

Françoise Dastur: *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique. Schelling, Hölderlin, Hegel*, Paris: Ellipses, 2016, 316 pp.

Françoise Dastur (Lyon, 1942) es una consagrada filósofa, historiadora de la filosofía y traductora, cuya vasta producción ha girado principalmente en torno a la fenomenología alemana y francesa. Sus *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique* son la publicación de un conjunto de cursos ofrecidos en la Sorbona (1987-1990) que buscan exponer la génesis del pensamiento dialéctico. La autora justifica la importancia del tema alegando que actualmente han pululado algunas caricaturas de la dialéctica, hechas en nombre de un “nietzscheanismo sumario” (p. 6) que no ve en qué medida la dialéctica constituye una crítica al mundo moderno en vez de ser cómplice de este. Esta justificación permite comprender digresiones y ciertos tintes polémicos del libro, aunque lamentablemente los interlocutores nunca quedan del todo claros. En consonancia con trabajos como los de Dieter Henrich o Christoph Jamme, Dastur privilegia a Hölderlin alegando que i) la dialéctica hegeliana tendría una deuda con la filosofía de la reunificación (*Vereinigungsphilosophie*) del joven Hölderlin, y que ii) hay en este una crítica tanto del idealismo subjetivo de Fichte como del idealismo especulativo hegeliano (p. 7). Así, un recorrido por su itinerario poético-filosófico ofrece un mosaico de los motivos centrales del idealismo. Aunque la autora lo enuncia dispersamente, las *Leçons...* defienden que la idea fundamental del idealismo alemán es que el Absoluto es una totalidad orgánica que no excluye lo relativo y finito (pp. 204-205), que el problema dialéctico es el de la reconciliación de los opuestos (p. 175) y que esto exige elaborar una ontología que evite toda forma de dualismo (p. 122). Dastur expone el diagnóstico de la Modernidad como un paradigma de la escisión y parece sugerir que sus oposiciones (universal-particular, libertad-naturaleza, individuo-sociedad, sensibilidad-razón, etcétera) tienen raíz en la oposición originaria entre lo terrestre y lo divino. Así, la tarea dialéctico-especulativa es una labor religiosa, en el sentido del *religare* como restitución de las mutuas referencias entre lo humano y lo divino. A partir de este y otros motivos, se quiere mostrar dos destinos de la dialéctica: mientras la dialéctica hegeliana tiende hacia un idealismo absoluto regido por una noción de Espíritu que ahoga particularidades y diferencias, la dialéctica de Hölderlin se mantiene en una tensión trágica entre lo humano y lo divino con amables intuiciones para inaugurar lo que Heidegger llama un nuevo comienzo del pensar.

El libro está dividido en tres grupos de lecciones que siguen el viaje filosófico de Hegel, Schelling y Hölderlin. El primero, “Schelling y Hölderlin. Lectores de Kant y Fichte. Primer período (1794-1796)”, aborda su recepción de la revolución kantiana

y la filosofía fichteana; el segundo, “Hölderlin y Hegel en Fráncfort. Religión, poesía y filosofía. Segundo período (1797-1800)”, explora las intersecciones de estas tres esferas en la configuración de la dialéctica y cómo Hölderlin anticipa tesis hegelianas al tiempo que influye al mismo Hegel; y el tercero, “Hölderlin y Hegel. Superación y constitución del idealismo especulativo. Tercer período (1799-1803)”, hace explícitas las diferencias entre la dialéctica hegeliana y hölderliniana a la vez que recoge los motivos anteriores. Cada sección viene con una tabla cronológica para ubicar al lector dentro del vasto itinerario filosófico de los personajes. A continuación haré un repaso por algunos hitos del texto introduciendo algunas consideraciones críticas.

Dastur narra cómo a una Alemania feudal llegan ideas republicanas que propician el espíritu revolucionario de una nueva generación de pensadores. La autora presenta tres contextos del surgimiento de la dialéctica. En el filosófico, destacan la influencia de Kant y Jacobi. De ellos se recoge la intención de trazar un puente entre libertad y naturaleza que dibuja la tarea dialéctica por antonomasia: superar dualismos. En el contexto religioso, la tarea es la de instituir un reinterpretado “reino de Dios” (*Reich Gottes*) que genere una alianza entre lo humano y lo divino. La religión popular hegeliana buscará la realización efectiva de la ética kantiana de la autonomía en un plano social y afectivo, acercando la religión a un ideal racional sin caer en una postura ilustrada. Hölderlin y Hegel ven la religión y la poesía como instrumentos de educación política y social, siguiendo el modelo de la polis griega. Finalmente, en el contexto político, los filósofos consideran que sin sentimiento religioso toda dominación es ilegítima y aspiran a construir una sociedad de libertad, felicidad y amor por encima de lo positivista y formal.

Es central en estos contextos la influencia de Fichte, quien cree haber convertido la filosofía en ciencia. La crítica de la razón pura era solo un tratado del método pero no el sistema completo de la ciencia misma. Para llegar a este, se precisaba de una arquitectónica de la razón pura que al construir (*tehton*) el saber sobre un fundamento (*arché*) le diera unidad sistemática al conocimiento vulgar. Fichte y Schelling se proponen el hallazgo y la exposición del principio (*Grundsatz*) que permita dicha fundamentación (*Grundlegung*) del saber. Dastur anticipa el prejuicio usual de que el idealismo alemán es una recaída en el dogmatismo. La falsedad de dicho prejuicio reside en que el idealismo fichteano debe ser interpretado “no como una doctrina de pretendidas cosas-en-sí, sino como una deducción genética de lo que acaece en nuestra conciencia” (p. 47) en tanto correlato de objetos. Dastur traza un paralelo con la fenomenología de Husserl para criticar algunas interpretaciones. En más de una ocasión, la autora recurrirá a analogías con la tradición fenomenológica, lo cual no obedece solo a un motivo didáctico sino que revela una clave interpretativa del libro. El proyecto de Fichte luego es recogido por Schelling, quien consolida la primacía del Yo y la libertad, siendo esta última “el alpha y el omega de toda filosofía” (p. 58). Para Schelling las únicas alternativas filosóficas son el dogmatismo (filosofía del No-Yo) y el

criticismo (filosofía del Yo). Ambos pretenden la inteligibilidad total de lo real, que solo puede reposar en la autonomía del Yo puro. Este, puesto (*Setzen*) a sí mismo por su libertad, es incondicionado y “la verdadera sustancia” (p. 60). La filosofía es egología pura y refutación del spinozismo, que tergiversó el orden ontológico haciendo del Absoluto una sustancia-objeto. El Yo puro es anterior al yo teórico (*ego cogito*) y a la distinción sujeto-objeto, y excluye todo vínculo con objetos; es el *ego sum* práctico, libre y asequible en una intuición intelectual. Pero ¿de dónde proviene entonces la esfera objetiva de lo finito-múltiple, siendo el Yo lo único real? La respuesta podría haber sido dialéctica, pero por aceptar la ontología sustancialista de Spinoza, Schelling dirá que lo finito no tiene realidad porque es contradictorio. Así, Dastur argumenta que una filosofía de la sustancia no puede explicar la oposición ni pensar la totalidad sin suprimir la finitud, deviniendo lo opuesto a un pensar dialéctico. Esto prepara las futuras críticas de Hegel y Hölderlin a las filosofías del Yo.

La introducción que Dastur hace de Hölderlin atiende a cómo posee el esquema dialéctico, pero truncado por un dualismo kantiano que pretenderá superar en dirección estética. Este último rasgo revela lo que será la especificidad de la dialéctica hölderliniana: lejos de convertirse en un esteticismo conjugará elementos soterrados la tradición filosófica para elaborar una propuesta original. Tal será el propósito de la filosofía de la reunificación en *Ser y juicio* (1795), texto que ha merecido la atención de todos los especialistas en el idealismo alemán. Allí, se critica a Fichte denunciando que la identidad de su Yo (Yo=Yo) es derivada porque supone la diferencia y señala que debe ser remitida a una unidad superior. La egología se supera en una ontología. Dicha unidad es el Ser (*Sein*), relación (*Verbindung*) de sujeto y objeto antes de su separación a través del juicio (*Urteil*, partición originaria). El Ser solo es asequible por una vía estética a través de la belleza. Dastur se ocupa luego de *Hiperión*, que enuncia el imperativo de volver al Todo-Uno de la Naturaleza a través del olvido de sí mismo. Dastur destaca cómo Hölderlin es el primero en exponer allí la tesis según la cual el Ideal no es sino la Idea en su finitud. El poeta defiende su tesis apelando al griego “Uno distinto en sí mismo” (*hen diapheron eautō*). La Modernidad carece de la conciencia de dicha unidad originaria y entroniza al pensamiento. Por ello, la filosofía debe aliarse al arte y la religión para conocer el absoluto (p. 95). Además, en la novela, el fracaso de Hiperión en su lucha armada revela una *hybris* peculiar: su lucha carece del sentimiento religioso de volver al Todo y de una noción amplia de libertad. Este momento de la exposición pudo ser una oportunidad para esclarecer la problemática relación de los filósofos con el jacobinismo, dado que varios pasajes enuncian una crítica fuerte al terrorismo de la virtud, pero lamentablemente Dastur no lo desarrolla.

La segunda parte expone el momento donde el pensamiento de Hölderlin y Hegel deviene explícitamente una crítica a la Modernidad. En Hölderlin, esta se hace en nombre de la *Innigkeit*, “intimidad” que no es el repliegue en una esfera ontológicamente independiente, sino la capacidad de trascender lo propio e ir hacia el mundo y

los otros. Dastur resalta dos tesis pre-hegelianas de Hölderlin: que “lo individual no se opone, sino que presupone lo comunitario” (p. 121) y que “todo es íntimo” (*Alles ist innig*) en tanto todo está relacionado con todo (p. 122). En *Sobre la religión* (1796-1797), se habla de la *Innigkeit* es como *Zusammenhang*: una conexión sagrada entre los hombres y con lo divino. Frente a la Ilustración, Hölderlin plantea el retorno a una comprensión originaria de lo sagrado, que es el destino que adviene por la participación del hombre en él. Este logra una elevación (*Erhebung*), que tiene la forma de un *Erinnerung* (recordar-interiorizar), a una vida superior pero no divorciada de la mundana. Esto permite la exteriorización en imagen de toda la vida, cuyo proceso completo consiste en un sentir (*Empfindung*) religioso que al representar lo Infinito en lo finito proporciona satisfacción (*Befriedigung*) verdadera. La participación en lo divino implica una fuerza poética humana para constituirse como vida superior con elementos mundanos. La praxis productiva da nacimiento al Espíritu (*Geist*) que no es sino “el resultado de la repetición de la vida real en el pensamiento” (p. 132). En *Sobre la religión* también asistimos a una transformación de la idea de Dios, cuya existencia se alcanza por un análisis fenomenológico de la vida comunitaria (p. 137). El hombre construye y enriquece su noción de Dios a través de la interacción con otros sujetos y culturas. Hölderlin enfatiza la capacidad humana de ponerse en el lugar de otro y ver su otredad como una posibilidad de la propia identidad. De esta manera, Dios está determinado históricamente y la libertad será indisociable de la intersubjetividad. Se defiende el politeísmo de la representación, contra Hegel para quien la vida humana debe reenviar a una concepción general de la razón (afirmación que Dastur no justifica del todo). Dastur pasa a exponer las críticas de Hegel al cristianismo y al judaísmo. El cristianismo no expresa un espíritu colectivo, se dirige solo al individuo y sitúa la vida verdadera en un más allá. El mensaje de Cristo nace como una crítica al formalismo de la ley judía pero acaba introduciendo elementos positivos y consolidándose como despótico. Hegel considera a los judíos como el pueblo paradigmático de la alienación. Si bien Hegel prefiere el cristianismo al judaísmo, niega que el primero presente una solución al problema religioso porque el amor cristiano es una reconciliación inefectiva. Si el judío vivía inmerso en la positividad sin amor, el cristiano vive en amor sin vida efectiva y con una tendencia anti-social. Frente al énfasis judío en la diferencia y el énfasis cristiano en la “identidad” vacía, Hegel concebirá al absoluto como identidad de ambos, lo cual pone en una relación interesante esta noción hegeliana con dos de las grandes religiones que han dejado un legado enorme en la dialéctica. La segunda parte concluye con el período de Hölderlin en Hamburgo y los textos *Sobre el modo de proceder del espíritu poético* y las dos versiones del *Empédocles*. Ya se anuncia la ruptura con una metafísica de la totalidad porque privilegia la mediación y la oposición.

La tercera y última parte inicia con un análisis de *El devenir en el perecer*, que muestra cómo la dialéctica hölderliniana no es teleológica y compara la “filosofía de la historia” de Hegel y Hölderlin. Una época o mundo deviene ideal-finito cuando rompe

su relación con lo divino-infinito, convirtiéndose de un particular vivo en un universal muerto. Si Hegel diferenciaba universal de particular, Hölderlin diferencia particular puro de particular impuro, siendo el primero transparencia del Infinito. La tesis de Hölderlin es que el Infinito aparece con plenitud en el momento metabólico donde el perecer de lo viejo se torna en surgimiento de lo nuevo, es decir, en el tránsito de una época a otra. Heideggerianamente, Dastur explica que un mundo particular es solo una posibilidad de aparición del Infinito, y que cuando perece se abren todas las demás posibilidades. Sin embargo, la conciencia experimenta el declive como pérdida absoluta, ignorando que el viejo mundo es comprendido y animado en el recuerdo (*Erinnerung*), que lo repite a un nivel superior. Comprender la verdad del devenir es comprenderlo trágicamente, es decir, verlo en su necesidad. Hölderlin distingue entre disolución real (perecer del mundo particular) y disolución ideal (comprensión de la necesidad de esta disolución para liberar a lo Infinito), siendo la segunda la producción (*Herstellung*) humana de un nuevo mundo a través de una metamorfosis religiosa. La disolución real es una falsa *Aufhebung* porque destruye y tiene a la nada por resultado, mientras que la disolución ideal tiene un ser determinado y una nueva experiencia con lo divino. Este proceso se compara con el proceso poético-artístico y los géneros épica, lírica y tragedia, siendo la tragedia la unidad de lo finito e infinito y de lo nuevo y lo viejo, asegurando la creación perpetua de la vida. Dastur dirá que la historia es para Hegel un calvario donde lo Infinito pre-existe y cae en la tiempo¹, mientras que para Hölderlin es la sucesión de mundos no “unificados” sino conservados en su individualidad uno frente a otro en una reunión (*Vereinigung*) trágica. No es un progreso hegeliano sino una regresión en la cual todo mundo epocal es considerado como perfectamente realizado porque presenta diáfananamente lo Infinito y no recibe de manera retrospectiva su necesidad dentro del sistema. Hay un destino inmanente al proceso, y el devenir es un devenir *en* el perecer que parte de la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) de la presencia de lo Infinito y no de su mera presentación (*Darstellung*) en figuras.

El tratamiento de la tragedia en Hölderlin se exploya en la dialéctica. En nuestro medio, Oyarzún ha estudiado cómo Nietzsche y Hölderlin inauguran una nueva concepción de lo trágico debido a –y en esto coincidiría plenamente Dastur– la “aguda conciencia de la escisión como problema esencial desde el cual se origina el mundo moderno”². Dicha escisión es “la dualidad de sujeto y objeto... la imposibilidad en que se encuentra el sujeto de acreditar la existencia de lo que no es sujeto a través del mismo acto (el pensamiento) por el cual este acredita para sí su propia existencia”³. Ahora bien, mientras la poesía pretende resolver la escisión trayendo lo escindido a

¹ Dastur emite es juicio claramente en dependencia de lo que dice Heidegger en el §82 de *Ser y tiempo* sobre la posibilidad de que el Espíritu caiga en el tiempo.

² Oyarzún, P., “Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche”, en: *Revista de Filosofía*, v. LV-LVI (2000), p. 139

³ *Ibid.*

su unidad viviente, la filosofía apela a la conciencia⁴. Oyarzún recuerda que en la tradición aristotélica, la tragedia estaba referida a un principio de inteligibilidad y que toda fractura era superada en la comprensión lúcida del conflicto, quedando lo trágico incorporado a la racionalidad. Contra esto, Hölderlin aboga por la irreductible “originalidad del conflicto y de su negatividad”⁵ y se ocupa de la tragedia no tanto como género literario sino como “relación metafísica de la existencia consigo misma”⁶. La tragedia supone un “equilibrio” entre las fuerzas antagónicas que hace imposible todo momento de síntesis. La exposición de Dastur insiste en cómo Holderlin rompe con la metafísica de la totalidad y reemplaza el deseo de síntesis por el de una ruptura que no degenera en un dualismo kantiano porque es *vivida*. La atención a Sófocles se debe a que sus tragedias representan la “ausencia de los dioses” [*Gottes Feh!*] y el deseo especulativo de abolir la finitud. Edipo es un *atheos* y el arquetipo del filósofo racionalista que quiere penetrar los secretos del destino⁷ y sobrepasar su finitud poseído por la locura del saber especulativo y la voluntad incansable y moderna del dominio de sí⁸. Por su parte, Antígona es *antitheos*, la insurrecta que va contra dios pero en nombre de dios. Para Hölderlin, la tragedia es la catarsis de lo especulativo (p. 279), es decir, el momento donde el exceso de lo especulativo en el hombre (su deseo de ser dios) se convierte en exceso de sumisión a la finitud (su abandono por lo divino). Así se expone el equilibrio imposible entre lo humano y lo divino.

El libro finaliza con la exposición del pensamiento hegeliano en el *Systemprogramm* y el *Differenzschrift*, para captar el sentido de dos definiciones del Absoluto: “relación de la relación y la no relación” e “identidad de la identidad y no-identidad” (p. 289). La primera fórmula (propia de un período donde prima la religión sobre la filosofía) no puede ser solo “relación”, porque si lo fuera sería la vida exclusiva de Dios sin mundo y diversidad; y si fuera solo “no-relación” le faltaría la cohesión interna. Esto ya se anunciaba en el *hen diapheron euatô* de Hölderlin. La reflexión está fuera, pero integrada como un momento de la elevación finita. La religión es esta elevación (*Erhebung*) a la vida infinita por la superación (*Aufhebung*) de lo finito. El problema será cuando Hegel considere que la elevación religiosa infinita es una elevación *por encima* de la vida finita, lo cual implica que tal infinito permanece opuesto a lo finito. El *Differenzschrift*, nos muestra la tentativa de hacer del absoluto sustancia y sujeto. Hegel piensa el devenir de la verdad: el sujeto es el absoluto mismo que se revela progresivamente en el curso de la historia, siendo el hombre la instancia donde se realiza. Hay un retorno a Fichte

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 141.

⁵ *Ibid.* p. 143.

⁶ *Ibid.*

⁷ “porque el saber, cuando ha quebrantado su límite, como embriagado de la espléndida forma armónica, que, no obstante, puede permanecer, se da ante todo aliente a sí mismo para saber más de lo que puede soportar o contener” (Hölderlin, F., *Anotaciones...* p. 90).

⁸ “el afán subyugador y casi desvergonzado por hacerse dueño de sí, la búsqueda locamente salvaje de conciencia” (*Ibid.*, p. 92).

y el punto de partida del saber fenoménico. Los dos saberes, fenomenal y absoluto, no son disociados sino que el primero es el segundo aun no comprendido. Esta integración de la diferencia entre sujeto y objeto a nivel de la conciencia a la identidad de sujeto y objeto del Absoluto es lo que se llamará *Aufhebung*: identidad de la identidad (nivel del absoluto) y de la diferencia (saber fenomenal). Hegel comprende que no se puede salir de la escisión sujeto-objeto al volver infinito uno de sus términos, pues o bien caemos en el Yo absoluto de Fichte y su identidad sujeto-objeto subjetiva, o en la identidad absoluta de Schelling que no deja nada al saber reflexivo y aniquila lo finito. Hay que reunir (*vereinige*) ambos socavando su independencia. Al redefinir así el saber, no hay ser sino para el pensamiento y por esta prioridad del pensar se cumple la metafísica de la subjetividad, identificándose así dialéctica y lógica.

Como se ha podido apreciar, el recorrido por el itinerario de la génesis de la dialéctica exige el acopio de muchísimos conceptos, influencias y posturas a veces sutiles de reconstruir. La diferencia principal entre Hegel y Hölderlin acaba enunciándose como el contraste entre la lógica y la poesis. Lo dialéctico es para el segundo el proceso poético de la realidad y para el primero eminentemente el saber. Dado que la autora se ha concentrado en Hölderlin y ha expuesto el pensamiento de Hegel muchas veces solo en ocasión para contrastarlo (sin detenerse en mucho apoyo textual o justificaciones fuertes), hay cierto riesgo de que el lector encuentre paradójicamente un Hegel algo caricaturizado, que era precisamente lo que Dastur quería combatir. Solo una revisión pormenorizada de las tesis hegeliana puede decidir fehacientemente si se trata o no de esto. En todo caso, una de las muchas virtudes del libro es la manera en que se ha expuesto didácticamente una ingente cantidad de información, que nos hace ver dimensiones muchas veces soterradas de la dialéctica, y que se quiere enfatizar cómo su génesis se da en la intersección de preocupaciones muy concretas de los filósofos frente a una Modernidad en crisis. Así, este tipo de publicaciones nos recuerdan que –antes que la posmodernidad– ha sido ante todo la Modernidad la mayor crítica de sí misma, ya que si bien no pudo deshacerse de fuertes presupuestos y sesgos terribles, tuvo un mayor rigor y un compromiso peculiar con el pensamiento. Es digno de resaltar también que las *Leçons...* son muy dependientes de una clave fenomenológica. Por una parte, Dastur asume la hipótesis heideggeriana de que Hölderlin ya ha recorrido y superado el idealismo especulativo mientras Hegel recién lo va a configurar (hipótesis que la autora parece corroborar); por otra, si bien la perspectiva fenomenológica ha sido vital para acentuar o redescubrir motivos como la intersubjetividad, la finitud, la correlación sujeto-objeto, el hombre como proyecto o la intersección entre la lógica y la historia (sin exigir demasiada familiaridad del lector con los términos) justo en las *Conclusiones* acaba pareciendo enigmática. Se dice que mientras Hegel habla de la identidad del *noein* y el *einai*, Hölderlin piensa su mismidad. Esto se vincularía con la inauguración de un nuevo comienzo para el pensar en Occidente, vía alterna que se expresa en jerga heideggeriana (en torno a la *Ereignis*) que para ser comprendida y

juzgar sensatamente dicho veredicto deberá remitir al lector o bien al mismo Heidegger o bien a las otras publicaciones de Dastur más que a los filósofos estudiados en las *Lecciones*. En suma, el lector que concluya este itinerario filosófico que Dastur presenta y que constituye sin duda alguna un aporte sintético interesante a la historiografía filosófica, obtendrá un conocimiento articulado y un cúmulo de referencias y rutas de investigación que lo ayudarán a entender mejor lo que sin duda alguna fue uno de los momentos más altos de la filosofía europea.

Carlos Schoof Alvarez
Pontificia Universidad Católica del Perú

Bibliografía utilizada

- Dastur, F., *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique. Schelling, Hölderlin, Hegel*, París: Ellipses, 2016.
- Hölderlin, F., “Anotaciones al Edipo. Anotaciones a la Antígona” (Oyarzún, P.) trad., en: *Revista de Teoría del Arte*, Facultad de Artes Universidad de Chile, v. IV (2001), pp. 79-115.
- Oyarzún, P., “Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche”, en: *Revista de Filosofía*, v. LV-LVI (2000) p. 137-156.