

La idea boederiana del saber civil y su relación con el idealismo alemán

The Boederian Idea of Civil Consciousness an its Relation with the German Idealism

MARTÍN ZUBIRIA*

Universidad Nacional de Cuyo, Conicet

RESUMEN. Reconocer la “filo-*sophia*” como tal, más acá de la Posmodernidad, significa, a partir de los estudios sorprendentes de Heribert Boeder (1928-2013) verla como un saber edificado, epocalmente, sobre una “*sophia*”, esto es, sobre un saber inicial acerca del destino del hombre. Para el pensamiento filo-*sófico* del llamado “Idealismo Alemán”, esa “*sophia*” no es ni la de las Musas, como en la Primera Época, ni la “*Sapientia Christiana*” como en la Época Media, sino el “Saber Civil” acerca del deber y de la libertad.

Palabras clave: Idealismo alemán; saber civil; Rousseau; Schiller; Hölderlin.

A partir de la aparición de la *Topologie der Metaphysik* de Heribert Boeder en 1980¹, las cosas ya no pudieron seguir siendo vistas del mismo modo *in philosophicis*. No del mismo modo, al menos, en que se las

ABSTRACT. Abstract: Recognize the “philo-*sophia*” as such, this side of Postmodernism, means, starting from the surprising Studies of Heribert Boeder (1928-2013), see it as a Thought epochally built on a Wisdom (*sophia*), that is, on a initial Knowledge about the Destiny of Man. For the philo-sophical Thought of the so-called “German Idealism”, that Wisdom is neither that of the Muses, as in the First Epoch, neither the “*Christian sapientia*”, as in the Middle Epoch, but the “Civil Consciousness” about Duty and Freedom.

Key words: German Idealism; Civil Consciousness; Rousseau; Schiller; Hölderlin.

había comprendido desde la irrupción “moderna” de la meditación heideggeriana. La *Topologie der Metaphysik* hizo ver, por de pronto, que sólo dentro de los límites de la Modernidad en sentido singular (*Moderne*)

* Martinzubiria.t@gmail.com ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7197-6703>.

Copyright: © 2018 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

tenía sentido eso de reducir la obra histórica de la Metafísica occidental a un *monumentum* en memoria del “olvido del Ser”; sólo si se aceptaba la identificación tradicional de la “Metafísica” con la “Ontología”, que vino a tergiversar del modo más grave el sentido propio del saber de la “filosofía primera”. En cuanto a la relación que aquella misma meditación descubre entre el pensar y el poetizar, como dos modos supremos del habitar humano a la luz del señorío originario del Lenguaje, ello también pone al descubierto las barreras de la Modernidad en sentido singular, porque el interés puesto en esa relación encubre otra sobre la que descansa, en rigor, el despliegue histórico de la Metafísica: la de la razón concipiente o “filo-sófica” y un saber inicial acerca del destino del hombre, una σοφία epocal comunicada mediante un lenguaje siempre ajeno al de la conciencia cotidiana y con la gratuidad de un don, en la forma elemental del mandato que mueve al hombre a diferenciarse respecto de sí mismo.

No puede asombrar que, una vez disuelta la representación de la historia de la Metafísica como la serie “libre” y destinal de las respuestas a la pregunta única por “el ser del ente”, su saber se presente como un todo articulado en tres Épocas autónomas. En la primera de ellas, la σοφία mentada es la de las Musas, cuyos portavoces – Homero, Hesíodo y Solón – fueron para los mismos griegos, desde un comienzo, los sabios y maestros de su pueblo, antes que simples “poetas”.

Tampoco puede asombrar que, en la Época Media, el saber filosófico *sensu stricto*, esto es, el de una razón que se determina como “concipiente” al diferen-

ciarse respecto de su impronta tanto *natural* como *mundanal*, responda en sus posiciones fundamentales a la *sapientia christiana*, esto es, a la σοφία que alienta en la Revelación Neotestamentaria, tal como esta, reducida a sus momentos indispensables, se vincula con los nombres de Lucas, de Pablo y de Juan.

En cuanto a la Época Última, ya no cabe considerarla con Hegel como un “Resultado”, puesto que tampoco la inteligibilidad de la historia del “*amor sapientiae*” es la de un todo bipartito que refleja la distinción de lo absoluto en “sustancia” y “sujeto”;² su autonomía respecto de las dos Épocas anteriores y lo que la pone en un pie de *igualdad* con ellas, es una nueva figura de la σοφία, cuya verdad se ve amparada por un nuevo movimiento de la especulación “filo-sófica”.

En un escrito aparecido hace ya más de dos décadas, en un volumen de las “Disertaciones de la Sociedad Científica de Brunswick”,³ Heribert Boeder ofreció a la comunidad académica, sin que ella parezca haberse anoticiado hasta el presente de tal cosa, algo que representa a nuestro juicio una novedad infinita: la exposición, nunca antes intentada, de la σοφία de la Época Última, el “Saber Civil”, tal como este se configura de un modo lógico, puesto que “racional”, a lo largo de las posiciones de Rousseau, de Schiller y de Hölderlin.

Boeder expone en ese mismo escrito cómo la razón concipiente se hizo cargo de tal “Saber”, amparando su verdad de manera “científica”, mediante el trabajo mancomunado de una reflexión filo-sófica que principia con Kant, se prolonga en Fichte y llega a su remate con Hegel.

En esta ocasión nos proponemos presentar, a partir del mentado escrito boederiano, de qué manera el contenido fundamental del “Saber Civil” se condensa en una secuencia de tres *rationes* cuyos términos, procedentes de la pregunta que vertebra la fase madura de la meditación heideggeriana, son en cada caso “destinación”, “cosa” y “pensar” (*Bestimmung, Sache, Denken*).

Puesto que nada nos autoriza a ignorar la tesis “moderna”, sostenida también por la Posmodernidad en su conjunto, según la cual la *ratio* ni es una “facultad” exclusivamente humana ni puede reconocérsela como la diferencia específica del hombre,⁴ permítasenos, a modo de introducción, recordar cómo Leibniz define la razón al comienzo de su *Teodicea*: “La Raison”, dice, “est l’enchainement des verités”; él mismo observa, no habiendo faltado quienes dijese que jamás habían escuchado definir la razón de este modo, que ni lo “inaudito” ha de ser ininteligible, ni falso o errado lo insólito, por ser simplemente tal.

Lo que provoca, para entrar ya en materia, la aparición de la filosofía kantiana, no es, en rigor, una serie de problemas irresueltos de la filosofía anterior, ni tampoco una suerte de reflexión ulterior de la conciencia cartesiana que hubiese quedado pendiente. Ya la *Crítica de la razón pura* dice de manera inequívoca que la tarea consiste en “salvar la libertad” (B 564). ¿Salvarla de cuál peligro? Del que había visto Rousseau en relación tanto con las ciencias y las artes (“qui doivent leur naissance à nos vices”, III, 17), como con el estado del mundo histórico. En ambos casos la razón – lo mismo la “natural”

que la “mundanal” – amenaza la libertad. Fue ella la que provocó en el hombre una escisión consigo mismo, puesto que con su humanidad.

Una experiencia o, más precisamente, una “iluminación” aparta a ROUSSEAU de la filosofía y lo destina a convertirse en la primera “persona” de la σοφία a partir de la cual se articula la Época Última de nuestra historia *filo-sófica*. Esa σοφία es de suyo racional y puede así representársela mediante una figura de *rationes*, la primera de las cuales, la rousseauiana, se abre de manera inmediata, en consonancia con la iluminación mentada, por el término de la destinación (A). Pero no porque la libertad se presente aquí en la forma de la intuición, a diferencia de lo que ocurre en la ciencia kantiana de la razón, donde se la presupone como una idea, su aparición ha de ser injustificada. El pensamiento rousseauiano está determinado por la experiencia de la falta de libertad nacida de una pérdida de la unidad del hombre consigo mismo, con su naturaleza; lo que provoca la aparición de tal pensamiento es una suerte de “Antinatura”, presente en la falta de libertad padecida por el hombre. El primer término de la *ratio* rousseauiana es así la Naturaleza, que se hace presente en la libertad, conviene a saber, en la humanidad o en la naturaleza misma del hombre.

1. En el horizonte de la destinación del hombre, Rousseau parte de la falta de libertad imperante e imagina la libertad originaria, cuya condición, en el estado de naturaleza, es la de lo dado. En cuanto ser “físico”, el hombre *singular*, lo mismo que otro animal cualquiera, es una “máquina” que funciona por sí sola, incluso en

el caso del comportamiento regulado por la prudencia (III 165). Él hace valer su humanidad sólo en cuanto ser “moral”, pero según una moral que, sin combatir los sentimientos de simpatía por los demás seres vivos y por sus semejantes, es la del solitario; pues la libertad *según la naturaleza* consiste siempre en la preferencia de la elección individual.

2. [Negatividad] Esta libertad del hombre entregado enteramente a sí mismo se pierde en la arbitrariedad del hombre socializado y sujeto, por lo mismo, a otros. Condicionada por las relaciones de poder, por el señorío y la servidumbre, ella es en cada caso una libertad *particular* ante cualquiera otra forma de arbitrariedad. El vínculo social no la cancela, pero la somete a relaciones de derecho que procuran volver compatibles entre sí las decisiones propias en lo que tienen de arbitrario.

3. La libertad sin embargo, según su determinación cabal o plena, es la poseída en común, la de la voluntad *general*; una libertad debida, en rigor, no a la naturaleza, sino a la libertad, puesto que a una posición (*Setzung*): la del contrato social como fundamento de todas las relaciones de derecho. En tal fundación de lo comunitario, cada cual recupera la libertad individual, en la medida en que cierra el contrato con los demás a la par que consigo mismo y se compromete como legislador.

Esta secuencia de los momentos de la libertad revela que ya la destinación es un término mediado, cuyos extremos remiten a un momento central signado por la negatividad o la separación.

¿Cuál es la cosa (B) en la que se hace valer de manera inmediata la destinación rousseauniana?

1. El bien de la vida. Esto es, inicialmente, algo compartido por *todos*, puesto que obrado por la Naturaleza. Ante el hombre originario esta se muestra, por un lado, como “benefactora”, pues le ofrece, siendo un ser físico, cuanto precisa para su conservación; pero, por otro, es lo libre, el ámbito donde aquél aprende a comprenderse en orden a su “*perfectibilité*”.

2. [Negatividad] En un segundo momento, el bien es algo procurado por el hombre mismo mediante una producción de carácter social en la que la naturaleza se vuelve material de trabajo, o bien un objeto sometido al poder del conocimiento; así ocurre, sobre todo, con la tierra de cultivo. El bien deja de ser concedido de manera general, porque ahora depende de la *singularidad* excluyente, determinada por la posesión de productos y medios de producción; se ha vuelto “privado”. En su singularización este bien fundado en cosas exteriores está supeditado al Estado de derecho y a la autoridad pública de la que no puede prescindir.

3. El bien del hombre es, por último, el bien *particular*, pero no en el sentido del concepto; particular, no por hallarse subsumido bajo lo universal, sino por corresponderse con la “esencia” que, como su libertad, el hombre siempre debe comenzar por ganar, haciendo suya, de intento, la libertad que le ha sido dada, y ello al trabajar en pro de su diferenciación respecto de sí mismo, vale decir, al entregarse a la propia “formación”. Ella aparta al hombre del afán por la posesión exterior y muestra la naturaleza humana en el desarrollo de su propia humanidad; en lo siempre separado de una moralidad fundada en la libertad y por ella.

¿Y cómo se determina el pensar (C) para corresponder a una cosa diferenciada de tal modo?

1. Primero, al apartarse de la asistencia benéfica de la Naturaleza, se vuelve preocupación (*Sorge*), la del individuo por sí mismo, debido al sentimiento de las necesidades naturales que son, en cada caso, las propias (*particularización*). Tal sentimiento descansa en el amor de sí mismo, origen de todas las pasiones; quien vela por él es una “razón” que ni lo rechaza ni lo reprime; razón de una vida que rebosa de alma.

2. [*Negatividad*] Este pensar se pierde en *lo comunitario* de la reflexión que irrumpe con la socialización. La comunidad no verdadera se constituye a partir del pensar separado, allí donde cada cual se ve movido a comparar lo suyo con lo poseído por los demás, hallándose en esa relación siempre fuera de sí. Aquí el amor por sí mismo, el amor “absoluto”, se vuelve “relativo” en la forma del amor propio. Este rebaja la razón originaria haciendo de ella un instrumento sofisticado que llega a descomponer el mismo sentido moral, el saber acerca de la virtud y la eticidad simple de la familia.

3. Del interés general compartido que mueve la mentada reflexión, esto es, del reflejo del propio bienestar exterior en el de todos los demás, se separa finalmente el pensar por sí mismo, esencialmente *singular*. Así el alma “bella” se distingue del mundo egoísta que la rodea. En la pasión de su corazón preserva el sentimiento relativo a las necesidades naturales del hombre y su racionalidad originaria reconoce el carácter vinculante de los deberes que son en cada caso los propios. Con la dis-

tinción del amor aprende a amar la humanidad y a negar el amor propio en el amor a la patria. Se trata de un aprender en el dolor y el sacrificio. Sólo así se aprende aquel pensar que asume el sentimiento de sí, el de la “honnêteté” originaria, en el respeto de sí mismo; respeto fundado en el yo diferenciado del alma pura. Su pensar ha alcanzado la singularidad que pone el amor en la relación de amistad: no entre yo y tú, sino entre yo y yo. Sin reflexionar sobre lo uno y lo otro, ese pensar permanece vuelto hacia la destinación que es, inicialmente, la libertad fundada en la Naturaleza y, por último, la libertad fundada en la libertad. El pensar del yo puro, puesto que purificado, puesto que diferenciado, se concentra en la visión de la Naturaleza primigenia e intocada, visible, por un lado, en la majestad de las montañas y, por otro, en la virtud del alma simple. Yo y yo se vinculan en el “entusiasmo” de un amor que piensa en el culto de la humanidad del hombre o de la divinidad que habita en su interior. Y este pensar se vuelve finalmente productivo en la imaginación del “único país digno de ser habitado” (II 693). Esto, habiendo recibido la imaginación, a causa de la libertad, una dignidad hasta entonces ignorada.

Los términos de la ratio rousseauiana así edificada se despliegan en cada caso a partir de la negatividad característica de su momento central.

La ratio de SCHILLER, al prolongar el movimiento iniciado por la de Rousseau, se abre por el último término de la de este, vale decir, por un pensar (C) predeterminado por la libertad en cuanto destinación.

1. Y así Schiller exige ante todo libertad de pensamiento (y no libertad de

credo, como en el comienzo histórico de la época moderna). Libertad, sí, pero ¿de cuál pensamiento? No se trata, como es obvio, de las ocurrencias de que cada cual es dueño, las reflexiones sujetas al propio arbitrio referidas a las ciencias, las artes, los oficios, o a la prudencia en el ámbito de lo práctico, sino del pensamiento libre de cada individuo, acerca de la libertad, de la humanidad de la que forma parte. Para este pensar “la libertad misma es un efecto de la Naturaleza” (XX 373, 23), y así piensa en consonancia con ella; ama la Naturaleza, siendo ésta “la vida silenciosamente creadora”. Con este amor, la libertad del pensar se remonta hasta la *singularidad* del sentimiento.

Como en el caso de la sabiduría rousseauniana, también en la erección de la ratio schilleriana los tres momentos en que se despliega cada uno de sus términos no responden al movimiento de los momentos del concepto; estos parten de lo universal o del todo que luego se particulariza y acaba por concretarse en lo singular. El hecho de que en la ratio sapiencial esos momentos presenten una secuencia inversa no puede sino resultar propicio para el concebir propio de la razón “filo-sófica”.

2. También en la ratio schilleriana el momento central de cada término se corresponde con una experiencia negativa.

El pensar “ingenuo” se pierde al divorciarse de su libertad natural en nombre de otra propia: la libertad moral; se *separa* así del sentimiento y opone la razón y la sensibilidad en una relación excluyente. Al hacerlo, no sólo las inclinaciones quedan sometidas a los deberes; el entendimiento también somete la sensibilidad con un designio técnico y práctico en orden al do-

minio de una Naturaleza ya enteramente objetivada por las ciencias. Tanto que el pensar mismo se vuelve un instrumento en la alternancia, propia de un mundo artificioso, entre el “trabajo que agota” y el “placer que embota”.

3. De allí la tarea de recuperar para el pensamiento en cuanto libertad fundada en la libertad (*universalidad*), lo que había perdido en el sentido de la libertad propia de la Naturaleza; recuperarlo mediante el trabajo consigo mismo, el de una “formación” (*Bildung*) que, puesto que debe tener en cuenta la sensibilidad, es, en rigor, “educación estética”. Esta restablece la comunión entre el pensamiento y el sentimiento en el juego de la imaginación con la materia sensible y la forma espiritual. Pero para que la imaginación logre esta armonía de las fuerzas el pensamiento debe apartarse de la realidad inmediata (Carta a Herder del 4.11.1795; cf. XX 475, 5). La armonía con la Naturaleza, dada en un principio, ha de volverse puesta, “ideal”. En relación con ello, el pensar es un creer en la realización posible (XX 437, 12) de su libertad recuperada. En cuanto educado “estéticamente”, el pensar reconoce “en el fenómeno” [*in der Erscheinung*] su destinación para la libertad.

1. La destinación (A) no es sino la belleza. También este término encierra un centro negativo: la experiencia de la desaparición de la belleza en sentido absoluto, puesto que, antes que ella, la Naturaleza misma ha huido. ¿Cuál Naturaleza? No la de los objetos, sino la de las cosas: su “existencia espontánea”, su “consistir por sí misma”, su “existencia según leyes propias e inmutables” (XX 413, 29). Con las cosas así determinadas el hombre se halla

en una relación de comunidad y ello en orden a la belleza, “que la naturaleza produce, si bien sólo en su libertad” (XX 280, 35). Esta belleza común al hombre y a las cosas (*universalidad*) ha desaparecido. Su presente no es el imaginado, el del estado originario de naturaleza, sino el presente recordado de un mundo histórico determinado: el del mundo griego.

2. El segundo momento de la destinación (*singularidad*) corresponde a la negación de la belleza, pero no como fealdad. Si la belleza, en su acepción fundamental, ha de ser pensada en relación con la libertad, su negación es la necesidad o la penuria [*Not*]. Ésta hace ver sólo una pluralidad de urgencias insatisfechas que reclaman, por su parte, una pluralidad de técnicas. En el mundo constituido según ellas, “toda Naturaleza acaba siendo devorada por el artificio”. La condición de la belleza como bien común cede a las necesidades siempre aisladas. Y el aislamiento del hombre mismo en el “Estado de penuria” se ve agravado por la división del trabajo en el proceso de producción y por el desarrollo unilateral de la capacidad de los individuos.

3. La belleza, en el último de sus momentos (*particularidad*), no es la dada en la apariencia, sino la libertad que ha de ponerse en la apariencia misma. Y esto mediante un producir que, de manera lúdica, armoniza el impulso material con el formal. La belleza correspondiente no es sólo la de las cosas, sino, ante todo, la de una sociabilidad fundada en la “comunicación bella” de los atentos a la belleza (XX 411, 3), esto es, de “personas” por las que habla la “formación humana” (XX 272) y en cuyo trato mutuo revelan tanto dignidad

como gracia. Manifiestan así la libertad en una belleza que sólo puede ser la belleza separada “de algunos pocos círculos escogidos” (XX 412, 31).

Bajo esta destinación, la cosa (B) de la ratio schilleriana ya no es el bien de las almas y de sus pasiones, que hallan en la correspondencia su expresión adecuada, sino lo valioso del actuar en un mundo histórico representado en el drama. La cosa, pues, no es la felicidad, sea cual fuere su género, ni una dicha merecida de tal o cual modo y ni siquiera el objeto trascendente y moral de la razón, sino sólo el actuar, en cuanto puede ser bello y manifestar así la mentada libertad. Ese actuar exterioriza también el juicio acerca de su verdad, de su bondad.

1. Según su determinación inmediata o natural, se trata del obrar desde siempre separado (*particularidad*) de quien se aferra a su libertad en cuanto dada y la hace valer frente a la indiferencia entronizada por la costumbre.

2. Luego el obrar se determina como algo comunitario (*universalidad*), que ha cobrado el sentido de la villanía, y ello, en una relación excluyente ante la libertad, debida a una tradición tiránica en la familia y el Estado y también dentro de una cultura facticia cuya moralidad es, en rigor, mera hipocresía.

3. Bello, por último, es el actuar por el que uno (*singularidad*) hace suya la libertad de tal modo que vuelve visible, hasta en la propia muerte (XXI 38, 26), la distinción del hombre respecto de sí mismo (XX 151, 20), como un trabajo consigo mismo en su tránsito hacia el ideal. Sólo éste concede a quien actúa “una personalidad propia”, que se exte-

rioriza siempre en la acción individual. Representar la humanidad en la propia persona: tal es la cosa a que conduce el movimiento de la *ratio schilleriana*.

A Hölderlin le ocurrió con la filosofía de Fichte lo que a Schiller con la de Kant: así como ingresó en ella, así también se despidió luego de ella para entregarse a su tarea propia: la configuración de una *ratio* de la σοφία. Él acabará por reconocer a la Naturaleza – tras la libertad (Rousseau) y la belleza (Schiller) – su presente pleno. El presente de la Naturaleza en la libertad (Rousseau) es un aparecer y un reflejarse de la libertad del hombre en el interior de aquellas almas que se dan a conocer mutuamente mediante la correspondencia. En un segundo momento (Schiller) la libertad está presente como belleza en lo exterior de la apariencia y, por lo que atañe a la humanidad, en el mundo de la acción, expuesto por el drama de un modo bello. Hölderlin se aventuró con el *Hiperión* y con la *Muerte de Empédocles* en ambos géneros de exposición poética, pero se vio por fin llevado a ejercitar uno diferente, el del canto, como el más apropiado. ¿Para qué? También la belleza se manifiesta en un presente diferente de ella, en una suerte de “cosa en sí” frente a la “apariencia” o, con mayor precisión, en la realidad de lo santo. En esta queda asumida la oposición de lo libre y lo no libre, pero también la de lo bello y lo no bello, puesto que la de lo puro y lo basto. ¿Cómo Hölderlin se hace cargo de la tarea correspondiente?

Su *ratio* se abre por el término de la cosa (B). Así como Schiller recibe de la *ratio* que lo precede la libertad del pensar, así le ocurre a Hölderlin con la belleza de la cosa que, en toda esta figura sapiencial,

no es sino la representación de la humanidad del hombre. La belleza, empero, más allá de la apariencia, es real en aquel hombre que es también divino; y lo es tan pronto como cumple con su destinación. Pero él surge como tal, de manera inmediata, sólo “de las manos de la naturaleza”, que es de suyo divina: nacido para el arte, para la religión, para la filosofía o, de un modo más radical, puesto que en orden al “principio y el fin de esta ciencia”: para la poesía (III 144, 11). No en el sentido universal y abstracto de este nombre, por cierto, sino en relación con esas tres figuras de una realidad que ha de concebirse como “el espíritu”. Esto, teniendo en cuenta la caracterización de Hölderlin como “poeta del poeta”, es algo digno de nota, porque es sólo a través de la destinación del poeta como él descubre la del hombre (v. su escrito sobre los modos de proceder del espíritu poético, III 241ss.).

La cosa de la *ratio* hölderliniana es el hombre humano y más exactamente el hombre en cuanto “poético”; no sólo el poetizado en su actuar, sino quien por sí mismo poetiza, siendo así “poético” o productivo en el lenguaje; en un lenguaje que no es sino el del espíritu mentado.

1. Ese hombre es primeramente la “*individualidad* poética” determinada por una relación de intimidad con la Naturaleza; interpelado por su belleza y de ese modo también por su libertad, que confiere a su ánimo una disposición ideal (“*ideale Stimmung*”).

2. En tanto este ser singular busca a sus iguales y se abre así a un mundo compartido, se reconoce en su *particularidad*, más aún, en su rareza; pues más allá de las necesidades del individuo natural padece

la necesidad sin igual provocada por la falta de belleza, por la falta de libertad entre los hombres de su mundo. Todo intento de apelar a la propia fuerza y al propio arbitrio para que la libertad y su ley se manifiesten en el orden político está condenado al fracaso.

3. La individualidad poética debe diferenciarse no sólo de la individualidad natural del poeta, sino también respecto de sí misma, y ello, en cuanto a lo poético de su carácter. El producir, en el sentido de la realidad del espíritu de la Naturaleza, ha de ser un producir destinado (*geschicktes*). Y el hombre poético es lo que debe en cuanto se entrega como “ofrenda” a un destino (*Geschick*) libremente aceptado. El espíritu vuelve *comunitaria* la cosa poética al asumir la extrañeza del mundo en la condición de lo patrio, esto es, en la de una patria que, habiendo sido invocada, despierta (II 337, 15). Así el hombre poético resulta ser, por último, el hombre de la patria.

Como en la ratio hölderliniana el pensar (C) sigue a su cosa, la tarea del mismo consiste no en ponerla (*setzen*) o producirla, sino en manifestarla mediante el lenguaje como una realidad del espíritu.

1. El pensar poético en consonancia con ello es, primeramente y de manera *general*, un nombrar lo de suyo innombrable, lo que, incluso, no debe nombrarse, tal como ello se ha apoderado del sentimiento del poeta y como este, por su parte, se lo ha apropiado mediante el sentimiento. Este pensamiento se limita, en un primer momento, a mostrar la condición espiritual de lo real.

2. Pero, tan pronto como se trata, por una parte, de expresar con la debida de-

terminación el sentimiento de lo in-finito –el del fundamento, según el cual si el hombre poético está contenido como unidad en lo divino, también lo divino está contenido como unidad en aquél (IV 1, 259, 2)– y, por otra, de pensarlo de manera diferenciada, el poeta se ve en un aprieto tal que lo aísla hasta volverlo un solitario (*singularidad*); pues, en primer lugar, faltan los “nombres sagrados” (II 99, 101), supuesto que los tales deban ser precisamente aquellos con que un dios presente y manifiesto se nombra a sí mismo (II 34, 28); luego, enmudece el lenguaje del elogio, que es el “oficio” del poeta, pues para elogiar “lo más elevado” que nosotros (I, 312, 26), primero ha de ser posible un pensar en el sentido del agradecer, que no puede carecer del debido fundamento. Pero el poeta que quiere agradecer y celebrar ha de preguntarse: ¿por qué motivo? (II 77, 57; cf. 109), e incluso ha de poner en tela de juicio su vocación: “¿Para qué poetas en tiempos de indigencia?” (II 94, 122). Pero la distinción del tiempo hace que el pensar recuerde cómo fue otrora la realidad del espíritu y que mantenga, de ese modo, su sentimiento originario.

3. Finalmente, el pensar “se asegura” de lo recordado por él, al reconocer que “Todo está bien” (II 167, 88); incluso el tiempo en que lo in-finito no se hace sentir por doquier. El pensar alcanza su *particularidad* poética en tanto concibe lo que es, lo que ocurre (II 182, 162). Este concebir es un “contemplar con razones” (*Schauen mit Schlüssen*) (II 186, 162) que unen a) lo que ha de sentirse de manera determinada con b) lo inicialmente sentido mediante c) el término medio de la privación de la posibilidad de ser sentido. También el poema ha de

tener un fundamento y sólo lo tiene, por lo que atañe al sentimiento, en algo presente por sí mismo y no en algo cuyo presente depende de que la conciencia quiera representárselo como tal. Al volver perceptible lo poetizado (IV 1, 243, 10), el pensar cumple, en cuanto poético, con su tarea. En el poema edificado por el concebir, el espíritu reproduce su realidad, que, siendo infinita, carece de cuanto pueda oponérsele de un modo simplemente exterior.

1. El último término de la ratio hölderliniana es precisamente esta realidad que, en cuanto santa, se presenta en ella como su destinación (A): lo divino y, por ende, lo separado de la Naturaleza (*particularidad*). La divinidad que le es propia se despliega en los “tres que son únicos” (*die “einigen Drei”*, II 83, 99): el Éter, como ámbito de las “medidas”, visibles en el sucederse del día y la noche; frente a él la Tierra, predispuesta, maternal y amorosa; y entre ambos la Luz, concedida siempre desde lo alto (II 81, 34).

2. En su *universalidad*, la realidad de lo divino es la de la “ley”. Esta, en consonancia con la posición central de este momento y pensada como la de la Naturaleza en cuanto realidad espiritual, es el destino que hermana para “que todos se conozcan” (II 535, 83). Para cada cual se trata del destino de la experiencia de su “yo”, la del propio ser en su doble dimensión, divina y humana.

3. Lo divino de la destinación hölderliniana se concreta, en el momento de la singularidad, como el Éter, en la figura del “Padre de la patria” (II 83, 98). A diferencia de sus hijos venidos otrora, él todavía ha de descender y ha de hacerlo determinado de tal modo. Aguardándolo, “la me-

lancolía” ya “arrebato” (“*weggezehret*”) al poeta más de un canto que pensaba cantar al Padre (II 211, 8). Este, aun cuando el poeta piensa haberlo visto, al menos “con ojos crepusculares”, y aun habiéndolo invocado, vacila todavía en venir como aquel “Príncipe de la fiesta” (III 533, 15) que, con la alianza de los dioses y los hombres, hace prosperar la patria (cf. Rousseau, *Contrato*). En su fiesta queda “el destino por algún tiempo equilibrado” (II 147, 183), esto es, ha sido alcanzado el fundamento, en tanto el hombre poético se halla en la divinidad y esta en él. Pero al Padre de la Patria no se lo ha de esperar como a un semidiós, sea Dioniso o Hércules, ni como a un hombre que también es Dios: Cristo. Esto es algo que la sabiduría de la Época Última rechaza. El Padre de la Patria halla en esta su única manifestación. En ella se acredita la realidad de aquél.

Con la ratio hölderliniana la figura *sapiencial* de la Época Última de la Historia del “amor *sapientiae*” ha quedado completa, pues la destinación, propia de tal figura, se ha presentado dentro de la misma en cada una de las posiciones posibles (como principio, como término medio y como resultado) y, al hacerlo, también ha experimentado las transformaciones de su presente. La Naturaleza, decisiva en relación con la distinción del hombre respecto de sí mismo, ha revelado la unidad de la humanidad de este con la divinidad, cuya realidad está sujeta al devenir; y el hombre corresponde a ese devenir mediante la historia de su formación (*Bildung*). El término medio negativo de la ratio es, en última instancia, la noche del mundo del hombre humano, noche que no menoscaba el presente de la Naturaleza en

cuanto espiritual y que resulta palpable en su misma santidad.

¿Qué se ha ganado al comprender la unidad “racional” que religa la palabra “poética” de Rousseau, de Schiller y de Hölderlin? Mucho. Por de pronto, la posibilidad de reconocer que las posiciones del “Idealismo alemán”, siendo deudoras de esa palabra —en otra ocasión habrá que mostrar en qué medida— no representan un nuevo empeño de la razón *natural* o *mundanal*, esto es, de la razón en cuanto librada a sus solas fuerzas (la razón de Descartes, la de Hobbes), por conocer la totalidad de lo cognoscible y su fundamento. El “Idealismo alemán”, comprendido a la luz del “Saber Civil”, se determina como la respuesta (*Ant-Wort*) de la razón “concipiente” a una palabra (*Wort*) de orden sapiencial que amonesta al hombre a consumir la tarea de su diferenciación respecto de sí mismo.

Bibliografía

- Boeder, Heribert, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Múnich, Alber 1980.
- Boeder, Heribert, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Múnich, Alber 1988.
- Boeder, Heribert, “Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik“ en: *Abhandlungen der*

Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, Bd. XLIII, 1992, pp. 345-360.

Boeder, Heribert, *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, vols. I-III, trad. y notas M. Zubiria, Biblioteca Digital de la Universidad Nacional de Cuyo: dirección URL: <http://bdigital.uncu.edu.ar/8889,8890,8891>.

Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Große Stuttgarter Ausgabe, hg. v. Fr. Beißner, A. Beck u. U. Oelmann, Stuttgart 1943-1985.

Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke und Briefe*, in drei Bänden, hg. von J. Schmidt, Francfort del Meno, Deutsche Klassiker Verlag, 1994.

Rousseau, Jean-Jaques, *Oeuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, “La Pléiade”, 1959 ss.

Schiller, Friedrich, *Werke. Nationalausgabe*, hg. von J. Petersen, B. von Wiese, L. Blumenthal *et al.*, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1959 ss.

Schiller, Friedrich, *Sämtliche Werke*, in fünf Bänden, hg. von G. Fricke y H. G. Göpfert, Múnich, Hanser 1987.

Zubiria, Martín, “Marx, Nietzsche, Heidegger: la unidad de una meditación” en: *Estudios Filosóficos* 126 (1995), pp. 269-285.

NOTAS

¹ Friburgo/Múnich, Alber.

² Distinción que preside el despliegue de la *Ciencia de la Lógica* pero que Hegel ya no mantiene en la exposición enciclopédica de la misma.

³ “Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik“ en: *Abhandlungen der*

der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, Bd. XLIII, 1992, pp. 345-360.

⁴ Cf. Boeder, H., *Die Vernunftgefüge der Moderne*, Alber, Friburgo/Múnich 1988; véase nuestro artículo: “Marx, Nietzsche, Heidegger: la unidad de una meditación” en: *Estudios Filosóficos* 126 (1995), pp. 269-285.