

R E S E Ñ A S

IDEE UND ZAHL, Studien zur platonischen Philosophie, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1968, 173 pp.

Este volumen reúne cinco trabajos expuestos en Leutershausen (Heidelberg) durante una reunión convocada por H. G. Gadamer a fin de discutir las vicisitudes de la gigantomaquia desatada a partir de 1959 en torno a las doctrinas no escritas de Platón. Como es sabido, el problema central consiste en determinar la autenticidad y el sentido filosófico de ciertas doctrinas platónicas que han llegado hasta nosotros por tradición indirecta y de las cuales no hay rastros, a primera vista, en los diálogos. Esta cuestión fue puesta con energía en primer plano por el libro de H. J. Kramer, "Arete bei Platon und Aristoteles", Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg, 1959 y por el de K. Gaiser, "Platons Ungeschriebene Lehre", Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart, 1963, que incluye una recopilación (provisoria, según su declaración en *Idee und Zahl* p. 31-32) de los "Testimonia Platonica".¹

Se trataba, entonces, de medir los resultados y de someter a juicio en una gran *synousía* los frutos de los esfuerzos invertidos durante casi diez años.

La contribución de Gadamer ("La dialéctica no escrita de Platón" pp. 9-30) propone iniciar las discusiones a partir de los puntos de consenso, enumera algunos de estos y se concentra luego en un intento por complementar las doctrinas no escritas mediante los diálogos, única base hermenéutica segura. Al problema de la unidad se le puede seguir la huella ya desde los

¹ Véase a propósito de esta segunda obra y de un libro posterior de Krämer la reseña de M. Kerkhoff en *DIALOGOS*, V. N° 11-12 (1968) pp. 165-172.

primeros diálogos (Protágoras) y el problema de la "dyada indeterminada", según Gadamer, no es sino el problema de la multiplicidad (p. 14).

A la base de esta interpretación está la concepción del pensamiento platónico como una "teoría general de la relación" (p. 28) donde el número no tendría más que una función de "prototipo" de la ordenación del ser y de las ideas (p. 27) Gadamer termina apuntando al carácter "inconcluible" de la dialéctica platónica, rasgo que de ningún modo se ve amenazado con la aceptación de los principios últimos de la tradición indirecta.

Gaiser ("Problemas de crítica de fuentes en la tradición indirecta de Platón" pp. 31-84) ofrece primero un árbol genealógico de la tradición indirecta hasta Simplicio y Filópono y analiza en seguida tres textos muy controvertidos: Aristóteles, *Metaph.*, N. 3/1090 b 13-1091 a 5 (cf. *Test. Plat.* N^o 28b), Aristóteles, *De Anima* I, 2/404 b 16-30 (cf. *Test. Plat.* N^o 25A) y Sexto Empírico, *Adv. Math* 10, 248-284 (cf. *Test. Plat.* N^o 32).

Estos textos habían sido estudiados en "Platons Ungeschriebene Lehre". Los dos primeros se refieren a los problemas de la derivación numérica de la sucesión línea-superficie-cuerpo (largo-ancho-profundidad) a partir de la unidad y de la dyada. También de estos principios derivan los números, operando el segundo principio en forma diferente al caso anterior (p. 45). En el texto del *De Anima* esto es puesto en relación con las posibilidades humanas de aprehensión (intelecto, ciencia, opinión, percepción). El pasaje de Sexto se presenta como una descripción de doctrinas pitagóricas y su atribución a Platón es extremadamente problemática.

El minucioso trabajo de H. Gundert sobre el excursus filosófico de la Carta VII (pp. 85-105) se suma a los buenos comentarios (Stenzel, Gadamer) de este pasaje. Por una parte se confirma su cercanía a los diálogos (problema de la autenticidad de la carta) y por otra se interpreta las alusiones veladas de Platón sobre lo escrito por Dionisio en función de la tradición indirecta.

A continuación H. J. Krämer intenta exponer en forma sistemática los problemas fundamentales de la tradición indirecta (pp. 106-150). Con su acostumbrado acopio exhaustivo de datos, Krämer informa sobre la historia de la investigación, sobre el estado de la cuestión cronológica, sobre lo definitivamente decantado en la anécdota de Aristoxeno, en la Carta VII, en el Fedro. Luego de rastrear alusiones a la tradición indirecta en la República y de asegurar que su posición deja intacto el valor de los diálogos, hace una descripción de la estructura del pensamiento no escrito y se defiende de las objeciones más importantes.

Helmut Kuhn cierra la serie de exposiciones (pp. 151-173) con un resumen, muy bien escrito, que recoge más bien sus propias impresiones que

el desarrollo real de las conversaciones. La tesis central de Kuhn es pesimista: toda la tradición indirecta depende de Aristóteles y el Estagirita no es en ningún caso un historiador "objetivo" en sentido moderno. A él le interesa ordenar todo lo anterior teleológicamente en función de su propia doctrina (p. 156). Además de señalar algunas contradicciones en los testimonios aristotélicos (p. 160) y ciertos indicios de ojeriza de Aristóteles por Platón (p. 157), Kuhn asegura que las afirmaciones de la Carta VII pueden ser aplicadas a los principios o ideas tal como aparecen en los diálogos sin necesidad de recurrir a la dudosa tradición indirecta. No hay un sistema platónico según el cual la totalidad de los entes derivaría de un principio único. Eso es leer a Plotino en Platón (p. 169).

Si se toma algo de distancia para divisar el conjunto, no se puede dejar de afirmar que aun no se ha resuelto el problema básico (que no es nuevo pues fue abordado con amplitud ya en 1908 por L. Robin): ¿Por qué una diferencia tan grande entre el Platón de Platón y el Platón de Aristóteles? Por una parte la actitud escéptica de Kuhn me parece insostenible como principio metodológico, pues el hecho de que los testimonios aristotélicos sean tendenciosos no invalida, al contrario, suscita una tarea como la de Gaiser. Es el desafío que enfrenta el filólogo: hacer un discernimiento de paternidades por medio de la crítica de fuentes precisamente en documentos donde el discernimiento raya en lo imposible. Kuhn, en cambio, me parece estar en lo cierto al acentuar la clara tendencia de Aristóteles a alinear a Platón en la fila de los pitagóricos. Personalmente, al oír por vez primera la reducción a los principios de unidad y dyada indeterminada no pude dejar de pensar en las "sistoiquías" pitagóricas (cf. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8^o ed. Berlín, 1956, I, p. 452). La interpretación que hace Gaiser de Sexto Empírico no logra convencer de lo contrario y como dice Gadamer, esta doctrina queda ante nosotros como un esqueleto sin vida (al igual que gran parte de lo que sabemos de los pitagóricos). Kuhn le reprocha también al grupo de Tübingen el suponer que Platón con toda intención, no entrega a los lectores de sus diálogos la clave de su propia filosofía (p. 153). El reproche toca por cierto a Krämer (p. 117) pero queda, a mi juicio, completamente invalidado por las afirmaciones de la Carta VII (341 c-e: Platón mismo lo dice. En la explicación que tiene Platón para retener estas doctrinas debo sin embargo distanciarme de Krämer. Este termina viéndola en un "prejuicio arcaico en favor de la palabra hablada" (p. 148) desconociendo con ello en bloque los esfuerzos de Platón por explicar que eso no es mera arbitrariedad sino una necesidad fundada en la precaria naturaleza de la palabra humana. Resulta una inexplicable paradoja que Krämer no vea en todo esto más que un "dogma metódico" (p. 148) que se puede abandonar a voluntad. Según él, los discípulos in-

mediatos lo superaron y por eso poseemos la piedra de bóveda del "sistema platónico". Pero Platón mismo nos ha prevenido contra este malentendido. En los diálogos y en la Carta VII el filosofar cobra su pleno sentido no en la fijación de principios últimos o de definiciones estables sino *en la praxis dialógica* misma. Esa praxis se realiza ciertamente en función de un momento pre-dialógico que permite al guía conducir el diálogo y que constituye el hallazgo post-dialógico del discípulo. Es ese momento el que no puede ser reducido, sin más, a palabras. Su simplicidad amenaza con reducirlo a banalidad. Por esta razón los trabajos de la escuela de Tübingen prestan sin duda un gran servicio al poner a nuestra disposición valiosos textos doxográficos que hacen más rica la discusión pero no reemplazan ni producen necesariamente lo esencial. En efecto, la re-creación filosófica del pensamiento platónico se cumple propiamente allí donde un grupo de personas se reúne y en el "frote" de las palabras deja que salte la chispa que ilumina y nutre un pensar.

ALFONSO GOMEZ-LOBO M.
Valparaíso..

ARISTÓTELES, *De Anima*, prólogo, traducción y notas por Alfredo Llanos, Juárez Editor, Buenos Aires, 1969.

Más que una recensión, esta nota debería ser una denuncia de un hecho que viene repitiéndose desde tiempos inmemoriales en el mundo de habla castellana: la entrega al público de traducciones irresponsables de los clásicos. La consecuencia inmediata de esto es que se crea la ilusión de que esos autores están presentes en nuestro medio. En la mayor parte de las librerías iberoamericanas se puede comprar un diálogo de Platón o un tratado de Aristóteles pero, salvo poquísimas excepciones, la versión no resistirá el más elemental cotejo con el original y por ello no prestará ningún servicio a quien busque un contacto ceñido y riguroso con el pensamiento griego.

La causa de la mediocridad de las traducciones en este campo hay que buscarla sin duda en la falta de conocimientos de lenguas clásicas en nuestro continente y en la inexistencia de un órgano severo de crítica especializada (pienso, por ejemplo, en la revista alemana *Gnomon*).

La versión comentada aquí ciertamente no está concebida para enfrentar un análisis detenido. El prólogo carece de interés. Por una parte muestra claramente la intención de su autor: se trata de mostrar que Aristóteles es

un materialista y que su concepción de lo psíquico es dialéctica. Esta hipótesis de trabajo nada tiene de reprochable si se la confronta seriamente con las afirmaciones de Aristóteles y se acepta con valentía el resultado. Lo inaceptable es que el prólogo en cuestión es incapaz de aducir un solo pasaje concreto en favor de sus afirmaciones.

El traductor tampoco sabe qué hacer con el "intelecto agente". Lo califica de "inesperado" (p. X), de "engendro extrafilosófico" (p. XVIII), "motivo de discusión teológica... que si bien carece de relieve científico en absoluto, ha servido, en cambio, para enturbiar la doctrina aristotélica" (ibid.).

En ningún momento sin embargo se precisa el sentido exacto de estas imputaciones ni se intenta darles un fundamento. No pasan de ser ligeras opiniones. Más allá de estos pareceres infundados hay en el Prólogo dos errores graves. En primer lugar se afirma que "el alma del hombre puede y debe ser educada, es decir, ejercitar al máximo las facultades inteligentes de que potencialmente está dotada. Sólo así el alma, la psijé, llegará a ser (sic!) "la primera entelequia de un cuerpo natural orgánico" (p. XI). Esta cita muestra claramente que no se ha comprendido el sentido de la expresión "entelequia primera". Se trata del acto que constituye a todo ser vivo (no sólo al hombre) en ser vivo y que es lo previo para toda posible ejercitación de las potencias (cf. De Anima II, 1/412 a 22-28). No es por tanto el producto de un ejercicio sino su condición de posibilidad. Este error reviste especial gravedad porque incide en lo medular de la psicología aristotélica.

El otro error que importa destacar está en relación con el anterior. Se afirma que "tampoco en Aristóteles se plantea el problema de la unidad del cuerpo y del alma" (p. XI). Por el contrario, Aristóteles se preocupa a tal punto de esa dificultad que su concepción entera responde a la aporía heredada de Platón. Además del lapidario pasaje de De Anima II, 1/412b 6-9, el libro de F. Nuyens ("L'évolution de la psychologie d'Aristote", Louvain-Paris, 1948), un libro que ningún traductor del De Anima puede dejar de conocer, disipa toda duda al respecto.

El Prólogo, en resumen, no da indicaciones útiles al lector y no cumple tampoco con una de las más elementales reglas del juego en materia de traducciones de autores griegos: no indica el texto a partir del cual se hizo la traducción.

La versión misma no supera al prólogo. En general es poco ceñida y no sabe aprovechar la tradición ya decantada en materia de traducciones de Aristóteles a lenguas modernas. Cito algunos pasajes: 402 a 9-10: "de éstas unas se consideran como afecciones inherentes al alma misma, en tanto que otras se aceptan que se adhieren al animal debido a la presencia del

alma dentro de él". El texto, a mi entender, no dice sino esto: "de éstas unas parecen ser afecciones propias del alma, otras pertenecen por ella a los vivientes".

Sobre "adherir", sobre "presencia" y "dentro", nada dice el texto.

En los capítulos referentes al intelecto las imprecisiones y errores son aun más graves. En 429 a 13-14 la versión dice "si la intelección es análoga a la sensación, pensar consistirá en sufrir bajo la acción de la inteligencia (lo correcto: de lo inteligible) o de algún otro proceso de este género (lo correcto: consistirá en algún otro proceso de este género). Véase 429 a 23: "entiendo por intelecto lo que el alma piensa y concibe" la traducción correcta es: "aquello mediante lo cual el alma piensa y concibe". Los ejemplos pueden multiplicarse sin gran esfuerzo. Me parece sin embargo que estos casos son lo suficientemente representativos como para mostrar que la traducción es inútil para un trabajo filosófico. Tampoco presta ayuda alguna la Bibliografía (p. 151). Además de contener errores (la traducción de Bonitz de la *Metafísica* apareció en Hamburgo y no Munich, la edición de Ross del *De Anima*, de 1961 no tiene traducción; esta obra, cosa curiosa, fue citada correctamente en la p. IX), no señala otras importantes ediciones del *De Anima* (Hicks, Cambridge 1907-Amsterdam 1965; Trendelenburg, Berlín 1877-Graz 1957) ni las obras básicas sobre psicología aristotélica.

Aun debemos seguir esperando una buena traducción castellana del *De Anima* que supere los defectos de la meritoria aunque insuficiente versión de A. Ennis (con el texto griego de P. Siwek, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1944).

ALFONSO GOMEZ-LOBO M.
Valparaíso.

ARISTOTELES, *Metaphysik*, übersetzt von H. Bonitz, mit Gliederungen und Bibliographie herausgegeben von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi, Rohwolts Klassiker, Hamburg-München, 1966, pp. 366.

La lectura de Aristóteles y en especial de su *Metafísica* es algo extraordinariamente difícil. Además de una edición crítica del texto griego hay que disponer de buenas traducciones, de los grandes comentarios y de un léxico pues de lo contrario difícilmente se llegará a una comprensión sólida y fundada del pensamiento del autor.

Para este estudio los españoles e iberoamericanos estamos particularmente

desamparados pues no disponemos en nuestra lengua de ninguna traducción completa de la *Metafísica* que sea lo suficientemente ceñida y rigurosa como para constituir un instrumento de trabajo adecuado. Tampoco existe en castellano comentario alguno que nos asista. En éste, como en otros aspectos de la filosofía, nos vemos ineludiblemente remitidos a los trabajos que se han hecho en otros ámbitos culturales.

En lengua alemana existe un gran número de obras que facilitan el estudio del Estagirita y entre ellas merece ser destacada muy especialmente la edición —de bajísimo costo— que se comenta aquí. Se trata de un aporte de gran importancia por dos razones: por la calidad de la traducción y por el modo como ha sido presentada.

Hermann Bonitz es sin duda uno de los más grandes conocedores de Aristóteles del siglo XIX. Además de una edición crítica de la *Metafísica* seguida de un notable comentario en latín (Bonn 1848-1849; el comentario ha sido reproducido por la casa Olms, Hildesheim, 1960), publicó en Viena entre 1862 y 1867 cinco volúmenes de sus "Aristotelische Studien" y en Berlín 1870 su famoso e irreemplazable "Index Aristotelicus" que apareció como Vol. V de la edición de Bekker (reproducciones fotomecánicas: Graz, 1955; Darmstadt, 1960). Bonitz trabajó en su traducción alemana de la *Metafísica* entre 1841 y 1843 y aparentemente no la publicó debido a la aparición en 1847 de la edición con traducción y comentario de A. Schwegler. Recién en 1890, Ed. Wellmann se encargó de sacarla a luz por vez primera de entre los papeles póstumos de Bonitz, debiendo complementarla en 25 lugares. La edición que preparó el Prof. Carvallo, Universidad de Chile, con el apoyo del Prof. Grassi, Universidad de Munich, es la segunda que se publica.

La traducción misma tiene todas las virtudes que se podían esperar de un filólogo de la talla de Bonitz: extrema exactitud, soluciones ingeniosas para giros o frases casi intraducibles, gran claridad donde el texto lo permite, hallazgo de novedosas versiones para algunos términos técnicos (poíesis, por ejemplo, es traducido por Rolfes por "Machen", Bonitz emplea la excelente palabra "Werktätigkeit"; Rolfes traduce el $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ por "das wesentliche Sein"; Bonitz inventa la palabra "Wesenswas").

De gran valor es también el modo como el Prof. Carvallo ha presentado la traducción. Desde 1843 hasta el presente se ha progresado mucho en la configuración del texto griego y las ediciones de Ross y Jaeger representan en cierta medida el decantamiento de esos logros. Por eso el editor las ha compulsado minuciosamente indicando en nota tanto los pasajes en que ha debido introducir modificaciones como los lugares en que Ross y Jaeger ofrecen soluciones que se apartan de las de Bonitz, pero que no son de calidad tal que aconsejen modificar lo propuesto por el traductor. Gracias

a esto tenemos delante no una traducción del pasado sino un instrumento llevado a la altura de la investigación contemporánea.

Otro gran aporte lo constituyen las divisiones en párrafos, con indicación del contenido respectivo, que aparecen antes de cada capítulo. La articulación de divisiones y subdivisiones es señalada luego, mediante números y letras, en el cuerpo mismo del capítulo. Quien haya leído alguna vez al Estagirita sabe bien el servicio que se le está prestando con esto: la articulación del texto suele no ser el menor de los problemas hermenéuticos que hay que enfrentar.

Un registro de conceptos alemanes y griegos, un índice de nombres propios y de materias facilitan enormemente el estudio de la Metafísica al hacer posible la compulsión rápida de temas afines. El índice general, con los títulos que el editor ha propuesto para los libros y los capítulos, permite a su vez tener una visión de conjunto de la estructura de la obra en su estado actual.

Una referencia especial merece la selección bibliográfica. Esta comprende 141 títulos que abarcan lo más importante en materia de repertorios bibliográficos, informe sobre el estado de la investigación, léxicos; ediciones, traducciones y comentarios de la Metafísica; exposiciones generales de Aristóteles, de su relación con Platón, de su Metafísica y, por último, trabajos sobre problemas específicos (el ser, la sustancia, las causas, acto y potencia, entelequia, movimiento). Su mérito radica además en recoger obras norteamericanas, italianas, españolas rara vez mencionadas y artículos antiguos o de comienzos de siglo cuyas referencias son difíciles de encontrar. Me permito indicar un pequeño error: la disertación de E. Tugendhat anotada en la p. 358 es idéntica al libro mencionado en la p. 357; (se cambió el título al hacer la publicación).

Al terminar esta nota sólo cabe desear que el Prof. Carvalho, con la valiosa experiencia acumulada en la preparación de esta edición, nos ofrezca algo de igual valor en nuestra lengua.

ALFONSO GOMEZ-LOBO M.
Valparaíso.

HERMANN GUNDELT, *Der platonische Dialog*, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1968, 59 pp.

El cometido de este pequeño y hermoso libro es hacer la pregunta socrática (“¿qué es?”) no a tal o cual diálogo platónico sino al diálogo mismo.

La respuesta es buscada dentro del horizonte de lo que dice Platón. Gundert se apoya en un comienzo en la concepción platónica de la obra de arte como "mimesis", imitación, y en el famoso pasaje del Fedro (274b-277a) sobre la relación que impera entre la palabra hablada y la palabra escrita. El diálogo aparece así como un juego mimético que constituye la única forma legítima en que se puede fijar por escrito el logos filosófico (p. 16). En efecto, el diálogo hablado tiene la ventaja de ajustarse a la calidad del interlocutor, cumpliendo con la exigencia del Fedro de saber a quién dirigirse y a quién no. El diálogo escrito, a su vez, cumple esta exigencia, destinada a evitar la sabiduría aparente, al desvelar lo serio ocultándolo en el juego.

Partiendo de aquí, Gundert interpreta un diálogo, el Menón, y establece lo que a su juicio es la ley fundamental a que se atienen todos los diálogos: el guía de la discusión se comporta siempre como la exacta contrapartida de un interlocutor (p. 28). La mayor o menor intensidad de tal o cual diálogo estaría dada por la capacidad del interlocutor en cuestión.

En el último párrafo Gundert aplica su hallazgo a los tres períodos de la producción literaria de Platón. El primer período está dominado por Sócrates y su lucha con los sofistas. En el segundo período domina también Sócrates pero determinado esta vez por otros interlocutores, por interlocutores que ya han sido tocados por su eros (p. 45). En el tercer período se respira la atmósfera de la escuela, de la Academia. Es ahora la necesidad de los discípulos la que determina la forma del diálogo.

Un breve epílogo explica que las ideas expuestas fueron concebidas en 1958, vale decir antes del renacimiento de los estudios sobre las doctrinas no escritas de Platón.

*

En el diálogo hablado no es siempre uno quien escoge su interlocutor, en el escrito en cambio sí. Es cierto que Platón calibra cada uno de sus diálogos en función del interlocutor pero la pregunta importante es ¿por qué Platón pone ese y no otro interlocutor? El hilo conductor para una explicación de la evolución filosófica y literaria del diálogo platónico parece estar más atrás de lo que supone Gundert y en algo que él mismo había anunciado: en la mimesis.

Es lo imitado lo que invita a poner tal o cual interlocutor. En el primer período lo imitado es la actividad dialogante del Sócrates histórico, como lo afirma también Gundert. Sobre el último período, con su proclividad, a veces, a la aridez escolar (Parménides, Sofista), reina el consenso de que lo imitado es fundamentalmente la discusión en el interior de la Academia.

¿Qué ocurre en el período medio, es especial en diálogos como el Ban-

quiete y el Fedro? Contra Gundert (p. 44) hay que afirmar que no están dominados por el Sócrates histórico. Cornford (*Principium Sapientiae, The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, pp. 67 y 70) ha mostrado que la rica escenografía dispuesta en torno a un Sócrates que es arrebatado por la manía entusiástica y que pronuncia largos y poéticos discursos, no es sino un signo de cortesía para indicar que no se debe esperar ver allí al Sócrates que murió en el 399.

Si se acepta la idea de que la imitación es la intención del diálogo como género literario y si lo imitado no es ni el Sócrates histórico ni la discusión académica ¿qué será aquello de lo cual estos diálogos del período medio son el reflejo imitante? Ese es el problema.

Sería injusto dejar de destacar un aspecto valioso del libro de Gundert: su constante y fina insistencia sobre la presencia de la ironía socrática a lo largo de toda la trayectoria de Platón.

ALFONSO GÓMEZ-LOBO M.
Valparaíso.

DIETER JÄHNIG, *Die Kunst in der Philosophie. II: Die Wahrheitsfunktion der Kunst*. Neske Pfullingen 1969. 366 p.

Respecto de su teoría del arte, Schelling figura normalmente —es decir: en los manuales corrientes de estética— como representante típico del concepto romántico del arte; según éste, el artista produce inconscientemente la obra y vale como punto de partida en la determinación de la esencia del arte (estética de la creación, es decir: subjetivista). Por una orientación unilateral en la naturaleza, el arte parece carecer de historicidad, la creación del genio parece desconectada de las influencias de los tiempos. Definiendo el arte como producto del genio, Schelling defiende, según la interpretación corriente, un concepto ya superado del arte que, en forma de una religión, rinde un culto exagerado a un ideal entretanto refutado.

El segundo tomo del libro de Jähnig —cuyo primer tomo ha sido reseñado en el Nr. 9 de “Diálogos”— trata y logra probar lo infundado de la interpretación corriente. Esta se deriva, naturalmente, de la crítica que le hizo Hegel a Schelling en algunos pasajes famosos del prólogo de la “Fenomenología del Espíritu”. Hegel rechaza ahí, en general, la pretensión de encontrar un “camino real” hacia la verdad y condena, en especial, todo intento de sustituir la lógica y la reflexión por el arte y la intuición estética, ya que esto equivaldría a sustituir la claridad del saber absoluto por

la "noche de la ignorancia". La tradición ha seguido el veredicto de Hegel, tomando la pretensión schellingiana —el arte como modelo de todo origen y conocimiento del ser— por un producto de un entusiasmo injustificado en un pensador demasiado joven para someterse al duro "trabajo de lo negativo". Que el arte pudiera, en realidad, tener la función de verdad en la filosofía, que aquí no se trataba de hablar *sobre* el arte, sino de esperar de la intuición estética la solución de todas las contradicciones inherentes a la vida teórica y práctica —eso parecía ser una absolutización extremista de un campo del ser que no merece ser hipostasiado de este modo.

Un observador atento de la filosofía moderna podrá notar que en el curso de los últimos siglos, la filosofía se gasta a sí misma en múltiples intentos de autoconsolidación provocados por amenazas serias de autodestrucción. Dentro de esa evolución, y a pesar de los grandes proyectos sistemáticos del Idealismo Alemán, no es tan imposible el que filosofía renuncie a sus pretensiones tradicionales y deje el campo al arte; se expresa en ese hacerse-filosófico del arte una crisis consciente a los filósofos modernos. Lejos de ser mera preparación del sistema de Hegel, el "Sistema del idealismo trascendental" de Schelling es la formulación definitiva de la aporía de la filosofía como ciencia. Jähnig había mostrado, en el primer tomo de su investigación, que esta aporía fue la razón y el motivo de Schelling para buscar un nuevo fundamento, más allá de Fichte. Su remontarse al arte, a la mitología, a la Revelación querían indicar lo que Hegel negaba: que el arte no es nada pasado, que la Ciencia de la Lógica no era autosuficiente. La estética de Hegel no logra explicar el cambio fundamental en el carácter del arte tal como comenzó a perfilarse desde el final del barroco; tal vez un día Schelling le tome la delantera a Hegel en lo que a la actualidad de su filosofía se refiere.

Frente al primer tomo cuyo propósito principal fue la explicación de la problemática misma de la función de *organon* atribuida al arte —es decir la explicación del porqué del interés de Schelling en el arte— el segundo tomo trata de dilucidar la respuesta que Schelling encontró a la problemática. Mientras que allí se trató de mostrar cómo necesariamente la fundamentación de la naturaleza (filosofía teórica) y de la historia (filosofía práctica) tuvo que desembocar en la deducción del *organon* de toda filosofía, el arte —aquí es necesario interpretar, palabra por palabra, la parte final del "Sistema del idealismo trascendental", las "Proposiciones principales de la filosofía del arte"; estos pocos capítulos se utilizan normalmente como introducción a las "Lecciones sobre la filosofía del arte" de 1802/03, pero Jähnig procede al revés: él utiliza el material de aquellas lecciones (y también de la "Filosofía de la mitología") para ilustración del final concentrado del

“Sistema” de 1800. Tal interpretación de “palabra por palabra” muestra de hecho cuánto se ha pasado por alto en las interpretaciones tradicionales de estos pasajes— si es que de hecho se han interpretado. Su procedimiento minucioso le da a Jähnig la oportunidad de revisar también las teorías que existían acerca de la relación entre Schelling y sus contemporáneos (Schiller, Goethe, Winckelmann, Schlegel, Hegel, etc.).

La subdivisión que Schelling escogió para la parte final del “Sistema” le sirve también de guía a Jähnig: su libro se subdivide en tres capítulos: el primero interpreta parte del § 1 de Schelling (“Deducción general del producto del arte”) donde se deduce la posibilidad de la “piedra final” del Sistema entero; el segundo interpreta la segunda parte del mismo § 1 que encuentra en la producción del genio la esencia concreta del arte y la prueba del postulado mencionado; el tercer capítulo interpreta los § 2 y 3 de Schelling (“El carácter del producto de arte” y “Corolarios” sobre la relación entre la filosofía del arte y el sistema entero de la filosofía).

Los resultados de la interpretación son un ataque abierto a las interpretaciones conocidas: Jähnig prueba que a) la deducción de Schelling —el arte como verdad de la filosofía— es más consecuente que se suponía; b) el arte está fundado no en el artista, sino en la obra; c) la producción del genio no es “inconsciente”. Las partes más impresionantes del libro son el primer capítulo, donde el autor logra elevarse al nivel especulativo de la deducción sumamente difícil de Schelling, y la primera parte del tercer capítulo que trae la explicación de la identidad de lo bello y de lo sublime. Lo que, inesperadamente, falta, es una digresión sobre los “Principios de la teleología”, un capítulo breve, mas oscuro que le sirve a Schelling como transición de la filosofía práctica a la filosofía del arte. Un poco oscuro queda también un párrafo de Jähnig sobre la función del esquematismo trascendental en Schelling (p. 287-300). Una gran ayuda en la interpretación del texto de Schelling son las alusiones de Jähnig a las teorías schellingianas de la tragedia y del arte plástico griego. En general: un estudio esclarecedor, no siempre fácil, mas gratificante.

MK.