo. La traducción es una manera de reconocerse en la tradición y de reconocerse en la otredad, pero, sobre todo, es una manera de trazar una línea, clara y firmemente, entre el pasado, el presente y el futuro.

## Referencias

- Hölderlin, F. (1994). *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden. Band II* (J. Schmidt, Ed.). Deutscher Klassiker Verlag.
- Kreuzer, J. (Ed.). (2011). *Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. J. B. Metzler.
- Previsic, B. (2005). Die Übersetzung von Rhythmus: Hölderlins Transitprogramm hin zu einer „belebenden Kunst“. *Transit*, 2(1). <https://doi.org/10.5070/T721009714>
- Vedelago, A. (2015). „Eine unendliche Annäherung“: Hölderlin übersetzt Sophokles [Tesis de pregrado, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari]. Padua Thesis and Dissertation Archive.

**Hernández Sánchez, M. A. (2022). *El reverso de la igualdad. Seis ejercicios de reflexión filosófica sobre discriminación*. Ubijus. 205 pp.**

Christian Benítez Núñez  
Universidad La Salle México

Han transcurrido más de siete décadas desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en cuyo artículo primero se reafirma que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. Dicho artículo busca sentar las bases del reconocimiento del derecho a la igualdad, así como la obligación de garantía por parte de las naciones; sin embargo, la desigualdad y la discriminación continúan arraigadas en nuestras sociedades, a través de dinámicas sociales y prácticas institucionales.

Ante tal situación, una obra como *El reverso de la igualdad* invita a una reflexión filosófica profunda alrededor de los temas pendientes que no pueden ni deben postergarse. Es así, dado que la naturalización de la discriminación ha llevado a incorporarla en nuestra identidad colectiva —tal como sostiene el autor— y se ha constituido en terreno de prejuicios y estereotipos que impactan negativamente en el reconocimiento y el acceso a los derechos en condiciones de igualdad.

La obra, dividida en seis capítulos, ofrece una panorámica sumamente interesante que parte de una exposición de los retos que implica pensar la discriminación desde la filosofía. Elabora una crítica al pensamiento de Hanna Arendt respecto del tratamiento político que da a esta frente a la innegable parcialidad idiosincrática y evidencia las dificultades de Arendt de aprehender la especificidad de la discriminación racial y, por tanto, su juicio sobre el tratamiento político adecuado.

En el segundo capítulo ofrece un agudo análisis de los paradigmas modernos y contemporáneos de los derechos humanos, al tiempo de exponer las narrativas de autores como Lynn Hunt, Norberto Bobbio y Samuel Moyn, a la luz de la discriminación como problema público; identifica los desafíos de los derechos humanos ante su propia naturaleza universal y la relativización a la que se encuentran constantemente expuestos, con lo que evidencia que hemos alcanzado ciertos niveles alarmantes de discriminación institucionalizada y poco se ha hecho al respecto.

El tercer capítulo se enfoca en el estudio del derecho a la no discriminación, desde su dimensión conceptual hasta la identificación de una articulación política y jurídica reflejada en las acciones y políticas de la redistribución en México. Cabe señalar que el autor recurre a metáforas para representar la no discriminación, primero, como un derecho llave del propio paradigma contemporáneo de los derechos humanos, que requiere condiciones mínimas de bienestar material general; posteriormente, como un derecho bisagra, a partir del cual se identifica una articulación simbólica de la desigualdad en el imaginario social y las consecuencias materiales de esta.

Al llegar a la mitad de la obra, el autor presenta el desarrollo de la no discriminación desde la perspectiva de la justicia transicional y los derechos de las mujeres. Parte de un reconocimiento de las deudas en materia de derechos humanos reclamables a los regímenes autoritarios del pasado, y que hoy, en un proceso de transición, se busca superar democráticamente. Por ello, se insiste en la necesidad de reconstruir el Estado de derecho y el combate a la discriminación relacionada con las identidades y la dignidad de las mujeres.

En el capítulo quinto se aborda la discriminación desde un contexto relacionado con los desastres naturales, ya que estos evidencian las desigualdades y las discriminaciones, al no haber una perspectiva social al momento de hacer frente a las emergencias; por ello, resulta imprescindible visibilizar estas situaciones en el debate público para atender de manera prioritaria a las poblaciones vulnerables.

La discusión filosófica no estaría completa si no se abordara el tema del derecho a la ciudad y su principal enemigo: la gentrificación. Este tema debería resultar de enorme interés, puesto que representa un problema global. El desplazamiento forzado casi imperceptible, a partir de la privatización de los espacios públicos, no solo expulsa a las personas de sus centros urbanos, sino que esta situación abona a la propia exclusión y la desintegración social, en palabras del autor.

Indiscutiblemente, el estudio filosófico de la discriminación frente al derecho a la igualdad universal demanda una precisión conceptual, una permanente discusión pública y sumar esfuerzos. El propósito es que, de manera real, se coloquen sobre la mesa las soluciones que permitan trasladar los derechos reconocidos en el papel a la realidad.

Sin duda, *El reverso de la igualdad. Seis ejercicios de reflexión filosófica sobre discriminación* invita a una amplia reflexión desde muy diferentes contextos con un punto de coincidencia: la dignidad humana. Por innecesario que parezca, resulta urgente insistir en que esta corresponde a cada persona que habita la Tierra, sin importar su color, creencia, preferencia, nacionalidad o género.

---

## Normas del Comité editorial

---

1. *Logos* solo recibe materiales inéditos y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico por medio del OJS, en Word. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: letra Times New Roman número 12, a 1.5 de interlínea, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
3. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
4. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
5. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
6. Las secciones de la revista “Artículos”, “Traducciones” y “Reseñas” estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
7. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores a diez líneas, así como un listado de cinco palabras clave en español y cinco en inglés.
8. Las reseñas no podrán exceder las 5 cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
9. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece, así como su identificador ORCID, que podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>.
10. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.



11. Cuando una cita es mayor a cinco renglones o a 40 palabras estará a bando en letra Times New Roman 11 a 1.0 de interlínea. Si es menor, quedará dentro del texto entre comillas.
12. Las notas consultivas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
13. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga: [http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)
14. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p. ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b). Puede brindarse citas canónicas siempre y cuando se explique en la primera nota al pie cómo se consignarán dichas referencias.
15. Las referencias bibliográficas deberán incluirse al final de los artículos y deberán estar ordenadas alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.

Consulte este y números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

del portal:



[www.editorialparmenia.com.mx](http://www.editorialparmenia.com.mx)

