

RESEÑAS

Internationale Marx-Engels-Stiftung, Amsterdam: *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*: Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie*: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno. 2 vols. [Text und Apparat]. Bearbeitet von Inge Taubert und Hans Pelger unter Mitwirkung von Margaret Dietzen, Gerald Hubmann und Claudia Reichel. Berlin, Akademie Verlag, 2004.

The publication of this volume of *Marx-Engels Jahrbuch* merits particular attention within the world of Marxist scholarship, for it represents a landmark in the drawn-out and extremely tortuous process (spanning almost a century) of producing a definitive, *critical* edition of the complete works of Marx and Engels; a process which, as is well known, was initiated by David Riazanov and his collaborators in the late 1920s and early 1930s with the publication of the first volumes of a *Marx-Engels Gesamtausgabe* (known subsequently as *MEGA*¹) and which included, among other materials, the *first* edition ever of Marx's *Philosophical-economical Manuscripts of 1844* (also known as the *Paris Manuscripts of 1844*), as well as the first publication of the *complete text* of the manuscript of *The German Ideology* (of which only diverse *fragments* had been published up to that moment).¹ Unfortunately, Riazanov's program was brutally cut short by the Stalinist terror in the late 30s, after only the first dozen volumes had been published, to be taken up again only almost 40 years later by the joint efforts of the Moscow and Berlin (GDR) Institutes of Marxism-Leninism in an even more ambitious project (the new edition was originally planned to comprise ca. 170 double-volumes [Text & Critical Apparatus]). This new editorial effort also encountered diverse difficulties and obstacles, culminating in the crisis produced by the collapse of the German Democratic Republic in 1989 and, subsequently, of the Soviet Union as well, and which threatened the continued existence of the project itself. This crisis, fortunately, was eventually overcome thru the creation of an international consortium, the *Internationale Marx-Engels-Stiftung (IMES)*, that assumed the task of furthering the project, albeit under revised and somewhat more modest guidelines. Since the size of the original editorial teams (hundreds of scholars) was drastically reduced (to

¹ The publication of the latter was, at the time, somewhat overshadowed by the interest—and enthusiasm—generated among scholars by the discovery of Marx's *1844 Manuscripts*; but, from a longer perspective, it was an event of, at the very least, equal significance.

approximately a dozen or so, centered mainly at the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences), the publication of new volumes of the critical edition has been, though steady, rather slow.² But, at least, the future of the edition seems assured.

Within this general editorial enterprise, the fate of a *definitive* critical edition of the text of *The German Ideology*, in particular, has been singularly unfortunate. Although the version of this text by MEGA¹ was at the time a considerable accomplishment (given its nature as a rough, unfinished draft, left by its authors to “the gnawing critique of mice”), it nevertheless remained far from satisfying the scholarly standards of a genuine *critical* edition of this important work.³ Thus, the announcement that the editors of the *new* critical edition, the MEGA², planned to produce a thoroughly revised and up-to-date *critical* edition of this text, which would remain as faithful as possible to the original state in which the manuscript had been left by its authors, was warmly received by all serious students of Marx’s *oeuvre*. Their expectations were further fuelled by the publication, in the *Probeband* (1972)⁴ of the critical edition of the first section (“On Feuerbach”) of the manuscript: everything seemed to indicate that the critical edition of the *complete* text of *The German Ideology* would soon be forthcoming. But this hope gradually faded and then shriveled altogether as years, and then decades passed by without avail: even now, more than thirty years later, vol. I, 5 of MEGA² (which is to include *The German Ideology*) has still not seen the light of day!⁵

It is in this frustrating context that the publication of *Marx-Engels Jahrbuch 2003* is such a welcome sign. Although it still is not the awaited critical edition of the *complete* text of *The German Ideology*, it at least offers us the most recently revised critical version of its first section on Feuerbach: that is, the present editors (a team made up of the original editors –Inge Taubert and Hans Pelger– assisted by a group of younger scholars) have worked over the *Probeband* version of 1972,⁶ bringing it up to date, so that the present version presumably represents what will appear in vol. I, 5 of MEGA² when it finally is published (hopefully) in 2008.

Following the footsteps of the 1972 version (and enlarging upon it), the present version as published in the *Jahrbuch* attempts to reproduce—as far as it is editorially possible—the *original state* of Marx and Engels’s manuscript: this is of the utmost importance for any serious student of this work. In sharp contrast to the editors of MEGA¹, the present edi-

² For details, see the pamphlets on the MEGA² edition published by the Berlin Academy of Sciences (BBAW) or the International Marx-Engels Foundation in Amsterdam.

³ Its main shortcoming was that the editors, trying to enhance its readability, strove to produce the semblance of a single, coherent text thru massive editorial interventions on the original manuscript, chiefly re-ordering and uniting its diverse fragments.

⁴ *MEGA-Probeband*. Berlin, Dietz Verlag, 1972. This was a volume published in a limited edition to promote the new editorial project, containing a set of examples of the editorial work in progress for the critical edition.

⁵ It is now promised to appear in 2008.

⁶ The subsequent proposals for revisions of the 1972 version, made by Inge Taubert and other scholars, have also been taken into account for the present edition.

tors have decided to accept and remain faithful to the fact that the manuscript that has come down to us consists of a set of disjoint and only loosely coordinated fragments of different length as well as different degrees of elaboration by its authors. In particular, the critical apparatus which accompanies the text in this edition is an invaluable resource, for it allows us to appreciate the very rough, unfinished state of the draft which Marx and Engels were working on in 1845-6, but abandoned without having completed it. Thus, the critical apparatus documents all the changes and variations (corrections, alterations, additions and suppressions, etc.), that the authors successively undertook as they worked over the draft of their text of *The German Ideology*, providing us with a kind of “archeological” map of the different layers of revisions which the draft underwent before it was finally put aside by its authors.

The significance of this painstaking editorial effort can hardly be overstated for, ever since its original publication in 1932, the text of *The German Ideology* has been too frequently taken as a finished and coherent exposition of Marx and Engels’s materialist conception of history and society. The following assessment by the noted scholar, David McLellan, is unfortunately, all too typical:

By any standard, *The German Ideology* is one of Marx’s major works. The section on Feuerbach was one of the most central of Marx’s works. It was a tremendous achievement in view of the low level of socialist writing and thought prevalent at the time. Marx never subsequently stated his materialist conception of history at such length and in detail. *It remains a masterpiece today for the cogency and clarity of its presentation.*⁷

Even though it is true that in this work its authors surpass by far the theoretical level of socialist thought current at their time, and that the entire Marxist *corpus* does not include a more extended and detailed discussion of their materialist conception of history, it is still a gross exaggeration to consider it, *à la McLellan*, as a “masterly” exposition and to celebrate its “cogency” and “clarity”. Far more appropriate and circumspect would be to affirm that it is the best *available* exposition among the works which (due to diverse historical accidents)⁸ have come down to us. The fact that we are forced to use this text as the best available source for Marx and Engels’s general thoughts on human history and society, should not blind us to the fact that the textual material we are relying on is but a rough, fragmentary and unfinished draft.

The unfortunate result of this kind of approach to the text of *The German Ideology* has been the tendency among scholars to take its formulations uncritically, at face value, that is, as if they were unquestionably clear-cut and definitive expressions of Marx and Engels’s mature thought (thus ignoring that many of them are but preliminary, tentative attempts by their authors to achieve adequate formulations for their thought). The persis-

⁷ David McLellan, *Marx: His Life and Thought*. New York, Harper & Row, 1973, pages 143 and 151 (emphasis added).

⁸ Virtually the entire *corpus* suffered under diverse fortuitous circumstances: Marx was unable to complete even his principal work, *Capital*.

tent misreading of the text of *The German Ideology* has led to all kinds of unnuanced and simplistic accounts of the materialist conception of history advanced and defended by Marx and Engels.⁹

The present critical edition leaves absolutely no room for this kind of careless misreading of this crucially important text and should promote a vastly improved understanding of the conception which its authors attempt to present and advance in it. It is not simply a matter of “philological” exactness: far from it, it is also, and primarily, a question of the proper philosophical understanding of the substance of Marx and Engels’s theoretical position, in spite of the shortcomings of many of the formulations which appear on the “surface” of their rough and unfinished text. The following examples are offered in support of this claim.

Throughout the early pages of the section “On Feuerbach”, the authors repeatedly (almost obsessively) stress the “empirical” and “scientific” nature of their theoretical outlook. In the midst of an extended passage in this vein, they insert a peculiar sentence that is frequently overlooked by readers and scholars alike:

Sobald dieser thätige Lebensprozess dargestellt wird, hört die Geschichte auf, eine Sammlung todter Fakta zu sein, wie bei den selbst noch abstrakten Empirikern, oder eine eingebilddete Aktion eingebilddeter Subjekte, wie bei den Idealisten.¹⁰

Though made in passing, this sentence introduces a crucial qualification to the seemingly “empiricist” and “scientific” proclamations which had been made up to now with such vehemence; for it clearly points out that, nonetheless, the authors *also* have serious reservations about the empiricist tradition. That is to say, and first appearances notwithstanding, they espouse a *third* position, contrary *both* to idealism *and* traditional empiricism. But the reproach which is here made to empiricism (“they still remain abstract”) is peculiar, to say the least, for the classical representatives of this tradition (Berkeley, Hume) distinguished themselves, among other things, by their steadfast opposition to “abstractions” in philosophical discourse. To make any sense and be appropriate, the reproach of “still being abstract” cannot be taken in its ordinary meaning, but rather in the *technical* sense in which “abstract” was employed in the Hegelian tradition, namely to refer to what is one-sided, incomplete or poor in content and determinations. This is a plausible supposition, since Marx and Engels were philosophically trained in this tradition; and this supposition is *strongly supported by the valuable material supplied by the critical edition*. For it offers us the *original formulation* which, in a later revision, was replaced by the phrase “selbst noch abstrak-

⁹ I discuss several instances in my essays, “Hegel y el joven Marx: El hombre como ser natural humano” (*Diálogos*, 85, 2005), esp. pp. 21-4, and “Empirismo, ciencia y filosofía en *La ideología alemana*” (*Diálogos*, 86, 2005), *passim*.

¹⁰ *Marx-Engels Jahrbuch 2003*, p. 116. By overlooking, or at least disregarding the import of this particular sentence, too many scholars and interpreters have jumped to the unwarranted conclusion that the authors are championing a simple and unqualified “empiricist” —or even “positivist”—outlook in *The German Ideology*.

ten”; this *first* formulation reads: “die bornirten”,¹¹ which clearly suggests that, in formulating their reproach, our authors were thinking about the limited, narrow philosophical outlook advanced by the classical empiricists like Berkeley and Hume. This interpretation is also consonant with the *other* reproach that is made in the passage quoted above: reducing history to a collection of dead facts.¹² Thus, our authors are rejecting the empiricist glorification of sheer, “simple” facts (as if, by themselves, they were intelligible, as if they were able to “speak” for themselves) and are espousing instead the need for their theoretical interpretation.

In short, the materialist “science” of history, contrary to first appearances, does not simply take sides with traditional empiricism against the idealist *epigones* of Hegel (though it agrees with the former in insisting on the need of providing our conceptions with a firm *empirical* grounding); at the same time it just as firmly insists (against classical empiricism) on the need of an appropriate *theoretical interpretation* of the information or materials provided by experience. Thus, the “materialist science” which our authors are propounding strives to be an *empirical, but theoretically informed* knowledge of human history and society.¹³

On the other hand, it is noteworthy that our authors frequently use —throughout the text of the section “On Feuerbach”, as well as in the just quoted passage—the terms *darstellen/Darstellung*. Far from being fortuitous, this frequent usage reflects the fact that they are employing these terms not in their ordinary but in a *technical* sense, namely, that given to them by the Hegelian school (just as in the case of *abstrakt*). It is lamentable that this fact is often overlooked or ignored,¹⁴ for this oversight has fateful *philosophical* consequences. Indeed, by systematically ignoring the *technical* use of these terms, these translators and scholars are *blurring* the fundamental fact that the materialist conception advanced by Marx and Engels does not merely intend to offer us a simple “description” or “representation” of human society and its historical development, but rather strives to provide us with an analytical as well as integral comprehension of its objects of concern, that is to say, its full apprehension as an historical product together with its lawlike transformations.

Here, again, the new critical edition *offers invaluable material in support* of this interpretation. In the continuation of the passage quoted above, our authors remark on the difficul-

¹¹ *Ibid.*, p. 327.

¹² Recall, for example, Hume’s celebrated dictum, “All events seem entirely loose and separate. One event follows another; but we never can find any tie between them. They seem *conjoined*; but never *connected*.” (*Enquiry Concerning Human Understanding*, § 7, part 2).

¹³ For a full and detailed discussion, see my essay, “Empirismo, ciencia y filosofía...”, cited above, esp. pp. 69-75.

¹⁴ The existing English translations —both the old translation by Roy Pascal as well as the new translation of the *Collected Works* edition—are glaring examples of this disregard, translating these terms variously by “describe/description”, “depict/depiction”, “represent/representation”, etc.

ties which any attempt to order the historical material must face. While obviously rejecting any attempt to arbitrarily impose theoretical schemas or constructions on the historical material, that is, without regard to empirical reality, they also reject the notion that the "sense" and order of the historical process can be simply "read off" directly, mechanically, without further ado. On the contrary, they insist on the necessity of an active and systematic process of theoretical elaboration or interpretation of the relevant material and empirical evidence: they claim, in short, that the "real difficulty" begins when one strives for a "*wirkliche Darstellung*" of the historical process.¹⁵ That here the key term is being used in its *technical, Hegelian sense*, is made clear by the information supplied by the critical apparatus of the present edition of the text of *The German Ideology*: for it shows that our authors had *originally* written: "...das Aufsuchen des wirklichen, faktischen Zusammenhangs der verschiedenen Schichten..." and only in a later revision of the text replaced this with the compact formulation, "die wirkliche Darstellung".¹⁶ The *original* phrase clearly reveals that the authors's fundamental concern was to distinguish sharply their materialist conception from the respective standpoints of *both* speculative idealism *and* traditional empiricism. On the one hand (and against the idealists), any adequate knowledge must be "real" and "factual"; but on the other hand (and against the classical empiricists), such knowledge cannot be acquired by the mere gathering of sheer "facts" or loose "events", but must result from a deliberate effort to grasp the different strata of historical reality in their *structured connection* (*Zusammenhang*), and this obviously requires much more than the passive reception of the evidence or "data" at hand: only an *active search* (*Aufsuchen*) can reveal it by means of a penetrating and critical assessment of the materials at hand.¹⁷

The examples could be multiplied virtually at will, but those offered should suffice to demonstrate that the extraordinary efforts—as painstaking as they have been drawn-out—expended on the production of the present critical edition of *The German Ideology* were eminently worthwhile and merit the gratitude of all serious students of Marx's thought and works. The rich material provided by the new critical edition of *The German Ideology* should from now on render inexcusable the shallow, impoverished and simplistic accounts that have prevailed in the past among students and scholars concerning the materialist conception of history propounded by Marx and Engels in this particular work.

GEORG H. FROMM

Universidad de Puerto Rico en Río Piedras.

¹⁵ *Marx-Engels Jahrbuch* 2003, p. 116.

¹⁶ *Ibid.*, p.327.

¹⁷ For a full and detailed discussion, see again my previously cited essay, "Empirismo, ciencia y filosofía...", esp. pp. 75-9.

Jorge Mario Mejía Toro, *El teatro filosófico y la rapsodia. Otra interpretación del Ion platónico*, Otraparte, Medellín 2003, 225pp + XXI. Prólogo de Manfred Kerkhoff.

Esta obra está dedicada a una nueva interpretación del diálogo platónico *El Ión*, cuyo tema específico es la fuente de la inspiración poética. Jorge Mario Mejía hace, primeramente, un extenso repaso de las distintas interpretaciones de este diálogo. Goethe, por ejemplo, consideró que en diálogo no se trata de la poesía, y que Ión es un rapsoda avergonzado de serlo; sabe recitar poemas homéricos pero es incapaz de comentarlos. Sócrates examina este diálogo sólo como un escarmiento. Schleiermacher lo entiende como una burla, un tono irónico y polémico. No encuentra en el diálogo una obra de arte, como las del idealismo romántico. Mejía apoya la crítica de Krämer a la interpretación de Schleiermacher, pero a su vez agrega que sí se trata de una obra de arte aunque no como la pensaba el romanticismo. En este caso se trata de un arte dramático, el teatro filosófico que Platón inaugura. Teatro filosófico del que también habla Gilles Deleuze.

El interlocutor de Sócrates es un rapsoda; Mejía afirma que este rapsoda ha incomodado a todos los intérpretes. Pero él se reafirma en que efectivamente el rapsoda es el interlocutor, y lo que se plantea es la necesidad de mediación del pensamiento y su comunicabilidad. Para Platón la poesía es inspiración, entusiasmo, y como tal *no* necesita fundamentación. El propio rapsoda no puede hablar de inspiración. Platón crea su propio arte y la forma dramática (el diálogo) le es esencial. Hellmut Flashar marca una línea divisoria en la historia de las interpretaciones del *Ión*. El diálogo mostraría aspectos de la lucha de Platón contra la sofística, pues los rapsodas se volvieron sofistas y dejan, por tanto, de pertenecer a las Musas. En el diálogo el rapsoda participa de la inspiración tanto como los poetas y ello es importante para la argumentación de Platón. Guthrie opina que el rapsoda del diálogo es una invención del propio Platón para sus propios fines. Mejía considera que el rapsoda no sabe, no tiene ni una *techné* ni una *episteme*, pero tampoco necesita saber. "Platón no propone otro tipo de rapsodia, restituye la rapsodia a su esencia recitativa". (24) Ahora bien, esta consideración platónica del rapsoda la hace desde las exigencias de su propio teatro filosófico.

Sócrates destaca la mortalidad del poeta como ser humano, pero al mismo tiempo la inmortalidad de la poesía. El poeta es como el profeta, como ser humano, no tienen la fuerza para realizar sus tareas. Vale decir, lo que tienen de común el profeta y el poeta es la posesión divina. La poesía no es una *techné* ni una *episteme*, ni el poeta escribe bajo el impulso de la inteligencia. El poeta crea por disposición divina. Hay una posesión dionisiaca que padece el poeta, pero hay muchas Musas que traen la diferenciación en "géneros poéticos". Cuando la Musa no lo dirige, el poeta no es bueno. La poesía no es un arte mimética, como sí lo son la pintura, la escultura y la música. Éstas últimas son mimesis, la poesía es representación. Y no hay forma de pasar de la una a la otra. "El *télos* de la inspiración viene a ser que el oyente contagiado comprende que la buena poesía es la voz dispersa de Dionisos vuelta palabra audible por la música de las Musas, esto es, en suma vuelto verso. Y es que para los griegos la poesía es inconcebible sin su representación y por ende sin escucharla en la plaza pública". (158)

Platón se propone distinguir entre la interpretación rapsódica de la poesía y la interpretación filosófica que ocurre mediante el diálogo, la conversación. En el divino canto del poeta acaece la belleza de la poesía. Como el poeta, tampoco el rapsoda está en capacidad de dar cuenta del impulso mediante el cual recita a Homero. "El impulso que lleva al poema es el mismo que llevó a la poesía". (185)

Mejía Toro se pregunta si así como Dionisos es el inspirador de la poesía lírica y Apolo de la épica, éste no debería formar parte también de la inspiración lírica. Cita a Giorgio Colli quien, refiriéndose a Nietzsche, afirma que no se deben contraponer estos dos dioses, sino que hay una matriz común. En el culto delfico la 'manía' reúne a Apolo y Dionisos. "La exaltación dionisiaca no puede interpretarse sino a través de una palabra ella misma enigmática y que nos lanza un desafío mortal. Sólo como dios de la palabra mortalmente enigmática puede Apolo interpretar la exaltación dionisiaca de la Pytia". (198) Y termina: "Es lícito concluir que la divinidad de la poesía es la relación compleja de Dionisos y Apolo". (idem) La divinidad que inspira al poeta es la enigmática relación de Apolo y Dionisos. Apolo *representa* a Dionisos; éste es lo infundado, no fundamenta nada. Apolo está arriba, Dionisos abajo; pero Apolo extrae sus revelaciones del dionisiaco mundo subterráneo. También a Dionisos se le cantaban ditirambos en Delfos, el templo de Apolo. Sócrates entiende su actividad filosófica como interpretación del enigmático oráculo delfico. M. Detienne interpreta que en *Las Leyes* Dionisos se vuelve filósofo y hermano verdadero de Apolo. La poesía no es *techné* ni *episteme*, Platón intenta pensarla como un no saber. Entre Dionisos y la poesía se interpone Apolo. El poema debe prevalecer sobre el poeta. "Que el poeta cante poseído remite a Dionisos; que invoque a las Musas para configurar el poema, remite a Apolo". (202) Dionisos es la fuerza oscura e incognoscible de la inspiración poética, Apolo es la mediación necesaria. Platón se vale de una metáfora para explicar su teoría de la inspiración poética; en la metáfora lo conocido es mediación de lo desconocido. Si Dionisos hablara literalmente, entonces nadie podría hablar de la poesía. Del puro éxtasis dionisiaco nadie subsistiría. Lo desconocido dionisiaco necesita de lo apolíneo conocido. Platón funda un nuevo tipo de poesía, el teatro filosófico, pero para ello él ha debido tomar posición con relación a la poesía anterior. La tesis metafórica de Sócrates sobre la poesía tiene también un sentido irónico. Platón está estableciendo que no se puede hablar de la poesía y su pretensión es desplazarla del poderoso papel que tenía en la educación griega. La divinidad de la poesía (su carácter dionisiaco-apolíneo) no es sino el hecho de que es inexplicable. Los sofistas dieron una explicación iluminista de la poesía. Sócrates no pretende dar otra explicación. Más bien, "intuye la infundable irrupción del contagio poético: Dionisos, como dios de lo que pasa sin razón, es el nombre mítico del impulso de la poesía en tanto ella no se fundamenta en nada ni es fundación de nada". (204) Apolo protege de un directo arrebató dionisiaco. Mediante señales él ha de reinterpretar la interpretación de lo subterráneo. "Apolo es mediador entre la atracción insensata y el mortal que la padece, en tanto concede la posibilidad de la composición". (204) La poesía no se reduce a un mero dominio de la forma o de alguna técnica, ella implica también la fuerza de donde brota. Apolo designa la potencia configuradora musical que realiza la poesía en uno de sus géneros. "La poesía es dionisiaco-

apolínea porque el impulso hacia ella va acompañado de la necesidad de configuración que permite huir de la gratuidad del azar poético". (205) Sócrates piensa el comienzo de la inspiración poética en cuanto se da en cada momento, y no sólo en un supuesto origen. El lenguaje de la imagen no es el de la razón, y no es posible una transposición del uno al otro. El origen divino del poetizar es una metáfora para expresar su carácter inexplicable. La inspiración brota sin aparente motivo. "Si lo propio de Dionisos es no ser fundamento de nada, qué mejor manera de celebrarlo que dejarle la inasibilidad del origen de la poesía, en lugar de echar sobre sus espaldas el comienzo, la responsabilidad del poema". (206) Lo importante es el poema, no el poeta. El filósofo no es poeta en este sentido, en realidad Platón funda un teatro filosófico. El diálogo socrático no es poesía, y no se deja recitar. Platón libera la poesía de la misión educativa que toda la tradición griega le atribuía. Con ello Platón da "medio paso" hacia la autonomía de la obra literaria; medio paso, porque hace falta Aristóteles para dar el otro medio paso.

La escritura de Platón es dramática y tiene su procedencia en la tragedia y la comedia. La frontera entre la filosofía y la poesía sólo comienza con Aristóteles. "Eleva la poesía anterior y la escritura a la categoría de cuestiones de pensamiento constituye la fundación de la poesía filosófica, la invención de la pregunta reflexiva, y por ende de la fundación de la filosofía propiamente dicha, si se nos acepta que la fundación, lejos de ser pura e instantánea, es por esencia encuentro conflictivo de lo porvenir con lo pasado". (267) El diálogo es el medio en que Platón desarrolla sus ideas filosóficas. La crítica de la escritura supone que el saber no se deja apresar en las formas proposicionales; éstas suponen el saber, no lo constituyen. "La contraposición entre la sabiduría de los poetas, los rapsodas y los actores, por un lado, y la verdad simple de Sócrates, por el otro, no es una digresión vacía de falsa modestia ni tampoco ironía sobre la mentira poética: distingue la verdad del canto y el decir de la verdad, y rivaliza con la pretensión de una poética entendida como técnica exegética cuyo objeto fuera la poesía". (271) Hay una *mimesis* como imitación, y otra como representación (la poesía). De la poesía no puede darse una explicación a la manera de una *techné*. La poesía es entusiasmo dionisiaco-apolíneo, y la propia poesía de Platón no es de diferente esencia; a pesar de que tenga una comprensión diferente del entusiasmo.

Atracción poética y potencia configuradora se funden en la poesía filosófica de Platón. La poesía es infundable, y el poeta es portavoz de lo infundado de la poesía. "Estar inspirado, entusiasmado, es estar poseído de la divinidad de la poesía, ser medio del aliento poético. La poesía es el fin". (274) Nietzsche describió el diálogo platónico como una barcaza de estilos, cuyo timonel es Sócrates. Platón no relega la poesía a una sierva de la filosofía o dialéctica. En efecto, "la filosofía no existía todavía. La filosofía nace con el teatro de Platón como poesía filosófica". (275)

El nacimiento de la filosofía se da cuando se problematizan nuevos contenidos en viejas formas. El género dramático, elegido por Platón, contrarresta la épica poética anterior y el advenimiento de la escritura. Los estilos anteriores entran en crisis. Platón percibe la filosofía como autocrítica. De la crisis dialogal surge luego el tratado sistemático desarrollado por Aristóteles como nuevo estilo canónico de escritura filosófica; la excep-

ción es precisamente Nietzsche. "El teatro filosófico es el medio de una *episteme* que nunca se instala en sí misma". (276) Su saber no es una *techné*. En el *Ion* no sabemos mucho de la inspiración propia del filósofo; hay que esperar al *Fedro* (249d). El entusiasmo filosófico proviene del contacto con las ideas a través de la reminiscencia. La belleza es amable y es el camino, el Eros que entusiasma al poeta filósofo. El filósofo aspira a la idea de la belleza; el poeta no conoce lo bello mismo.

"En la medida en que se comunique mediante aquello que no puede comunicarla, la filosofía es poesía dramática". (279) El sentido fundamentador es lo que caracteriza a la filosofía. Su no-saber lo es en cuanto saber no especializado. La poesía no imita, sino que representa (en la recitación o en el drama). "El eros de la pregunta es el protagonista de los diálogos". (280) El acontecimiento que ocurre en los diálogos platónicos es el debate mismo, la indagación en acción; fórmula ésta última de Marta Naussbaum. "El teatro de Platón se hace de ir más allá del teatro". (280) El teatro filosófico desmonta la obra. Lo infundado de la poesía filosófica significa que "las ideas no reposan en nada y el mortal no puede saber nunca si actúa en una comedia, una tragedia o una tragicomedia". (281) El filósofo dirige piezas que son teatro dentro del teatro. La realidad es otra pieza del teatro. "Pasajes del devenir, afirmación de lo insondable de la vida". (281)

Acercas de esta obra escribe Manfred Kerkhoff: "Mi lectura me ha llevado a la convicción de que se trata de un libro extraordinariamente sólido, original e inspirador" (Prólogo, p. XI). Kerkhoff señala también que el autor toma en cuenta no sólo la expresión explícita, sino también lo meramente insinuado, lo implícito, el sub-texto, lo marginal. Ese recurso al subtexto no ha estado muy presente en los intérpretes anteriores del diálogo. Es importante también la observación de que Platón está tratando de mostrar los límites de la escritura justo en el momento en que la oralidad comienza a ser desplazada. Conuerdo del todo con la apreciación del Dr. Kerkhoff. Se trata sin duda de un trabajo exegético de primer orden, escrito con claridad y profundamente iluminador. Lo asombroso es que Mejía hace una interpretación nietzscheana del *Ion* platónico, pero, como él bien dice, en realidad fue el propio Nietzsche quien se inspiró en el *Ion* para su teoría de lo apolíneo y lo dionisiaco del arte en su obra *El nacimiento de la tragedia*. La posesión divina del poeta, su aspecto dionisiaco, no es sino el *pathos* desde el cual escribe el poeta.

CARLOS ROJAS OSORIO
Universidad de Puerto Rico en Humacao.

INFORMACIÓN PARA COLABORADORES Y SUSCRIPTORES

Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando *dos* ejemplares al Director de *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. El texto debe venir mecanografiado nítidamente *a doble espacio* (incluso las notas, citas y bibliografía), y sin correcciones a mano sobre el texto. Se recomienda que el autor envíe también *una copia del manuscrito en un CD, o un disco magnético* de 3.5 pulgadas, cuyo formato pueda ser leído en el programa Microsoft Word para computadora Macintosh. Ello ayudará a evitar dilaciones innecesarias en caso de que finalmente el artículo se acepte para publicación. El autor debe enviar también un resumen en español y en inglés (abstract) del artículo, de no más de 100 palabras.

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale treinta y dos dólares (\$32.00) para instituciones y doce dólares (\$12.00) para particulares. Toda suscripción debe ser gestionada directamente con *Diálogos*. Envíese cheque pagadero a la orden de la *Universidad de Puerto Rico* al Apartado 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

NOTICE TO CONTRIBUTORS AND SUBSCRIBERS

Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish and in English. Manuscripts should be submitted in duplicate to the Editor, *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. They must be neatly typed with double spacing throughout, including quotations, footnotes, and references, and must not contain any handwritten corrections. Authors are encouraged to submit also a copy of the article on a CD or on a computer diskette in a format that can be read by Microsoft Word on a Power Macintosh. In this way, in case the manuscript is finally accepted, its publication can be expedited. Authors should send also an abstract of their article, written in English, and containing no more than 100 words.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is thirty two dollars (\$32.00) for institutions and twelve dollars (\$12.00) for individuals. Subscription orders must be sent directly to *Diálogos*. Please make checks payable to the order of *University of Puerto Rico* and mail to Box 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.