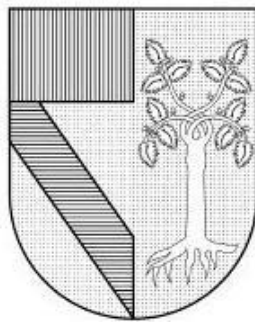


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE FILOSOFÍA



Johann Georg Hamann

La Estética en una nuez (Aesthetica in nuce)

T E S I S

Q U E P R E S E N T A

Gerardo Rafael Pérez Anderson

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E:

MAESTRO EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. Vicente de Haro Romo

México D.F.

2014

Nota del traductor

La traducción que aquí se presenta se elaboró con base en el texto que aparece en la edición de *Reclam Verlag* de *Sokratische Denkwürdigkeiten* y *Aesthetica in Nuce* de Johann Georg Hamann cuyas notas al pie se identifican aquí con las iniciales ^{JGH}. Esta edición está comentada y anotada por Sven-Aage Jørgensen. Dicho aparato crítico también se traduce y se presenta en este trabajo con las iniciales ^{SAJ} dado que, naturalmente, el análisis y los comentarios expertos que ofrece el profesor Jørgensen enriquecen enormemente el texto y facilitan su comprensión.

Asimismo, me he permitido hacer algunos comentarios y agregar algunos elementos al análisis del texto a manera de complemento al aparato crítico ya que los consideré necesarios para una edición castellana. También me he permitido traducir los fragmentos, frases o enunciados que Hamann y Jørgensen citan o utilizan en griego, en latín, en francés y en inglés directamente de dichas lenguas para evitar la inconveniente doble traducción si tradujese, yo a mi vez, las traducciones de Jørgensen o las que éste utiliza, mismas que, además, en ocasiones aparecen seriamente alteradas. Dichos comentarios, adiciones y traducciones están debidamente señalados como originales de quien presenta este trabajo con las iniciales ^{GPA} para que queden claramente distinguidos de los que aparecen en la edición de *Reclam Verlag* en la que, como ya he dicho, se basa esta traducción.

Abreviaturas

S.D. *Sokratische Denkwürdigkeiten*

A.N. *Aesthetica in nuce*

ZH Hamann, Johann Georg. *Briefwechsel*, editado por Walther Ziesemer y Arthur Henkel (el volumen 4, editado solo por Henkel). 8 volúmenes. Wiesbaden/ Frankfurt: Insel Verlag, 1955-1975.

N Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke*, editado por Josef Nadler. 6 volúmenes. Viena: Verlag Herder, (1949-1957). Recientemente reimpresso por Brockhaus in Wuppertal, 1999.

Índice.

<u>Sobre la traducción</u>	1
I. <u>Introducción</u>	5
II. <u>Vida y Entorno de Hamann</u>	18
III. <u>Hamann, un Pensamiento a contracorriente</u>	22
IV. <u>La “Meta-crítica”, Hamann más allá de la Filosofía.</u>	39
V. <u>Hamann, Precursor del Pensamiento Posmoderno</u>	48
VI. <u>Comentarios Finales</u>	58
VII. <u>Estética en una Nuez</u>	63

Sobre la Traducción

Toda traducción plantea, por pequeña y sencilla que parezca, serios problemas técnicos, lingüísticos, filológicos, culturales y de percepción, como lo habrá notado todo aquel que haya tenido alguna querrela con una mala interpretación de un texto. Pero esta traducción, en particular, los planteó doblemente, pues no se trata de una traducción sino de dos. Por una parte, se acometió la desafiante tarea de llevar al español los acertijos, metáforas y analogías que Hamann plantea en un alemán de “extraña” sintaxis muy propia de su estilo y de su época, el siglo XVIII y, por la otra, fue necesario “descifrar” la singular manera de redactar en lengua alemana de Sven-Aage Jørgensen, filólogo danés y profesor de filología alemana en la universidad de Copenhague, quien comenta la obra de Hamann y elabora el aparato crítico para la edición de *Reclam Verlag* en la que se basa esta traducción, tal como ya lo he mencionado en la nota previa.

Así pues, el reto ha sido doble. Fue necesario transitar de un estilo al otro y del otro al uno, una y otra vez, debiendo adaptarse la traducción, repetidamente, al autor en turno cada vez que se iba o se venía del uno o del otro conforme se iban traduciendo ambos textos, simultáneamente, para no permitir que el discurso de Hamann se desvinculara de los comentarios y explicaciones de Jørgensen. Asimismo, hubo de conservarse la coherencia del texto mientras se traducían y/o comentaban los propios comentarios que Jørgensen, a su vez, hace al texto y a los comentarios, notas y referencias que Hamann inserta en su redacción. Si bien esto era previsible desde que se concibió este proyecto, nadie hubiese podido imaginar la cantidad y variedad de sorpresas que esta empresa nos reservaba, porque hay que mencionar también, que el texto es rico en citas, notas y referencias en Griego, Latín, Inglés y Francés.

Un problema adicional lo plantearon los textos griegos que Hamann utiliza constantemente como citas o notas en el desarrollo de su disertación, pues éstos carecen de todo signo diacrítico*, lo cual dificulta enormemente la traducción dado que, por ejemplo η (eta) sin ningún signo diacrítico es la séptima letra del alfabeto griego; ἥ (con

* Al parecer, dichas omisiones son imputables a Hamann, pues en todas las ediciones de esta obra a las que he tenido acceso, muestran el mismo defecto en los textos griegos.

espíritu áspero) es, en griego clásico, un artículo determinado, en caso nominativo singular, género femenino, o sea “la”, pero si tenemos ἡ (con espíritu áspero y acento agudo) entonces se trata de un pronombre de relativo “la que” o “la cual” en el mismo caso, género y número que el caso anterior; pero si tenemos ἥ (con espíritu áspero y acento grave) entonces se trata de la conjunción disyuntiva “o”. Ahora bien, si tenemos ἦ (con espíritu áspero y acento circunflejo) entonces se trata del adverbio “verdaderamente” o “de cierto”. Esta forma ἦ puede tratarse también del verbo εἶμι (ser o estar) conjugado en la 3ª persona del singular del perfecto o aoristo del modo indicativo de la voz activa. Pero si a esta misma forma se le añade una τ (yota) suscrita ἦτ entonces lo que tenemos es la conjunción “donde” o “en donde” o “como” o “de manera que”. Como el lector podrá darse cuenta, la falta de estos signos imposibilita la traducción, por lo que fue necesario remitirse a los textos originales griegos para aplicar, en cada caso, la ortografía correcta, lo cual posibilitó la traducción. Por su parte, los textos latinos, dado que no utilizan este tipo de signos, no plantearon más dificultades que las relativas al estilo, en ocasiones rebuscado, y la sintaxis complicada que la métrica impone los poetas latinos.

Pero, si bien el alemán de Hamann es mucho más pulcro que el griego de sus citas clásicas, y que su redacción no está subordinada a métrica alguna, pues redacta en prosa, no por ello su estilo es algo que pudiéramos llamar “simple”. Hamann, por una parte, utiliza algunas formas gramaticales que, al parecer, son propias de la época, pero que el alemán actual no acepta, como, por ejemplo, el formar el pretérito perfecto (*perfekt*) con el auxiliar “haben” (o “sein”), como en la actualidad, pero con el verbo principal en infinitivo (e.g. *hat sehen*) en lugar de utilizar el Pasado Participio (*Partizip II*) (e.g. *hat gesehen*) lo cual puede generar gran confusión, sobre todo en oraciones excesivamente largas a las que Hamann es tan proclive, pues muchas veces resultó muy difícil determinar, en este tipo de oraciones, a que verbo había de aplicarse el auxiliar, ya que estos verbos suelen aparecer separados (el auxiliar del principal) por dos y hasta por tres renglones en los que aparecían muchos verbos en infinitivo. Asimismo, hay en el texto otras formas ya en desuso, como ciertas oraciones de infinitivo o formas ortográficas como “seyn” en lugar de “sein” o “Th” en lugar de “T” como en “theil” en lugar de simplemente “teil”.

Además de estos problemas en la conjugación y su morfología, en la sintaxis o simplemente en las reglas ortográficas, el texto presentó otro problema aún mayor. Este problema se ubicó en el vocabulario, pues numerosas voces que Hamann utiliza no sólo son palabras compuestas, es decir, la unión de dos o más palabras para formar una sola, unión, a veces, un tanto arbitraria a la que muchos redactores en lengua alemana son ajenos, sino que muchas de las palabras que nuestro autor utiliza están, ya hace mucho tiempo, totalmente en desuso y no aparecen en ningún diccionario o lexicón, impreso o electrónico, no importa que tan extenso sea o que tanto se remonte en el léxico del siglo XIX, simplemente no aparecen, como es el caso del término “*Küzlich*” (o *Kützig* = delicada – página 49, 10) cuya traducción requirió del concurso de todos aquellos expertos a quienes reitero mi agradecimiento. Otro problema terminológico lo planteó el hecho, más peligroso aún para una traducción, de que algunas palabras que están aquí, en el uso cotidiano y que, por ello, se pensaría que no plantean mayor dificultad, en realidad han cambiado su contenido semántico y hoy denotan otra cosa, total o parcialmente; este es el caso de la palabra “*Schwarzkünsteley*” (página 31, ^{SAJ 18}), palabra compuesta a su vez por las palabras “*Schwarz*” y “*Künstlerei*” en la que “*Schwarz*” se traduce fácilmente por “negro”, pero hoy la palabra “*Künstlerei*” se traduciría por “afección” o “afectación” o “artificialidad”, cuando que, en el texto que nos ocupa, la traducción correcta es, en todo caso, “magia”. Para determinar lo anterior con un razonable grado de certeza, fue necesario verificar esta posible acepción en un documento especializado en términos étnicos. Pero el verdadero problema que la traducción de cualquier texto alemán al castellano radica en la desquiciante polisemia de las voces alemanas, pues muchas palabras de esta lengua pueden tener veinte o más acepciones, y, muchas veces, el solo contexto no basta para elegir la adecuada, tornándose la traducción en una labor complicada, en la que la intuición y el conocimiento que del autor se tenga, juegan un papel preponderante.

Por otra parte, el texto cuya traducción aquí presentamos, es un texto de por sí multicultural, pues no está referido a un sólo contexto histórico o social. En él, aparecen textos de diversas épocas de Grecia y de Roma, o de Inglaterra desde el tiempo de Sir Francis Bacon hasta el tiempo de Hamann, así como de diferentes épocas de la Europa de habla alemana. Por tal motivo, fue necesario empaparse de cada contexto cultural en el que Hamann nos sumerge. Así, el texto hubo de ser analizado tanto desde una perspectiva lingüística como textual, es decir, tanto desde los contenidos semánticos de cada palabra

como mediante la determinación del oficio que cada una de éstas desempeña en cada frase u oración, así como desde la relación que cada uno de estos vocablos o frases sostiene con el texto en su conjunto.

Los aspectos socioculturales tuvieron, por lo tanto, también gran importancia en el momento de interpretar el texto, pues es bien sabido que una misma palabra o expresión puede causar efectos muy diversos en el entendimiento o interpretación que del texto haga el lector en distintos contextos culturales, de hecho, dichos efectos pueden ser totalmente contradictorios. Por tal motivo, se puso una muy cuidadosa atención a las consideraciones culturales. Esto se aplica muy especialmente a los textos griegos y latinos en los que los autores dan por sentado que el lector entenderá el contenido religioso, irónico, emotivo o metafórico que un determinado vocablo expresa en cada caso específico, contenidos respecto de los cuales, en realidad, un lector actual podría no tener ni la más remota idea.

Consideramos, asimismo, que el análisis de los aspectos comunicativos en esta traducción fue fundamental, pues los textos de Hamann distan mucho de ser textos técnicos en los que el autor se esfuerza por ser lo más claro posible. Muy por el contrario, Hamann escribe de manera cifrada, casi como un mago o un oráculo, lo cual le valió el sobrenombre de *Mago del Norte*, así que ha sido necesario comprender no lo que Hamann ha dicho, sino lo que ha querido decir, lo cual no siempre resultó fácil.

Así pues, la doble traducción que aquí se presenta estuvo plagada, por una parte, de complicaciones del tipo de las antes descritas y, por la otra, obstaculizada por la, digamos, caprichosa sintaxis del Maestro de Copenhague (Jørgensen), de modo que este proyecto no careció de retos y de complicaciones que, por momentos, parecieron infranqueables pero que, finalmente, cedieron el paso al pensamiento de Hamann y al esfuerzo explicativo de Jørgensen y de quien escribe, permitiéndonos presentar al público una traducción que vincula, al menos dentro de los límites de lo razonable, a Hamann con la lengua de Castilla, cosa que, creemos, le hubiera encantado al *Mago del Norte*.

I. Introducción

“En algún apartado rincón del universo centellante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de desaparecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza.”¹

Johann Georg Hamann nace a la vida intelectual como hijo de la Ilustración y de la Modernidad a la que ésta dio lugar. Sin embargo, muy poco tiempo después de este inicio y filiación, Hamann renuncia al pensamiento ilustrado y se verifica en él una conversión que podríamos llamar mística. Dicha conversión se suscita durante su estancia en Londres (1758-1759) en la que sufre una crisis personal. Inducido por esta crisis, da comienzo un período de profundo estudio del Antiguo y del Nuevo Testamento y otros textos sagrados o místicos como la Cábala. Este episodio podría fácilmente interpretarse como el típico arrebató religioso propio de aquellos que atraviesan por un momento de crisis emocional o existencial en el que, desesperados, buscan una solución “mágica” – o cuando menos un consuelo – a los problemas que los atribulan y que se sienten incapaces de resolver por medios terrenales. Pero hasta la lectura más somera de los textos de Hamann permite ver, claramente, que no se trata de nada de eso; muy por el contrario, se trata de uno de los sucesos más significativos de la historia cultural y del desarrollo intelectual de Occidente. De hecho, esta conversión completamente *sui generis* marcó el rumbo que habría de seguir Europa, humanísticamente hablando claro está, en los siglos posteriores a Hamann hasta nuestros días. Semejante afirmación podría sonar más que exagerada, totalmente desmesurada, pero no es así. La conversión de Hamann no es sólo una que busque el bálsamo emocional y la profesión de fe, sino que es, nada menos que la oposición, tan inesperada como contundente, a un sistema de pensamiento que llevaba consigo toda la fuerza de la revolución, pero no sólo de una revolución intelectual, sino también de una revolución política e incluso armada cuya contundencia, basada en el poder de la “razón”, arrasaba con todo aquello que se le opusiera, incluso el poder Real y

¹ Nietzsche, F.: *Sobre Verdad y Mentira en sentido Extramoral*, Tr. Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos 3º edición, Madrid 1996, Pág. 17

Eclesiástico. ¿Cómo entonces pudo Hamann, desde su humildísima posición – pues no contaba con fortuna o noble linaje, o cargo o puesto oficial en alguna universidad –, oponerse prácticamente solo y con un éxito estridente, al influjo de la revolución cultural que marcó su época? Tal vez su fuerza radicó en la debilidad de su poderoso enemigo – permítaseme la expresión. Cuando sus amigos ilustrados, entre ellos Kant y Berens, lo reconviene respecto a su nueva forma de pensar presentándola como pura superstición, Hamann sólo respondió que, en todo caso, si bien la religión pudiera ser tal cosa, no lo sería más que la fe en la razón y en la ciencia a las que ellos tan alegremente se afiliaban.

Afirmaciones como la anterior suscitan, en los ámbitos racionalista* y científicista, reacciones algunas veces más irónicas que bondadosas y otras francamente violentas. Lamentablemente para la causa racionalista, la ciencia misma sólo ha podido exhibir sus propios límites reduciendo la verdad científica a un acto de fe. Fenómenos tan presentes y cotidianos como la gravedad y la atracción o repulsión entre partículas subatómicas cargadas eléctricamente, la ciencia simplemente no puede explicarlos constriñéndose, por momentos, a un saber puramente nominal que poco explica. Así, las ciencias médicas, por ejemplo, pueden establecer que una determinada enfermedad es causada por una infección bacteriana. Pueden, asimismo, identificar a la bacteria causante de la infección, entender cuáles son sus procesos metabólicos e interferirlos con una sustancia específica, también identificada o desarrollada por métodos científicos. Puede determinar incluso cuál es la química que subyace a todos estos fenómenos biológicos y entender que el orden de dichos fenómenos químicos depende de la carga positiva o negativa de las moléculas, átomos o partículas subatómicas. Pero dichas partículas siguen siendo, aún hoy, entidades teóricas - es decir, un acto de fe - cuyo comportamiento eléctrico de atracción y repulsión es inexplicable. Decir que se atraen o se repelen porque son de carga igual u opuesta es un postulado puramente nominativo que explica muy poco, es decir, explica “que” pero no “por qué”. De modo que la ciencia puede poner nombre a los fenómenos, puede medirlos y predecir sus efectos, puede establecer, o al menos eso cree, relaciones causales y ha podido darles un valor utilitario, lo cual no es

* En el desarrollo de este estudio me permitiré referirme con el término “racionalismo”, no sólo a la corriente filosófica que se desarrolló en Europa continental durante los siglos XVII y XVIII, fundada por René Descartes, sino a toda doctrina en la que se anteponga el valor de la razón al de cualquiera otra instancia como la percepción, la tradición, la autoridad o los sentimientos. Es decir, me referiré con este término a toda filosofía que sólo valore la razón, desde Parménides y el platonismo hasta nuestros días, sin desestimar, por supuesto, las importantes diferencias que el concepto de “razón”, y su uso, tiene en cada caso.

poca cosa, por supuesto, pero nunca ha podido explicarlos en sus más íntimos fundamentos. Conceptos básicos para la ciencia, tan presentes y cotidianos como el tiempo y el espacio, lejos de ser explicados o al menos definidos de una manera medianamente satisfactoria, suscitan, hoy más que nunca, confusión y controversia. Así que la ciencia y su pretensión de verdad no trascienden la utilidad, a lo que Thomas Kuhn previene en el sentido de que no hay que confundir utilidad con verdad.² Los paradigmas cambian de manera tal que no hay en la actualidad un científico serio que no esté consciente de que toda ciencia es transitoria, lo que significa que no hay un conocimiento, una ciencia propiamente dicha, sino sólo interpretaciones y explicaciones plausibles que, mañana, bien podrían dejar de serlo. La obstinación de quienes defienden los postulados racionalistas ha regresado así, después de innumerables controversias metodológicas y filosóficas, al lastimoso concepto de verdad que se reduce a la concordancia entre el enunciado y la realidad... y... ¿qué es realidad? ¿Cotidianidad? ¿Se entenderá acaso la diferencia?

No obstante lo anterior, es frecuente observar en contextos culturales en donde el hombre considera a la divinidad como superstición, que ésta es inmediatamente sustituida por la razón. La sustitución de Dios por la razón es un fenómeno recurrente y esto se debe, naturalmente, a la ignorancia y a la arrogancia. Si bien es cierto que en las religiones hay elementos que algunos podrían considerar como superstición y que para quienes así piensan su abolición resultaría en un acto de reivindicación social e intelectual, también es cierto que una sustitución tan precipitada como la de Dios por la Razón representa la anulación de tal reivindicación, pues sólo aquel arrogante que no tiene cabal noción de su ignorancia y de los estrechos límites de la razón, puede pretender cambiar lo inconmensurable por lo insipiente.

Botar la superstición, condenarla y abolirla, desechar al estorbo, sería, en todo caso, nada más que un pequeño y primer paso en dirección a lo que hasta ahora ha sido la más elevada aspiración del género humano; el conocimiento y su promesa de verdad. Pero es sólo eso, un primer paso, uno meramente elemental, humilde y tímido, ese pequeño paso que, dubitativo, se atreve a dar aquel que ni siquiera sabe, bien a bien, en dónde está parado. Lejos de eso, el ser humano, víctima de la vanidad que le es tan

² Cfr. Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Third edition, USA 1996.

deliciosa, inmediatamente ejecuta la apoteosis de la razón, es decir, de él mismo, y se abre alegre y henchido de orgullo al abrazo de la ciencia. A poco de empezado su feliz idilio con la seductora, comienza a caer en cuenta de que algo anda mal e iníciense así las correcciones, refutaciones y contradicciones, todas dirigidas al método, al paradigma o al argumento, pero casi ninguna a la razón, ésta simplemente no puede estar equivocada. Esto no es, lamentablemente, un error sino una confusión. Lamentable porque, como consignara Sir Francis Bacon, “*Truth emerges more readily from error than from confusion.*”^(GPA La verdad emerge más fácilmente del error que de la confusión.)³. Y en el ser humano hay una gran confusión, la confusión fundamental, la *proton pseudos* del racionalista, aquella que consiste en pensar que la razón es el resultado más elaborado y refinado de la evolución, cuando es el producto más tardío e inacabado;

„Das Bewusstsein. - Die Bewusstheit ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran. Aus der Bewusstheit stammen unzählige Fehlgriffe, welche machen, dass ein Thier, ein Mensch zu Grunde geht, früher als es nöthig wäre, "über das Geschick", wie Homer sagt. Wäre nicht der erhaltende Verband der Instinkte so überaus viel mächtiger, diene er nicht im Ganzen als Regulator: an ihrem verkehrten Urtheilen und Phantasiren mit offenen Augen, an ihrer Ungründlichkeit und Leichtgläubigkeit, kurz eben an ihrer Bewusstheit müsste die Menschheit zu Grunde gehen: oder vielmehr, ohne jenes gäbe es diese längst nicht mehr!“

(^{GPA} La conciencia. – La conciencia es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por lo tanto, lo más inacabado y lo más débil de ello. De la conciencia derivan innumerables desatinos, los cuales harían perecer, tanto a un animal como a un hombre, antes de lo debido, “aún a pesar del destino”, como dice Homero. Si el vínculo conservador de los instintos no fuese mucho más poderoso que la conciencia, ésta no serviría en lo absoluto como reguladora y la humanidad pronto perecería a causa de sus juicios erróneos y de su fantasear con los ojos abiertos producto esto de su conciencia, así como por su descuido y por su credulidad: o lo que es más, tal vez, hace mucho tiempo que no existiría.)

Friedrich Nietzsche⁴

Preguntas fundamentales persisten hoy subyacentes a todo conocimiento; ¿Qué es pensar?, ¿Cómo se realiza el acto del pensamiento?, ¿Qué papel juega el lenguaje en este proceso?, ¿Es el pensamiento el que configura al lenguaje o es el lenguaje el que conforma

³ *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath (New York, 1869), p. 210.

⁴ Nietzsche, F.: *Die Fröhliche Wissenschaft*, Kröner Verlag, 1986, Stuttgart, 11, p. 42.

al pensamiento?, ¿Son las percepciones sensoriales las que dan forma al pensamiento o hay ya en nuestras mentes estructuras que conforman nuestras percepciones? Estas cuestiones permanecen irresolutas. Y así, con estos abismos cognitivos y otros quizá aún más profundos, el hombre arremete gallardo en pos de la verdad misma y cree que cada vez que corrige, contradice o refuta se encuentra más cerca de su meta, pero sólo para ser nuevamente corregido, refutado y contradicho. Parece no entender que la razón, aún tan limitada, es una herramienta insuficiente para la elevada tarea de la verdad, lo que quiera que eso signifique. Hamann estuvo siempre consciente de estas indeterminaciones fundamentales y de estos abismos, a veces insalvables, por lo que la Ilustración sólo pudo seducirlo brevemente. La empresa de los “Ilustrados” era – y sigue siendo aún hoy – demasiado precipitada.

Por eso el pensamiento de Johann Georg Hamann, lejos de pretender “corregir” errores y de proponer nuevos sistemas filosóficos, que a ningún lado conducen como ya está más que visto, sólo intenta disipar la confusión. El pensamiento de Hamann no es pues un pensamiento dogmático, por el contrario, es un pensamiento que no se atiene a ningún credo o doctrina, ni religioso, ni filosófico, ni científico. De hecho, la “teología” de Hamann es por demás heterodoxa y no es bien recibida por ninguna institución religiosa, salvo cierta afinidad con el movimiento pietista. Así bien, si el dogmatismo religioso era impropio para Hamann, lo era mucho más el dogmatismo racionalista, pues tanto el uno como el otro sólo pueden conducir a la confusión.

Y esta confusión tiene su origen, precisamente, en ese racionalismo a ultranza al que la filosofía, precursora de toda ciencia en Occidente, se ha aferrado obstinadamente. Esta postura intelectual se remonta, cuando menos, a la Grecia clásica, desde el surgimiento del movimiento pitagórico en el siglo V a.C., basado en las matemáticas, y la aparición de los textos platónicos entre los siglos V y IV a. C., basados éstos, a su vez, principalmente en la retórica.* Esto marcó ese rumbo racionalista al pensamiento

* Si bien resulta un tanto extraño incluir a Platón, el gran adversario de sofistas y retóricos, precisamente entre los retóricos, considero pertinente tener presente que los diálogos de Platón contienen una fuerte dosis de tal recurso. En ellos Platón utiliza la mayéutica, es decir, una técnica de diálogos fingidos en los que se demuestra que, como atinadamente nos lo hace ver Alejandro Tapia: “en el diálogo lógico inductivo –donde uno propone y el otro concede- se puede llegar a la “verdad” (siempre y cuando sean ‘los otros los que concedan’: por eso él [Platón] debe controlar las palabras). Esa técnica, como vemos, es más bien una técnica sofisticada para producir “el efecto de verdad” y por lo mismo no será muy diferente a lo que proponían los sofistas, quienes decían que se podía convencer a los hombres si se hallaban las fórmulas discursivas adecuadas. [...] Con la retórica del diálogo fingido parece que no es Platón el que habla, sino

sistemático en Europa, no obstante las importantes diferencias propias de cada autor y época:

“En su más clásica acepción, con el término latino «arte» los medievales designaban lo mismo que los griegos con el término τέχνη, es decir, un cuerpo sistemático y completo de conocimientos. Por tanto, para los griegos cabía la posibilidad de convertir en arte cualquier tipo de conocimiento cuando se le organiza, estructura, procesa y unifica racionalmente. Recuértese que lo propio de lo griego fue siempre la presencia de la *recta ratio* en todo lo que hacía, y por tanto, de armonía y equilibrio. Y como recto en griego se dice ὀρθὸς (v.g. ortografía, ortodoncia), de donde *ordo* en latín y orden en castellano, hablar en sentido clásico de arte equivale a hablar de imprimir en el pensamiento el mismo orden que hay de suyo en el mundo. Ya Platón sostenía en el *Gorgias* que si pensamos caballo y hablamos de caballo es porque hay caballo en la realidad.”⁵

Así, los pitagóricos creyeron encontrar en el número la clave para entender todas las cosas, pues en éste radicaba el orden universal, tal y como nos lo describe Aristóteles en su *Metafísica* (985b 23-986a 1). Así:

“Lo que los pitagóricos hicieron por el *quadrivium* fue aprendido por un pitagórico amigo de Platón llamado Arquitas de Tarento, y transmitido a éste, por lo que se dice que influyó profundamente en el hecho de que Platón adoptara las matemáticas como parte obligatoria del plan de estudios de la Academia. Llegó a ser tan importante para Platón conocer matemáticas («no entre aquí el que no sepa geometría») que creyó que no era posible comprender cabalmente el concepto de Forma (μορφή = εἶδος) inteligible sino sólo después de haber estudiado matemáticas por lo que aritmética y geometría llegaron a ser disciplinas esenciales en el currículo platónico, como se desprende del siguiente testimonio de la República de Platón: *República*, 527.b 7”.⁶

Esta línea de pensamiento dominó en Europa durante al menos doscientos años más y continuó marcando su rumbo intelectual aún después de la aparición del cristianismo, doctrina que, lejos de oponerse al saber racional pagano, se valió de éste para dar el sustento filosófico que la interpretación de las Escrituras necesitaba ávidamente. Es necesario apuntar aquí, que este proceso no fue ni fácil ni directo y que condujo a múltiples controversias de orden teológico pero, finalmente, el platonismo, como es bien sabido, terminó por ser considerado incluso como una prefiguración del cristianismo. Así pues, la importancia que habría de alcanzar la filosofía griega y latina en el ámbito religioso de la Edad Media, no obstante ser previa a la revelación, se debe a que numerosos intelectuales cristianos de gran peso específico en su época (como Tertuliano, Hilario de Poitiers o Pedro Damián) consideraron que su herencia cultural greco-latina no significaba, necesariamente, un peligro para la fe:

que son los otros los que por sí mismos razonan, y por tanto debemos tener a Platón como un audaz retórico,” <http://elarbouldelaretorica.blogspot.mx/2008/01/la-retrica-de-platn.html>, Octubre 6, 2014.

⁵ Téllez, E.: *Gramática, Lógica y Retórica, un Estudio Histórico-Filosófico del Trívium Medieval*, Editorial Johann Georg Hamann S.A. de C.V., México D.F. 2014, p. 9.

⁶ *Ibíd.*, p. 27.

“Este fue el caso de san Jerónimo y sobre todo de san Agustín de Hipona, quien en calidad de enciclopedista y no de teólogo, abrazó e incorporó a la tradición cristiana la riqueza clásica de las artes liberales. La misma vocación de pensamiento universal con que había nacido el cristianismo permitía acoger cuanto de verdadero existiera en otras filosofías o religiones. Si bien es cierto que para un filósofo sin más no todo lo que el cristianismo y la fe enseñaban era plenamente compatible con la filosofía y la razón (v.g. los milagros), para un cristiano en cambio todo lo que la filosofía y la razón enseñaban como verdadero, era plenamente compatible e incorporable con el cristianismo. Si el cristianismo quería hacerse vida, en la Edad Media primero tenía que «hacerse libro», tomar parte de la clásica «*lectio y disputatio*», es decir, volverse un saber riguroso, y expresarse en la palestra por medio de la palabra, con la misma fuerza con que contaba la gramática, la lógica y la retórica. En otras palabras, durante el medievo el cristianismo en su relación con la filosofía y las artes liberales, lejos de dejar de lado toda la riqueza cultural que ofrecían, para quedarse solamente con el dato de la Revelación, optó por servirse de todo lo positivo que podían ofrecer ambas. Si se pretendía defender el dogma de la herejía era necesario precisarlo y explicarlo a partir de fórmulas filosóficas, principios y elementos tomados de la cultura griega y romana, siguiendo la célebre sentencia de san Justino:

> Cuanto de verdadero está dicho por todos los griegos y romanos, nos pertenece a nosotros los cristianos, porque después de Dios, nosotros los cristianos adoramos y amamos al Lógos, que procede del mismo Dios, ingénito e inefable, y este Verbo, por amor nuestro se hizo hombre para participar de nuestros sufrimientos y curarlos. <

Si Cristo era el Verbo del Padre para los cristianos, y para los paganos ese mismo Verbo se había expresado como *Lingua* en gramática, como *Ratio* en lógica o como *Tropus* en retórica, entonces no había duda que aprender las tres artes triviales era el mejor camino para conocer mejor a Cristo. Y lo mismo ocurría con la filosofía. Si la filosofía es el estudio de la verdad, y Cristo es verdad (así lo dijo ante Pilato), entonces el cristiano auténtico no puede dejar de estudiar las verdades de la gramática, dialéctica y retórica.”⁷

Así, como ya hemos visto, para estos pensadores el mismo Dios es la fuente de ambos tipos de conocimiento y la verdad es uno de sus principales atributos. De modo que Dios no podía contradecirse en estos dos caminos a la verdad, por lo que incluso la existencia de Dios pretendió demostrarse por medios racionales. El encuentro de la filosofía griega y el cristianismo primitivo suscitó pues un fenómeno de sincretismo filosófico en el que un lector poco atento a los matices, como nos lo advierte el propio Ezequiel Téllez, difícilmente podría distinguir entre el pensamiento neoplatónico de Plotino y la teología cristiana. De manera que a partir del siglo V a.C. y hasta la aparición de los textos de Hamann, los autores europeos, así como casi todos los pensadores de los pueblos que se vieron influidos por éstos, fundamentaron - o al menos refirieron - su trabajo intelectual en principios filosóficos derivados del pensamiento matemático, platónico o aristotélico. Imbuidas por estas ideas, la ciencia, la filosofía y hasta la teología y la religión se desarrollaron con base en principios metodológicos que dieron preferencia al pensamiento sistemático racionalista y dejaron casi totalmente a un lado los aspectos

⁷ *Ibíd.* pp. 64-66.

subconscientes, inconscientes, instintivos, intuitivos y emocionales de la psique humana. Aún durante el mal llamado oscurantismo, en el cual el misticismo dominó la escena intelectual de Occidente, la religión estaba basada en la interpretación que la teología y la filosofía escolástica, cuyos fundamentos provenían del pensamiento racional, sistemático y silogístico, hacían de la Escritura, de la revelación. Esto en un intento, digamos afortunado desde el punto de vista teológico, por armonizar razón y fe.

De este modo, Johann Georg Hamann se yergue como un hito en la historia no sólo de las Letras Alemanas, sino que es un *parteaguas* en la historia del pensamiento, la literatura, la filosofía y las ciencias cognitivas, pues es él el primer pensador universal de la era moderna en desafiar, de manera sólida y bien fundamentada, al imperio de la razón en el desarrollo y devenir del hombre occidental y de su cultura. Hamann arremete contra ese imperio que Occidente no sólo aceptó entusiasta durante casi veinte siglos sino al que, además, se abrazó delirante de vanidad inmerso en esa alegre ilusión de creer que la razón es un medio “cuasi infalible” para alcanzar el conocimiento y la *verdad*, pues se percató de que, lejos de ello, y para desgracia de la humanidad, tal ilusión sólo había servido, más que para ninguna otra cosa, para exacerbar la arrogancia y la vanidad humanas, hundiendo al pensamiento europeo en la confusión.

Esa postura intelectual de obstinado racionalismo llega a su apogeo precisamente durante la Ilustración y su ya mencionada deificación de la razón. Hamann es pues, una reacción, tan contundente como oportuna, a esa ilusoria deificación y su consecuente dogmatismo, y fue él, precisamente, quien pretendió, con esta oposición al racionalismo y a la “Razón Pura”, devolver al ser humano a los cauces intelectuales que le son más propios, es decir, a aquellos senderos en los que la mente consciente e inconsciente, las intuiciones, las emociones y los instintos, y también la razón, se integran en un todo armónico que constituye la verdadera esencia humana. Esta forma de ver y de interpretar al mundo significó un giro de 180° en la historia del pensamiento occidental en todos los campos de la actividad intelectual, incluidas, muy especialmente, las actividades artísticas y estéticas, pero cuya mayor importancia se encuentra, quizá, en el campo de las ciencias cognitivas. De esta manera, la nueva y preclara visión de Hamann, cala profundamente en las conciencias de los pensadores y de los artistas de su entorno y de su época, determinando con ello, en una medida que no ha sido debidamente valorada, el rumbo que la filosofía y las artes habrían de tomar a partir de ese momento. No es exagerado

entonces decir que Hamann configura al nuevo mundo intelectual de Occidente. Tomemos pues la siguiente observación de Isaiah Berlin, respecto del pensamiento de Goethe, como una pequeña muestra de ese poder determinante:

“Goethe dice de Moses Mendelssohn algo bastante similar. Piensa que trata la belleza del mismo modo en que los entomólogos tratan a las mariposas. Él atrapa al pobre animal, lo sujeta con alfileres; y allí yace – mientras se desvanecen sus exquisitos colores – su cuerpo sin vida bajo el alfiler. ¡Y esto es la estética! Ésta es una reacción muy típica de aquel joven y romántico Goethe de los años 1770 influido por Hamann. Goethe se opone a la tendencia francesa a generalizar, a clasificar, a sujetar con alfileres, a adaptarlo todo a un álbum, a intentar producir algún orden racional de la experiencia humana...”⁸

Lo anterior es un buen ejemplo que nos ayuda a comprender la manera en la que los movimientos literarios y culturales que definieron a la cultura europea posterior a Hamann, tales como el *Sturm und Drang*, encontraron su origen, precisamente, en este pensador, pues es él, como he dicho, quizá el primero en plantear una oposición franca y directa a la ilusión de la “*Aufklärung*” (Ilustración).

Pero si bien Hamann se opone al racionalismo en el campo de la ciencia, de las artes y de la historia, lo hace mucho más en el campo de la teología. De hecho, lo que motiva a Hamann a escribir la *Estética en una Nuez* es confrontarse con Johann David Michaelis, el biblista racional:

“In fact, just as Kant and Berens are the key to *Socratic Memorabilia*, here, and even more in the *Aesthetica*, the key is Michaelis. And it is to him that the otherwise cryptic epigraph from *Lucretius*, with which the *Cloverleaf* begins, is ironically addressed: “*TU mihi supremae praescripta ad candida calcis current spatium praemonstra, callida musa, Calliope, requies hominum diuumque voluptas!* [...] In other words, Michaelis is Hamann’s Calliope, the muse who has inspired him to write ultimately both *The Cloverleaf* and the *Aesthetica*.”⁹

Explicar el título de la obra cuya traducción aquí presento, nos ayudará a comprender tanto la motivación y el contenido de la obra, como la postura religiosa y espiritual de Hamann. Para este fin, es necesario, tal como lo apunta atinadamente Betz, tener presente que el término “estética” no significaba en la época de Hamann lo mismo

⁸ Berlin, I.: *Las raíces del romanticismo*, Edición de Henry Hardy, Tr. Silvina Marí Taurus, Madrid 2000, página 69

⁹ Betz, J.R.: *After Enlightenment, The post-secular vision of J.G. Hamann*, Blackwell Publishing LTD, 2012, página 100.

que significa en la actualidad. La estética como disciplina independiente, designada con este término, no apareció hasta 1750 en la obra inconclusa del filósofo wolffiano Alexander Gottlieb Baumgarten, que lleva precisamente ese nombre “*Estética*”. No es, claro está, que haya sido Baumgarten el primero en penetrar en la reflexión filosófica relativa a estos temas, pero sí fue el primero en utilizar esta palabra para designar a la ciencia que trata del conocimiento sensorial que lleva a la aprehensión de lo bello. De modo que si usted hubiese leído el título *Estética en una Nuez* en el año 1760 seguramente le habría suscitado ideas muy distintas a las que hoy le generan. Del mismo modo, Hamann utiliza este término en un sentido mucho más originario, en el sentido etimológico, es decir, “αἰσθητικός” o “αἴσθησις” = sensación, percepción, conocimiento. Esto debido a que, como veremos más adelante, las percepciones – como experiencia intelectual - son un punto nodal en la configuración del pensamiento de Hamann. Al mismo tiempo, este título, en su primera parte, es casi igual a la primera parte del título de la obra de Christoph Otto freiherr von Schönaich-Carolath *Die ganze Aesthetik in einer Nuss, oder neologisches Wörterbuch* (1754), que es una obra satírica cuyas víctimas son Johann Jakob Bodmer, Albrecht von Haller y Friedrich Gottlieb Klopstock, quienes, al igual que Hamann, veían lo maravilloso en la poesía y defendían la libertad de la imaginación contra las limitaciones impuestas por el clasicismo francés.

Por otra parte, esta analogía con una cascara de una nuez se refiere también a los textos mismos de Hamann que, en su aspecto exterior, son ásperos y duros pero cuyo mensaje profético interior es fácil de asimilar (Ezequiel 3:1). Así pues, para Hamann la “Estética” es la percepción de la forma dialéctica de la revelación que presenta lo glorioso en lo humilde, lo sublime en lo insignificante, la sabiduría en el absurdo. *La Estética en una Nuez*. Como nos lo hace ver Betz, el título tiene un carácter gnómico que alude a aquella incapacidad de sus contemporáneos ilustrados, imbuidos de prejuicios racionalistas, para ver cosas tales como la gloria de Dios, escondida en la *kénosis* de la creación*:

“... the glory of God, hidden within Christ who “had no form or comeliness that we should look at him, and no beauty that we should desire him” (Isa. 53.2); the glory of God hidden, above all, in the “grandiose paradox” of the cross; and the glory of God hidden, finally, within the humble letter of Scripture, often enough under a similarly offensive form.”¹⁰

* Cfr. Ibid.

¹⁰ Ibid. p. 100.

Asimismo, este título parece ser, según Betz, una cómica alusión de Hamann a sí mismo, pues es una “nuez difícil de romper”.

La segunda parte del título, o subtítulo, nos dice que esta estética se nos entrega como una “*Rapsodia en Prosa Cabalística*”. Obviamente una rapsodia no cabe en una cáscara de nuez, por lo que, claro está, se trata de algo del humor de Hamann. Pero... ¿por qué una rapsodia en prosa cabalística? Esto se refiere directamente a Michaelis. Con rapsodia se está refiriendo al arte de los rapsodas de la antigua Grecia (ῥαψῳδός) que recitaban poesía épica pero fragmentaria, con base en su propio estilo, y de acuerdo a una selección personal. De hecho, esta voz griega proviene del verbo ῥάπτειν (*ráptein*) = coser. Así, estos “rapsodas” no transmitían una información precisa, sino que se trataba de intérpretes de versos tradicionales, muchas veces homéricos. Hamann nos da una pista para comprender el título de la obra cuando, hacia el final de ésta, cita el *Ion, o de la poesía* de Platón en la que Sócrates se refiere a los rapsodas como intérpretes de los poetas que, a su vez, son intérpretes de los dioses: “Σωκράτης - οὐκοῦν ὑμεῖς αὖ οἱ ῥαψῳδοὶ τὰ τῶν ποιητῶν ἐρμηνεύετε;” (Platón, *Ion* – 535a)

Esto es central en el pensamiento de Hamann pues, para él, todo quehacer intelectual es una hermenéutica y, por lo tanto, toda filosofía *a-priori*, es decir, al margen de la experiencia y de la tradición, es ilusoria. Así pues, ataca con ironía un pasaje de un texto de Michaelis, seguramente del titulado *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes* (Göttingen 1788), en el que critica ciertas epístolas neotestamentarias, tradicionalmente atribuidas a Pablo, por carecer de “estricta demostración”, por ser meras “rapsodias” hechas a partir de composiciones anteriores. De esta manera, elaborando una Rapsodia, Hamann está reivindicando ese género al que Michaelis considera indigno de la Sagrada Escritura.

Pero a Michaels no sólo la rapsodia le parece insulsa sino que, además, considera a la Cábala como un absurdo, un sinsentido. Pero para Hamann la “Cábala” encierra también una serie de significados. Por una parte, tal como lo apunta Betz, al tratarse de un texto cifrado, hermético, oscuro, se opone, por naturaleza, por definición y, no podía faltar, por ironía hamanniana, a la luz y a la claridad, es decir, al iluminismo. En ese mismo sentido nos quiere decir con cabalista, que el texto no es accesible al público profano. Hay que mencionar también que el significado original de la palabra es,

asimismo, parte del mensaje, es decir, cábala como transmisión o traducción, lo que va de la mano con interpretación y ésta, a su vez, en concordancia con rapsoda como interprete. Además, Hamann, al igual que los cabalistas, da primordial importancia al contenido místico del lenguaje en general y en especial al del hebreo, pues el lenguaje encierra el poder creador de Dios.

Pero este es sólo el principio de la confrontación de Hamann con Michaelis, pues ésta se agudiza y se profundiza cuando penetra en el ámbito del lenguaje. En 1759 Michaelis fue galardonado con el primer premio de la Academia de Ciencias de Berlín por su tratado relativo a la influencia recíproca entre el lenguaje y las opiniones. En dicho tratado Michaelis sostiene, nada menos, que si bien el lenguaje es necesario para los procesos racionales, la razón es, sin embargo, anterior a éste y esencialmente independiente de él*. Semejante aseveración es una evidentísima, casi infantil, contradicción lógica, pues cómo podría ser algo anterior a aquello que requiere. ¿Cómo se puede ser totalmente independiente de lo necesario? Semejante racionalismo o filosofía racionalista del lenguaje, tan acorde a las preferencias de la Academia de Ciencias de Berlín y de su patrocinador Federico II el Grande, es totalmente contraria a la visión de Hamann y motiva en él una respuesta tan caustica como irónica.

En tanto racionalista, Michaelis siempre trata de penetrar la verdad en la religión mediante métodos lógicos y hasta científicos (estricta demostración) y en esto es, como lo advierte correctamente O'Flaherty, un heredero de la tradición griega:

“In this respect he was a true legatee of the Greek faith in *nous*, and his life's work was largely determined by that stream of cultural influence we might term secular. But and this is an important distinction, he was not an abstract rationalist of the Wolffian stamp, hence no idealist. For him the concrete empirical facts of our external experience were more meaningful than the untried schemes of the human mind.”¹¹

Así pues, para Michaelis, no hay en la lectura de la Sagrada Escritura una intervención directa del Espíritu Santo o alguna suerte de milagro. La revelación está ahí y la forma de abordar la Escritura es mediante la razón que es, según Michaelis, el camino

* Cfr. O'Flaherty, J.: *The Quarrel of Reason with Itself: Essays on Hamann, Michaelis, Lessing, Nietzsche*, CANDEM HOUSE, INC. USA 1988, p. 172.

¹¹ Ibid, pp. 172 y 173.

para su mejor comprensión. Lo anterior nos permite formarnos una idea general del origen, del contenido, del tenor, del contexto y de la finalidad de *Estética en una Nuez*, texto con el que Hamann, tal vez sin así planearlo, no sólo debatió con Michaelis presentando una serie de contraargumentos a los postulados de éste, sino que, al mismo tiempo, estaba socavando toda aquella tradición cultural de Occidente que sobreestimó el poder de la razón al punto de pretender interpretar, mediante ésta, fenómenos culturales e incluso textos que nunca se suscitaron o que en absoluto fueron escritos apelando a ella.

II. Vida y Entorno de Hamann

Este extraordinario pensador nació en Königsberg, antigua Prusia oriental, hoy Kaliningrado, Rusia, en 1730. Fue hijo de una comadrona y un cirujano-peluquero. Comenzó sus estudios de filosofía y teología a la edad de 16 años. Poco tiempo después cambió para estudiar derecho aunque seguía leyendo principalmente literatura, filosofía y retórica así como matemáticas y ciencias, principalmente a Descartes. Dejó la universidad sin completar sus estudios para tomar el cargo de preceptor de una familia rica en uno de los Estados bálticos. Hamann fue un tutor aplicado que siempre mostró un interés especial por temas pedagógicos. No obstante estas ocupaciones, Hamann continuó, durante ese tiempo, con sus extraordinarios trabajos e investigaciones privadas.

Más tarde, aceptó un empleo en la empresa familiar de un amigo de sus días en Königsberg, Johann Christoph Berens, quien le encomendó la misteriosa misión en Londres, relativa al negocio familiar, mismo que estaba dedicado a las ventas al mayoreo, y en la cual, Hamann, como también ya se comentó, evidentemente falló. Lo anterior se deduce fácilmente, dadas las consecuencias que este viaje le trajo, sobre todo en lo que se refiere a su relación con los Berens. Fue este episodio el que seguramente condicionó su separación del puesto. A esta separación siguió una época para Hamann de relajación y disipación hasta que se quedó sin amigos, dinero y apoyo. Deprimido y empobrecido, hizo una lectura exhaustiva de la Biblia, lo que lo condujo a una conversión religiosa, su determinante conversión de Londres.

Eventualmente, Hamann regresó a la casa de Ch. Berens en Riga, quien, al parecer, finalmente perdonó su error. Ahí, Hamann se enamoró de la hermana de su anfitrión, la joven Katharina, pero el permiso para desposarla le fue negado por su amigo, debido, según arguyó, a su conversión religiosa. Berens era un entusiasta seguidor de la Ilustración y le desagradaban terriblemente las manifestaciones de la novedosa religiosidad de Hamann. Lastimado por este rechazo y sus motivos, Hamann vuelve a la casa paterna en Königsberg en donde pasará casi la totalidad del resto de sus días excepto por los últimos meses.

Hamann nunca ocupó un puesto como académico o profesor en alguna universidad, esto quizá por sus dificultades de pronunciación, lo que lo inhibía para dar clases y para hablar en público. Sólo tras haber enfrentado muchos inconvenientes y gracias a la ayuda de su amigo Immanuel Kant, se le concedió a Hamann un puesto de bajo nivel como burócrata en la oficina de impuestos de Federico II “El Grande”, soberano al que Hamann realmente detestaba. No obstante estas ocupaciones, su principal actividad seguía siendo la de escritor y editor. Durante esta etapa (1763) Hamann comenzó una relación con una joven campesina sin formación escolar, Anna Regina Schuhmacher, quien en años anteriores había llegado a la casa familiar de Johann Georg como ayuda doméstica. Hamann nunca se casó con ella, a pesar de que su exacerbada religiosidad parecería así exigírselo, sino que se unió a Anna Regina en lo que él llamaba “matrimonio de conciencia” (*Gewissensehe*). A ella permaneció fiel y dedicado y procrearon cuatro hijos a los que adoró.

A pesar de su prácticamente nula actividad académica, los trabajos de Hamann pronto le dieron fama y reconocimiento entre sus contemporáneos, muchos de ellos reconocidos intelectuales con quienes Hamann fácilmente trabó estrecha amistad dado su carácter afable e interesantísimas conversación e ideas. Entre ellos se encontraban, por ejemplo, Friedrich Heinrich Jacobi, el “filósofo de la fe”, el gran Johann Gottfried Herder (con quien sostuvo una de las relaciones amistosas más importantes en la historia cultural alemana), Theodor Gottlieb von Hippel; el filósofo Immanuel Kant como ya se ha dicho, amistad ésta que, no obstante estar determinada por las profundas diferencias existentes entre las concepciones de estos dos extraordinarios pensadores, no sólo influyó en ambos, sino también, y de manera muy importante, en el ulterior desarrollo de filosofía toda. Asimismo, Hamann sostuvo una cercana relación con Christian Jakob Kraus, brillante profesor de filosofía práctica y economía en la Universidad de Königsberg.

Conforme la fama de Hamann crecía, el número de amistades que lo iban a visitar, provenientes de todas las tierras de habla alemana, también se incrementaba. Pensadores de todas las corrientes ideológicas, teológicas, filosóficas y científicas se sentían atraídos por la personalidad y el pensamiento de Hamann. Así, llegaron hasta la modesta casa de este inusitado personaje, personalidades como Johann Heinrich Merck, de Darmstadt, mentor del joven Goethe, y Friedrich Karl von Moser, quien por primera vez aplica a Hamann el sobrenombre de *Magus in Norden* (1773) – el Mago del Norte. Así como

también Christoph Kaufmann, Moses Mendelssohn, Víctor Leberecht Plessing, Johann Friedrich Reichardt, músico y director de la Orquesta Sinfónica Real de Berlín; Johann Christian Schmohl, autor del libro prohibido *Sobre América y Democracia* y Friedrich Leopold Count von Stolberg, por mencionar sólo algunos.

Muchas otras personalidades de la época, aunque no lo conocieron personalmente, fueron influidas, o al menos fascinadas, por el pensamiento del Mago del Norte. Personalidades de la talla de Goethe y Hegel se sintieron fuertemente impresionados por él, al punto que, como lo relata el secretario de Goethe, Johann Peter Eckermann, el 18 de Octubre de 1827, se produce un encuentro entre Goethe y Hegel, encuentro en el que Hamann ocupó un lugar más que especial en las disertaciones de aquella noche. Así, Hegel viaja a Weimar con el propósito de visitar al ya septuagenario Goethe, quien ofrece una recepción en honor del filósofo. En esta reunión, según Eckermann, se discutieron muy diversos temas. En dichas conversaciones las diferencias en el pensamiento de ambos autores se hicieron explícitas. Goethe recelaba del razonamiento intransigentemente abstracto y dialéctico de Hegel quien, a su vez, parecía ceder ante algunas aseveraciones de Goethe sólo por cortesía ante la personalidad del venerable Maestro. De hecho, en el único tema de aquella conversación en el que ambos discurrieron con mutuo placer, fue el relativo a la obra de Hamann. Goethe, quien había sido profundamente impresionado por el pensamiento de Hamann en su juventud, admiraba su extraña genialidad, asociándola reiteradamente a Herder. Hegel, en cambio, no se refería a Hamann en términos de admiración reverencial, sino que era más crítico y mostraba un conocimiento exhaustivo de su obra, la cual apenas recientemente había sido editada en Alemania. De ésta, Hegel publicaría una nueva revisión crítica al año siguiente 1828, (*Hamann's Schriften* en *Berliner Schriften*, 1818 – 1831, vol. 11 E. Moldenhauer – K.M. Michel, Frankfurt am Main Suhrkap1986). Por su parte Goethe, años después de este encuentro, dedicaría nada menos que sus memorias al Mago del Norte. Es importante mencionar aquí que ambos gigantes de la cultura occidental se refirieron a Hamann en aquella ocasión como “*la mente más brillante de su época*”, cosa de tomarse con especial consideración pues, ni Hegel, ni menos aún Goethe, pasaron a la historia por su modestia.

Hamann también era proclive a viajar por la Europa de habla alemana y, a pesar de sus dificultades económicas y de salud, recorrió gran parte del territorio de lo que eventualmente sería Alemania, nutriéndose de ello y compartiendo su pensamiento con

todo aquel que estuviera dispuesto a escucharlo. Como hemos podido ver con lo anterior, Hamann vivió la Ilustración de primera mano y sostuvo con ella la más interesante, elevada y nutritiva confrontación de la que se tenga registro. Los últimos meses de su vida, Hamann los pasó en Münster, a donde una de sus muchos admiradores, la Princesa Gallitzin, lo había invitado. Murió ahí en 1788. *

* Cfr. O'Flaherty, J.: Introducción a *Hamann's Socratic Memorabilia. A translation and Commentary*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, Maryland, 1967.

III. Hamann... un Pensamiento a contracorriente

“El *auditórium* del lenguaje es el seductor de nuestro entendimiento, y lo será siempre hasta que regresemos a casa, al principio y origen.” (ZH VII, página 173)

Johann Georg Hamann, quien inexplicablemente se encuentra hoy casi olvidado y que apenas recientemente ha sido revalorado, estudió en su natal *Königsberg* teología y ciencias jurídicas. Pero durante la antes mencionada estancia en Londres y una vez abandonados dichos estudios, leyó a fondo la Biblia y la “re-interpretó”. Esta interpretación fue radicalmente opuesta a la interpretación literal y racionalista que de ella tanto se había pretendido hacer y esto marcó un cambio fundamental en su pensamiento. Pero la Biblia no fue lo único que Hamann leyó, por supuesto, sino que estudió con avidez textos de los más diversos autores, tanto de la Antigüedad clásica como de sus contemporáneos o antecedentes inmediatos.

En este sentido considero muy importante subrayar que, si bien es cierto que Hamann es, como lo he dicho repetidamente, un crítico de la Ilustración, también es cierto que toma de ésta lo que considera rescatable, es decir, que no todos los principios y postulados del iluminismo le resultaron inválidos. Esa sería una postura cerrada y un tanto fanática y, por tanto, completamente opuesta a su natural disposición. De hecho, la Ilustración fue un terreno fértil del cual se nutrió Hamann, en tanto que no fue un cuerpo unificado y monolítico de sentencias y opiniones, sino que, muy por el contrario, se trató de una deslumbrante eclosión de la cual surgieron multitud de ideas brillantes, propositivas e innovadoras, cuyo único freno fue su propio entusiasmo desbocado y poco autocrítico, su propia sobreestimación.

Resulta entonces muy importante, para la mejor comprensión del pensamiento de Hamann, hacer énfasis en la influencia que ejerció en él David Hume. Este autor es bien conocido por ser un duro crítico de las creencias religiosas. ¿Cómo entonces es posible esta conexión entre Hume y Hamann? La explicación va en el sentido de que esta relación no es una derivación, es decir, no es que el pensamiento de Hamann se derive del de

Hume, sino que lo que ocurre es que Hamann toma algunos de los brillantes postulados de éste y los lleva a su molino para utilizarlos, precisamente, en contra del racionalismo ilustrado mediante cierta, llamémosle, “reconfiguración”.

Como lo explica muy atinadamente Hans Graubner en su artículo “*Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann’s Reception of Hume*”, la Ilustración en la Europa de habla alemana no rompe completamente con la tradición teológica cristiana como lo hace la Ilustración Inglesa y, principalmente, la francesa. Por el contrario, la Ilustración alemana se inclinó por una teología de la creación (primer artículo de fe) aunque, en lo que respecta a la cristología (segundo artículo de fe), esta corriente guardó distancia dada la crítica racionalista que se hacía de la Biblia, ya que no consideraba que este artículo pudiera dar pie a una discusión filosófica seria en la controversia entre religión natural y religión revelada. Su mera vinculación con ciertos hechos históricos le daban muy poco sustento epistemológico, según los criterios racionalistas dominantes en esa época. Esta controversia, extremadamente álgida en el Königsberg del siglo XVIII, fue un factor determinante en la formación intelectual de Kant y Hamann y, ya que tomaron bandos contrarios, se entabló una confrontación ideológica entre ambos pensadores que duraría prácticamente hasta la muerte de Hamann. Hamann ataca a Kant y a la filosofía de la Ilustración desde la perspectiva de la revelación basándose, precisamente, en los textos de Hume, pues él asume que éstos le brindan los elementos necesarios para la reivindicación filosófica del cristianismo desde la perspectiva de la cristología. Esto mismo, apunta Graubner, lo aparta fundamentalmente del interés filosófico de Hume. Sin embargo, continúa Graubner, existen ciertas “actitudes básicas” que hacen comprensible este acercamiento, al punto que Hamann lo declara “su” filósofo. Las posturas ideológicas que ambos tienen en común son, obviamente, aquellas que dirigen su crítica, digamos escéptica, a la razón, al empirismo epistemológico y al subjetivismo. A pesar de estas afinidades, las diferencias, también importantes en sus respectivas maneras de pensar, impiden a Hamann asimilar el trabajo de Hume sin cambios. De hecho, Hamann ejecuta una transformación radical del pensamiento de Hume:

“The latter [dicha transformación] is determined by at least three basic motives:

Firstly, by the sharp criticism of an over-estimation of reason in philosophy. This criticism is directed both against the rationalism of the recognized German philosophy as well as against Hume’s scepticism and Kant’s transcendental philosophy.

Secondly, by his personally being affected by Christianity, which renders it impossible for him to separate the personal from the theoretical, and philosophy from the way a philosopher sees himself and from his own historical background.

Thirdly, by a concentration of all philosophical energy on language as the fundamental empirical and historical fact, which, for Hamann, becomes the centre of his theological, ontological and anthropological reflection.”¹²

De modo que, de acuerdo con el análisis de Graubner, se pueden obtener entonces tres conclusiones principales respecto a la recepción de Hamann del pensamiento de Hume:

“1. Hamann’s Hume-reception is due, above all, to his repeated study of the *Treatise*, which must have begun earlier than was assumed before.

2. Hamann’s reference to Hume is not restricted to the discussion of the concept of belief, but is far more extensive.

3. Neither is Hamann’s Hume-reception a total “misunderstanding” of Hume nor is his passing-on of Hume’s ideas to the German romanticism “a strange paradox”: rather it is a conscious transformation of empiricism into a theology of language, which has had an effect even on romantic and idealistic secularization.”¹³

Con base en lo anterior, a Graubner le parece que la crítica que hace Hamann de la aplicación del método racionalista, basado en de las leyes de la geometría, a otros campos del saber, en el sentido de que esta transferencia puede conducir a errores “de una falsa certeza de verdad”, pues las primeras ideas de la geometría fueron determinadas arbitrariamente por la imaginación y dependen de ésta, sólo puede provenir del *Treatise of Human Nature* (Hume 1739) en su capítulo “Of the ideas of space and time”. En este capítulo Hume intenta mostrar que las ideas de la geometría, como todas las ideas, están basadas en una transformación de las impresiones sensoriales. Su exactitud, en cualquier caso, se determina por una acción de la imaginación, que excede el grado de exactitud que las impresiones de los objetos pueden lograr. Por ejemplo, la imaginación simula una norma imaginaria de la igualdad llegando a una exactitud absoluta después de haber experimentado diversos grados de exactitud. Ésta tiende a producir tales ficciones porque cuando se instala en cualquier tren de pensamiento, es capaz de continuar, incluso cuando su objeto falla. Con base en esta crítica, Hamann puede comparar a las ciencias con el lenguaje, es decir, que lo que hacen las ciencias al aplicar el método de la geometría a

¹² Graubner, H.: “*Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann’s Reception of Hume*” *Hume Studies* Volume XV Number 2 (November 1989) 377-378.

¹³ *Ibíd.* 378.

otros campos es usar, lo que hoy llamaríamos, un lenguaje artificial, que destruye el carácter de las diversas lenguas y su valioso contenido social, cultural e histórico y establece el predominio de una sola lengua. De modo que no se puede conservar el genuino carácter y contenido de las lenguas por efecto de una sincronía conceptual, sino que sólo se suscita una especie de translación o traducción. O quizá deberíamos decir abstracción. Esta “abstracción” sería para Hamann tanto como una desvinculación fundamental del objeto, mientras que para él, el vínculo entre lenguaje e imágenes “sensuales” o “sensoriales”, con los signos, es fundamental. En este sentido Hamann propone que cada idea geométrica debe ser capaz de expresarse en una figura sensorial dibujada o figurada con precisión, tal y como lo hace una idea lingüística en una palabra empírica e histórica.

En lo que respecta a la fe, Hamann difiere completamente de Hume para quien la creencia religiosa es un mero acto de la mente, de la imaginación, mientras que para Hamann la fe sólo puede recibirse como un don de Dios, mediante la revelación. Para Hamann la creencia en la existencia de las cosas no sólo se encuentra en donde la imaginación transfiere la vivacidad de la impresión a ideas asociadas, sino en donde esa vivacidad tiene su origen, que es en las impresiones mismas. Esto quiere decir que es posible percibir a Dios revelado en el fenómeno mismo, ya sea en la naturaleza o en la historia. Incluso la comprensión de nosotros mismos es una revelación de Dios (N 2: 206, 207):

“Esta analogía del hombre con el creador, confiere a cada criatura su substancia y su carácter, el cual depende de la fidelidad y creencia en la totalidad de la naturaleza. Entre más vivaz es en nuestro corazón la idea, la imagen de un Dios invisible, más capaces somos de ver y de gustar su afabilidad en las criaturas, de observar y de palparla con las manos. Cada impresión de la naturaleza en el hombre es más que solamente un recuerdo, sino que es la garantía de una verdad fundamental: Quien es el Señor. Cada reacción del hombre ante la criatura es carta y lacre de nuestra participación de la divina naturaleza, y de que somos de su estirpe.”

Otra transformación importante de las ideas de Hume la hace Hamann en lo relativo a las imágenes. Según Hume, nada puede presentarse a la mente sino una imagen o percepción y como a éstas se debe la subjetividad o dependencia del conocimiento a los sentidos, Hume también se refiere a imágenes sensibles. Así, Hamann también denomina a estas experiencias como un “conocimiento por imágenes” (N 2:197):

“Los sentidos y las pasiones sólo hablan y entienden de imágenes. Toda la riqueza del conocimiento y de la alegría de la humanidad está compuesta de imágenes. La primera aparición de la creación y la primera impresión de su historiador; - - la primera manifestación y el primer regocijo de la naturaleza se unen en la palabra: ¡Hágase la luz! Con estas palabras comenzó la percepción de la presencia de las cosas.”

Ahora bien, en tanto Hume permanece en este criterio y declara que en realidad nunca vamos más allá de nosotros mismos ni podemos concebir ningún tipo de existencia más allá de esas imágenes sensibles y que su orden y relaciones están controladas por la mente humana, Hamann da un giro teológico a esta epistemología que excluye el fundamento místico religioso y le da un sentido digamos “verbal”. Para Hamann toda la creación es un “Discurso de Dios” que se extiende de un rincón del universo al otro (N 1:393). Y esto es fundamental para comprender el pensamiento de Hamann pues, mediante los textos sagrados, pasa de un mundo de imágenes a un mundo de palabras. Las relaciones del hombre con el mundo son así interpretadas como discurso, es decir, el conocimiento deja de ser un fenómeno visual y se convierte en un proceso comunicativo.*

Finalmente esta “asimilación” de las ideas de Hume define el pensamiento de Hamann desde una etapa muy temprana. El escepticismo de Hume con relación a la autosuficiencia de la razón es la base de la anti-filosofía de Hamann. Hume propone, como Hamann lo hará más tarde, que sólo la “creencia” subyace a nuestros pensamientos y razonamientos.

Recapitulando podemos decir entonces que Hamann retoma los postulados de Hume y da un sentido teológico a ese escepticismo filosófico. Así pues, Dios no había hablado al hombre a través de las Escrituras dirigiéndose a la razón, sino que la Escritura evoca imágenes y se expresa en parábolas, mismas que no toleran una interpretación racional. Por ello, dirá Hamann más tarde, la poesía y la literatura son “la lengua materna del género humano” y son de origen divino. En la creación, la naturaleza actúa y se revela mediante los sentidos y las pasiones y éstos “ni hablan ni entienden otra cosa que de imágenes”. Para Hamann las imágenes y las parábolas, la interpretación imaginativa de la creación del mundo y de la naturaleza, contenían más verdad que las teorías ilustradas. La literatura tiene para él una esencia divina y, por lo tanto, el poeta es, en cierto modo, un segundo creador.

* Cfr. Graubner, H.: “*Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann’s Reception of Hume*”

El gran valor del pensamiento de Hamann, su gran aportación, es entonces su aserción relativa a que el ser humano, como cualquier otro fenómeno de la naturaleza, sólo puede ser analizado y entendido como parte de un fenómeno mayor y más complejo en el que el lenguaje juega un papel central y en el que nada existe de manera aislada, por lo que los procedimientos científicos y filosóficos que pretenden estudiar los diversos fenómenos de la naturaleza aislándolos, separándolos de su compleja red de interconexiones, resultarán irremediabilmente fallidos y conducirán a una mala comprensión del universo.

En concordancia con lo anterior, Hamann considera que la contradicción o la tensión de los opuestos no es entonces una deficiencia en el procedimiento o en la configuración de un concepto o de una idea, sino que es *conditio sine qua non* de la correcta integración de cualquiera de éstos, mientras que una idea que va en un sólo sentido, sólo conduce al dogmatismo. Siguiendo a Heráclito, para Hamann el conocimiento sólo puede darse bajo el precepto de la armoniosa tensión de los contrarios. El “uno” sólo existe en cuanto tensión entre contrarios: "la lucha es justicia", "la guerra es común a todas las cosas".

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔόντα ζυγόν,
καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ'
ἔριν καὶ χρεῶν.¹⁴

Lo anterior lo interpreta Hamann como la existencia de una unidad fundamental en las cosas y que el conflicto entre contrarios es sólo un constructo en nuestras mentes, producto éste de nuestras limitadas capacidades perceptivas e interpretativas. Para Hamann cuerpo y mente, razón y pasión, positivo y negativo, no son en realidad opuestos sino elementos constitutivos del uno fundamental. Hoy sabemos que toda la materia y, de hecho, todo el orden del universo se sustenta en la tensión de las energías de carga positiva y negativa. Quién podría hoy refutar la propuesta de Hamann sabiendo que el “uno” fundamental de la materia, el átomo, conserva su unidad gracias a la tensión que genera

¹⁴ Heráclito Fragmento #80: ^{GPA} Debemos saber que la guerra es común a todo y que la lucha (tensión de los contrarios, no lucha en sentido de conflicto) es la justicia (equilibrio), y que todas las cosas alcanzan la existencia y desaparecen por la lucha.

la carga positiva del núcleo (Protón-es) y la carga negativa del (los) Electrón(es) que orbita(n) a su alrededor.

Sólo después de muchos años de prácticas científicas y filosóficas cuyo mayor logro ha consistido en demostrar el error en el que ha incurrido la ciencia o la filosofía que le ha precedido, sólo para ser, a su vez, desmentida por la que habrá de sucederla, es que esa ciencia y esa filosofía han empezado a llevar la mirada en la dirección en la que Hamann señaló desde finales del siglo XVIII. Fue necesario que la física cuántica y algunas otras vertientes de la física de la segunda mitad del siglo XX pusieran en entredicho los principios de “causalidad” y de “no contradicción” para que la propuesta de Hamann, su “*irracionalidad pura*”, adquiriera su verdadera dimensión.

En este mismo orden de ideas, para Hamann es la “fe”, la “creencia” – *Glaube* – *, lo que subyace a la razón. Nuestro conocimiento racional es más un acto de fe que un concepto con referente directo en la realidad. Esta visión de la ciencia y del tipo de conocimiento que ésta proporciona es otra crítica de Hamann a la Ilustración, crítica que se adelantó también dos siglos a su tiempo, pues ahora, cuando la ciencia ha alcanzado logros impensables hace tan sólo unas décadas, es precisamente cuando se ha tenido que aceptar, que toda ciencia es transitoria y, en tanto tal, no es ciencia entendida como definitivo conocimiento verdadero, sino sólo explicaciones plausibles y muchas veces prácticas, que es en donde radica su verdadero valor, según hemos visto. Con lo anterior, Hamann nos hace ver que la ciencia y la razón están tan lejos del verdadero conocimiento como podría estar él en su apego a la revelación.

Pero Hamann, como ya he dicho, no se constrañe a atacar a la Ilustración. Muy por el contrario, el pensamiento de Hamann es extraordinariamente original y propositivo. Y uno de los campos en los que Hamann penetra con mayor profundidad y agudeza es en el campo del lenguaje. Para él, el lenguaje no es un simple sistema de signos arbitrariamente asignados a conceptos u objetos y cuya principal y casi única utilidad es la de expresar pensamientos, la de comunicar, sino que funciona como un puente que une nuestros pensamientos con nuestra experiencia del mundo. Hamann parece intuir que el lenguaje configura nuestra concepción del mundo y la manera en que lo percibimos. Diferentes

* El hecho de que en lengua alemana *Glaube* signifique ambas cosas; creencia y fe, es algo que a Hamann le sirve para ironizar.

lenguajes condicionan diferentes maneras de concebir, de ver y de interpretar la realidad. Éste es un hecho ya superado por la antropología.

“We are inclined to think of language simply as a technique of expression, and not to realize that language first of all is a classification and arrangement of the stream of sensory experience which result in a certain world-order, a certain segment of the world that is easily expressible by the type of symbolic means that language employs.”¹⁵

En su obra *Language, Thought and Reality*, Benjamin Lee Whorf concluye que es impropio pensar que una persona de la tribu Hopi, que sólo conoce la lengua Hopi y el entorno cultural que de ésta deriva, tenga las mismas nociones de espacio y tiempo que tenemos los integrantes de la llamada “cultura occidental”, mismas que en algún momento se creyeron intuiciones universales (incluso de naturaleza *a-priori*). Esa persona no tiene, de hecho, una noción o intuición general del tiempo tal que lo haga concebirlo como un devenir de los sucesos que van del pasado al futuro a través del presente.

Después de un exhaustivo estudio de la lengua Hopi, Whorf no encontró en ella palabras, formas gramaticales, construcciones o expresiones que refieran directamente a lo que solemos llamar “tiempo”, o presente, o pasado, o futuro, o duración, o movimiento, en sentido cinemático más que dinámico, es decir, como una translación continua en el espacio y el tiempo, más que como la expresión de un esfuerzo dinámico en un determinado proceso. Tampoco encontró un término que se refiera al espacio tal que excluya ese elemento de extensión o existencia que llamamos tiempo. Esto implica la persistencia de un residuo al que podríamos llamar, precisamente, “tiempo”. Por lo tanto, el Hopi no contiene referencia implícita o explícita al tiempo, es pues una lengua, diríamos, “atemporal”.

“In this Hopi view, time disappears and space is altered, so that it is no longer the homogenous and instantaneous timeless space of our supposed intuition or of classical Newtonian mechanics. At the same time, new concepts and abstractions flow into the picture, taking up the task of describing the universe without reference to such time or space- abstractions for which our language lacks adequate terms.”¹⁶

¹⁵ Whorf, B.L.: *Language, Thought and Reality, Selected writings of*, Edited and with an introduction by John B. Carroll, The MIT Press 2011, p. 55.

¹⁶ *Ibíd.* Página 58.

Esto, desde luego, condiciona una visión del mundo (*Weltanschauung*) totalmente distinta de la que nos formamos los que aprendemos a ordenar al mundo y a expresarlo con base en una lengua temporal como las llamadas lenguas Indoeuropeas. A su vez, esa ordenación, ese arreglo del mundo, condiciona la manera en la que lo percibimos. Nos configura una imagen del universo. Tal vez sea esta condición tan sólo una pequeña muestra del poder del “Verbo” como “Creador”;

*In principio erat Verbum, et verbum erat apud Deum,
et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum.*

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

En el principio era la palabra, y la palabra estaba con Dios, y Dios era la palabra. Ésta estaba en el principio con Dios.¹⁷

Siguiendo este orden de ideas, para Hamann el lenguaje tiene así un papel como mediador entre Dios y el hombre; el ser humano percibe al mundo, a la naturaleza, de acuerdo con la estructura de su lenguaje y es, precisamente, la naturaleza la forma en que Dios se nos manifiesta. Entonces el lenguaje es un puente mediante el cual entramos en contacto con lo divino. Hoy diríamos que el lenguaje es, pues, una especie de “interfaz” y con base en este principio acomete el debate que tanto tiempo estuvo vigente en torno al origen del lenguaje; ¿divino o humano? De modo que, según nuestro autor, el origen del lenguaje se halla precisamente en la relación entre Dios y el hombre, por lo que no intenta disertar sobre este tema de una manera lógica o filosófica, sino que lo aborda de la manera que le es más natural, interpretándolo como un Mito, es decir, desde una perspectiva antropológica. Hamann reinterpreta al mito del jardín del Edén y lo resuelve de la siguiente manera:

“Jede Erscheinung der Natur war ein Wort – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfang einer neuen geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigern Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles was der Mensch am

¹⁷ Evangelio según San Juan, 1:1

Anfange hörte, mit Augen sah, beschaute, und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; der Gott war das Wort;“¹⁸

Esta cuestión tan importante lo refiere a su relación con el pensamiento. ¿Cómo es posible el Poder de Pensar? Se pregunta Hamann. Estas reflexiones, naturalmente, lo llevan también a su lío con Kant. ¿Cómo sería posible el pensamiento independiente de toda experiencia? Para Hamann la habilidad de pensar no sólo depende absolutamente del lenguaje sino que es éste también la causa de la confusión de la razón consigo misma (N 3: 286):

*“Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf der Sprache... sondern Sprache ist auch der Mittelpunkt des Misverständes der Vernunft mit ihr selbst.”**

Esta declaración de Hamann es el punto nodal de su propuesta. Hasta él, la tradición filosófica de Occidente generalmente había pretendido resolver los problemas de la razón liberándola de todo aquello que pudiera obstruir o impedir su correcto funcionamiento. Era necesario constreñirse al pensamiento “puro”. Se privilegió al razonamiento matemático sobre aquel que se basa en la estructura de los lenguajes naturales. Al lenguaje se le obliga, nos dice Hamann, a tomar parte en la “purificación de la filosofía” en un intento por expulsar a la experiencia y a la tradición de la reflexión racional, intento que, por ende, expulsaría también al lenguaje. Un absurdo, pues en el lenguaje reside, ineluctablemente, la capacidad de pensamiento. De modo que si el lenguaje está constituido y conformado por la experiencia y por la tradición, éstas no pueden ser eliminadas de ningún proceso de pensamiento. Entonces la razón, simplemente, no puede existir al margen de la experiencia. Experiencia y pensamiento son inseparables, no hay dicotomía ni lucha de contrarios en el sentido del conflicto, sino de un “uno” fundamental.

Así, para Hamann lo importante no es entonces la respuesta a la pregunta ¿qué es el pensamiento?, sino ¿qué es el lenguaje?

¹⁸ Hamann, J.G.: *Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeinung in Hamann's Schriften, Vierter Theil*, página 33. (^{GPA} “El Caballero de la Rosa-Cruz, Última Voluntad y Testamento”, en *Escritos de Hamann*, Cuarta Parte; Cada fenómeno de la naturaleza era una palabra – el signo, el símbolo, la señal de un nuevo secreto indecible pero también, la más ferviente unión, asociación y comunión de las energías e ideas divinas. Todo lo que el hombre escuchó al principio, vio con los ojos, lo miró, y lo tocó con sus manos, era una palabra viva; el Dios era la palabra.)

* ^{GPA} “No sólo la totalidad de la capacidad de pensamiento yace en el lenguaje... sino que el lenguaje es el foco del malentendido de la razón consigo misma.”

“Indeed, in Hamann one encounters arguably the first linguistic turn in the history of ideas, in the sense of thoroughgoing reflection on the cultural and linguistic determination of thought itself.”¹⁹ **

Hamann acierta al concluir, como habría de expresarlo Wittgenstein siglos más tarde en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (5:6), que el lenguaje es una abstracción de la realidad y, en tanto tal, éste puede ser manipulado para obtener cualquier resultado que el filósofo, retórico, sofista o científico desee; la única limitación sería, en todo caso, la habilidad con la que cuente quien maneje dichas abstracciones. Ese es el origen de los paralogismos y de las antinomias que Kant aborda en su filosofía crítica y, de acuerdo con el empirismo de Hume y las sospechas de Berkeley respecto de los términos universales y abstractos, Hamann llega a la conclusión de que se incurre sistemáticamente en el error de tomar a las palabras por los conceptos y a los conceptos por las cosas en sí mismas:

“The most important clues to a deeper understanding of the language philosophy are to be found in Hamann’s linking of abstractions with relations, in his assumption of the reality of relations between real objects (but not between abstract entities)... One shall not expect a systematic development of the theory of relations from a writer like Hamann. For, if it be true that most metaphysics since Spinoza has been characterized by the failure to recognize relations as Bertrand Russell maintains, it is indeed surprisingly that Hamann dealt with the subject at all.”²⁰

En este sentido, O’Flaherty nos dice que si hemos de comprender todo lo que implica la propuesta de Hamann es necesario aceptar que la realidad, en su totalidad, subsiste en dos formas, relacional y objetiva y, ya que el lenguaje natural es moldeado en la realidad, entonces éste la refleja fielmente. El “objeto” es pues definido como una unidad de la experiencia cotidiana percibida sin sentido crítico. Por lo tanto, la forma objetiva representa al mundo fenoménico expresado lingüísticamente por “sustantivos concretos”, según términos de O’Flaherty. Por su parte, el mundo relacional no es fenoménico y estaría representado mayormente por preposiciones, es decir, aquellos conectivos gramaticales que refieren a las relaciones más fundamentales, las relaciones

¹⁹ Betz, J. R.: *After Enlightenment. A Post – Secular Vision of J. G. Hamann*, página 230.

**Cfr. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1987), p. 17.

²⁰ O’Flaherty, J.: *Unity and Language: A Study in the Philosophy of Hamann*. University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literatures, no. 6 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1952, rpt. New York: AMS Press, 1966), p. 48.

espacio-temporales. Es muy importante hacer notar, para efecto de comprender correctamente estas distinciones, que los términos objetivos corresponden a imágenes, mientras que los puramente relacionales no.

O'Flaherty considera que el proceso mediante el cual un término correspondiente a una imagen es transformado en un concepto abstracto es:

“... its reduction, as far as possible, to time and space relations, and, further, that there is always present in the abstracting process a tendency to quantify ideally to mathematize, those relations and to subject them to the law of strict causality. This at least is the ideal goal.”²¹

Así, cuando Hamann habla de la prioridad genealógica de la Lengua ante las funciones de los enunciados y códigos lógicos (N 3: 286) nos está diciendo que el origen de estas últimas se encuentra en el lenguaje, precisamente. Son una derivación de éste. Pero, aunque Hamann observa atinadamente que las abstracciones son “*lauter Verhältnisse*” (meras relaciones), no fue más allá, según le parece a O'Flaherty, así que no puntualizó que las palabras estrictamente relacionales del habla cotidiana, tales como las preposiciones, son los términos mediante los cuales se generan las abstracciones. Esto significaría, siguiendo a O'Flaherty, que dichos conectores gramaticales son, por así decirlo, los “dispositivos” de las abstracciones y, en ese sentido, el ascenso de estos dispositivos al rango de sustantivos significaría que, en el discurso estrictamente abstracto, estaríamos hablando de relaciones de relaciones en lugar de relaciones entre objetos. Si bien Hamann no expresa lo anterior en esos términos, esta explicación resulta en una síntesis harto clarificadora.

Llegamos así a una de las observaciones más interesantes de O'Flaherty respecto del pensamiento de Hamann. Dicha observación consiste en que si bien no todas las abstracciones se refieren a consideraciones relativas al espacio y al tiempo, por ejemplo consideraciones “existenciales” de gran importancia para la vida humana, tales como amor, bondad, justicia, belleza y sus opuestos, las abstracciones que podríamos llamar científicas tales como energía, masa, relatividad, entropía, probabilidad estadística, aunque indispensables para la ciencia moderna, resultan, según O'Flaherty, perniciosas cuando se intenta utilizarlas para comprender la vida humana en su totalidad. Ésta podría ser la razón por la cual se presentan ciertas diferencias insalvables entre algunas

²¹ O'Flaherty, J.: *The Quarrel of Reason with Itself*, página 4.

disciplinas académicas. Pero una separación estricta entre ambos tipos de abstracción es, obviamente, imposible, de modo que en ocasiones el pensador intuitivo echará mano de ciertos conceptos de la ciencia, y el científico – sobre todo el científico social – , a su vez, hará lo propio con abstracciones existenciales. La única posibilidad de trazar una línea que separe unas de otras es determinando si tales abstracciones requieren de una definición formal, como en el caso de las abstracciones científicas, o una definición dialéctica, un enunciado de su opuesto, como en el caso de las abstracciones existenciales. Lo importante aquí es que, aún en las abstracciones existenciales, hay siempre una tendencia inherente, aunque sea débil, a la cuantificación. Es por ello que Hamann siempre las consideró como el “pecado cardinal” de los ilustrados, no obstante que él mismo utilizó abstracciones de muy “alto grado”, como lo refiere O’Flaherty. Muestra de ello es su idea clave relativa a la *coincidentia oppositorum* o tensión de los contrarios. Cabe recordar aquí que, si bien el razonamiento lógico está presente prácticamente en todas las culturas, sólo en la antigua Grecia e India se dio el pensamiento lógico formal. Para O’Flaherty esto se debe sólo a una cuestión puramente circunstancial porque los “Dispositivos” necesarios para el desarrollo y refinamiento de los procesos lógicos, como herramienta intelectual, son inherentes a todas las lenguas. *

A continuación O’Flaherty hace una interesantísima e ilustrativa exposición relativa a las categorías lingüísticas de la razón que simplemente no puede dejar de mencionarse si se han de entender y valorar cabalmente las ideas de Hamann, más allá de una concesión bondadosa o indolente.

Según O’Flaherty, existen ciertas características del lenguaje natural que son modificadas de manera específica por la razón abstracta o discursiva. Para explicar estas modificaciones elabora una tabla de categorías lingüísticas que resulta de gran ayuda para comprender el punto de Hamann, y aunque dicha tabla no tiene referencia en su forma de expresión, es de gran ayuda para identificar un patrón consistente en lo que llamamos aquí pensamiento intuitivo y discursivo, es decir, irracionalista y racionalista respectivamente:

* Cfr. O’Flaherty, J.: *The Quarrel of Reason with Itself*.

Categorías de la razón intuitiva y discursiva según se reflejan en el lenguaje ²²

A.
RAZÓN INTUITIVA
Principio de Selección Inconsciente
I) Imagen (como descripción)
II) Metáfora (Analogía)
III) Paradoja (Oxímoron)
IV) Multivalencia
V) Parataxis (Coordinación)
VI) Lenguaje Afectivo

Notas para A.

- 1) Subyacente al modo intuitivo se encuentra la metáfora radical, ya sea onírica u orgánica.
- 2) Discurso no reductivo.
- 3) Abierto a lo infinito (ya que no hay límite para aquello a lo que las cosas pueden estar unidas).
- 4) Resulta en una forma abierta (Romanticismo)
- 5) Caracteriza la forma del mito.

B.
RAZÓN DISCURSIVA
Principio de Selección Conciente
I) Concepto
II) Lógica
III) Lenguaje no paradójico
IV) Univalencia
V) Hipotaxis (Subordinación)
VI) Lenguaje no afectivo

Notas para B.

- 1) Subyacente al modo abstracto se encuentra la metáfora radical, ya sea arquitectónica o mecanicista.
- 2) Discurso reductivo.
- 3) Observa límites (ya que delimitamos cuando definimos).
- 4) Resulta en una forma cerrada (Clasicismo).
- 5) Caracteriza la estructura del discurso científico.

O'Flaherty apunta, respecto de lo anterior, que la dificultad para lograr una definición de intuición tal que satisfaga las diversas aproximaciones filosóficas al problema o incluso a su uso en términos del sentido común, es bien conocida. Sin embargo, existe un elemento que es constante en todas las definiciones y es el que provee con una definición, digamos, funcional: *inmediatez*. Esta última elimina toda inferencia, todo razonamiento discursivo que es, más bien, un modo indirecto que directo de aprehensión.

La aprehensión de un objeto mediante inferencias, deducciones, reducciones, disecciones, definiciones, etc., tiende a desviar y a empobrecer la idea que nos formamos de un objeto. Huelga decir, además, cuán imprecisos resultan a veces dichos ejercicios. Por lo tanto, el concepto dista mucho, por lo general, de ser algo verdaderamente aproximado al objeto que representa. Así, una definición es la manera en la que una imagen – como descripción –, en tanto opuesta al concepto, es reducida, precisamente, a

²² *Ibíd.* p. 7.

un concepto. Para Hamann la inmediatez es fundamental y, aunque no hay una formulación temática al respecto en la obra de Hamann, ésta tiene importantes consecuencias histórico-culturales.*

Toda esta concepción del fenómeno intelectual humano conduce a Hamann, necesariamente, al problema del conocimiento. A este respecto Hamann lanza otra serie de aserciones de increíble agudeza. Para él, el conocimiento no es concebible, no es posible, sin el autoconocimiento y éste, a su vez, no se puede dar sin el conocimiento del otro. Esto lo mantiene en absoluta coherencia con su concepción del mundo y del universo como una inextricable red de relaciones en la que nada es concebible y, por tanto, tampoco analizable, como entidad abstracta o aislada. Esto contrasta brutalmente con la concepción del hombre como individuo independiente cuya relación con el entorno no es más que un comercio en el que el sujeto recibe estímulos del entorno y éste, a su vez, devuelve esos estímulos en forma de comportamiento. Ésta sería para Hamann una interpretación muy pobre pues no se trata de un intercambio de estímulos lo que determina al ser humano sino que éste sólo es concebible en tanto que es parte del todo.

A Hamann no se le puede considerar, por lo tanto, como perteneciente a una determinada corriente filosófica del tipo del idealismo, del materialismo, del empirismo, del racionalismo, del intelectualismo o del positivismo, pues todas estas corrientes dividen, cada una a su manera, al conocimiento o a los procesos mediante los cuales éste se suscita y lo clasifica en diferentes tipos; nada más en contra de la idea hamanniana del conocimiento:

Die Philosophen haben von jeher der Wahrheit dadurch einen Scheidebrief gegeben, daß sie dasjenige geschieden was die Natur zusammengefügt hat und umgekehrt, wo durch unter andern Ketzern der Psychologie auch ihre Arianer, Muhamedaner und Socinianer entstanden welche alles aus einer einzigen positiven Kraft oder Edelechte der Seele haben erklären wollen.²³

* Cfr. Metzke, E.: *Johann Georg Hamann Stellung in der Philosophy des 18. Jahrhunderts* (Halle/Saale: Niemeyer, 1934), página 87.

²³ Hamann, J.G.: *Philologische Einfälle und Zweifel*, página 40 (^{GPA} *Ideas y Dudas Filológicas*; Los filósofos siempre han dado a la verdad una carta de separación*, tal que ha separado lo que la naturaleza ha unido y viceversa, con lo que surgen, entre otros herejes de la psicología, sus arrianos, musulmanes y socinianos, los cuales han querido explicarlo todo a partir de una sola energía positiva o continuación del alma.) * *Scheidebrief*; en la tradición hebrea, carta que el marido da a la esposa para formalizar la disolución del lazo matrimonial. El fundamento religioso está en Moisés 24,1.

Para Hamann la unidad que rige a la naturaleza debe regir también nuestros conceptos y nuestra reflexión, fragmentarlos sería como pretender comprender al pez sin comprender al ecosistema en el que éste se ha desarrollado; jamás entenderíamos ni el porqué de sus colores o de sus formas, mucho menos su metabolismo, no importa cuánto los estudiásemos. De esta manera, Hamann no comprende cómo sería posible analizar al conocimiento a partir de la razón “pura”; para él, en la adquisición de cualquier tipo de conocimiento participan tanto las emociones –incluida la pasión – como los demás atributos del espíritu humano.

Así, Hamann contraviene un precepto fundamental de la epistemología tradicional que considera a la objetividad y al deslinde de toda emotividad como requisitos indispensables para la adquisición del conocimiento. De hecho, en *Aesthetica in nuce*, Hamann propone un ejercicio desenfrenado de todas las pasiones antes de acometer cualquier empresa hermenéutica, lejos de intentar librarse de toda subjetividad, pues esto, además de resultar francamente ilusorio, sería tanto como anular al “yo”, es decir, al sujeto interpretante. No existe tal sujeto libre de subjetividad.

De esta suerte, el intérprete sólo es tal en tanto lleva consigo todos aquellos elementos propios de su experiencia, así como los de la tradición de la cual surge, ya que dichos elementos no sólo son importantes, sino que son, de hecho, imprescindibles en el fenómeno humano de la interpretación, precisamente. Por ello, para Hamann, el intérprete verdaderamente coherente con su actividad, sabe que él es parte de un fenómeno mucho mayor, determinado por innumerables interconexiones en donde nada es comprensible por sí mismo. Para él, una interpretación viable es sólo aquella que se aborda como un cabalista* que interpreta un texto antiguo y así también el hermeneuta debe ser un rapsoda**, es decir, alguien que elabora su entramado a partir de múltiples elementos provenientes de la tradición. De esta manera, el intérprete es capaz de crear algo nuevo y

* Cábala: En la tradición judía, sistema de interpretación mística y alegórica del Antiguo Testamento. Conjunto de doctrinas teosóficas basadas en la Sagrada Escritura, que, a través de un método esotérico de interpretación y transmitidas por vía de iniciación, pretendía revelar a los iniciados doctrinas ocultas acerca de Dios y del mundo, (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española).

** Recitador ambulante que en la Grecia antigua que cantaba poemas homéricos u otras poesías épicas, (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española).

lleno de significado a partir de lo ya existente, tal como el mismo Hamann lo hace en sus textos.

Hamann rechaza, así pues, toda exégesis proveniente de sistemas materialistas o idealistas en tanto que éstos le parecen, ya sea demasiado literales y limitados o un simple juego en el que la imaginación se deja volar sin mayor coherencia, por lo que, según Hamann, es imposible jerarquizar la importancia de los factores actuantes en el fenómeno interpretativo, es decir que, para él, es tan importante el autor como el lector y como el texto mismo, al que Hamann casi le confiere el estatus de un ente independiente en sí. Tanto el significado como la interpretación son sólo posibles en una relación de tres vías. El verdadero contenido de un texto va más allá del autor mismo. Para él, pocos autores se entienden cabalmente a sí mismos y el lector que verdaderamente pretende penetrar un texto no sólo debe conocer y “entender” al autor, sino que debe ser capaz de ver más allá de éste.²⁴ Hay que mencionar que, seguramente, Hamann toma esta idea de la *Crítica de la Razón Pura*, en la que Kant ya había expresado esa observación:

*“Sólo observo que no es nada extraordinario, tanto en conversaciones comunes como en escritos, entender a un autor, mediante la comparación de los pensamientos que expresa sobre su objeto, mejor aún de lo que él se entendió así mismo, si es que no determinó suficientemente su concepto, y por ello, a veces habló, o aun pensó, en contra de su propia intención.”*²⁵

²⁴ Cfr.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Johann Georg Hamann First published Sat. Jun 29, 2002; substantive revision Fri Jul 20, 2007

²⁵ Kant, E.: *Crítica de la Razón Pura*, Tr. Mario Caimi, FCE, UAM, UNAM, México 2011, página 330 - A314

IV. La “Meta-crítica”, Hamann más allá de la Filosofía.

„Mein Freund Kant hat Beobachtungen und Rechnungen der neuesten Astronomen nötig, um sich von den Abgründen der menschlichen Unwissenheit einen Begriff zu machen. Die Beweise davon dürfen nicht so weit hergeholt werden; sie liegen uns weit näher.“

Brief (04.05. 1788) an Johann Gottlieb Steudel.

“Mi amigo Kant tiene necesidad de las observaciones y de los cálculos de los astrónomos más modernos para hacerse una idea de los abismos de la ignorancia humana. Las pruebas de ello no deben irse a buscar tan lejos; están mucho más cerca de nosotros.”

Carta del 4 de mayo de 1788 a Johann Gottlieb Steudel

La autoridad que la Ilustración confirió a la filosofía heredera de Descartes fue enorme y su fe en la razón estaba basada en el poder de la crítica. El pensamiento que Descartes inaugura se caracteriza por la autonomía absoluta de la razón frente a las autoridades religiosas o civiles. A partir de ese momento, la razón ya no está sometida a otra autoridad que la propia. Basándose en el principio de “razón suficiente”, la filosofía y la ciencia ponen en tela de juicio a toda forma de pensamiento, excepto, claro, aquel que deriva la razón misma, esa razón que parece ser lo único exento de toda duda respecto de su eficacia:

“But such a conspicuous and dubious exception only created suspicions about the Enlightenment faith in criticism. Some philosophers began to recognize that the unqualified demand for criticism is self-reflexive, applying to reason itself. If it is the duty of reason to criticize all our beliefs, then ipso facto it must criticize itself; for reason has its own beliefs about itself, and these cannot escape criticism. To refuse to examine these beliefs is to sanction ‘dogmatism’, the demand that we accept beliefs on trust. But dogmatism, which refuse to give reason, is clearly the chief enemy of criticism, which demand that we give reasons. So unless criticism is to betray itself, it must become, in the end, meta-criticism, the critical examination of criticism itself.”²⁶

²⁶ Beiser, F.: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, página 6.

Esto conduce a la Ilustración, por necesidad, a poner en duda a la razón misma. La razón se ve cuestionada por la razón. Esta reflexividad planteó a los ilustrados, como bien lo apunta Beiser, un problema mayor. Obligar a la razón a analizarse a sí misma, a cuestionar cómo es que sabe lo que “sabe”, significó enfrentar un dilema; era necesario entonces hacer esta misma pregunta *ad infinitum*, lo que significaría caer en el escepticismo, o rehusarse a contestarla y caer así en el dogmatismo.

En medio de este “celebre” dilema, aparece Kant, quien dice haber encontrado un punto intermedio entre el escepticismo y el dogmatismo, mismo que salvaría a la razón de su inminente autodestrucción. Así, Kant se embarca en el que sería, tal vez, su proyecto más importante, la *Crítica de la Razón Pura*, pues, según él, el camino de la crítica es el único que aún queda:

„Was nun die Beobachter einer scientificischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder sceptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolff, bei der zweiten David Hume nenne, so kann ich die übrigen meiner jetzigen Absicht nach ungenannt lassen. **Der kritische Weg ist allein noch offen.** Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.“ (Kant, *KrV* A856 – B884)(Las negritas son mías)

Ya desde el prólogo a la *Crítica de la Razón Pura*, Kant se pronuncia a favor de utilizar esa “madura” facultad de pensar propia de la época (Ilustración) que “no se deja entretener más con un saber ilusorio”. De modo que expresa, enfáticamente, que la razón ha de emprender la más fatigosa de sus tareas, es decir, el conocimiento de sí misma, su autoanálisis. Lo que Kant pretendía era, precisamente, superar el conflicto de la razón consigo misma al establecer los fundamentos suficientes para determinar sus capacidades, de tal manera que ésta supiera reconocer sus límites y, desde ahí, justificar su “reinado”. Como el mismo Kant lo manifiesta en dicho prólogo, de lo que se trataba era de hacer que la razón:

“...instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las **leyes eternas e invariables** que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *Crítica de la Razón Pura*” (A XI – A XII).) (Las negritas son mías)

Hay en esta pretensión, además, una referencia directa a las ideas de Hume que, según a él le parece, muestran con claridad las ilusiones y los errores en los que cae la razón cuando intenta exceder los límites de su conocimiento, lo que le hizo “prevenirse” de toda especie de dogmatismo que no sea capaz de reconocer esos límites.

Así, la universalidad y validez del conocimiento matemático-científico son para Kant un principio fundamental. Procede entonces determinar cómo son posibles los “juicios sintéticos *a- priori*”, problema que es, en realidad, el de averiguar en qué consisten las condiciones de la certeza. Para Kant toda determinación o propiedad del objeto, además de su sola presencia, proviene de los elementos *a-priori* del conocimiento. El conocimiento de las condiciones de toda presencia como tal es lo que Kant llama *Conocimiento Trascendental*: “Llamo trascendental a todo conocimiento que en general se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a- priori*.” (Kant, *KrV* A 11, B 25). Este método se basa, principalmente, en cuatro supuestos: 1) Existen conocimientos universales y necesarios; 2) Las ciencias necesarias, como las matemáticas y la física mecánica, existen y tienen un valor objetivo; 3) La necesidad proviene de un *a-priori* de la razón; 4) La experiencia se limita a la combinación de la sensibilidad y del entendimiento.

En este sentido y pensando en las condiciones *a-priori* del conocimiento, para Kant los elementos *a-priori* o “formas puras” son el espacio y el tiempo. A diferencia de Leibniz que considera tales elementos o condiciones de posibilidad como conceptos discursivos, o de Newton para quien el espacio y el tiempo son absolutos y también en contra de Locke, para quien éstos son conceptos empíricos, Kant propone la concepción del espacio y el tiempo como formas *a-priori* o intuiciones puras de la sensibilidad, mismas que no proceden de la experiencia, ni son cosas en sí, pero que son las que la hacen posible. De estas formas de la sensibilidad deriva la necesidad y la universalidad de los juicios sintéticos *a-priori*, por lo que el objeto experimentado nunca puede ser el objeto tal como es en sí mismo, sino como es captado por la sensibilidad humana. La sensibilidad aparece como pasividad, puramente receptiva, abierta al objeto que recibe por medio de sus intuiciones puras, es decir, como fenómeno.

De modo que Kant, mediante la separación entre nómeno y fenómeno, se libra de problema de tener una razón subsumida a la autoridad del “ser en sí” o del espíritu o de lo “metafísico”. El “nómeno” queda de este modo restringido al ámbito de la fe pura práctica, es cuestión ético-religiosa (más ética que religiosa, pues la religión no sería sino un corolario del uso práctico de la razón) y queda aparte. La razón teórica queda referida a lo puramente fenoménico. Así expuesta, la postura de Kant parecería concordar con Hamann en el sentido de que el conocimiento proviene de lo que recibimos del exterior; experiencia como lenguaje y cultura. Pero no hay tal concordancia. Kant afirma que hay conceptos que no provienen de la experiencia pero al mismo tiempo afirma que esos conceptos sólo tienen aplicación en el ámbito de la experiencia. El entendimiento utiliza los conceptos para conocer los objetos de la experiencia, pero no los puede utilizar para referirse a algo de lo que no tenemos alguna experiencia – cosa en sí - . Todo conocimiento basa su validez, según él, en estructuras mentales anteriores a toda experiencia y, en tanto *a-priori*, serían universales, necesarias e inalterables.

En concordancia con lo anterior, las antes mencionadas “leyes eternas” de nuestro conocimiento serían la condición necesaria de cualquier experiencia posible y serían, en tanto principio fundamental del conocimiento, inmunes al escepticismo. Si el escéptico pretendiese negarlas no sería capaz siquiera de dar razón de sus propias impresiones sensoriales. Por lo tanto, si se contase con tales “leyes eternas” sería entonces posible contestar a la pregunta: ¿Cómo sé lo que sé?

Tales argumentos han sido objeto de múltiples estudios y controversias en las cuales, por no ser tema de esta presentación, no podemos profundizar pero, de forma breve y concisa si podemos decir que, el “Gran Chino de Königsberg”, desarrolló todo un sistema filosófico basado en la crítica, dejando de lado el problema de la meta-crítica, es decir, sólo enuncia el problema y la que sería su solución pero, en realidad, sus demostraciones son controversiales, como casi todo en materia filosófica. Kant no desarrolla siquiera una teoría de la meta-crítica que nos permita configurar una idea relativa a la manera en la que nos sería posible alcanzar ese ansiado conocimiento respecto a los primeros principios del criticismo que él propone con base, tan sólo, en sus razonamientos y extraordinaria capacidad argumentativa. Aunque Kant bien sabía que el “Conocimiento de sí misma” era la más importante y difícil tarea de la razón, sólo proporciona algunos elementos más bien controversiales y extremadamente complejos,

que no por ello erróneos, tales que nos conduzcan a este propósito. Esto deja sin una base lo bastante sólida a la autoridad de la razón.²⁷ Sólo imaginación creativa y buenos argumentos que, como se verá más adelante, están, naturalmente, permeados por su cultura y su propia concepción del mundo. Hay, en la argumentación de Kant, lo que hoy llamaríamos, una clara distorsión ideológica que termina por revertirse.

Lo anterior, desde luego, tiene importantísimas implicaciones, ya que incluso la posibilidad de un criticismo quedaría así en entredicho pues, según vemos, Kant no proporciona ni siquiera una aproximación a una solución real al célebre dilema, lo que era su pretensión. Así, las implicaciones de una razón sin autoridad se precipitan. Una razón carente de principios sólidamente determinados no puede ser entonces ni universal ni imparcial. Si consideramos que la crítica toma su autoridad del “hecho” de que sus principios son “evidentes por sí mismos” además de universales e imparciales - universales en la medida en que son verdad para cualquier ser inteligente independientemente de su cultura e imparciales pues sus juicios no están sujetos a autoridad o pulsión alguna sino que pueden ser inclusive contrarios a intereses y deseos – entonces, ante la carencia de tal suficiencia, se pierde toda condición de posibilidad de la crítica como principio filosófico.

No obstante esta circunstancia tajante e inapelable, la Ilustración tiene una creencia fundamental en la autonomía de la razón, es decir, en una facultad que no está sometida a ninguna autoridad, ni social, ni psicológica, ni biológica. Para la Ilustración, esta facultad es capaz de elaborar juicios cada vez más generales partiendo de los juicios elaborados por el entendimiento ya que, sin la intervención de la razón, el conocimiento sería fragmentario pues el entendimiento sólo tiene acceso a una parte de la realidad. La razón no es entonces, según les parece, una facultad del entendimiento pero lo regula y dirige mientras permanezca dentro de sus propios límites. Por lo tanto, los ilustrados niegan la posibilidad del conocimiento científico en la Metafísica. La razón no puede intentar llegar más allá de lo meramente fenoménico. Conocer al noúmeno es imposible y constituye el límite del conocimiento racional. La metafísica no es una ciencia y nunca podrá llegar a serlo. Cuestiones como Dios, alma, y mundo no pueden ser demostradas.

²⁷ Cfr. Beiser, F.: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Introducción.

Sin embargo, Kant creía que era posible armonizar las “leyes eternas” que gobernaban a la razón con los principios de la libertad en el ámbito de la ética. Lo anterior en clara oposición a la idea utilitarista de libertad. Esto le aportaría un doble beneficio pues haría viable, además, una cierta compatibilidad entre el pensamiento ilustrado y la fe religiosa. En la persecución de este propósito las antinomias de la “razón pura” resultaron determinantes ya que, con base en éstas, elaboró una crítica al dogmatismo de la metafísica. Por otra parte, la tercera antinomia [Existe una libertad moral (tesis), sólo existe un determinismo físico (antítesis)] fue fundamental para el ulterior desarrollo de la filosofía práctica o moral, en la que la libertad es el punto nodal.

Y es precisamente todo este entramado filosófico que he descrito brevemente, del que deriva el célebre dualismo kantiano - mundo natural de la apariencia (fenómeno) y el determinismo, y el mundo moral de la realidad en sí (nómeno) y la libertad determinado por el postulado kantiano de los universales, el que Hamann ataca de manera más directa en su ensayo „*Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*”. En este ensayo Hamann descarta la posibilidad de una razón “independiente”, basada en universales *a-priori* y por ello hipostasiada al lenguaje, a la experiencia y a la cultura. Para Hamann la razón no es una facultad especial cuya existencia se halle en el ámbito de lo nouménico, sino que es resultado directo de nuestra experiencia imbuida de lenguaje y de cultura:

“Reason is not therefore a special kind of faculty that exists in some noumenal or mental realm; rather, it is only a specific manner of speaking and action, and, more concretely, it is only a manner of speaking and acting in a specific language and culture. Accordingly, Hamann stressed the social and historical dimension of reason, which has been so neglected during the Enlightenment. As he summed up his position, the instrument and criterion of reason is language; but language has no warrant other than the customs and traditions of a nation.”²⁸

El relativismo derivado de estos postulados priva por completo a la razón incluso de la más mínima pretensión de autonomía y de universalidad. Sin embargo, la argumentación filosófica de Kant, obstinadamente objetivista, se atiene al principio de causalidad como condición indispensable para conferir objetividad, precisamente, a la experiencia, es decir, dar a los eventos un orden objetivo superponiéndolo así a un orden subjetivo de las percepciones. Pero, si consideramos que ese orden “objetivo” que Kant

²⁸ Beiser, F.: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, página 9.

da por hecho sin profundizar más en la reflexión o en la investigación, teórica o práctica, en realidad no es una condición general de la naturaleza sino un orden creado por nosotros mismos, un orden subjetivo, entonces podemos afirmar que la razón conoce la estructura de la experiencia sólo porque ella misma la crea, precisamente porque le impone sus formas *a-priori*, que en modo alguno son universales.

Además, el principio de causalidad plantea, dentro de la estructura argumentativa de Kant, un problema aún mayor cuando pretende afirmar una relación afín y armoniosa entre razón y naturaleza. El problema radica en que el propio Kant sostiene que dicha armonía sólo opera en el ámbito de las apariencias – fenómenos – y no en de las cosas en sí. Por lo tanto, sólo podemos conocer a la naturaleza en la medida que ésta se ajusta a nuestros conceptos *a-priori* y no en relación con lo que es en sí. Ahora bien, si se pretende decir que esta armonía en el ámbito de lo puramente fenoménico se sostiene más allá de éste pues las formas *a-priori* nos son dadas como una facultad derivada de leyes eternas que se hallan en el ámbito de lo nouménico, entonces se cae en una argumentación circular pues no se puede tener conocimiento científico de lo metafísico, de la cosa en sí. De modo que, como bien lo explica Beiser, la dimensión social e histórica que Hamann confiere a la razón se impone al punto que las costumbres y el lenguaje de una cultura dada determinan el criterio de razón aceptado y utilizado en ese contexto específico.

El lenguaje es entonces, según lo sostiene Hamann, la base y el elemento indispensable de todo proceso de pensamiento:

„ - So wahr ist es, daß Sprache und Schrift die unumgänglichste Organa und Bedingungen alles menschliches Unterrichts sind, wesentlicher und absoluter wie das Licht zum sehen und der Schall zum hören – “ (N 3, 130)*

Así pues, el problema nodal de la filosofía crítica de Kant, es el haber fallado fatalmente en no considerar que si bien todo ejercicio del pensamiento se realiza con base en alguna lengua y ésta está plagada de impurezas socio-histórico-culturales, entonces no es posible forma alguna de “Razón Pura.”:

“A los secretos ocultos, cuyos problemas, por no hablar de sus soluciones, no han podido llegar al corazón de ningún filósofo, pertenece la posibilidad del conocimiento

* GPA “Es verdad que la lengua y la escritura son las condiciones y los instrumentos indispensables de toda instrucción del hombre, esenciales y absolutos, como la luz para ver y el sonido para oír.”

humano de los objetos de la experiencia sin y antes de toda experiencia y, por ende, de una intuición sensorial antes de toda percepción de un objeto. Sobre esta doble Im-Posibilidad, y su poderosa diferencia entre juicio analítico y sintético, se funda la materia y la forma de una doctrina trascendental de los elementos y del método; ya que fuera de la diferencia característica de la razón tanto de un objeto o de una fuente de conocimiento, o también de una forma de conocimiento, hay todavía una diferencia más general, más precisa y más pura, en virtud de la cual la razón es el fundamento de todos los objetos, fuentes y formas de conocimiento, sin ser ninguna de esas tres y, consecuentemente, no tiene necesidad ni de un concepto empírico o estético, ni de un concepto lógico o discursivo, sino que únicamente existe en condiciones subjetivas, bajo las cuales TODO, ALGO y NADA han sido pensados como objeto o como fuente o forma de conocimiento y dado a la intuición inmediata como un máximo o mínimo infinito y que, en cualquier caso, también puede ser aceptado.

La primera purificación de la filosofía consistió, a saber, en el intento, en parte mal comprendido, en parte fracasado, de hacer a la razón independiente de toda herencia, tradición y creencia. La segunda es aún más trascendente y opera, nada menos, que sobre la independencia de la experiencia y de su inducción cotidiana - pues, después de más de dos mil años de razón ¿no se sabe qué? Buscada más allá de la experiencia, esta purificación no sólo no se desanima ni una sola vez por el progresivo derrotero de sus antepasados, sino que también promete con esa misma certeza, no obstante la impaciencia de los contemporáneos, eso sí en corto plazo, aquella piedra filosofal universal, necesaria e infalible para el catolicismo y el despotismo, a la que la religión someterá de inmediato su Santidad y la legislación de su Majestad, especialmente en los últimos restos de un siglo crítico, en donde el empirismo de uno y otro lado, empañado por la ceguera, hace cada vez más sospechosa y ridícula su propia debilidad.

El tercer purismo, más alto y en cierto modo empírico, concierne así al lenguaje, el único, primero y último órgano y criterio de la razón, sin otra credencial que la tradición y el uso. Pero por poco le sucede a uno también con este ídolo lo que a aquel viejo con el ideal de la razón. Cuanto más se reflexiona, más profunda e interiormente, más se calla y se pierde todo deseo de hablar. “¡Ay de los tiranos si Dios se preocupara de ellos! ¿Para qué preguntan ellos por Él? ¡Mucho cuidado con los sofistas! ¡Sus centavos resultan muy livianos y su banco de cambio irá a la quiebra!”

¡Receptividad del lenguaje y espontaneidad de los conceptos! – A partir de esta doble fuente de ambigüedad la Razón Pura crea todos los elementos de su dogmatismo (*Rechthaberei*), escepticismo (*Zweifelsucht*) y criticismo (*Kunstrichterschaft*), producidos por un análisis tan arbitrario como la síntesis de las tres viejas levaduras para que haya nuevos fenómenos²⁹ y meteoros del horizonte transmutable, crea signos y milagros con la todopoderosa y destructiva varita mágica mercurial de su boca o la hendida pluma de ganso entre los silogísticos tres dedos de escritor de su hercúleo puño.”³⁰

Así pues, el pensamiento de Hamann se muestra – y se autodenomina – como un pensamiento “meta-crítico”, es decir, como un pensamiento que va más allá del análisis puramente racional, una crítica que trasciende a la crítica. Pero, y esto hay que dejarlo claro, ni el mismo Hamann puede, ni pretende, librarse de cierta “sistematicidad” en el pensamiento, pues como él mismo y sus seguidores lo afirman, en el lenguaje yace la

²⁹ 1 Corintios 7: “Desháganse de la vieja levadura para que sean masa nueva, panes sin levadura, como lo son en realidad.”

³⁰ Hamann, J.G.: *Metacrítica sobre el purismo de la Razón Pura*, Traducción: Gerardo Pérez Anderson.

esencia humana y todo lenguaje es un sistema, por lo que, si todos pensamos en algún lenguaje, entonces todo pensamiento está, en alguna medida, sistematizado. Así, esta postura de Hamann no pretende rivalizar o confrontarse con la filosofía de su tiempo, sino que propone que la “Meta-crítica” debe consistir en el análisis de lo que es fundamental, el concepto mismo, o como Hamann lo expresó: “muchas veces las dificultades se encuentran en la matriz misma de los conceptos” (N 3, 31, 21), por lo que el pensamiento de Hamann no es, naturalmente, completamente “asistemático” sino, más bien, “pre-sistemático”, es decir, que trata de dilucidar y de comprender el origen y la naturaleza misma de la base de todo sistema de pensamiento. Hamann apunta así hacia un tema fundamental: la palabra y su relación con el concepto. Mientras este tema no esté resuelto, la “pureza” del juicio *a-priori* es, para Hamann, insostenible. El punto de Hamann es que ni Kant, ni ningún otro pensador, puede justificar su propia empresa filosófica a no ser que logre ofrecer una justificación para la lengua misma en la cual tal empresa es acometida y expresada – un requisito que parece, hasta el momento, imposible de satisfacer - .

V. Hamann, precursor del pensamiento posmoderno

“Although it is not as well known, Hamann’s critique of reason was just as influential as Kant’s. Its [sic] criticism of the purism of reason proved to be especially important for post-Kantian thought. Herder, Schlegel, and Hegel all accepted Hamann’s advice to see reason in its embodiment, in its specific social and historical context. Indeed, the emphasis upon the social and historical dimension of reason, which is so important for post-Kantian thought, can trace its origins back to Hamann.”³¹

Si bien el giro teológico que da Hamann a los postulados de Hume pudieran parecer a algunos un acto retrogrado, un ataque del dogma a la razón, esto en realidad no es así, pues lo verdaderamente importante no es el contenido religioso de su propuesta, esos contenidos son muchos y muy variados en la literatura y teología cristiana y, salvo la originalidad y heterodoxia de su enfoque, no representan novedad alguna. Lo importante es que esta postura ideológica lo lleva a plantear una reinterpretación de la cultura europea completamente original que da lugar a una nueva perspectiva, una perspectiva posmoderna. Los hechos sociales y culturales, e incluso los naturales, son símbolos o textos que deben interpretarse en lugar de describirse y explicarse objetivamente. La hermenéutica ya no es más un quehacer exclusivamente teológico, ahora los métodos de la hermenéutica serán utilizados para entendernos, para replantearnos a nosotros mismos, como lo harían más tarde Friedrich Schleiermacher, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Mauricio Beuchot, inspirados por esta revolucionaria propuesta.

Pero antes de la irrupción de la posmodernidad propiamente dicha, hubo un periodo que yo me atrevería a calificar de transicional, el periodo post-kantiano. Herder, Schlegel y Hegel, entre otros en la filosofía, y Goethe y Schiller en la literatura, por mencionar sólo a dos, reinventaron el quehacer intelectual en la Europa de finales del XVIII y prepararon la escena para la explosión posmoderna. Sería Herder el primero quien, refiriéndose a los postulados de Hamann, desarrolló una idea de la literatura como

³¹ Beiser, F.: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, página 18.

lengua primigenia de la humanidad y su inserción del “poeta creador” influyó, de manera decisiva, en el concepto del “genio” en el *Sturm und Drang*. Hamann no veía en la libertad del genio creador otra cosa que la consonancia de sus sentidos y pasiones con la naturaleza.* Herder utilizó por primera vez el concepto de “genio original” en *Diario de mi viaje en el año 1769*, en donde disertó sobre el modelo de novela educativa del *Émile* de Rousseau (1762), en el que vio un sistema educativo que no estaba ligado a normas sino que estimulaba la creatividad. Así, el cuerpo es una extensión del alma y no un lastre. Son entonces las pasiones un elemento liberador y creador y no un vicio que obstruye u obstaculiza al comportamiento racional. Esto da mayor profundidad a las ideas que continuó desarrollando en su ensayo *Shakespeare* (1773). En éste, propone que la literatura no consiste en una mera imitación de modelos pues la historia no se detiene, sino que se transforma porque está viva. Un postulado central de Herder es que cada pueblo, cada época, ha de crear su propia literatura. El genio poético se destaca por “extraer de su sustancia una creación dramática tan natural, grande y original como los griegos hicieron con la suya”. El mejor ejemplo de este proceder era, según Herder, Shakespeare, “traductor de la naturaleza en todas sus lenguas” y “mortal dotado de fuerza divina”. De la misma manera que Shakespeare había utilizado temas nacionales para construir una “totalidad viva”, así los alemanes habían de recordar su propia historia. Con esta invitación Herder insinuaba el plan de Goethe de hacer una obra dramática sobre *Götz von Berlichingen*, que había de ser uno de los puntales más representativos del arte nuevo, aquel que comienza a desmarcarse de la rigidez racionalista de la estética.

El *Sturm und Drang* fue, por lo tanto, una reacción, violenta y poderosa, contra todo aquello que pretendió subsumir la esencia humana a las pobres normas de la razón, por lo que este movimiento da un lugar preponderante a la subjetividad personal y enfatiza el malestar del hombre en la sociedad de su tiempo, que lo hace rehén de las diferencias sociales y las hipocresías puritanas. El movimiento también se distinguió por la intensidad con la que desarrolló el concepto del “genio creador” que se oponía a los lineamientos convencionales de la estética, así como también por su entusiasmo por la naturaleza. Goethe, por supuesto, fue la gran figura de este movimiento y su primer drama importante, *Götz von Berlichingen* (1773), fue elaborado con base en esta concepción del arte y de la literatura. Así también escribió Goethe la novela más representativa de este

* Cfr. Kant, E.: *Crítica del juicio*, tr. Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1977. Capítulo XLII “Del interés intelectual de lo bello”.

movimiento, *Die Leiden des jungen Werthers*, (1774). Otros escritores de importancia influidos por estas ideas fueron Friedrich Gottlieb Klopstock, Jakob Michael Reinhold Lenz, Heinrich Leopold Wagner y Friedrich Müller. La última figura importante fue Schiller, cuya obra *Die Räuber* y otras obras tempranas fueron también un preludeo del Romanticismo.

Pero el cisma cultural que el pensamiento de Hamann ocasionó no acabó ahí, desde luego, el *Sturm und Drang* es sólo el principio de una sacudida cultural cuyas secuelas son claramente perceptibles en el clasicismo tardío del siglo XVIII y en el romanticismo, temprano y tardío, así como en Nietzsche y en quienes le sucedieron en la tarea de dirigir el rumbo de la intelectualidad europea hasta nuestros días.

En este sentido quiero hacer notar aquí que no es raro en el desarrollo de las culturas y de las sociedades, que los esfuerzos encaminados hacia un fin determinado conduzcan, paradójicamente, a un resultado totalmente opuesto e inesperado como podría serlo la aparición de las formas tardías del Clasicismo – Clasicismo de Weimar -, con sus rígidas normas, a partir del *Sturm und Drang* y que, producto de una inusitada mezcla de éstos, y por un lugar difícil de ubicar, se dé el surgimiento del indefinible romanticismo que es, tal vez, el ejemplo más representativo del fenómeno socio-histórico-cultural al que me he estado refiriendo, pues es una corriente caracterizada por el libre juego del espíritu humano y todo esto como respuesta al intento de la estética occidental de fijar normas, parámetros y criterios estrictos para el “correcto” cultivo y desarrollo de las artes.

Pero basta detenerse un momento a analizar el fenómeno para percatarse de que éste no implica realmente una paradoja como podría parecernos, sino todo lo contrario, es decir, que lo que en realidad se suscita es una secuencia previsible, pues el pretender mantener a un ave dentro de los límites de una hermosa jaula construida con los rígidos barrotes de la ciencia y de la sistematización que ésta conlleva, sólo puede conducir a la fuga o a la muerte o extinción de un ser libre como lo es todo artista verdadero. Por ello, las artes verdaderas, en tanto libre expresión del espíritu humano pueden, y deben, proyectarse y rebotar en cualquier dirección y experimentar con todo aquello que les signifique un estímulo, sin detenerse a pensar si el resultado se atiene o no a las normas y convenciones.

Así pues, ese clasicismo tardío pretendió, con la mejor intención estética, retomar lo mejor del arte occidental, el que fue, tal vez, el más “acabado” y mejor logrado; el arte propio de la época clásica griega. Pero, por una suerte de mal entendido cultural e histórico, creyeron los “clásicos” de la Europa de la segunda mitad del siglo XVIII, que los fundamentos del arte griego procedían únicamente de un racionalismo del tipo introducido por Sócrates, un racionalismo que, en realidad, estaba llamado a aniquilar a la naturalidad en arte y con esta aniquilación sobrevendría la aniquilación del arte mismo. Y es en este punto precisamente en el que aparece quien habría de aclarar este mal entendido dando inicio al romanticismo tardío o, tal vez ya de lleno, a la posmodernidad, Friedrich Nietzsche:

“¿Qué significa, justo entre los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente, el mito *trágico*? ¿Y el fenómeno enorme de lo dionisiaco? ¿Qué significa, nacida de él, la tragedia? - Y por otro lado: aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico. ¿Cómo?, ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico? ¿Y la «jovialidad griega» del helenismo tardío, tan sólo un arbol de crepúsculo? ¿La voluntad epicúrea *contra* el pesimismo, tan sólo una precaución del hombre que sufre? Y la ciencia misma, nuestra ciencia -sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de viada toda ciencia? ¿Para qué, peor aún, *de donde* - toda ciencia? ¿Cómo? ¿Acaso es el científicismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatória, frente a él? ¿Una defensa sutil obligada *contra* la *verdad*? ¿Y hablando en términos morales, algo así como cobardía y falsedad? ¿Hablando en términos no-morales, una astucia? Oh Sócrates, Sócrates, ¿fue ése acaso tu secreto? Oh ironista misterioso, ¿fue ésa acaso tu - ironía? - -”³²

¿Es entonces ese científicismo, se pregunta la posmodernidad, ese que ahora volvía a presentarse en forma de “Ilustración”, el que al matar a la naturalidad, a la “ingenuidad”, nos aleja de la verdad por miedo a ella? ¿Por miedo a esa verdad aunque ésta resultara una verdad puramente estética? Tal vez los clásicos del siglo XVIII no vieron en el arte griego esa “Voluntad” helénica de rebelarse al sufrimiento sino que, influidos por el racionalismo ilustrado, se dejaron también engañar y creyeron encontrar la verdad en la razón y en su hija la ciencia, una ciencia alegre que les proveía verdades “a modo” tanto o más fantasiosas que cualquier fábula o que cualquier cuento, pero mucho menos genuinas y que, peor aún, en tanto rígidas, coartaban la libre emergencia del espíritu;

“La >ingenuidad< homérica ha de ser concebida como victoria completa de la ilusión apolínea: es ésta una ilusión semejante a la que la naturaleza emplea con tanta frecuencia para conseguir sus propósitos. La verdadera meta queda tapada por una imagen ilusoria: hacia ésta alargamos nosotros las manos, y mediante nuestro engaño la naturaleza alcanza aquélla. En los griegos la >voluntad< quiso contemplarse a sí misma en la trasfiguración del genio y del mundo del arte: para glorificarse ella a sí misma, sus

³² Nietzsche, F.: *El Nacimiento de la tragedia* páginas 26 y 27.

criaturas tenían que sentirse dignas de ser glorificadas, tenían que volver a verse en una esfera superior, sin que ese mundo perfecto de la intuición actuase, como un imperativo o como un reproche. Esta es la esfera de la belleza, en la que los griegos veían sus imágenes reflejadas como en un espejo, los Olímpicos. Sirviéndose de este espejismo de belleza luchó la >voluntad< helénica contra el talento para el sufrimiento y para la sabiduría del sufrimiento, que es un talento correlativo del artístico: y como memorial de su victoria se yergue ante nosotros Homero, el artista ingenuo.”³³

Pero los artistas del periodo clásico del siglo XVIII – artistas al fin – percibían, incluso sufrían, mucho antes de la aparición de los textos de Nietzsche naturalmente, las limitaciones impuestas por sus propias creencias y se rebelaban en su contra. Por ello, Schiller nos habla de que el ser humano, en tanto ente estético, no ha de alcanzar dicho estatus mediante la subordinación de ninguno de sus atributos al dominio de ningún otro, sino que deberá de desarrollar sus facultades en tanto *ser* integral. Asimismo, Goethe considera al quehacer de la estética como un quehacer de impropio rigidez incapaz de entender cabalmente al arte, objeto mismo de su estudio.

Y entonces, a querer o no, de manera consciente o inconsciente, apegándose o no a la rigidez del dogma racionalista impuesto primero por Sócrates y luego por la Ilustración, ese clasicismo de finales del XVIII, hijo inocultable de *Sturm und Drang*, tormenta e impulso creador de incontenible y violenta libertad, da lugar al romanticismo, esa irreverente protesta que arremete contra todo sin el menor respeto y que hace lo que le apetece sin buscar justificaciones, pues son éstas, precisamente, las que limitan a la creación artística, encuadrándola en un cajón asfixiante. El arte así respira nuevamente libre, manifestándose contra cualquier acotación o limitación, no importa si ésta pretende ser impuesta por la tradición o por la revolución. Un artista, en tanto tal, clásico o romántico, no puede constreñirse a los criterios del esteta, pues éste, en su pretensión de comprensión, renuncia a la libertad.

De este modo podemos ver como, a partir de la revolución hamanniana, la cultura occidental atraviesa el siglo XVIII y llega hasta Nietzsche el intempestivo, en la segunda mitad del XIX, pues en Goethe podemos encontrar, al menos en parte, el germen de la mal llamada “filosofía nietzscheana”*. Rastremos pues a Hamann desde Nietzsche.

³³ *Ibíd.* Págs. 54 y 55.

* ¿Por qué “mal llamada filosofía” de Nietzsche? En virtud de dos razones fundamentalmente: la primera, simplemente porque Nietzsche no era filósofo, era filólogo y, en tanto tal, su manera de interpretar al hombre y a su cultura era esencialmente diferente al enfoque propiamente filosófico. La segunda radica en que, no obstante la filosofía siempre ha pretendido atraer hacia su parcela al pensamiento de Nietzsche, en realidad este pensador renegó sistemáticamente de la filosofía y, aunque si bien es cierto que él mismo

Veamos dos fragmentos de *Die Geburt der Tragödie* mismos que definen claramente los principios del pensamiento nietzscheano:

“En ese mismo pasaje nos ha descrito Schopenhauer el enorme espanto que se apodera del ser humano cuando a éste le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre, en alguna de sus configuraciones, una excepción. Si a este espanto le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa infracción del *principium individuationis* asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aún de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo *dionisiaco*, a lo cual la analogía de la *embriaguez* es la que más lo aproxima a nosotros. Bien por el influjo de la bebida narcótica, de la que todos los hombres y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, despiértanse aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí. También en la Edad Media alemana iban rodando de un lugar para otro, cantando y bailando bajo el influjo de esa misma violencia dionisiaca, muchedumbres cada vez mayores: en esos danzantes de san Juan y san Vito reconocemos nosotros los coros báquicos de los griegos, con su prehistoria en Asia Menor, que se remontan hasta Babilonia y hasta los saces orgiásticos.”³⁴

“Con respecto a esos estados artísticos inmediatos de la naturaleza todo artista es un «imitador», y, ciertamente, o un artista apolíneo del sueño o un artista dionisiaco de la embriaguez, o en fin - como, por ejemplo, en la tragedia griega - a la vez un artista del sueño y un artista de la embriaguez: a este último hemos de imaginárnoslo más o menos como alguien que, en la borrachera dionisiaca y en la auto alienación mística, se prosterna solitario y apartado de los coros entusiastas, y al que entonces se le hace manifiesto, a través del influjo apolíneo del sueño, su propio estado, es decir, su unidad con el fondo más íntimo del mundo, *en una imagen onírica simbólica*.”³⁵

Confrontémoslos ahora con un fragmento del Drama *Goetz von Berlichingen* de Goethe. En el primer acto de esta obra, Goetz, noble caballero de la “Alemania” del siglo XVI, de elevados ideales de Libertad y Justicia y personaje principal del Drama, topa en el bosque con un personaje “secundario”, un monje llamado Martín. Con él tiene Goetz una conversación casual, misma que a mí no me lo parece tanto. Muy por el contrario, el diálogo que a continuación cito me parece de la mayor importancia, no sólo para este drama en lo particular, sino para el movimiento del *Sturm und Drang* en lo general, pero lo que es más, para todo el movimiento intelectual que habrá de seguirle. Este diálogo es, de hecho, un hito en la historia intelectual de Occidente:

Martín. Sois muy afortunado al no comprenderme. Beber y comer ¿no es esto lo que constituye la vida del hombre?

Götz. ¿Y bien?

utilizó en varias ocasiones la expresión “mi filosofía” no lo hacía, y esto hay que entenderlo, en el sentido estricto y convencional del término, sino que, muy por el contrario, se refería a su filosofía como un pensamiento abiertamente antagónico a lo que se entiende convencionalmente por filosofía, es decir, a la sistematización del pensamiento.

³⁴ Nietzsche, F.: *El Nacimiento de la tragedia*, páginas 43 y 44.

³⁵ *Ibíd.* Páginas 46 y 47.

Martín. Cuando habéis bebido y comido, sentís en vosotros como un nuevo ser: sois más fuerte, más animoso, estáis mejor dispuesto para el trabajo, el vino alegra el corazón del hombre, y la alegría es la madre de todas las virtudes. Cuando habéis bebido vino valéis el doble de lo que erais antes; pensáis con más facilidad, sois más osado para emprender y más rápido para ejecutar.

Götz. Para quien lo usa como yo, es cierto.³⁶

Es fácil advertir aquí la influencia que Goethe ejerce en Nietzsche y lo es aún más en la confrontación de los siguientes fragmentos:

“Es sabido cuáles son las tres pomposas palabras del ideal ascético: pobreza humildad, castidad; y ahora mírese de cerca la vida de todos los espíritus grandes, fecundos, inventivos, - siempre se volverá a encontrar con ella, hasta cierto grado, estas tres cosas. En modo alguno, ya se entiende, como si fueran acaso sus > virtudes < - ¡Qué tiene que ver con virtudes esa especie de hombres! - , sino como las condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su más bella fecundidad.”³⁷

En *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche desarrolla un amplio tratado relativo al ideal ascético y a la transvaloración de todos los valores, tratado que, sin duda halla su antecedente más directo en estas sentencias del hermano Martín:

Götz. ¿Qué me miras de ese modo, Hermano?

Martín. Que me encantaría estar en vuestra armadura.

Götz. ¿Acaso os gustaría tener una? es pesada y difícil de llevar.

Martín. ¿Y qué hay en este mundo que no sea incómodo? En cuanto a mí, no imagino nada más incómodo que no atreverse a ser hombre. Pobreza, castidad, obediencia..., tres votos de los que cada uno, si se considera por separado, parece lo más incompatible con la naturaleza, y todos juntos resultan insoportables. ¡Toda la vida gemir descorazonado bajo este peso, o bajo el fardo aún más abrumador de la conciencia! Señor caballero, ¿qué son las fatigas de vuestra carrera comparadas a las miserias de un estado que, por un deseo mal entendido de acercarse a Dios, condena nuestras mejores inclinaciones, aquellas que nos hacen vivir y nos ennoblecen?

Götz. Si vuestros votos no fueran tan sagrados, yo intentaría persuadiros a vestir una armadura; os daría un caballo y seguiríamos el camino juntos.³⁸

Con gran ironía nos refiere Nietzsche – no de manera explícita, claro – a las sentencias del Hermano Martín. Con los tres votos del sacerdote, esas formas de autoescarnio que, con la transvaloración de todos los valores, se han tornado virtudes con las que el hombre reniega de su propia esencia. Goethe esboza en este diálogo esa transvaloración en la que, un siglo después, Nietzsche penetrará más profundamente. Martín ve en el hombre noble, en el guerrero fuerte y poderoso, aquellas virtudes originarias. Pero la transvaloración consiste en que ahora se le llama malvado a lo que

³⁶ Goethe, J.W.: *Götz von Berlichingen, el caballero de la mano de hierro*, Editado por José Mínguez Sender, Tr. Teresa Suero Roca, Bruguera, Barcelona 1970 página 35 y36.

³⁷ Nietzsche, F. : *La Genealogía de la Moral*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1995, página 126

³⁸ *Götz von Berlichingen el caballero de la mano de hierro*, página. 37.

antes era bueno, ahora se llama malvado al poderoso, al violento, al lleno de vida. Así pues, con la transvaloración judeocristiana se le llama bueno a lo que antes era malo, esto es, al hombre bajo, simple, indigente, débil, enfermo y se cree que esto agrada a Dios. El sufrimiento y el autoescarnio serían ese mal entendido amor a Dios del que nos habla el Monje Martín.

Hay que mencionar aquí que Nietzsche es influido por Hamann indirectamente, en este caso mediante Goethe, pero el pensamiento de Nietzsche toma el enfoque hamanniano y le da un sesgo con el que Hamann no habría estado del todo de acuerdo, claro, pues si bien Hamann no comulga con ciertos aspectos ni del cristianismo católico ni del protestante, tampoco se opone a estas doctrinas de una manera atea como lo hace Nietzsche, evidentemente. No hay que olvidar que todos son autores relativamente originales (nadie es absolutamente original) y que cada uno toma elementos de su entorno cultural para desarrollar su propia concepción del mundo y de la sociedad.

Ahora bien, para identificar la influencia de Hamann en Goethe me pareció pertinente comenzar citando este otro fragmento del texto de Berlin al que ya me he referido:

“Si nos preguntamos qué busca el hombre, qué desea realmente, veríamos que lo que quiere no es en absoluto lo que suponía Voltaire. Él creía que los hombres deseaban la felicidad, la satisfacción, la paz, pero esto no era cierto. Lo que ansiaban era hacer funcionar todas sus facultades del modo más pleno, de la manera más violenta posible. Deseaba crear, hacer, y si este hacer conducía al choque, si los llevaba a la guerra, a luchar, esto era entonces parte de la condición humana. El hombre colocado en un jardín *à la Voltaire*, en uno reducido y podado, en uno cultivado por algún sabio *philosoph* conocedor de la física, la química y la matemática, y todas las ciencias que los enciclopedistas recomendaban, sería un hombre muerto en vida.”³⁹

En mi opinión, esta sentencia de Berlin define, de una manera muy clara y sucinta, al espíritu que anima y da fuerza al *Sturm und Drang*, esta manera de ver al hombre y a su mundo que encuentra su origen en el pensamiento de Hamann, pues para Goethe, como podemos verlo en su obra *Götz von Berlichingen mit der eisen Hand*, lo verdaderamente importante no son, en realidad, los elevados ideales, estos son sólo una buena excusa para vivir intensamente y, si estas excusas escasean, pues, se buscan nuevas. Asimismo, es fácilmente perceptible en esta obra, el vituperio de la “Razón”, de esa razón “Ilustrada” a la que el *Sturm und Drang* considera tan ilusa como arrogante. De hecho, dicha aversión

³⁹ Berlin, I.: *Las raíces del romanticismo*, página 68

es más que una mera postura teórica, es, también, una franca antipatía y esto queda de manifiesto en la misma obra.

Otro elemento característico de este movimiento intelectual y cultural de proporciones revolucionarias al que Hamann da lugar es, desde luego, ese incesante clamor de Libertad. Pero es importante subrayar aquí el hecho de que en la obra arriba mencionada este clamor no es el grito de libertad del oprimido por algún régimen totalitario o aquel producto de la desesperación ocasionada por la esclavitud, sino que es un grito de libertad de características muy especiales. Lo especial de este grito de libertad radica, según mi parecer, en el hecho, inédito hasta entonces, de que éste no escapa de la garganta de un oprimido, un pobre, un esclavo o un prisionero, sino de un hombre libre, un “*Freiherr*” de condición social y económica más que holgada, privilegiada. Habremos de preguntarnos entonces por qué este hombre, *Berlichingen*, lleva a costas esa obsesión por la libertad. ¿Por qué se siente oprimido y prisionero? ¿Por qué su lucha es siempre la de un libertador y no la de un Noble? La respuesta es clara; este hombre no sufre una opresión física o económica, sino social, cultural, ideológica y, por su puesto, intelectual. “Libertad” clama este hombre.... Libertad de ser y de pensar, de actuar y de sentir, de alegrarse y de sufrir, de vivir y de morir, pero que antes mueran las ataduras morales e intelectuales, que mueran las ideas ilustradas y la religiosidad exacerbada o fanática.

No podría finalizar este apartado sin mencionar que Hamann, en concordancia con el pensamiento de su amigo Friedrich Heinrich Jacobi, sostuvo, mucho antes que Freud, que la conciencia y la razón son la expresión de pulsiones subconscientes e irracionales. Para Hamann, la energía sexual es el motor de la creatividad e incluso la ración no es más que una sublimación. Hamann le escribe a Herder en 1760: “My coarse imagination has never been able to imagine a creative genius without Genitals.”⁴⁰ Para ampliar un poco el tema, a continuación cito un fragmento del artículo de Isaiah Berlin “Two enemies of the Enlightenment. 2 The First Onslaught: J. G. Hamann and his Disciples”:

“If the feelings are mere pudenda, do they therefore cease to be the tools of virility?” he says (Hamann): ‘The pudenda of our organism are so closely united to the secret depths of our heart and brain that a total rupture of this natural union is incredible – impossible.’ Reason is identified by him with repression, not altogether unlike Blake. ‘I am born from the *inferna* of the torso, not the *superna* of a bust’.”⁴¹

⁴⁰ ZH 2, Nr.350, 415: 22 – 33.

⁴¹ The Isaiah Berlin Virtual Library, <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/hamann.pdf> 6 de Octubre 2014.

En este sentido hay que decir que para Hamann los genitales son la única unión entre la criatura y el creador. Así, para Hamann la sexualidad tiene dos aspectos en la relación de lo divino con lo humano. La primera, como paradigma de la creatividad, es pues la manera en la que nuestra divinidad o semejanza con Dios puede ser vista de la manera más clara y maravillosa. La segunda, como el punto de la más profunda unidad, tanto con otros seres humanos como con lo divino. Provocativamente, Hamann ve al pecado original como encarnado no en la sexualidad, sino en la razón. La arrogancia de nuestra razón es nuestro intento de ser como Dios; Mientras tanto, la mojigatería es el rechazo de la imagen de Dios, al tratar de ser como Dios en el sentido equivocado (incorporeidad)⁴². Esos temas los toca Hamann en dos breves ensayos: “Ensayo de una Sibila sobre el matrimonio” y “Konxompax”:

“GPA No interrumpid a la sensualmente extasiada pareja, cuyo oído está abierto al hechizo de la armonía para así escuchar la voz de la Sibilina, que puede hacer magnificas profesáis. Sea mi lección maravillosa como el amor y llena de misterio como la unión matrimonial. Veo en sus miradas íntimas y tiernas al pequeño y profundo Dios del amor, el cual va, consigo mismo, a la reflexión sobre la obra maestra de su creación, que prevé como el resultado de toda idea, conquista y siega aventura y misma que en seguida termina: permítasenos concebir personas que sean una imagen idéntica de nosotros mismos.”⁴³

⁴² Cfr. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Johann Georg Hamann First published Sat. Jun 29, 2002; substantive revision Fri. Jul 20, 2007. Consulta 6 de octubre 2014

⁴³ Hamann, J.G.: „Versuch einer Sibylle über die Ehe“, en *Johann Georg Hamann Sämtliche Werke*, 3. Band, Historische-Kritische Ausgabe von Joseph Nadler, Thomas – Morus – Presse in Verlag Herder Wien, Wien 1959 – 1999.

VII. Comentarios finales

Así que Hamann, y esto hay que decirlo, no discurre como un hombre de su tiempo y, aunque si bien es cierto que todos somos producto de nuestro entorno y de nuestra herencia cultural, Hamann parece, más bien, pertenecer a la época trágica o al siglo XX, siglo en el que el ser humano no ha tenido más remedio, dados los resultados, que poner en tela de juicio el verdadero poder y los verdaderos alcances de su tan loada y sobreestimada razón, para volverse, esperanzado, hacia su esencia más vital. Hamann no parece encajar pues en su época y sin embargo es, sin duda, uno de sus hijos más notables.

En cuanto a la expresión de su pensamiento, Hamann no era proclive a tratados extensos y quizá tampoco exhaustivos. Aborda siempre temas muy específicos, a veces como respuesta al trabajo de otro autor. El estilo de Hamann se caracteriza por demandar muchos conocimientos por parte del lector y cuando sus textos son una respuesta a algún trabajo publicado, Hamann adopta la terminología y el estilo del autor de aquel texto valiéndose de la mimesis y la parodia como recursos retóricos y argumentativos. Este es otro aspecto en el que Hamann se anticipa a la posmodernidad. Según Alberto Fuguet, una de las principales características de la posmodernidad consiste, precisamente, en que promueve el “desarrollo de una nueva mimesis realista, producto de la consideración del mundo como problema ontológico y no solamente epistemológico”. Así, autores como Sigmund Freud, Walter Benjamin, Paul Ross, Theodor Adorno, Erich Auerbach, Luce Irigaray, Nikolas Kompridis, Philippe Lacoue-Labarthe, Michael Taussig, Merlin Donald, Homi Bhabha, Manuel Puig, Rene Girard y Jacques Derrida, entre otros muchos, hacen de la mimesis un recurso para construir, deconstruir e interpretar al mundo:

“Mimesis in the works of Derrida and Girard plays a decisive role. Both see mimesis as a fundamental force in the act of forming culture. However, in the work of Girard mimesis is the force governing all human relationships and cultural life. Girard’s main hypothesis indicates a new theory on cultural origins and development: Culture is formed by mimetic desire and thereby transformed into scapegoating. Thus the scapegoat becomes a decisive factor in human development. Scholarly work on mimesis means mostly seeing mimesis as something representational. Derrida and Girard, however, tend to use mimesis differently. They do not dismiss mimesis as representation, but they do emphasize two distinct traits in mimesis: firstly, mimesis as desire, and secondly, mimesis as acquisition. Also, acts of imitation among some modern literary critics seem to be seen as something one can freely adopt and which differs from the original. Girard’s and Derrida’s understanding of mimesis departs from the classic understanding of mimesis by using it in a generative manner, as a motivational desire. Instead of showing how fiction mainly is a representation of

reality (like Auerbach), they seem keen to uncover a desire attached to mimesis which is interindividual, acquisitive and violent. [...]

When compared to Auerbach's understanding of mimesis, however, Derrida and other deconstructionists have been more eager to analyse and interpret mimesis as a concept and phenomenon. (Auerbach never analyses the concept mimesis.) Mimesis is clearly seen as a central concept in the process of deconstruction. According to deconstructionist theory, mimesis dissolves existing orders and hierarchies. Mimesis can be seen as a tool in breaking down logocentric thinking. The floating nature of mimesis dissolves established structures engendered by binary classifications. Derrida's own concepts such as pharmakon, supplement, hymen, between and trace are only capable of having their oscillating character because of their mimetic character."⁴⁴

Volviendo a Hamann he de decir que, insertos en sus textos, se hallan una enorme cantidad y variedad de citas y alusiones las cuales no son, en modo alguno, ni claras ni obvias. Así pues, sus ensayos son un mosaico multicolor, una rapsodia, compuesta por una enorme variedad tanto de ideas, lenguajes y expresiones como de autores, ya sean éstos antiguos o bíblicos o que se trate de sus contemporáneos, lo que convierte a estos textos en expresiones de enorme complejidad y, por ende, de enorme dificultad para su interpretación.

Los textos de Hamann también solían aparecer bajo el nombre de extravagantes personajes, como por ejemplo; Aristobolus, El Caballero de la Rosa-Cruz, La Profetisa, Adelgunde, etc. Las opiniones de estos personajes no representan, necesariamente, el pensamiento de Hamann o sus propios puntos de vista sino que, por lo general, los dichos de estos personajes son el medio que Hamann utiliza para expresar opiniones contrarias a la suya o, como en el caso de Aristobolus, éste es utilizado como una herramienta para deconstruir y llevar al absurdo opiniones con las que él discordaba.

Estas complejidades condujeron a Goethe a decir cosas tales como que, cuando se lee un texto de Hamann, “uno debe de renunciar por completo de lo que normalmente se quiere decir con entendimiento”⁴⁵. Y aún si se tienen todas las referencias y conocimientos que pudieran creerse necesarios para entender el porqué de una alusión o de una cita, no siempre queda claro para qué exactamente es que fue puesta ahí, o qué es

⁴⁴ Bjørnar Grande, Per: “Mimesis in the Works of Girard and Derrida”, Bergen University College. Norway. http://www.academia.edu/7034370/Girard_and_Derrida

⁴⁵ Goethe, J.W.; *Dichtung und Wahrheit*, 12 Buch, Goethes Werke, 9 Band s. 85, Deutsche Verlag- Anstalt. „Schlägt man sie auf, so gibt es abermals ein zweideutiges Doppellicht, das uns höchst angenehm erscheint, nur muß man durchaus auf das Verzicht tun, was man gewöhnlich Verstehen nennt.“

lo que Hamann trata de sugerir o a qué es a lo que se refiere. Pareciera que se divierte desafiando al lector con esa suerte de acertijos. Ahora bien, que lo que hace Hamann con sus lectores es una especie de juego o desafío intelectual y que no se trata de una incapacidad para ser claro o una proclividad “*snob*” a hacerse pasar por un autor más inteligente o interesante de lo que en realidad es, queda de manifiesto en la claridad y concisión de sus cartas⁴⁶.

Por lo tanto, este desafío bien puede interpretarse como una invitación de Hamann para que sus lectores activen su inteligencia y demás capacidades intelectuales... una invitación a pensar. De cualquier manera, Hamann es un autor particularmente susceptible a ser mal interpretado. Yo, en lo personal, considero que Hamann bien puede sortear este peligro si el lector acepta un pequeño cambio en el contenido semántico de la palabra “irracional”, es decir, que la palabra “irracional” no sea sinónimo de estupidez o de desprecio del valor de la inteligencia racional en favor de un dogma o de una creencia fanática, sino que la palabra se entienda como una manera de pensar que va más allá de los límites de la razón y que, por tanto, valora y utiliza todas las facultades cognitivas humanas, liberándolas de toda sistematización. Tal vez sería entonces pertinente utilizar el término anti-racionalista o meta-racional para tratar de definir la postura gnoseológica de Hamann.

Podemos entonces ver que aquello por lo que clamaban Goethe y toda la corriente del *Sturm und Drang*, así como el clasicismo, el romanticismo y el posmodernismo que le sucedieron, era precisamente esa libertad de pensamiento a partir de que Hamann evidenció las limitaciones del pensamiento sistemático, científico y filosófico y proclamó al libre juego del espíritu humano, es decir, al arte de la poética, como el único camino hacia el conocimiento.

Será entonces suficiente para el lector cuidadoso y medianamente informado en materia de filosofía y estética del siglo XVIII y posteriores, abordar los textos de Hamann en una primera revisión, tan superficial como rápida, para darse cuenta de la enorme influencia que este autor ha ejercido sobre estas disciplinas. Más profunda y cuidadosa deberá ser la revisión si se desea comenzar a vislumbrar los grandiosos logros que en

⁴⁶ Cfr: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Johann Georg Hamann First published Sat. Jun 29, 2002; substantive revision Fri Jul 20, 2007. Consulta 6 de octubre 2014

materia filosófica Johann Georg Hamann ha alcanzado – refiriéndonos claro, a la mejor y más decorosa acepción del adjetivo “filosófica”. Uno de estos logros es, nada menos, que la manera en la que resuelve la dificultad central que plantea el pensamiento sistematizado, es decir, el dualismo sujeto-objeto, problema que ha desafiado a la filosofía occidental desde sus mismísimos albores. Siempre que se asigna a estas categorías un estatus metafísico, inmediatamente se plantean serias limitaciones; así como en Spinoza o Hegel se postula que la objetividad es, en última instancia, lo real o, si como Kierkegaard se sostiene que sólo la subjetividad implica validez, o si como Leibniz afirma que la única posibilidad de explicar esta dualidad es mediante la armonía preestablecida entre ambas categorías, entonces podemos decir que cualquiera de estas relaciones bien puede darse, pero sólo a expensas de un compromiso con estructuras lógicas rígidamente determinadas. Así que Hamann evita atribuir un estatus metafísico a estas categorías y las reduce a meras categorías psicológicas⁴⁷. Y es en este proceder en donde se da un giro radical al pensamiento occidental. Hamann propone así, por primera vez, una concepción integradora de la realidad, una comprensión del mundo como una “Totalidad” que prepararía el terreno intelectual para la ulterior aparición de la reflexión filosófica, o quizá debiéramos decir anti-filosófica, orientada hacia una perspectiva holística y, así, hacia la eventual aparición de la hermenéutica posmoderna, misma que ha regido el quehacer meta-filosófico en Occidente en un crecimiento progresivo desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. Así pues, sin el pensamiento de Hamann, autores como Goethe, Schiller, Nietzsche, y más recientemente, Heidegger, Gadamer y Foucault y, por su puesto, Ernst Jünger, simplemente no serían concebibles, al menos no como los conocemos. De modo que sin él, muy probablemente, mucha de la profundidad, agudeza y originalidad de los trabajos de estos autores, no hubiese germinado de manera tan fecunda.

Por lo anterior, resulta incomprensible que Johann Georg Hamann esté hoy, en el mejor de los casos, reducido a un autor secundario si no es que tristemente arrumbado en el baúl de los trebejos, al punto de que hoy se pueda cursar una licenciatura, e incluso un doctorado en filosofía o estética, sin haber oído siquiera mencionar su nombre. Así pues, este trabajo tiene la no precisamente pequeña pretensión de rescatar a este gran pensador del rincón del olvido al que la academia y la industria editorial en lengua castellana lo

⁴⁷ Cfr. James C. O’Flaherty. *Hamann’s Socratic Memorabilia, A translation and Commentary*.

han sentenciado y condenado, para poder llevarlo, por primera vez así, en castellano, al filólogo, al filósofo, al esteta, al escritor o al simple lector de habla española, para su mayor riqueza y deleite.

Gerardo Pérez Anderson

La Estética en una nuez ^{SAJ 1}
(*AESTHETICA.IN.NUCE.*)

Una
Rapsodia ^{SAJ 2}
en
Prosa
Cabalística ^{SAJ 3}

Jueces. V. 30:

שולל צבעים רקמה
צבע רקמתים לצוארי שלל: ^{GPA 1}

^{SAJ 1} Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica* (1750-58). Él define a la Estética como la teoría de las Bellas Artes (*Teoría Liberalium Artium*) y la sistematiza en el marco de la Filosofía de Leibniz y Wollf como la Ciencia del Conocimiento Sensorial (*scientia cognitionis sensitivae*), cfr. Epílogo, página 133.

^{SAJ 2} Rapsodia: del griego ῥάπτειν, (^{GPA} de ῥάπτω – coser, tramar y ἀείδω – cantar = ῥαψωδία – literalmente *canto cosido* o ensamblado de diferentes partes, a veces no relacionadas) (cfr. página 67). Fragmentos entramados, especialmente de poesía épica, tal como fueron recitados por los rapsodas griegos. Rapsódico recibe, por lo tanto, el sentido de fragmentario e inconexo, es decir, del entusiasta tartamudeante.

^{SAJ 3} Kabbala (Cávala): Tradición hebrea. Misticismo judío, influido por el neoplatonismo y el gnosticismo (Libro Jezira Siglo IX, libro Zohar siglo XIII) (^{GPA} El Séfer Ietzirá o Yetzirá o Jezira, en hebreo *Libro de la Formación* es, junto con el Zohar, el principal texto del misticismo judío o Kabbala.), según el cual, el mundo se forma a partir de las diez potencias primigenias o emanaciones de Dios. El macrocosmos se presenta como un árbol, un círculo o un hombre (Adam Kadmon – Hombre primordial), su reflejo es el microcosmos Adam, el sub-hombre, en el cual mediante el cuerpo el alma constituye nuevamente al hombre interior (cabeza=sabiduría, etc.), cfr. página 66. La exégesis cabalística no era sólo alegórica sino que, a través del análisis del contenido y de la forma de la escritura y del valor numérico de las 22 letras, mismo que se encuentra oculto en las palabras y nombres presentes en las escrituras, buscaba desvelar los secretos divinos, cfr. de la p. 74. Con esta expresión, Hamann quiere provocar la exégesis racionalista y adelantarse a su juicio. Cfr. además N III 23, 10-16: >Lo que implica el epíteto *cabalístico*; según dice Leibniz en sus *Pensamientos Inanticipables debido al Perfeccionamiento de la Lengua Alemana*: “Se ha buscado la Cábala o el Arte del Dibujo no sólo en los secretos de la lengua hebrea sino en cada una de las lenguas, ciertamente no en una interpretación literal, sino en el correcto sentido y uso de las palabras.”<

^{GPA 1} “¿Vestido bordado en colores, al cuello como botín?”. (No era mi intención abordar la traducción del hebreo – lengua que no conozco más que muy superficialmente - al castellano, pero las traducciones disponibles de estos textos bíblicos son tan increíblemente dispares que me vi obligado a verificarlas para ofrecer al lector un texto castellano la más apegado posible al original hebreo, sólo así se podrá intuir por qué Hamann insertó este pasaje.)

Elihú en el Libro de Job XXXII, 19-22.

הנה בשני כיון לא - יפתח
כאבות חדשים יבקע:
אדברה וידוח לי
אפתח שפתי ואענה:
אל - נא אשא פני - איש
ואל - אדם לא אכנה:
כי לא ידעתי אכנה
כמעט ישאני עשני: ^{GPA 2}

^{GPA 2} “También sobre su cama es castigado con dolor fuerte en todos los huesos, que hace que su vida aborrezca el pan y su alma la comida suave. Su carne desfallece sin verse, y sus huesos, que antes no se veían, aparecen. Y su alma se acercará al sepulcro, y su vida a los enterradores.”

HORACIO, Oda III 1

Odi profanum vulgus & arceo
Favete linguis! carmina non prius
Audita, Musarum sacredos,
Virginibus puerisque canto
Regum timendorum in proprios greges;
Reges in ipsos imperium est Jovis
Clari giganteo trimpho,
Cuncta supercilio moventis.^{GPA 3}

¡No una lira! – ¡ni un pincel! – un bieldo^{SAJ 4 GPA 4} para mi musa, para barrer la era^{GPA 5} de la literatura sagrada - - ¡Salve al arcángel^{SAJ 5} sobre las reliquias de la lengua de Canaán! – sobre bellas burras^{JGH 1} él vence en la carrera; - pero el sabio idiota de Grecia^{SAJ 6} toma prestados los orgullosos sementales de Eutrifrón^{JGH 2 GPA 6} para la contienda filológica.

^{GPA 3} Odio a la profana turba y me aparto de ella. ¡Guardad silencio!* Sacerdote de las Musas, yo canto para las doncellas y para los muchachos poemas que hasta ahora no se habían oído. De los reyes temibles en sus propios pueblos; los reyes mismos están bajo el imperio de Júpiter, el glorioso vencedor de los Gigantes, que con un fruncimiento de sus cejas todo conmueve.

**Favete linguis!* “Guardar silencio” es una frase latina que literalmente traducida significa “Facilitar [los actos rituales] con la lengua. De manera análoga: *Facilitate*; el ritual silencioso. Cicerón, Ovidio, Horacio y Plinio el Viejo suelen utilizar esta frase.

^{SAJ 4} bieldo: Mateo 3, 12.

^{GPA 4} bieldo; instrumento de beldar o trillar, para separar el grano de la paja.

^{GPA 5} era; superficie de tierra limpia y firme, algunas veces empedrada, en donde se trillan las mieses.

^{SAJ 5} Arcángel: Johann David Michaelis (1717-91), Teólogo y orientalista, importante filólogo, padre de Caroline Schlegel. Fomentó el estudio de la lengua árabe como medio para la comprensión del hebreo y una exégesis históricamente fundada de las escrituras bíblicas. Lo anterior fue importante para la comunicación de los estudios bíblicos liberales ingleses a Alemania. Debido a su postura racionalista fue acremente criticado por Hamann, pero fue considerado de gran relevancia por el joven Herder.

^{JGH 1} Jueces; V, 10.

^{SAJ 6} El sabio idiota de Grecia: Sócrates-Hamann. Ambos fueron “laicos”.

^{JGH 2} Ver el Crátilo de Platón, 396d – 397^a, 407d. Hermógenes: καὶ μὲν δὴ, ὃ Σώκρατες, ἀτεχνῶς γέ μοι δοκεῖς ὡςπερ οἱ ἐνθουσιῶντες ἐξαίφνης χρησιμωδεῖν. Sócrates: καὶ αἰτιῶμαι γε, ὃ Ἑρμόγενης, μάλιστα αὐτὴν ἀπὸ Εὐθύφρονος τοῦ Προσπαλτίου προσπετωκέναι μοι: ἔωθεν γὰρ πολλὰ αὐτῷ συνῆ καὶ παρεῖχον τὰ ὦτα. κινδυνεύει οὖν ἐνθουσιῶν οὐ μόνον τὰ ὦτά μου ἐμπλήσαι τῆς δαιμονίας σοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπειλήφθαι. δοκεῖ οὖν μοι χρῆναι οὕτως ἡμᾶς ποιῆσαι: τὸ μὲν τήμερον εἶναι χρήσασθαι αὐτῇ καὶ τὰ λοιπὰ περὶ τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψασθαι, αὔριον δέ, ἂν καὶ ὑμῖν συνδοκῆ, ἀποδιοπομπησόμεθ' αὐτὴν καὶ καθαρούμεθα ἐξευρόντες ὅστις τὰ τοιαῦτα δεινὸς καθαίρειν, εἴτε τῶν ἱερέων τις εἴτε τῶν σοφιστῶν. - --- προβαλλέ μοι, ὄφρα ἴδῃαι οἷοι ΕΥΘΥΦΡΟΝΟΣ Ι ΠΠΟΙ. (^{GPA 6} Hermógenes: Y, ciertamente Sócrates,

La poesía es la lengua madre del género humano; como el cultivado jardín es más viejo que la tierra de labor: la pintura – que la escritura: la canción, - que la declamación: Las metáforas - que las conclusiones: El trueque^{JGH 3 GPA 7 SAJ 7} - que el comercio. Un sueño más profundo es el reposo de nuestros antepasados remotos; y su movimiento una danza tambaleante. Siete días se sentaron en el silencio de la reflexión o el asombro; - - y abrieron la boca para pronunciar alados proverbios^{SAJ 8}.

Los sentidos y las pasiones sólo hablan y entienden de imágenes. Toda la riqueza del conocimiento y de la alegría de la humanidad está compuesta de imágenes. La primera aparición de la creación y la primera impresión de su historiador ^{SAJ 9}; - - la primera manifestación y el primer regocijo de la naturaleza se unen en la palabra: ¡Hágase la luz!^{SAJ 10} Con estas palabras comenzó la percepción de la presencia de las cosas. ^{JGH 4 GPA 8}

Finalmente Dios coronó a la manifestación sensorial de su majestad con su obra maestra, la humanidad. Él creó al hombre en forma divina; - - a imagen de Dios él lo creó^{SAJ 11}. Este decreto del creador desata los más intrincados nudos de la naturaleza humana y de su determinación. Ciegos paganos han reconocido la invisibilidad que el hombre tiene en común con Dios. La velada figura del cuerpo, la faz de la cabeza y las extremidades de los brazos, son el esquema^{SAJ 12} visible dentro del cual andamos; pero propiamente nada más que un dedo que señala al hombre oculto en nosotros; -

a mí simplemente me parece que, como los posesos, repentinamente pronuncias oráculos. Sócrates: Si Hermógenes, y culpo por completo al mismo Eutifrón de Prospaltia de que esto me ocurra. Pues desde esta mañana he estado mucho con él y le he prestado oídos. Así pues, es posible que, en su inspiración, no nada más haya llenado mis oídos con su sabiduría divina sino también mi espíritu. Por lo tanto, me parece que debemos proceder de la siguiente manera; hoy podemos utilizarla – pero mañana, en caso de que a ustedes les parezca bien, la conjuraremos y nos purificaremos, encontrando a algún experto en tales purificaciones ya sea éste de los sofistas o de los sacerdotes - - - así que mírenme para que vean de que clase son LOS CABALLOS DE EUTIFRON).

^{JGH 3} - - *vt hieroglyphica literas: sic parabolae argumentis antiquiores* (^{GPA 7} - - como las letras de los jeroglíficos, así son, para los más antiguos, los argumentos de las parábolas), dijo Bacon, mi Eutifrón.

^{SAJ 7} Francis Bacon, *The Works*. Collected and Edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. London 1857 f. I 520.

^{SAJ 8} Libro de Job 2, 13-3, 1.

^{SAJ 9} Cfr. N I 112, 21-25: > Todas las obras de Dios son muestra y expresión de sus atributos; y así, al parecer, la totalidad de la naturaleza material es una expresión, una metáfora del mundo etéreo. Toda creación finita sólo es capaz de ver la verdad y la esencia de las cosas a través de metáforas.<

^{SAJ 10} ¡Hágase la luz! 1. Génesis 1, 3.

^{JGH 4} Πᾶν ἄρ το φανερούμενον φῶς ἐστίν. Efesios V, 14* (*Hamann cita equivocadamente V, 13). (^{GPA 8} Así, todo fenómeno es luz.)

^{SAJ 11} 1. Génesis 1, 27.

^{SAJ 12} Esquema: apariencia exterior, figura.

Exemplumque DEI quisque est in imagine parua^{JGH 5 GPA 9}. El primer sustento^{SAJ}
13 vino del reino vegetal, la leche de los ancestros, el vino; a la poesía más antigua la llama
su letrado *Scholiast*^{SAJ 14} (según la fábula de Jotán y Joás^{JGH 6}) botánica^{JGH 7 GPA 10 SAJ 15},
incluso el primer vestido del hombre fue una rapsodia de hojas de higuera^{SAJ 16 y 17}. - -

Pero Dios nuestro Señor hizo abrigos de piel^{SAJ 18} y con ellos vistió a nuestros
ancestros, a los que el conocimiento del bien y del mal les había enseñado la vergüenza
SAJ 19. Si la necesidad es la inventora de las comodidades y de las artes; así se tiene motivo
para preguntarse dos veces con Goguet^{SAJ 20}, cómo pudo haberse originado, en las tierras
de Oriente, el uso de así vestirse y, además, con pieles de animales. ¿Puedo atreverme a
una suposición, la cual al menos tengo por sensata? - - Yo ubico la procedencia de esa
vestimenta en la persistencia del carácter animal, que llegó a ser conocido por Adán a
través de su relación con el antiguo poeta (quien se llamaba Abadón - o Abelián - en la
lengua de Canaán, pero en la helénica Apolo^{SAJ 21}), - y el cual impelió al primer hombre,

^{JGH 5} Manilius, *Astronómica*, Libro IV.

^{GPA 9} Y una muestra de Dios es cada uno, en pequeña copia. Marcus Manilius. *Astronómica* IV 895 (Cinco
libros en Exámetro).

^{SAJ 13} 1 Génesis 1, 29.

^{SAJ 14} Escoliastas; son los anotadores fácticos y lingüísticos de los textos de autores clásicos. El escoliasta
es Michaelis, pues escribe anotaciones (^{GPA} Escoliasta; aquel que escribe notas y comentarios al margen,
principalmente en textos de autores clásicos – poner escolios-).

^{JGH 6} Jueces IX, 2. 2 Crónicas XXV, 18.

^{JGH 7} - - - *quum planta sit poesis, quae veluti à terra luxuriante absque certo semine germinaverit, supra
ceteras doctrinas excrevit & diffusa est.* Bacon de Augm. Scient (*Del avance del conocimiento*). Libro II.
Cap. 13, (^{GPA 10} - - sea la poesía como la planta, la cual, ciertamente, de la exuberancia de la tierra sin
siembra ha germinado, pues por encima de las demás ciencias crece y se difunde). Véase la nota del
consejero real Sr. Johann David Michaelis sobre Roberti Lowth de *sacra poesi Praelectionibus Academicis
Oxonii habits*. Página 100 (18)

^{SAJ 15} Robert Lowth (1710-87), teólogo del *Antiguo Testamento*. Profesor de poesía en Oxford de 1741 a
1750 y, finalmente, en 1766, Obispo de Londres. Sus lecciones precursoras, aquí mencionadas acerca de la
poesía hebrea, tienen también una gran importancia en el desarrollo de un examen literario de orden
genético. Conoció el “Paralelismo de los elementos”, es decir, la concordancia entre las dobles (triples)
secuencias de un periodo, como una subestructura de la poesía hebrea. Él explica la metáfora bíblica a partir
de la naturaleza de Palestina y de las condiciones de vida del pueblo judío y compara a la Biblia en tanto
obra de arte con la poesía antigua. Así pudo él comprender con claridad el estilo del *Antiguo Testamento* y
preparar, entre otras, la introducción al concepto de Mito en los estudios bíblicos.

^{SAJ 16} Michaelis declara en su nota 18, que la poesía hebrea toma muchas metáforas de la naturaleza. Son
especialmente apreciados los símiles con plantas y árboles por lo que gusta de llamar botánica a esa poesía.

^{SAJ 17} 1. Génesis 3, 7.

^{SAJ 18} 1. Génesis 3, 21.

^{SAJ 19} 1. Génesis 3, 10.

^{SAJ 20} Sin dar alguna otra explicación, Goguet declara que la costumbre de llevar vestido no pudo haber
surgido de la necesidad de protegerse contra las inclemencias del clima, ya que ésta ha sido difundida por
los antiguos aquí en estas tierras, en donde tal necesidad no existe. Antoine Yves Goguet, *De l'Origine des
Loix, des Arts et des Sciences et leur Progrès chez les anciens Peuples* I 114 f. (1758). (*Del Origen de las
Leyes, las Artes y las Ciencias y de su progreso en los Pueblos Antiguos*).

^{SAJ 21} Apocalipsis 9, 11.

bajo la piel prestada, a propagar para la posteridad un conocimiento contemplativo de acontecimientos pasados y futuros ^{SAJ 22 y 23} - - -

¡Habla para que yo te vea!^{SAJ 24} - - Este deseo fue cumplido mediante la creación ^{SAJ 25}, la cual es un discurso para la criatura a través de la criatura misma; así, un día se lo dice al otro y una noche se lo informa a la otra^{SAJ 26}. Su contraseña camina por todos los climas hasta el fin del mundo y en todos los dialectos se oye su voz. - - Sin embargo, la culpa quiere estar donde le plazca (fuera o dentro de nosotros): de la naturaleza no nos ha quedado nada para nuestro uso más que *Turbatverse* ^{SAJ 27 GPA 11} y *disjecti membra poetae* ^{GPA 12}. Es del erudito coleccionarlos; del filósofo interpretarlos; remedarlos ^{JGH 8 GPA 13} - o aún más osado - - el ordenarlos, es la modesta parte del poeta.

Hablar es traducir – de un lenguaje angelical a un lenguaje humano, es decir, pensamiento en palabra, - cosas en nombres, - imágenes en signos; los que pueden ser

^{SAJ 22} > A mí me parece mucho más, desde luego, que la verdadera causa – la cual al menos tengo por verdad -, es que el fabulista frecuentemente encuentra más adecuados para sus propósitos a los animales que a los humanos. – Yo la ubico en la universalmente conocida persistencia de los caracteres. – De una ley también, eso sería aún muy fácil, el encontrar un ejemplo en la historia en el cual se pudiese reconocer esta o aquella evidente verdad moral...< (Lessing, Sobre el uso de los animales en las fábulas).

^{SAJ 23} N II 362, 21-24: > ¿Por qué ahora confeccionamos mandiles con hojas de higuera si abrigos de piel ya listos esperan por nosotros? ¿Acaso no deseamos, también un poco, en lugar de estar completamente desnudos, estar excesivamente cubiertos para no ser solamente una invención?< (Cfr. también N I 19, 38). El >anterior acontecimiento< es el pecado original, el cual el hombre no puede ocultar mediante sus propios esfuerzos de virtud y justicia, el >acontecimiento futuro<, el cual profetiza la típica acción de Dios, es el arrojarse con la justicia del cordero de Dios (Cfr. Apocalipsis 6, 11; 7, 9-14).

^{SAJ 24} Walter Boehlich (ver *Acerca del Texto y Comentario* en la página **104**) atrae la atención hacia la *Apophthegmata* de Erasmo (^{GPA} *Apoftegmata* – colección de apotegmas de la Antigüedad clásica- o *Apophthegmata opus* que es una traducción de la *Apophthegmata* de Plutarco hecha por Erasmo de Rotterdam) como posible fuente; Sócrates les dijo a un joven: > *Loquere igitur, ... adolescens, ut te videam.* < (^{GPA} Habla pues, ... muchacho, para que te vea< Opera omnia Tomo 4. Lamento 1703. página 162. Neudruck Hildesheim 1962.

^{SAJ 25} > *Creación*. También esta palabra nos ha sido traída sobre las aguas y significa, en Halle como en Londres, el mundo<. (Schönaich, *Diccionario de Neologismos*).

^{SAJ 26} Salmos 19, 2-5.

^{SAJ 27} *Turbatverse*: >Y ahora que el cantor finalmente dictó una cantidad de palabras latinas las cuales estaban botadas en desorden y que antes habían sido versos, para que éstas fueran otra vez puestas en orden métrico, para el gozo de Reiser, pues él editó nuevamente, con pocos errores, un par de hexámetros ordenados < (Karl Philipp Moritz, *Anton Reiser* parte 2, 1786, página 55).

^{GPA 11} Del latín “*turbate*” = en desorden.

^{GPA 12} ...los miembros dispersos del poeta.

^{JGH 8} *Resciso discas componere nomine versum; Lucili vatis sic imitador eris* (^{GPA 13} Tú aprendes a componer versos con nombres cortados. De este modo serás el imitador del poeta Lucilio.) Ausonius *Epístola V*.

poéticos o curiológicos^{JGH 9 SAJ 29}, históricos o simbólicos o jeroglíficos - - y filosófico característico^{JGH 10 GPA 14 y 15 SAJ 30}. Este tipo de traducción (entiéndase Hablar) se parece, más que cualquiera otra, al reverso de los tapices, *And shews the stuff, but not the workman's skill* (Y muestra el material, pero no la habilidad del trabajador); o con un eclipse solar, el cual es visto en un vaso lleno de agua^{JGH 11 SAJ 31, 32, 33 y 34}.

^{JGH 9} Para fines de comprensión se pude revisar *la Naturae & Scripturae Concordia* de Wachter. *Commentario de literis ac numeris primaeius aliisque rebus memorabilibus cum ortu literarum coniunctis*. Lips. & Hafn. 1752. en su primera sección.

^{SAJ 29} Johann Georg Wachter, *Sprach –und Altertumsforscher (Lenguaje y Arqueología)*. Wachter distingue con las denominaciones curiológico, simbólico y característico tres estadios del desarrollo de la escritura. El curiológico (del griego kyriologikos = intrínseco, sin trasferencia) consiste en la imagen del objeto, el simbólico o jeroglífico se expresa mediante imágenes no figurativas, así que la inteligencia del ingenioso o del iniciado puede adivinar el sentido oculto, mientras que los caracteres, que no son letras, tampoco las cosas, sino las palabras y que son, ciertamente, reproducidas con signos arbitrarios. Esta escritura se ha alejado así, según Hamann, la más posible de la naturaleza. Las denominaciones “poético”, “histórico” y “filosófico” fueron añadidas por Hamann para indicar los signos correspondientes a los estadios de desarrollo del espíritu humano (cfr. *Kleeblatt Hellenistischcer Briefe – Trébol de las Cartas Helenísticas - 2*, N II del 174, 31 hasta el 176, 30). Herder incluye esta idea, de ningún modo original, en sus *Fragmentos*, para aplicarla al lenguaje (1. Sammlung, *Von den Lebensaltern einer Sprache –. Recopilación De las Etapas de una Lengua -*).

^{JGH 10} El siguiente pasaje de Petronio debe ser comprendido como perteneciente a este último género de signos, el cual me veo obligado a citar en su contexto, puesto que este mismo también debió ser considerado por el mismo filólogo y sus **contemporáneos** como una sátira: *nuper ventosa isthaec & enormis loquaquitas Athenas ex Asia commigravit, animosque iuvenum ad magna surgentes veluti pestilenti quídam sidere afflavit, simulque corrupta eloquentiae regula steti & obmutuit. Quis postea ad summam Thusydidis? (Se le llama el Píndaro de los historiadores) quis Hyperdis (el cual el desnudó el pecho de Friné para convencer a los jueces de la bondad de su causa) ad famam processit? Ac ne carmen quidem sani coloris enituit; sed Omnia, quasi eodem cibo pasta, non potuerunt usque ad senectutem canecere. PICTURA quoque non alium exitum fecit, postquam AEGYPTIORVM AVDACIA tam magnae artis COMPENDIARIAM invenit* (^{GPA 14} Poco después de este vendaval, un enorme parloteo tuvo lugar en la Atenas asiática, y éste, como una estrella pestilente, arruinó la mente de los jóvenes más destacados y, al mismo tiempo, alteró las reglas de la firme y silenciosa elocuencia. ¿después de esto, quién ha alcanzado la excelencia de Tucídides? ¿quién el progreso de Hipérides? Ni siquiera un poema que verdaderamente brille en colores; sino que todos, como si se alimentasen de la misma pastura, son incapaces de llegar hasta la senectud y encanecer. LA PINTURA llega al mismo resultado después de que la AUDACIA DE LOS EGIPCIOS inventó un MÉTODO BREVE para un arte tan grandioso.). Se compara con esto la profecía de profundo significado que Sócrates puso en boca al rey egipcio Thamus a cerca del invento de Thetuth sobre la que Fedro exclama: ὦ Σόκρατες, ῥαδίος σύ Αἰγυπτίου καὶ Ὀποδαπὸς ἄν ἐθέλης λόγους ποιεῖς. (^{GPA 15} Oh Sócrates! Tú fácilmente haces discursos de Egipto y , si quisieras, de otros países.) (Ver *Fedro* de Platón 274c – 275b)

^{SAJ 30} **contemporáneos**: Hamann se refiere a aquellos censurados por Michaelis >*ästhetischen Geschmack einiger christlichen Wortführer*< (Al gusto estético de algún interlocutor cristiano) (*Kleeblatt Hellenistischer Briefe – [Trébol de las Cartas Helenísticas]* 1N II 170, 23 – 171, 3) de *Biblizismen* (Biblicismo; relativo a la Biblia.). A Michaelis le desagradan especilmente los paralelismos con los Salmos. El debate fue continuado por Herder (*Von den Lebensarten einer Sprache, [De la edad de una Lengua]* capítulo 7). Con las citas de Petronio, Hamann quiere confrontarse con sus adversarios racionalistas. (Ver Petronio *Satiricon* 2; Heinse.)

^{JGH 11} La primera metáfora se toma del Conde de Roscommon *Essay on Traslated Verse* y de *Howel's Letters*; ambos toman esta comparación de Saavedra, si no me equivoco; la otra de uno de los mejores Semanarios (The Adventurer): Son usadas ahí, sin embargo, *ad illustrationem* (como la orla de la falda); allá ad involucrem (como camisión para el cuerpo desnudo), como enseña a distinguir la musa de Eutifrón.

^{SAJ 31} James Howell, *Familiar Letters* (1705), páginas 249 y 422.

^{SAJ 32} Miguel de Cervantes Saavedra.

^{SAJ 33} *The Adventurer* No. 49, del 24 de abril de 1753.

La antorcha de Moisés ilumina incluso al mundo intelectual, el cual también tiene su cielo y su tierra. Por ende, Bacon compara a las ciencias con las aguas por encima y por debajo de la bóveda de nuestra Esfera de Vapor ^{SAJ 35} (Atmósfera o cometa). Las primeras son un mar de vidrio ^{SAJ 36}, como cristal mezclado con fuego; las segundas, por el contrario, pequeñas nubes surgidas del mar, no mayores que la mano de un hombre ^{SAJ 37 y 38}.

Pero la creación de la escena se relaciona con la creación del hombre: como la poesía épica con la dramática. La primera acontece mediante la palabra; la segunda mediante la acción. ¡Corazón! sé como un mar tranquilo. - Escucha el consejo: ¡déjanos hacer hombres a nuestra propia imagen, los cuales allí reinen! ^{SAJ 39} - Mira la acción: Y Dios nuestro Señor hizo al hombre a partir de un terrón ^{SAJ 40}. Compara consejo y acción; venero al poderoso hablante ^{JGH 12} con el salmista, al jardinero imaginario ^{JGH 13} con la evangelista de los discípulos; y al alfarero ^{JGH 14} libre con el apóstol de los filósofos helenistas y de los escribas del Talmud ^{SAJ 41}.

^{SAJ 34} Bacon *Works* I 520. Hamann enfatiza así que su propio uso de las imágenes es esotérico. Para la Metáfora: “Pues, si no se puede entender otra cosa que un uso equivocado. Se puede prometer verdades, pero se requiere la inteligencia que ellos prefieren cubrir y, como Tamar, usar el velo de la falsedad aún a costa de su honra y con el tiempo vengarse duramente, a costa de su pundonoroso Juez.” (Génesis 38,14 - 26)

^{SAJ 35} *Dunstkugel*: Esfera de Vapor; aquella región del aire que rodea de cerca a un cuerpo celeste (*Adelung*).

^{SAJ 36} *gläsern Meer* (mar de vidrio): Revelaciones 4, 6.

^{SAJ 37} *Manneshand* (Mano de hombre): 1. Reyes 18, 44.

^{SAJ 38} Bacon dividía al conocimiento humano según su origen. De arriba viene la revelación divina, de abajo, por mediación de los sentidos, el conocimiento empírico. Dicho conocimiento está dividido, incompleto, aumentando constantemente su habilidad y nutriéndose, como arroyos, de muchos manantiales y torrentes (Bacon, *Works* I 539; cfr. Génesis – 1, 6-10).

^{SAJ 39} Génesis - 1, 26.

^{SAJ 40} Génesis - 2, 7.

^{JGH 12} Salmos XXXIII, 9.

^{JGH 13} Juan XX, 15-17.

^{JGH 14} Romanos IX, 21.

^{SAJ 41} El apóstol de los paganos, Pablo (Romanos 11, 13) fue un escriba (Hechos 23, 3) quien habló tanto a los filósofos como a los teólogos.

El jeroglífico Adán es la historia de todo un género en la rueda simbólica ^{SAJ 42}: - el carácter de Eva^{SAJ 43}, es el original de la belleza de la naturaleza y de la economía sistemática, la cual no está escrita con metódica santidad en la lámina frontal (*Stirnblatt*) (^{GPA} de la Santa corona: Éxodo 39; 30); sino que se forma abajo, en la tierra, y en las entrañas, - en los riñones de las casas mismas – yace oculta ^{SAJ 44}.

¡Virtuosos ^{SAJ 45} del presente Eón, durante el cual Dios nuestro Señor hace caer en profundo sueño! ^{SAJ 46} ¡Ustedes, escasos nobles! Hagan útil este sueño y construyan de una costilla de este Endimión^{SAJ 47} la más reciente emisión del alma humana, la cual viera, en su sueño matinal, al bardo de los cantos de media noche ^{JGH 15 SAJ 48 y 49 GPA 13}, - - pero

^{SAJ 42} El sentido de la inspirada metáfora es, tal vez, cabalístico, pues Adán, el primer hombre, en el sentido de Wachter, es un jeroglífico, es decir, lo que se denomina humanidad, y que mientras tanto él, ciertamente, en su “típica” existencia, creación –sea el caso – redención (Cfr. Comentario página **87, 1**), la historia > de todo un género< recorre. A este proceso se le puede llamar rueda o círculo, porque la condición de la primera relación “de gracia” entre Dios y la criatura (*gnadenhafte* – llena de gracia) del antiguo Adán a través del nuevo, Cristo, es restituida.

^{SAJ 43} Eva es modelo de la filosofía, ya que los caracteres son, en la Interpretación-Wachter de Hamann, signos filosóficos. La filosofía está así, en la exposición de Hamann, unida a la historia y es de ella dependiente y está en ella oculta – no es un sistema libre de contradicciones, inmediatamente comprensible.

^{SAJ 44} Salmos 139, 13-15.

^{SAJ 45} Según Shaftesbury, el virtuoso es un hombre educado de manera artística y científica, así como también en la moral universal. En este sentido fue asimilada la palabra según Christoph Martin Wieland, entre otros, sin embargo, ya entonces tenía la acepción secundaria de “experto” (*Könnner*). Hamann frecuentemente utiliza la palabra de manera irónica, un poco en sentido de “mil usos” (*Tausendkünstler*): >.... *Arouet Falstaff* [esto es, Voltaire] (^{GPA} François Marie Àrouet, mejor conocido como Voltaire), el más desvergonzado *Spermolog* (^{GPA} aquí Jørgensen omite en su cita de *Aus den Hierophantischen Briefe – De las cartas hierofánticas* –, la palabra que Hamann pone entre paréntesis: *Scwätzer* = hablador, charlatán) y virtuoso, Hierofante - y sicofante de su siglo.< (N III 144, 31) (^{GPA} El Hierofante es una especie de mediador entre lo mundano y lo divino, y un sicofante es un calumniador o un adulator)

^{SAJ 47} Endimión es el amado durmiente de la diosa de la luna (Selene). Seguramente una alegoría de la predilección de la sensibilidad por la poesía lunar elegiaco-trascendental, cfr. N II 164, 9-14; > Que las cabezas cómicas, las cuales son más presumidas que honesto confesor de las bellas ciencias, tengan un simpatético gusto por las figuras de Ángeles, las cuales ningún autor o lector ha visto, y que inflaman la idea de lo carnal; que los bellos espíritus del culto a la luz de la luna sean apasionados, bien lo disculpo; pero a los filósofos hay que investigarlos <.

^{JGH 15} Ver D. Youngs *Escritos para el Autor de Grandison* en composición original.

^{SAJ 48} Cantos de media noche: *Youngs Night Thoughts*.

^{SAJ 49} > (^{GPA 13} Traducción directa del texto original inglés...; ya que este mundo es una escuela para el desarrollo tanto intelectual como moral y que entre más tiempo esté la naturaleza humana en esta escuela, ésta deberá ser una mejor alumna; ya que el mundo moral espera su milenio glorioso, entonces, según las reglas de la analogía, también el mundo de la razón puede hacerse esperanzas de alcanzar un más alto grado de excelencia, para coronar su última escena; no sólo debe esperarlo sino también celebrarlo; Puesto que Tulio, Quintiliano y todos los verdaderos críticos admiten que la virtud ayuda al genio y que el escritor será aún más apto si el hombre es todavía mejor. – Si usted, digo yo, considera todas estas circunstancias especiales, pues no sé por qué debió parecer completamente imposible que la más reciente emanación celestial del alma humana no haya debido ser la más correcta y la más justa; que pueda llegar el día en que los modernos puedan, orgullosamente, mirar atrás a la relativa obscuridad de épocas pasadas, a los niños de la antigüedad; ver a Homero y a Demóstenes sólo como el ocaso de los genios divinos y a Atenas como la cuna de una fama infantil; ¿qué gloriosa revolución suscitaría esto en las listas de la celebridad.) Edward

no de cerca. El siguiente Eón despertará como un gigante desde el aturdimiento de la embriaguez para abrazar a vuestra musa y darle testimonio y regocijarse: ¡esto es hueso de mi hueso y carne de mi carne!

Si esta rapsodia es tomada de paso^{SAJ 50} por un Levita^{SAJ 51}, de la literatura más moderna^{SAJ 52}: así que yo sé, de antemano, que él se bendecirá como San Pedro^{JGH 16} ante el gran paño de lino, unido por las cuatro puntas, y en ese momento, con una mirada es percibido, y ve animales terrestres de cuatro patas y bestias salvajes, y gusanos y pájaros del cielo - - - > ¡Oh no; poseso endemoniado^{SAJ 52} – Samaritano! < - - (así es como él reprenderá a los filólogos en su corazón) - > a los lectores de gusto ortodoxo no le son propias expresiones comunes ni platos sucios <^{SAJ 53} - *Impossibilissimum est, comunia proprie dicere* (^{GPA} Imposibilísimo es hablar de cosas comunes con propiedad)^{SAJ 54} - ¡Mirad! Por eso sucede, que un autor cuyo gusto tiene ocho días de edad, pero está circunciso^{SAJ 55}, ensucia los pañales recubierto de blanquísima genciana (Etian)^{SAJ 56} - ¡para el honor de las necesidades (fisiológicas) humanas! – La fabulosa fealdad del viejo frigio, en realidad no tiene, ni por mucho, el esplendor de la belleza estética del joven Esopo^{SAJ 57}. Actualmente la típica Oda de Horacio para Aristio está cumplida^{JGH 17}, que

Young, *Conjectures on Original composition, in a Letter to the Author of Sir Charles Grandison*, 1759; Teubern. *The History of Sir Charles Grandison*, 1753, escrito por Samuel Richardson.

^{SAJ 50} Lucas 10, 31-33.

^{SAJ 51} Levita: Moisés Mendelssohn.

^{SAJ 52} *Briefe, die neueste Literatur betreffend* (*Cartas sobre la más moderna literatura*), Berlín 1759. Los editores fueron: Lessing, Nicolai, Mendelssohn y Abbt. Para mayor información cfr. N II 163, 28-32: > ¿Quién es, sin embargo, el estético Moisés, puede el ciudadano de un Estado libre, débil y miserable, dictar leyes? (quienes así pues dicen: esto no debes atacar, no debes gustar de esto, esto no debes tocar: En la naturaleza hay muchas impurezas y vulgaridad para un imitador... <

^{JGH 16} Hechos X. XI.

^{SAJ 52} Juan 8, 48.

^{SAJ 53} Marco 7, 4. 8.

^{SAJ 54} Texto adosado a *De arte poética* 127 (*Difficile est proprie comuna dicere*).

^{SAJ 55} - Génesis – 17, 12.

^{SAJ 56} Según una costumbre común, a veces también se la llama a la suciedad de perro blanca (*weiße Hundskoth*) genciana (*Etian = Esian*). (Adelung).

^{SAJ 57} Según una antigua tradición, Esopo debió haber sido muy feo. Esopo el joven es Lessing. > Yo había hecho muchos intentos en el arte del viejo Frigio (Esopo) <. (Lessing, *Fábulas*, Prologo, 1759).

^{JGH 17} 64 Libro I. Oda 22. (^{GPA} Aquí Jørgensen inserta dicha Oda horaciana traducida en versión alemana de K.W. Ramler, misma que yo he sustituido por la versión castellana del P. Urbano Capos: “Fusco, el de la vida inculpable y libre de maldad / no necesita de dardos moriscos ni de arco / ni de aljaba cargada de emponzoñadas saetas / ahora haya de hacer camino por las calurosas Sirtes / ahora por el inhabitable Causco / ahora por los lugares, que lame el fabuloso Hidaspes / Porque mientras canto á mi Lálage en la salva sabina / y fuera de cuidados discurre por mi término / estando sin armas huyó de mí un lobo; / cual monstruo no cría en sus dilatados Encinares la guerra Daunia / ni engendra la tierra de Juba / seca Ama de leones. / Ponme en los perezosos campos, en donde a ningún árbol recrea el viento del estío; / Lado del mundo / a quien infestan nieblas, / yo novicio aire: / ponme debajo del muy vecino sol, / en la tierra negada a las casas: / Amaré a mi Lálage dulcemente risueña, / dulcemente parlera.”

un cantor de Lálage^{SAJ 58}, la de la dulce sonrisa, cuyos besos son aún más dulces que su sonrisa, ha convertido en dandis a monstruos sabinos, apulinos y mauritanos^{SAJ 59}. - En realidad se puede ser un hombre, sin necesidad de llegar a ser un autor. Pero aquel que espera de sus buenos amigos que deban pensar en el escritor aparte del hombre, es más proclive a las abstracciones poéticas que a las filosóficas^{SAJ 60}. Por ello no os aventuréis en la metafísica de las Bellas Artes sin ser avezado en las orgías^{JGH 18 SAJ 61} y en los secretos de Eleusis. Sin embargo, los pensamientos son Ceres y Baco, son las pasiones; antiguos padres adoptivos de la bella naturaleza.

Bacche! Veni dulcisque tuis e cornibus uva

Pendeat, & spicis tempora cinge Ceres!^{JGH 19 GPA 14}

Si esta rapsodia debió acaso tener el honor de quedar a juicio de un Maestro en Israel^{SAJ 62}, permítasenos pues ir a su encuentro en sagrada prosopopeya^{JGH 20 SAJ 63}, la

^{SAJ 58} Alusión a la anacrónica poesía juvenil de Lessing.

^{SAJ 59} Con las palabras de Horacio, Hamann alude a la vida relajada que, con los oficiales, Lessing llevaba en Breslau como secretario del General Tauentzien, la cual, así, lo hace un dandi (*Stutzer*), por lo que “Dandi” para Hamann no es nada más “aquel que busca superar su condición de mediante finas ropas”, (Adelung) sino que se encomienda a una imagen humana y al gusto literario (cfr. SAJ 47, página 71).

^{SAJ 60} >Pocos de los que llegan a ser eruditos han jugado más un doble papel que el señor Wieland. No quisiera relatar otra vez que personas le han conocido personalmente en K** y B** y que de él saben hablar. ¿Qué nos incumbe la vida privada de un escritor? Yo por ello no considero que se pueda hallar en ella la explicación de su obra. < (Lessing en la 7^o Carta Literaria del 18 de enero de 1759).

^{JGH 18} *Orgia nec Pentheum nec Orpheum tolrant* (^{GPA} Las orgías no toleran ni a Penteo ni a Orfeo) Bacon, *El Avance del Conocimiento*, Libro II, Cap. XIII. (^{SAJ} Es decir, que ellos fueron desgarrados por las ménades; Bacon *Obras* I 538. Según la interpretación de Bacon, el mito establece que a Penteo lo destrozan por su curiosa investigación y a Orfeo por sus juiciosos consejos.)

^{SAJ 61} Las orgías de Baco o Dionisio celebran la fuerza generadora humana, los misterios de Eleusis, los cuales fueron tomados por orgías, la fecundidad femenina. La diosa principal era Deméter – Ceres.

^{JGH 19} Tibulio, Libro II, Elegía I.

^{GPA 14} ¡Baco! Ven con tu cuerno rebosante de dulces uvas y, ¡oh Ceres!, corona sus sienes con espigas. Esta referencia es particularmente importante para entender la obra de Hamann pues, según su visión del hombre, éste es una combinación de instinto e intuición (Baco – Dionisio) y razón (Ceres, diosa de la agricultura, condición indispensable del ocio y la cultura).

^{SAJ 62} Juan 3, 10. Según Michaelis

^{JGH 20} L’art de personnifier ouvre un champ bien moins borné et plus fertile que le ancienne Mythologie. Fontenelle sur la Poésie en général. (^{GPA} El arte de personificar abre un campo mucho menos limitado y más fértil que la antigua Mitología. Fontenelle: *Sobre la Poesía en General*. Tomo VIII. Paris 1758 p.300)

^{SAJ 63} Prosopopeya: personificación, cfr. la nota al pie que indica Hamann. Usada en la antigua retórica no sólo para conceptos abstractos u objetos concretos sino también para personas fallecidas o ausentes las cuales actúan como hablantes.

cual es bienvenida en el mundo de los muertos así como también en el de los vivos ^{SAJ 64}
(- - *si NVX modo ponor in illis*) ^{SAJ 65} (^{GPA} si como la NUEZ soy puesto entre aquellos):

¡El mejor y más sabio Rabí! ^{SAJ 66}

> El postillón del Sacro Imperio Romano ^{SAJ 67}, el cual lleva en el broquel de sus armas la consigna: *Relata refero* (^{GPA} Notifico lo que se me ha informado, Heródoto VII 152), me ha hecho ansiar la segunda mitad de la homilía *de sacra poesi* ^{SAJ 68}. Ardo en deseos por éstas - y espero inútilmente hasta el día de hoy, como la madre del Capitán de Hazor, que espera la llegada del carro de su hijo asomada a la ventana y que aullaba a través de la reja ^{SAJ 69} - así pues no me tomarán a mal que les hable a señas, como el fantasma en *Hamlet* ^{SAJ 70}, hasta que tenga una ocasión más apropiada para declararme en *sermones fideles* ^{SAJ 71} ^{JGH 21} ^{GPA 15}. Bien lo creará usted sin pruebas, que el afamado

^{SAJ 64} Las Charlas entre los Muertos - un género de la sátira antigua - fueron muy populares en tiempos de la Ilustración. Boileau, Fontenelle, Friedrich der Große y Wieland escribieron tales Charlas. David Faßmann publicó, entre 1718 y 1740, la revista mensual "Conversaciones en el Reino de los Muertos".

^{SAJ 65} Ovidio, *Nux (La Nuez o El Nogal)* 19. Un ejemplo de >Prosopopeya Sacra< lo ha citado ya Hamann con Jothams Fabel (cfr. página 67) Mediante esta cita, él pudo, como Nuez (*La Estética en una Nuez*), hablar con Michaelis, quien, en el sentido del Nuevo Testamento, pertenece a los muertos y no a los vivos.

^{SAJ 66} Michaelis se había expresado contra la autoridad de los rabinos en lo concerniente al Hebreo Antiguo, sin embargo, sus Comentarios Bíblicos le parecieron, en parte, mejores que algunos cristianos.

^{SAJ 67} Die Frankfurter *Ordentliche Wöchentliche Kayserliche Reichs-Postzeitung* (El Semanario Imperial Ordinario de la oficina real de correos de Frankfurt).

^{SAJ 68} La Homilía es la interpretación de uno de los sermones bíblicos. La segunda parte de la edición de Robert Lowth de la disertación de Michaelis sobre la poesía Hebrea apareció por primera vez en 1761. (seguramente en el periódico mencionado en la cita ^{SAJ 67}).

^{SAJ 69} Jueces 5, 28.

^{SAJ 70} Shakespeare, *Hamlet*; I, 4.

^{SAJ 71} *sermones fideles*: palabra veraz (cfr. 1 Timoteo 1, 15; *Vulgata: fidelis sermo*). En contraposición a la predicación cifrada de este texto.

^{JGH 21} Juan III, 11. - Con el siguiente pasaje de Bacon *Augmentum Scientiarum Liber IX (El Aumento del Conocimiento Libro 9)* se busca evitar la más burda ignorancia que en principio podría suscitarse si se pregona, para bien o para mal, la actual imitación del estilo de la escritura cabalística: *In interpretandi modo duo interveniunt excessus. Alter eiusmodi praesupponit in Scripturis perfectionem, ut etiam omnis Philosophia ex earum fontibus peti debeat, ac si philosophia alia quaeuisres profana esset & ethnica. Haec intemperis in schola Paracelsi praecipue, nec non apud alios invaluit; initia autem eius à Rabbiniis & CABBALISTIS defluerunt. Verum istiusmodi homines non id assequuntur, quod volunt: neque enim honorem, ut putant, Scripturis deferunt, sed easdem potius deprimunt & polluunt. - Quemadmodum enim Theologiam in Philosophia quarere, perinde est ac si viuos quaeras inter mortuos: ita Philosophiam in Theologia quaerere, non aliud est, quam mortuos inter vivos. Alter autem interpretandi modus (quem pro excessu atatuimus) videtur primo intuitu sobrius & castus; sed tamen & Scripturas ipsas dedecorat, & plurimo Ecclesiam afficit detrimento. Is est (ut verbo dicamus) quando Scripturae divinitus inspiratae eodem, quo scripta humana, explicantur modo. Meminisse autem oportet, DEO, Scripturarum Auctori, duo illa patere, quae humana ingenia fugiunt: Secreta nimirum cordis & successiones temporis. - Quum Scripturarum dictamina talia sint, ut ad cor scribantur, & omnium seculorum vicissitudines complectantur; cum aeterna & certa praescientia omnium haeresium, contradictionum & status Ecclesiae varii & mutabilis, tum in communi, tum in electis singulis: interpretandae non sunt solummodo secundum latitudinem & obvium sensum loci: aut respiciendo ad occasionem, ex qua verba erant prolata: aut praecise ex contextu verborum praecedentium & sequentium; aut contemplando scopum dicti principalem: sed sic,*

entusiasta, maestro de escuela y filólogo *Amos Comenius*^{JGH 22} *Orbis pictus* y *Muzelii Exercitia* son libros demasiado eruditos para los niños, los cuales aún se ejercitan en el mero de-le-tre-o - - y en verdad, en verdad, debemos ser niños^{SAJ 72}, si hubimos de encomendarnos al espíritu de la verdad, el que el mundo no puede entender, al cual no puede ver, y (aún si lo ve) no lo reconoce^{SAJ 73}. - - disculpen ustedes por la estupidez de mi manera de escribir, la cual muy poco tiene que ver con el matemático pecado original de sus más antiguos escritos o con el cómico renacimiento de los más recientes, cuando tomo prestado un ejemplo del silabario, el cual es, sin duda, más antiguo que la Biblia. ¿Acaso pierden su natural significado los elementos del A B C cuando éstos, en la infinita

ut intelligamus complecti eas non solum totaliter, aut collective, sed distributive, etiam in clausulis & vocabulis singulis, innumeros doctrinae rivulos & venas, ad Ecclesiae singulas partes & animas fidelium irrigandas. Egregie enim observantur est, quod responsa Salvatoris nostri ad quaestiones non paucas, ex iis, quae proponebantur, non videntur ad rem, sed quasi impertinentia. Cuius rei causa duplex est. Altera, quod quum cogitationes eorum, qui interrogabant, non ex verbis, ut nos homines solemus, sed immediate & ex sese cognovisset, ad cogitationes eorum, non ad verba respondet: Altera, quod non ad eos solum locutus est, qui tunc aderant, sed ad nos etiam, qui vivimus & ad omnis aevi ac loci homines, quibus Evangelium fuerit praedicandum. Quod etiam in aliis Scripturae locis obtinent. Baco de Augm. Lib. IX.
 (GPA¹⁵ En el modo libre de la interpretación hay dos caminos. El primero de estos modos presupone la perfección de las Sagradas Escrituras, así que toda filosofía deberá referirse a estas fuentes, como si cualquiera otra filosofía fuera asunto profano y pagano. Este exceso es peculiar a la escuela de Paracelso y en ninguna otra es, en modo alguno, más fuerte. En un principio, sin embargo, de ésta surgieron los Rabinos y los Cabalistas. Pero los hombres de este proceder no alcanzaron lo que querían: y, de hecho, no honraron las Escrituras según creyeron, sino que, posiblemente, las rebajaron y corrompieron. – De modo que el buscar a la teología en la filosofía es como buscar a los vivos entre los muertos: asimismo, buscar a la filosofía en la teología no es distinto que el buscar a los muertos entre los vivos. Sin embargo, esta manera de interpretar >a la cual consideramos un exceso< es vista, en un primer momento, como sobria y virtuosa; pero, en realidad, deshonor a las Escrituras mismas y hace mucho daño a la Iglesia. Esto es, en una palabra, como cuando se pretende explicar las Escrituras, de inspiración divina, del mismo modo en el que se explican los textos de origen humano. Es conveniente aquí recordar que a Dios, Autor de las Escrituras, dos cosas le son accesibles pero que éstas escapan a la comprensión humana: los secretos del corazón y el devenir del tiempo. Así pues, los dictados de las Escrituras, en tanto tales, fueron escritos para el corazón y para que fuesen abarcadas las vicisitudes de todas las épocas; con eterna y exacta presciencia contradice todas las herejías y prevé las diversas y cambiantes condiciones de la Iglesia, tanto en lo general como en lo particular: por lo tanto, las interpretaciones no deben ser hechas solamente según la latitud y la peculiar forma de percibir de cada lugar, o considerando nada más la ocasión en que las palabras fueron pronunciadas, o tomándolas del contexto de las palabras que le precedieron y que le sucedieron, o contemplando tan sólo el principal tema del discurso, sino según las comprendamos, entendiéndolas no sólo en su totalidad o colectivamente sino también distributivamente, hasta en sus cláusulas y vocablos aislados de los innumerables arroyos y corrientes de la doctrina, mismas que irrigan a cada parte de la Iglesia, así como también a las almas de los fieles. De hecho, resulta muy atinado observar que las respuestas que da nuestro Salvador a muchas de las preguntas que le son planteadas, parecen no referirse al asunto sino que son casi impertinentes. Son dos las causas de lo anterior: la primera es que Él, en virtud de conocer los pensamientos de aquellos que lo interrogaban, no contestaba a sus palabras, como solemos hacerlo los hombres, sino de manera inmediata y por sí mismo a sus pensamientos; la segunda es que Él no contestaba únicamente a las personas que en ese momento estaban presentes, sino también a nosotros, quienes ahora vivimos y para todas las épocas y para todos los lugares en donde los Evangelios fuesen predicados. Esto también es pertinente para otros pasajes de las Escrituras. Bacon, *El Aumento del Conocimiento*. Libro 9.)

^{JGH 22} Cfr. Colección Kartholt, de las cartas de Sr. De Leibnitz. Volumen 3. Epístola 29.

^{SAJ 72} Mateo 18, 3.

^{SAJ 73} Juan 14, 17.

combinación de los signos arbitrarios nos recuerdan ideas, mismas que si bien no están en el cielo, sí se hallan en el cerebro? - - Pero suponiendo que se elevase la totalidad del merecido derecho del letrado sobre el cadáver de una letra: ¿Qué dice el espíritu al respecto? ¿Debe ser él acaso, nada más que el ayuda de cámara de los muertos o bien un simple portador de armas de las letras muertas? ^{SAJ 74} ¡Líbrenos el Señor! - - - Según su amplio conocimiento de las cosas físicas, sabrá usted mejor de lo que yo puedo recordárselo, que el viento sopla en donde le place - sin importar en donde se oiga su silbido; de modo que uno observa a la veleidosa veleta para saber de dónde viene, o mejor dicho, hacia dónde va - - <

^{SAJ 74} 2. Corintios 3, 6.

Ah scelus indignum! Solventar litera dives?

Fragantur potius legum veneranda potestas

Liber & alma Ceres succurrute! JGH 23 SAJ 75, 76 y 77 GPA 16 SAJ 78

JGH²³ Cfr. *Edicto Poético* del Emperador Octavio Augusto, en virtud del cual debería de ser abolida la última voluntad de Virgilio respecto de la destrucción de la *Eneida*. - - Bien se puede aceptar como completamente elaborado lo que George Benson ha reunido acerca de la unidad del entendimiento, más por plagio que por reflexión, selección y unción. Si nos hubiese querido comunicar proposiciones terrenales en su versión respecto de la unidad, entonces nos afectaría más sensiblemente su solidez - - . No se puede transitar por los cuatro volúmenes de esta explicación parafrástica sin esbozar una sonrisa muy ambigua, ni sin advertir los frecuentes pasajes en los que el Dr. Benson, con una viga del papado en su propio ojo, vocifera sobre la paja de la Iglesia de Roma – e imita a nuestros teólogos quienes aplauden ruidosamente cada precipitada y ciega ocurrencia con la que se honra más a la criatura que al creador. En primer lugar se le debe preguntar al Dr. Benson si acaso la Unidad no podría coexistir con la diversidad. – Un aficionado a Homero corre el mismo riesgo de perder la Unidad de su Entendimiento con paráfrasis francesas como las de La Motte y a través de un teólogo profundamente dogmático como Samuel Clarke. – El sentido literal o gramatical, el sentido carnal o dialéctico, el sentido capernaitico (corporal, natural) o histórico, son místicos en el más alto grado y dependen de tan momentáneas, fantasmales y caprichosas restricciones y particularidades, que no se puede tener acceso a la clave de su conocimiento más que subiendo al cielo y ningún viaje sobre el mar ni sobre los campos de tales sombras debe evitarse como lo han creído, hablado y sufrido desde ayer o antier, desde hace cien o mil años - ¡Un misterio! – y de las cuales la historia universal nos ha informado tan poco como podría hacerlo la más pequeña lápida, o como lo que puede ser retenido de una vez por el eco, ninfa de la memoria lacónica. – Aquel que desee confiarnos los proyectos que los prolíficos escritores forjan en un punto crítico para la conversión de sus hermanos incrédulos deberá, ciertamente, tener las llaves del cielo y del infierno. - - Ya que Moisés ha puesto la vida en la sangre, todos los Rabinos bautizados se horrorizan ante el espíritu y la vida de los profetas por quienes el entendimiento literal, como un único niño de brazos εν παραβολη (en parábola) es sacrificado, tornando en sangre los arroyos de la sabiduría de Oriente. - - La aplicación de estos pensamientos ahogados, no es apta para estómagos delicados. – *Abstracta initiis occultis; Concreta maturati conveniunt* según la aguja solar (*Sonnenweiser*) de Bengel - (*plane pollex, non index*).

SAJ⁷⁵ *Abstracta... conveniunt*: Cita imprecisa de Bengel relativa a Mateo 1, 20; "... porque lo que en ella es engendrado, del Espíritu Santo es." El sentido de este fragmento: a los comienzos ocultos pertenece lo indeterminado, expresión abstracta, y lo maduro a lo significativo, a lo concreto. Con Bengel se debe decir que, con el devenir del tiempo, se hará manifiesto que el hijo de Dios, aún no nato, es el Mesías; con Hamann hay que decir que, el tiempo por Bengel desconocido, es aquel bajo el cual el sentido literal puramente histórico, torcido, tipológico o profético, todo lo hace y lo hará, claro y evidente. Johann Albrecht Bengel (1687 – 1752) destacado teólogo del pietismo suabo. Importante filólogo y exegeta. Sus ideas acerca de la Economía de la Salvación de Dios, dieron a Hamann sugerencias definitivas. Según el diccionario experto de Jöcher-Adelung se lee "pero ya en una etapa muy temprana es perceptible una tendencia hacia la religiosidad exagerada" y entre líneas "por cierto, a la fama de un teólogo erudito pero también no poco proclive a la exaltación.

⁷⁶ *Sonnenweiser* (aguja solar): *Gnomon Novi Testamenti* (1742) *Gnomon = Sonnenweiser oder –zeiger* (GPA Lat. *Gnomos* = aguja; Gnomónica; arte de hacer relojes de sol.)

⁷⁷ *plane... index*: Hamann utiliza el juego de palabras *Ciceros* (*An- Atticus* XIII 46: GPA "definitivamente un pulgar, no un índice) para subrayar la importancia de lo que sólo se insinúa.

GPA¹⁶ ¡Ah crimen indignante! ¿será destruida la magnífica Letra (obra)? - Sea transgredido el venerado poder de la ley. – ¡Liber y Ceres pronto, ayúdenos! (Liber Pater; deidad arcaica asociada a Dionisio y a Baco.) (*Antología Latina* 672, 4, 20, 8 *De la Destrucción de la Eneida*.)

SAJ⁷⁸ George Benson (1699 – 1762), teólogo liberal presbiteriano. Publicó varias paráfrasis de textos del *Nuevo Testamento* con notas minuciosamente elaboradas. Del *Consejero Teológico* de Michaelis había sido traducida su paráfrasis de las *Jakobsbriefes*. En la traducción de *Dr. George Bensons Paraphrastische Erklärung und Anmerkungen über einiger Bücher des Neuen Testaments I* (*Explicación Parafrástica y Notas relativas a algunos Libros del Nuevo Testamento I del Dr. George Benson*). (1761, de J.P. Bamberger) anula la doctrina del múltiple sentido de las Escrituras en una introductoria *Disertación sobre la Unidad del Entendimiento en las Sagradas Escrituras, en la que se muestra que ningún pasaje de las Escrituras tiene más de un único sentido* (*Abhandlung von der Einheit des Verstandes der Heiligen Schrift, darin gezeigt wird, daß keine Stelle der heiligen Schrift mehr als einen einzigen Verstand habe*). Se basó en la traducción de Homero que, junto con Houdart de la Motte, quien, sin conocer la lengua griega, elabora

Las opiniones de los filósofos son interpretaciones de la naturaleza y los estatutos de los teólogos, interpretaciones de la Escritura. El autor es el mejor intérprete de sus propias palabras; quiere hablar mediante las criaturas – mediante los sucesos – o mediante sangre y fuego y vapor de humo ^{JGH 24}, en donde yace el lenguaje de lo sagrado.

El libro de la creación contiene ejemplos de conceptos generales que DIOS ha querido revelar a la criatura a través de la criatura; los libros de la alianza contienen ejemplos de artículos secretos que DIOS quiso revelar al hombre a través del hombre. La unidad del creador se refleja aún en la dialéctica de sus obras – ¡en todo hay un tono de inconmensurable altura y profundidad! ¡una evidencia de la más espléndida majestad y de la más vacía auto alienación (renuncia de sí mismo)! ¡Un milagro de calma infinita tal que iguala a Dios con la nada, así que se debe negar conscientemente su existencia o ser una bestia ^{JGH 25}, pero asimismo, ante ese poder infinito, tal que lo llena todo en el todo, y ante su más profunda complacencia, uno no sabe cómo ponerse a salvo! –

Si lo que importa es el buen gusto en el culto, el cual consiste en el espíritu filosófico y en la verdad poética, y si la versificación depende de la política ^{JGH 26 GPA 17}, ¿acaso se puede aportar un testimonio más fidedigno que el del inmortal Voltaire, quien casi define a la religión ^{JGH 27 SAJ 79, 80 y 81} como la piedra angular de la poesía épica, y nada lamenta más que su religión sea lo opuesto a la mitología?-

un resumen de la Ilíada en doce Cantos, con base en la traducción en prosa de Anne Dacier y a partir de dicha traducción afirmó la ambigüedad de un pasaje de Homero, que, según Benson, hizo la “siguiente atinada anotación”: >si esto es verdad, entonces es una falla tremenda en Homero< (4). El reconocido teólogo Samuel Clarke (1675 a 1729) elaboró una traducción latina de Homero en la que se atiene a la Unidad del Entendimiento, mientras que en su *Paráfrasis de los Cuatro Evangelistas*, según Benson, se atiene, lamentablemente, a un sentido múltiple en muchos pasajes de las Escrituras (12).

^{JGH 24} Hechos II, 19.

^{JGH 25} Salmos LXXIII, 21. 22.

^{JGH 26} *La seule politique Dans un Poème doit être de faire de bons vers*, dice el señor Voltaire acerca de la epopeya en su profesión de fe.

^{GPA 17} La única política que en la poesía debe haber, es hacer buenos versos. (Voltaire, *Idée de la Henriade*, página 44.

^{JGH 27} Lo que el señor Voltaire entiende por religión, *Grammatici certant & adhuc sub Iudice lis est* (^{GPA} Los gramáticos compiten entre sí y, hasta ahora, la disputa permanece sin decisión. - Horacio, *El Arte de la Poética*, 78); aquí tiene tan poco de que preocuparse tanto el filólogo como sus lectores. Podemos considerar esto como las libertades de la iglesia gálica o como las flores azufrosas del refinado naturalismo: así que ninguna de las dos explicaciones afectará a la Unidad del Entendimiento.

^{SAJ 79} La “Iglesia Gálica” es una rama asertiva de la Iglesia Católica Francesa de excepcional posición.

^{SAJ 80} Flor de Azufre (*Schwefelblume*): es la parte más fina del azufre, la cual se acumula en la parte más alta de la retorta (vasija de cuello curvo utilizada para procesos químicos) por efecto del calor. El Naturalismo es así, producto de una purificación como la que es descrita en el Génesis 19, 24 -28.

^{SAJ 81} Naturalismo: una religión es naturalista cuando ésta no contiene ninguna revelación (Kant; *El Conflicto de las Facultades*).

Bacon se imagina a la mitología como un muchacho alado de Eolo, el cual tiene al sol en su espalda y a las nubes como escabel a sus pies y que pasa el rato soplando una flauta ^{JGH 28} griega.

Sin embargo, Voltaire ^{SAJ 82}, sumo sacerdote del Templo del buen gusto, saca conclusiones de manera tan lapidaria como Caifás ^{JGH 29} y su pensamiento es más fecundo que el de Herodes ^{JGH 30 SAJ 83 SAJ 84 SAJ 85}. Si nuestra teología no es tan valiosa como la mitología, entonces nos es absolutamente imposible equipararnos a la poesía pagana - mucho más difícil será superarla ^{SAJ 86}; como si esto fuera lo más acorde a nuestra obligación y vanidad. Pero si nuestra poesía no sirve ^{SAJ 87}, entonces nuestra historia se

^{JGH 28} *Fabulae mythologicae videntur esse instar tenius cuiusdam aerae, quae ex traditionibus nationum magis anticuarum in Graecorum fistulas inciderunt. De Augm. Scient. Lib. II, Cap. XIII.* (^{GPA} Las fábulas mitológicas son vistas como un suave soplo proveniente de la tradición de los pueblos más antiguos, el cual penetra las flautas de los griegos).

^{SAJ 82} Voltaire, *Le Temple du Goût* (1733).

^{JGH 29} *Qu'un homme ait du jugement ou non, il profite également des vos ouvrages: il ne lui faut que de la MEMOIRE* (^{GPA} No importa si un hombre tiene juicio o no, él puede igualmente utilizar vuestras obras, sólo le hace falta MEMORIA), le dice un escritor, cuya boca es profética, en la cara al señor Voltaire - - *Καί τοι οὐκ ἄν πρεποι γε ἐπιλήσιμονα εἶναι ῥαψωδον ἄνδρα* (^{GPA} Tampoco le vendría bien al rapsoda ser olvidadizo) Sócrates en el *Ion* (539e) de Platón.

^{JGH 30} Focio (en las *Amphilochiis Quaest.* CXX, las cuales Johann Christoph Wolf ha incluido en su Cornucopia de banalidades filológicas y críticas) busca un profecía en las palabras de Herodes a los sabios de Oriente: “A eso vengo también, y a venerarlo”, y las compara con la sentencia de Caifás en Juan XI, 49 – 52 y hace la siguiente anotación:

Ἰδοὺς δ' ἄν παραπλησίως τούτοις καὶ ἕτερά τινα κακούργω μὲν γνώμη καὶ ὀρμῇ μισαιφόνω προενηνεγμένα, πέρας δὲ προφητικὸν εἰληφότα (^{GPA} “Está visto que tanto para este como para todo aquel que predica con mala intención y de manera sanguinaria, sus palabras se le tornan proféticas”). Referencia a Juan 11:49-52, versículos en los que éste describe a Caifás predicando la muerte de Jesús). Focio se imagina a Herodes como a un Jano Bifrons (^{GPA} Bifrons es el nombre alternativo del dios romano Jano. Jano era la divinidad encargada de velar por la transición pacífica y acabada de procesos que se suceden eternamente en el tiempo y el espacio.) el cual representó a los gentiles según su estirpe y a los judíos según su dignidad. – ¿Acaso muchísimas ideas maliciosas e inútiles (de las cuales señores y sirvientes se jactan) nos hubieran iluminado con una luz muy distinta, si de vez en cuando estuviésemos dispuestos a recordar, si ellas hablan para sí mismas o deben ser entendidas como proféticas? - -

^{SAJ 83} Focio (820-91), Patriarca de Constantinopla, famoso teólogo y erudito.

^{SAJ 84} Johann Christoph Wolf (1683 - 1739): Teólogo y buen filólogo: Pasaje de Focio, en *Curae philologicae et criticae* IV, Hamburgo 1735.

^{SAJ 85} Señores y sirvientes: Alusión al libro de los Señores y los sirvientes (1757) de Friedrich Karl von Moser (cfr. N II 135, 22).

^{SAJ 86} Alusión a Young y, como lo sugiere el contexto, Charles Perraultes *Paralles des Anciens et des Modernes* (1688 a 1697), según el cual Pascal es tan grande como Platón y Boileau supera a Horacio y a Juvenal. Fontanelle lo apoya mientras que Boileau protesta.

^{SAJ 87} Cfr. *Kleeblatt Hellenistischer Briefe* 2 (N II 175, 28-176, 19) y *Memorias Socráticas* “Introducción” (páginas. 17, 16 -24; 27, 1-11 edición *Reclam Velag*).

verá más flaca que las vacas del faraón ^{SAJ 88}. Sin embargo, los cuentos de hadas ^{SAJ 89} y las gacetas de la corte suplen nuestra falta de historiadores. Sobre filosofía ni siquiera vale la pena el esfuerzo de pensar. ¡Tanto más unos calendarios sistemáticos! ^{SAJ 90} – más que telarañas en un castillo en ruinas. Cada holgazán, que el *Küchenlatein* ^{GPA 18} y el suizo-alemán apenas entiende pero que, no obstante, su nombre está estampado con la totalidad del número M ^{SAJ 91} o con la mitad de la bestia académica, y demuestra mentiras tales que, las bancas y los mazacotes sentados en ellas, deban gritar ¡Ultraje!, si es que aquellas tan sólo tuvieran oídos y éstos, aunque la más insidiosa de las burlas los llame auditorio, se hubiesen ejercitado a oír con los suyos. - - -

> ¿En dónde está el fuste de Eutifrón tímido rocín?
de modo que mi carreta no se quede atascada --- <

¡Mitología aquí y allá! ^{JGH 31 SAJ 92} La poesía es una imitación de la hermosa naturaleza ^{SAJ 93} - ¿pero y acaso podrán las revelaciones de Nieuwentyt ^{SAJ 94}, Newton y Buffon, sustituir una insípida lección de las fábulas? Claro que deberían hacerlo y lo harían si sólo pudieran - entonces... ¿por qué no ocurre? Porque es imposible; dicen vuestros poetas.

^{SAJ 88} 1 Moisés 41,3.

^{SAJ 89} *Fee*; especie de semidiosa (hada) que entretrejió, una contra el otro, a la fuerza de la fantasía con el conocimiento de todas las fuerzas de la naturaleza y que provee de elementos a la broma francesas y ha dado origen a una gran cantidad de novelas que son llamadas “Cuentos de Hadas” (*Feenmärchen*) Adelung. Los más conocidos fueron los *Contes de ma mère l’oye* (1697) a los cuales alude Hamann en una nota al pie (N II 228, 31).

^{SAJ 90} *Kalender* Cfr. página 43, 5 edición *Reclam Velag*. En el uso de la lengua de aquel tiempo, significaba hacedor de calendarios, frecuentemente Astrólogo o Charlatán. Cfr. Andreas Gryphius, *Absurda Comica o Herr Peter Squentz*, 1 Atavío: > Por ello decían nuestros queridos ancestros: mientes como un Astrólogo. < ^{GPA 18} *Küchenlatein*; se le solía llamar así a quien hablaba un latín pobre o inculto “Vulgar”.

^{SAJ 91} M.: Maestro y número romano para 1000, la mitad de éste, 500, se expresa con el signo D, igual que la abreviatura para Doctor. Cfr. 14, *Literaturbriefe* (Carta literaria).

^{JGH 31} *Fontanelle sur la Poésie en général. Quand on saura employer d’une manière nouvelle les images fabuleuses, il est sûr qu’elles feront un grand effet.* (^{GPA} *Fontanelle sobre la poesía en general*; Cuando se sepan emplear de una manera novedosa las imágenes fabulosas, será que estas causen un gran efecto.)

^{SAJ 92} (Fontanelle en el lugar mencionado, página 296). Después del vienés aparece la nota de Hamann: Fontanelle, un bromista de la mitología.

^{SAJ 93} Imitación de la hermosa naturaleza: Fórmula clásica, cuya validez para todo arte Charles Batteux en su obra *Les Beaux-arts réduits à un même principe* (1746) había sostenido enérgicamente. Este texto fue traducido al alemán y, posteriormente, calurosamente discutido.

^{SAJ 94} Nieuwntyt (1645-1718). Médico, especialista en ciencias naturales, matemático y filósofo holandés. Obra principal: *Het recht gebruik der wereld beschouwingen ter overtuiging van ongodisten en ongelovigen aangetoond.* (^{GPA} *Del uso correcto de las observaciones de la naturaleza para convencer a incrédulos e infieles*; ha sido necesario aquí hacer algunas correcciones a la información proporcionada por Jørgensen, tanto respecto del año de defunción de Nieuwntyt [1718 y no 1720], así como en título de su obra principal.). Holanda 1715, holandés 1731 y 1747.

La naturaleza actúa a través de los sentidos y de las pasiones. ¿Pero cómo podría sentirse quien mutila su herramienta de trabajo? ¿Acaso los nervios lisiados son también aptos para el movimiento?

Vuestra filosofía, mortalmente mentirosa, ha hecho a un lado a la naturaleza, así que ¿por qué pretenden ustedes que debamos imitarla? – Con ello ustedes pueden renovar el placer de convertirse también en asesinos de los discípulos de la naturaleza –

¡Si, vosotros, finos críticos de las artes! Siempre preguntáis qué es la verdad ^{SAJ 95} y extendéis la mano hacia la puerta, pues no podéis esperar ninguna respuesta a esa pregunta – Vuestras manos están siempre lavadas, ya sea que queráis comer pan ^{SAJ 96} o que hayáis dictado una sentencia de muerte ^{SAJ 97} - ¿Acaso no preguntáis también con qué medios habéis hecho a un lado a la naturaleza? - - - Bacon os culpa de desollarla con vuestras abstracciones ^{SAJ 98}. Si él es testigo de la verdad, pues apedreadlo ^{SAJ 99} y lanzad contra su sombra terrones y bolas de nieve - - -

Si sólo una verdad tan evidente como que si el sol está en lo alto, es de día ^{SAJ 100}. Si en lugar de esta sola verdad contempláis tantas como granos de arena a orillas del mar ^{SAJ 101} - y, si enseguida contempláis una pequeña luz ^{JGH 32 GPA 19}, la cual brilla más que la totalidad del ejército de soles ^{JGH 33 GPA 20}, ésa es una noche en la que poetas y ladrones se

^{SAJ 95} ¿Qué es la verdad?: Juan 18, 38.

^{SAJ 96} Queréis comer pan: Mateo 15, 2.

^{SAJ 97} Sentencia de muerte: Mateo 27, 24.

^{SAJ 98} Cfr. *Novum Organum*, Aph. 51: El entendimiento humano rebaja su propia naturaleza mediante abstracciones.... Pero es mejor descomponer a la naturaleza en sus debidas partes que abstraer. Hamann alude a la traducción usual “*abziehen*” = “abstraer” que también significa “*schinden*” = “maltratar”, “desollar”. Véase también la nota JGH 40.

^{SAJ 99} Alusión a la lapidación judía de los testigos de la verdad (Esteban). Hechos 7, 55-60.

^{SAJ 100} Día: Génesis 1, 16.

^{SAJ 101} Arena de los mares: Jeremías 33, 22.

^{JGH 32} - - & notho - - -

- lumine -

Catulo, Poemas, Himno a Diana.

^{GPA 19} ... su luz prestada - . Se refiere a la luz que la Luna (Diana/Ártemis) toma prestada del sol.

^{JGH 33} - - - micat inter omnes

Iulium sidus, velunt inter ignes

Luna minores. Horacio Libro I. Oda XII.

^{GPA 20} ... destaca entre todas la estrella de Julio como la luna entre las estrellas (fuegos) menores.

enamoran. El poeta ^{JGH 34} es lo mismo al iniciar el día que el ladrón ^{JGH 35} cuando éste termina.

Todos los colores del más hermoso de los mundos palidecen, tan pronto vosotros sofocáis esta luz ^{SAJ 102} de la primogénita creación ^{SAJ 103}. Si el vientre es vuestro Dios ^{SAJ 104}, entonces hasta el pelo de vuestras cabezas ^{SAJ 105} está bajo su custodia. Cada criatura será, alternativamente, vuestra víctima y vuestro ídolo ^{SAJ 106}. – Contra vuestra voluntad – pero con esperanza, sometida, gime bajo el yugo o sobre la vanidad ^{SAJ 107}. Hace su mejor esfuerzo para escapar de tu tiranía y anhela, presa de los más fervientes abrazos, aquella libertad con la que las bestias rendían homenaje a Adán, cuando Dios las trajo ante el hombre para que él viera como habría de nombrarlas, pues como él las nombrase así deberían de llamarse ^{SAJ 108}.

Esta analogía del hombre con el creador, confiere a cada criatura su substancia y su carácter, el cual depende de la fidelidad y creencia en la totalidad de la naturaleza. Entre más vivaz es en nuestro corazón la idea, la imagen de un Dios invisible ^{JGH 36}, más capaces somos de ver y de gustar ^{SAJ 109} su afabilidad ^{SAJ 110} en las criaturas, de observar y de palparla con las manos. Cada impresión de la naturaleza en el hombre es más que solamente un recuerdo, sino que es la garantía de una verdad fundamental: quien es el Señor. Cada reacción del hombre ante la criatura es carta y lacre de nuestra participación de la divina naturaleza ^{JGH 37}, y de que somos de su stirpe ^{JGH 38}.

¡Oh, una musa como el fuego de un orfebre, y como el jabón de los lavaderos!
^{JGH 39} - - Ella se atreverá a purificar el uso natural de los sentidos del innatural uso de las

^{JGH 34} 2 Corintios IV, 6.

^{JGH 35} Revelaciones XVI, 15.

^{SAJ 102} Cada luz: Juan 1, 5-10.

^{SAJ 103} Primogénito de toda creación: Carta a los Colosenses 1, 15 – 20.

^{SAJ 104} Si el vientre es vuestro Dios: Epístola a los Filipenses 3, 19.

^{SAJ 105} ...el pelo de vuestras cabezas: Mateo 10, 30.

^{SAJ 106} ...alternativamente víctimas e ídolos: Isaías 44, 9-20; Romanos 1, 25.

^{SAJ 107} ... Contra... vanidad: Romanos 8, 19-23.

^{SAJ 108} 1. Génesis 2, 19.

^{JGH 36} – εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου. (^{GPA} ... semejante a un Dios invisible) Colosenses I, 15.

^{SAJ 109} Salmos: 34, 9.

^{SAJ 110} Tito: 3, 4.

^{JGH 37} - - θείας κοινωνοὶ φύσεως... (^{GPA} - - participes de la naturaleza divina -). 2 Pedro 1, 4. - - συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, - - (^{GPA} ...conforme a la imagen de su hijo). Romanos 8, 29.

^{JGH 38} Hechos XVII, 27. etc.

^{JGH 39} Malaquías III, 2.

abstracciones ^{SAJ 111}, por el cual nuestros conceptos de las cosas están siempre tan mutilados, como es suprimido y maldecido el nombre del Creador. ¡Yo hablo con vosotros, oh griegos! Porque vosotros os consideráis a sí mismos más sabios que los chambelanes con la llave gnóstica ^{SAJ 112}; - sólo tratad de leer la *Ílida*, si vosotros, mediante la abstracción, de antemano han eliminado ambas vocales α y ω , y dadme vuestra opinión acerca del sentido y la melodía del poema.

Μῆνιν ἄειδε Θεὸς πηληϊάδεω Ἀχιλῆος ^{GPA 21 SAJ 113}

JGH 40 - SAJ 111 *Bacon de Interpretatione Naturae & regno Hominis. Aphorism. CXXIV. Modulos ineptos mundorum & tanquam simiolas, quas in Philosophiis (in den Theorien der Wissenschaften) phantasiae hominum extruxerunt, omnio dissipandas edicimus. Sciant itaque homines, quantum intersit inter humanae mentis Idola & divinae mentis Ideas. Huimanae mentis idola nil aliud sunt quam abstracciones ad placitum: Divinae mentis ideae sunt verae sinacula Creatoris super creaturas, prout in materia per lineas veras & exquisitas imprimuntur & terminantur. Itaque ipsissimae res sunt Veritas & Utilitas: atque Opera ipsa pluris facienda sunt, quatenus sunt veritas pignora, quam propter vitae commoda (um des Bauchs willen). Anderswo wiederholt er dieser Erinnerung, daß man alle Werke der Natur nicht nur als beneficia vitae, sondern auch als veritatis pignora nutzen sollte.* (^{GPA} Bacon: *De las Interpretaciones de la Naturaleza y el Reino del Hombre*. Aforismo 124; Todos los tontos y simioscos modelos de los mundos que la fantasía del hombre ha puesto en la filosofía (Teorías de la Ciencias), deben ser destruidos. De este modo entenderán los hombres la diferencia que hay entre los Ídolos de la mente humana y las Ideas de la mente Divina. Los ídolos de la mente humana no son otra cosa que abstracciones caprichosas. Las ideas de la mente divina son, por el contrario, genuinas marcas que el creador ha impreso, con extremo cuidado, en la substancia de sus criaturas, ajustándose a lineamientos y restricciones reales. Por lo que el objetivo en sí mismo es la verdad y la utilidad: la pluralidad de la obra divina ha sido hecha así, por lo que ésta debe ser más una garantía de verdad que la ocasión de una vida holgada (sometida a la voluntad de la panza). En otro lugar Bacon repite este recordatorio, relativo a que toda obra de la naturaleza no sólo debe ser usada como un beneficio para la vida (*beneficia vitae*) sino también como una garantía de verdad (*veritatis pignora*).

^{SAJ 112} Los Gnósticos constituían una secta sincretista ascética de los primeros siglos de nuestra era, empero, tenían al mismo tiempo, fama de darse a excesos sensuales. Esta secta buscaba dejar atrás las creencias populares (*pistis*), por el conocimiento (*gnosis*) de una verdad más elevada. Las mismas características encuentra Hamann en la filosofía racionalista contemporánea; Recusación de las creencias simples, de los lazos con la carne y lo corpóreo de la existencia humana concreta y su consecuente libertinaje. El principal representante de ésta había sido el ayuda de cámara de Federico el Grande, Monsieur Voltaire. Signo de esta dignidad era una llave. Ayuda de cámara (*Kammerherr- Chambelán*) (*Kammerer, Kämmerling - Camarlengo*) tiene en Hamann el significado de un cortesano castrado (eunucos; Cfr. N II 345, del 23 hasta el 27; 347, 12 y en adelante) significado con el que al mismo tiempo juega a que Voltaire, como el eunuco a su señor, ha querido abrirle al suyo la puerta a la concupiscencia (e innaturalmente) a los placeres. Si es que esta interpretación es correcta, Winckelmann y su escuela serían comprensibles. Pero también se podría pensar, con base en Lucas 11; 22, en Michaelis, consejero ilustrado de la corte, rechazando aquí cualquier creencia popular, al que Hamann, quien a su vez se interesaría, más tarde desde luego, por el conocimiento sensorial, le hizo una mala jugada (Cfr. N IV 287, 13-17).

^{GPA 21} Μῆνιν ἄειδε Θεὸς πηληϊάδεω Ἀχιλῆος - Canta, oh diosa, la cólera del pálido Aquiles.

^{SAJ 113} Homero, *Ílida* I, 1. Hamann quitó todas las alfas y las omegas del texto griego (Cfr. Revelaciones 1, 8).

¡Mirad! el pequeño y gran Masore ^{SAJ 114} de la sabiduría universal ha inundado, como el diluvio ^{SAJ 115}, al texto de la naturaleza. ¿Acaso no debió toda su belleza y toda su opulencia convertirse en agua? Sin embargo, ustedes obran milagros mucho mayores que aquellos con los que los dioses alguna vez se deleitaron ^{JGH 41} en realizar, con robles ^{JGH 42} y columnas de sal ^{SAJ 116}, con transformaciones de alquimista y petrificaciones y fábulas para convencer al género humano. ¡Ustedes ciegan a la naturaleza, cuando que ella debe de ser precisamente vuestra guía! O, más bien, vosotros os habéis vaciado los ojos a vosotros mismos con el epicureísmo ^{SAJ 117} y con ello se les podría tener por profetas, los cuales maman inspiración e interpretación de sus cinco dedos. Vosotros deseáis reinar sobre la naturaleza y os atáis a vosotros mismos de pies y manos con el estoicismo ^{SAJ 118}, para poder así cantar, en vuestros confusos poemas, vuestro falsete ^{SAJ 119}, tanto más conmovedor, sobre el destino de las diamantinas ^{SAJ 120}.

^{SAJ 114} Masora: “Tradicición”. Aparato crítico y comentario de los eruditos del siglo VIII a la Biblia hebrea. Ésta debió definir y preservar un texto uniforme con la ayuda de un complicado sistema de signos, vocales y acentos aplicados al antiguo texto consonántico. Además, al final fueron escritos algunos textos (*masora finalis*) y, al margen, numerosas anotaciones (*masora marginalis*). En la masora marginalis se diferenció entre las notas escritas al margen en la página, la pequeña Masora (*masora parva*) y las anotaciones escritas arriba y abajo del texto, la gran Masora (*masora magna*). Estas anotaciones sugieren otras interpretaciones, mejoras y omisiones, y constituyen un texto crítico, en parte gramatical y en parte dogmático argumentativo.

^{SAJ 115} 1. Moisés 7, 17-20. Mateo 19, 21M

^{JGH 41} φιλοπαίγμονες γὰρ καὶ οἱ Θεοί. (^{GPA} ciertamente también los dioses son bromistas) Sócrates en el Crátilo (406c).

^{JGH 42} Sócrates a Fedro: οἱ δὲ γ', ὦ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικούς πρῶτους γενέσθαι. τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει; (^{GPA} Ah mi amigo, pero se dice que las primeras palabras proféticas pronunciadas en el Santuario de Zeus en Dodona provenían de una encina. Y como éstos (hombres) no eran tan sabios como lo son ustedes los jóvenes, tomaban por verdad aquello que oían de una encina o de una piedra. Pero para ti esto es diferente, tú indagas no sólo quién lo dijo y de dónde proviene, sino también si lo que dice es así o de otra manera.) Fedro 275b/c.

^{SAJ 116} 1. Moisés 19, 26.

^{SAJ 117} Epicureísmo: Según la doctrina de Epicuro, la naturaleza es ciega, pues los mundos aparecen y se desvanecen mediante combinaciones casuales de átomos (cfr. “polvillos solares” página, 103, ^{SAJ 221}). Afectos a su doctrina fueron los escépticos franceses y los “libertinos” Gassendi, Bayle, Saint-Evremond y Fontanelle.

^{SAJ 118} Estoicismo: Alusión a la doctrina estoica de la absoluta necesidad de todo acontecer.

^{SAJ 119} Falsete: cantar en una tesitura anormalmente alta, como un *Castrati* (^{GAP} hombre castrado de niño para que conservase un registro de voz muy alto; Mezzosoprano o Soprano).

^{SAJ 120} diamantes: figurativo, en la manera elevada de escribir, brillante y, al mismo tiempo, duro, invulnerable (Adelung).

Si las pasiones son miembros de la deshonra...^{SAJ 121} ¿dejan por ello de ser armas de la virilidad? ¿Comprendéis acaso más claramente las letras de la razón de lo que aquel alegórico chambelán^{SAJ 122} de la Iglesia alejandrina, que se castró a sí mismo en el nombre del cielo, comprendió las letras de la Escritura? El príncipe de este Eón^{SAJ 123} toma como sus favoritos a los más grandes de los agresores de sí mismos; - - sus bufones son los más acérrimos enemigos de la bondadosa naturaleza, quien sin duda tienen a Coribantes^{SAJ 124} y Galos como sus sacerdotes de la panza (*Bauchpfaffen*), pero también a grandes intelectos como auténticos adoradores.

Un filósofo como Saúl^{JGH 43}, impone leyes monásticas - - la pasión, por sí sola, da a las abstracciones tanto como a las hipótesis, manos, pies y alas; - a las imágenes y a los signos espíritu, vida y lengua. ¿En dónde hay conclusiones (razonamientos) más rápidas? En donde se produce el rodante trueno de la elocuencia y su compañero – el monosilábico relámpago^{JGH 44} - -

¡Por lo que debo dar a ustedes, según su posición, honor y dignidad, ignorantes lectores! Una palabra infinitamente reescrita, para que ustedes mismos puedan ver por todas partes la ocurrencia de las pasiones en la sociedad humana Como todo aquello que, aun estando muy lejos, impulsa al estado de ánimo en una dirección específica, como cada sentimiento aislado se propaga sobre el entorno de cada objeto externo^{JGH 45}; como nosotros sabemos apropiarnos de las situaciones más comunes mediante una aplicación personal, y tramar, para cada circunstancia doméstica, un espectáculo público del cielo y

SAJ 121 Miembros... hombría: Romanos 6, 13.

SAJ 122 aquel alegórico chambelán: La Escuela de teología de Alejandría conocida por su exégesis alegórica impregnada de Gnosis y Neoplatonismo misma que influyó en Orígenes (185-254), Doctor de la Iglesia, quien se castró a sí mismo (Cfr. Mateo 19, 12).

SAJ 123 Príncipe de este Eón: Juan 12, 31. Tal vez una alusión a Federico II. Los franceses (Galos) no son entonces, en general, los Ilustradores franceses sino su mesa redonda: Voltaire, d'Argen, La Mettrie, Maupertuis.

SAJ 124 Coribantes: Acompañantes o sacerdotes de la diosa madre frigia Cibeles, quienes la celebraban con alegres danzas y música alocada.

JGH 43 1. Saúl 14, 24.

JGH 44 Brief as the lightning in the collied night, / That (in a spleen) unfolds heav'n and earth / And ere man has power to say: Behold! / The jaws of darkness do devour it up. (^{GPA} Tan breve como el relámpago en la ennegrecida noche, / Que (iracundo) revela al cielo y a la tierra / Y que antes de que el hombre pueda decir ¡Mirad! / es devorado por las fauces de la obscuridad.) Shakespeare, *Sueño de una Noche de Verano*.

JGH 45 *C'est l'effet ordinaire de notre ignorance de nous peindre tout semblable à nous et de répandre nos portraits dans toute la nature*, (^{GPA} Es el efecto ordinario de nuestra ignorancia de figurarnos todo semejante a nosotros y de difundir nuestros retratos en toda la naturaleza) nos dice Fontanelle en *La Historia del Teatro Francés. Une grande passion est une espèce d'Âme, immortelle à sa manière et presque indépendante des Organes*. (^{GPA} Una gran pasión es una especie de Alma, inmortal a su manera y un organismo casi independiente) Fontanelle en *Eloge de M. du Verney* 460.

la tierra^{SAJ 125}. - Cada verdad individual crece dentro de la base de un plan de manera más maravillosa de lo que lo hizo aquel *Cuero de Vaca*^{SAJ 126} que creció hasta llegar a ser el territorio de un Estado; y un plan, más extenso que el hemisferio, sostiene el foco de un punto de visión^{SAJ 127}. Brevemente, la perfección de los bocetos, la fuerza de su realización; - La concepción y nacimiento de nuevas ideas y nuevas expresiones; el trabajo y el descanso del sabio, el consuelo y el hastío que en ellos encuentra, yacen ocultos a nuestros sentidos en el fértil seno de las pasiones.

>El público de los filólogos, su mundo de lectores, parece semejarse a aquel auditorio que un solitario Platón llenó^{JGH 46 SAJ 128}. – Antímaco continuó, - como está escrito:

Non missura cutem nisi plena cruoris hirudo.<^{SAJ 129 GPA 22}

Tal como si nuestro aprendizaje fuese un mero recordar, nos señala siempre a los monumentos de los antiguos, a dar forma al espíritu mediante la memoria. Pero... ¿por qué quedarse junto a las cribozas fuentes de los griegos renunciando así a las vivas aguas de los manantiales de la Antigüedad?^{SAJ 130} Tal vez nosotros mismos no sepamos bien a bien qué es lo que admiramos en los griegos hasta la idolatría^{SAJ 131}. De ahí viene la

^{SAJ 125} 1. Corintios 4, 9.

^{SAJ 126} *Cuero de Vaca*: Según la saga (Virgilio, *Eneida*) Dido huyo de su hermano Pigmalión de Tiro con rumbo a África en donde ella solicitó a rey Jarbas tierra para instalarse ella y su séquito. Jarbas le ofreció tanta tierra como pudiera cubrir con el cuero de una vaca. Tan pronto como esto fue aprobado, Dido cortó el cuero en tiras tan finas que cubrió suficiente territorio para fundar Cartago.

^{SAJ 127} Punto de vista (*Sehpunct*): “Es por ello que se ve un punto brillante en el lugar en el que inciden las líneas que se retrotraen desde el ojo en dirección de los rayos. Este punto, al cual se le llama punto de visión, es, ciertamente, por su efecto, el punto de dispersión, pero en la representación del punto de concentración de las líneas de dirección, según las cuales la sensación se fija (*focus imaginarius*)”. (Kant; *Sueño de un visionario explicado mediante los sueños de la metafísica*, 1766)

^{JGH 46} *Plato enim mihi VNVS instar omnium est.* (^{GPA} En verdad Platón vale para mí, ÉL SOLO, lo que todos los demás.) Cicerón en *Bruto*.

^{SAJ 128} Jørgensen presenta aquí una traducción alemana del fragmento completo de *Bruto* de Cicerón 51, 191. Por mi parte consideré mejor para esta edición presentar el fragmento completo en versión original en latín y su traducción castellana: *quod dixisse Antimachum clarum poetam ferunt: qui cum convocatis auditoribus legeret eis magnum illud, quod novistis, volumen suum et eum legentem omnes praeter Platonem reliquissent, 'legam' inquit 'nihilo min us: Plato enim mihi unus instar est centum milium.* (^{GPA} ... el poeta Antímaco de Claros, quien convocó a un gran auditorio al que leyó aquel grueso volumen suyo que habéis conocido y, habiéndolo abandonado todos menos Platón, dijo: no importa pues, para mí, Platón solo vale más que cien mil.) Como podrá notarse en los textos, Hamann modificó un poco la redacción de Cicerón.

^{SAJ 129} Horacio: *Arte Poética*, 476 (^{GPA 22} Aquí Jørgensen completa la cita de Hamann con la traducción de Wieland al alemán del fragmento faltante del verso de Horacio. Yo completo el verso con el fragmento original en latín y se traduce al castellano: *quem vero arripuit, tenet occiditque legendo, non missura cutem, nisi plena cruoris, hirudo*; Pero a quien ha atrapado, lo retiene y lo asesina leyendo, cual sanguijuela que no habrá de soltar la piel hasta llenarse de sangre.)

^{SAJ 130} Jeremías 2, 13.

^{SAJ 131} Alusión a Winckelmann.

maldita contradicción^{JGH 47} en nuestros simbólicos libros de texto, los que hasta este día son delicadamente encuadernados en piel de oveja^{SAJ 132}, pero en el interior – sí, en el interior – están llenos con los huesos de los muertos^{SAJ 133}, llenos de vicio hipo-crítico
JGH 48 SAJ 134 GPA 23 .

Como un hombre que contempla su rostro físico en el espejo, pero que, después de haberse visto, sigue su camino y olvida cómo eran sus rasgos^{SAJ 135}, así tratamos a los antiguos – Un pintor se sienta de una manera totalmente distinta para proceder con su propia falsificación (autorretrato). – Narciso, (la flor bulbosa de bello donaire) que más ama a su propia imagen que a su vida^{JGH 49}.

JGH 47 Salmos 59, 13.

SAJ 132 Mateo 7, 15.

SAJ 133 Mateo 23, 27.^{(GPA} ¡Ay de ustedes, escribas y fariseos hipócritas, que parecen sepulcros blanqueados: hermosos por fuera pero por dentro estáis llenos de los huesos de los muertos y de podredumbre!)

JGH 48 Véase completa la 9^o *Carta Sobre la Literatura más Reciente*, por aquí un poco, por allá otro poco, pero especialmente la página 131.

SAJ 134 “Tan pronto como abre usted el tomo, se encuentra de cara con un gran tratado crítico, el cual lleva el título en alemán de última moda: *Disertación sobre algunos comentarios críticos sobre lo natural en la poesía*. Este tratado se parece completamente a las tumbas blanqueadas que por fuera se ven hermosas pero que por dentro están llenas con los huesos de los muertos y con inmundicia....” Según Hamann, las Cartas Literarias son igualmente hipócritas (*hypo-kritisch*).

GPA 23 En la página que cita Hamann aparece una refutación que, anónimamente, Friedrich Nicolai hace a un libro de poesía “*Kritische Abhandlung einiger Anmerkungen über das Natürliche in der Dichtkunst und die Natur des Menschen*”. Nicolai escribió que ese tratado era como tumbas blanqueadas. Hamann considera hipócrita este texto y revierte la cita bíblica en contra del mismo. (Cfr. Kenneth Haynes)

SAJ 135 Epístola General a Jaime 1, 23 y 24.

JGH 49 Ovidio, *Metamorfosis*, Libro III.

415

dumque sitim sedare cupit, sitis altera crevit,
dumque bibit, visae correptus imagine formae
spem sine corpore amat: corpus putat esse, quod unda
est.

adstupet ipse sibi vultuque inmotus eodem
haeret, ut e Pario formatum marmore signum;

420

spectat humi positus geminum, sua lumina, sidus
et dignos Baccho, dignos et Apolline crines
inpubesque genas et eburnea colla decusque
oris et in niveo mixtum candore ruborem,
cunctaque miratur, quibus est mirabilis ipse:

425

se cupit inprudens et, qui probat, ipse probatur,
dumque petit, petitur, pariterque accendit et ardet.
inrita fallaci quotiens dedit oscula fonti,
in mediis quotiens visum captantia collum
bracchia mersit aquis nec se deprendit in illis!

430

quid videat, nescit; sed quod videt, uritur illo,
atque oculos idem, qui decipit, incitat error.
credule, quid frustra simulacra fugacia captas?
quod petis, est nusquam; quod amas, avertere, perdes!
ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est:

435

nil habet ista sui; tecum venitque manetque;
tecum discedet, si tu discedere possis!

Non illum Cereris, non illum cura quietis
abstrahere inde potest, sed opaca fusus in herba
spectat inexpleto mendacem lumine formam

440

perque oculos perit ipse suos; paulumque levatus
ad circumstantes tendens sua bracchia silvas
'ecquis, io silvae, crudelius' inquit 'amavit?
scitis enim et multis latebra opportuna fuistis.
ecquem, cum vestrae tot agantur saecula vitae,

445

qui sic tabuerit, longo meministis in aevo?
et placet et video; sed quod videoque placetque,
non tamen invenio' – tantus tenet error amantem –
'quoque magis doleam, nec nos mare separat ingens
nec via nec montes nec clausis moenia portis;

450

exigua prohibemur aqua! cupit ipse teneri:
nam quotiens liquidis porreximus oscula lymphis,
hic totiens ad me resupino nititur ore.
posse putes tangi: minimum est, quod amantibus
obstat.
quisquis es, huc exi! quid me, puer unice, fallis

455

quoque petitus abis? certe nec forma nec aetas
est mea, quam fugias, et amarunt me quoque nymphae!
spem mihi nescio quam vultu promittis amico,
cumque ego porrexi tibi bracchia, porrigis ultro,
cum risi, adrides; lacrimas quoque saepe notavi

460

me lacrimante tuas; nutu quoque signa remittis
et, quantum motu formosi suspicor oris,
verba refers aures non pervenientia nostras!
iste ego sum: sensi, nec me mea fallit imago;
uror amore mei: flammas moveoque feroque.

465

quid faciam? roger anne rogem? quid deinde rogabo?
quod cupio mecum est: inopem me copia fecit.
o utinam a nostro secedere corpore possem!
votum in amante novum, vellem, quod amamus,
abesset.
iamque dolor vires adimit, nec tempora vitae

470

longa meae superant, primoque exstinguor in aevo.
nec mihi mors gravis est posituro morte dolores,
hic, qui diligitur, vellem diuturnior esset;
nunc duo concordēs anima moriemur in una.'
Dixit et ad faciem rediit male sanus eandem

475

et lacrimis turbavit aquas, obscuraque moto
reddita forma lacu est; quam cum vidisset abire,
'quo refugis? remane nec me, crudelis, amantem
desere!' clamavit; 'liceat, quod tangere non est,
adspicere et misero praebere alimenta furori!'

480

dumque dolet, summa vestem deduxit ab ora
nudaque marmoreis percussit pectora palmis.
pectora traxerunt roseum percussa ruborem,
non aliter quam poma solent, quae candida parte,
parte rubent, aut ut variis solet uva racemis

485

ducere purpureum nondum matura colorem.
quae simul adspexit liquefacta rursus in unda,
non tulit ulterius, sed ut intabescere flavae
igne levi cerae matutinaeque pruinae
sole tepente solent, sic attenuatus amore

490

liquitur et tecto paulatim carpitur igni;
et neque iam color est mixto candore rubori,
nec vigor et vires et quae modo visa placebant,
nec corpus remanet, quondam quod amaverat Echo.
quae tamen ut vidit, quamvis irata memorque,

495

indoluit, quotiensque puer miserabilis 'eheu'
dixerat, haec resonis iterabat vocibus 'eheu';
cumque suos manibus percusserat ille lacertos,
haec quoque reddebat sonitum plangoris eundem.
ultima vox solitam fuit haec spectantis in undam:

500

'heu frustra dilecte puer!' totidemque remisit
verba locus, dictoque vale 'vale' inquit et Echo.
ille caput viridi fessum submitit in herba,
lumina mors clausit domini mirantia formam:
tum quoque se, postquam est inferna sede receptus,

505

in Stygia spectabat aqua. planxere sorores
naides et sectos fratri posuere capillos,

planxerunt dryades; plangentibus adsonat Echo.
iamque rogum quassasque faces feretrumque
parabant:
nusquam corpus erat; croceum pro corpore florem

510

inveniunt foliis medium cingentibus albis.

Aquí el muchacho, del esfuerzo de cazar cansado y del calor, se postró, por la belleza del lugar y por el manantial llevado, y mientras su sed sedar desea, sed otra le creció,

415

y mientras bebe, al verla, arrebatado por la imagen de su hermosura, una esperanza sin cuerpo ama: cuerpo cree ser lo que onda es.

Quédase suspendido él de sí mismo y, inmóvil con el rostro mismo, queda prendido, como de pario mármol formada una estatua.

Contempla, en el suelo echado, una geminada -sus luces- estrella,

420

y dignos de Baco, dignos también de Apolo unos cabellos, y unas impúberas mejillas, y el marfileño cuello, y el decoro de la boca y en el níveo candor mezclado un rubor, y todas las cosas admira por las que es admirable él. A sí se desea, imprudente, y el que aprueba, él mismo apruébase,

425

y mientras busca búscase, y al par enciende y arde.

Cuántas veces, inútiles, dio besos al falaz manantial.

En mitad de ellas visto, cuántas veces sus brazos que coger intentaban su cuello sumergió en las aguas, y no se atrapó en ellas.

Qué vea no sabe, pero lo que ve, se abrasa en ello, 430 y a sus ojos el mismo error que los engaña los incita.

Crédulo, ¿por qué en vano unas apariencias fugaces coger intentas?

Lo que buscas está en ninguna parte, lo que amas, vuélvete: lo pierdes.

Ésa que ves, de una reverberada imagen la sombra es: nada tiene ella de sí. Contigo llega y se queda,

435

contigo se retirará, si tú retirarte puedas.

No a él de Ceres, no a él cuidado de descanso abstraerlo de ahí puede, sino que en la opaca hierba derramado contempla con no colmada luz la mendaz forma y por los ojos muere él suyos, y un poco alzándose,

440

a las circunstancias espesuras tendiendo sus brazos:

« ¿Es que alguien, oí espesuras, más cruelmente», dijo, «ha amado?

Pues lo sabéis, y para muchos guaridas oportunas fuisteis.

¿Es que a alguien, cuando de la vida vuestra tantos siglos pasan, que así se consumiera, recordáis, en el largo tiempo?

445

Me place, y lo veo, pero lo que veo y me place, no, aun así, hallo: tan gran error tiene al amante.

Y porque más yo duela, no a nosotros un mar separa ingente, ni una ruta, ni montañas, ni murallas de cerradas puertas.

Exigua nos prohíbe un agua. Desea él tenido ser, 450 pues cuantas veces, fluentes, hemos acercado besos a las linfas, él tantas veces hacia mí, vuelta hacia arriba, se afana con su boca.

Que puede tocarse creerías: mínimo es lo que a los amantes obsta.

Quien quiera que eres, aquí sal, ¿por qué, muchacho único, me engañas, o a dónde, buscado, marchas? Ciertamente ni una figura ni una edad

455

es la mía de la que huyas, y me amaron a mí también ninfas.

Una esperanza no sé cuál con rostro prometes amigo, y cuando yo he acercado a ti los brazos, los acercas de grado, cuando he reído sonríes; lágrimas también a menudo he notado yo al llorar tuyas; asintiendo también señas remites

460

y, cuanto por el movimiento de tu hermosa boca sospecho, palabras contestas que a los oídos no llegan nuestros...

Éste yo soy. Lo he sentido, y no me engaña a mí imagen mía: me abraso en amor de mí, llamas nuevo y llamas llevo.

¿Qué he de hacer? ¿Sea yo rogado o ruegue? ¿Qué desde ahora rogaré?

465

Lo que deseo conmigo está: pobre a mí mi provisión me hace.

Oh, ojalá de nuestro cuerpo separarme yo pudiera, voto en un amante nuevo: quisiera que lo que amamos estuviera ausente...

Y ya el dolor de fuerzas me priva y no tiempos a la vida mía largos restan, y en lo primero me extingo de mi tiempo,

470

y no para mí la muerte grave es, que he de dejar con la muerte los dolores.

Éste, el que es querido, quisiera más duradero fuese.

Ahora dos, concordés, en un aliento moriremos solo».

Dijo, y al rostro mismo regresó, mal sano, y con lágrimas turbó las aguas, y oscura, movido

475

el lago, le devolvió su figura, la cual como viesse marcharse:

«¿A dónde rehúyes? Quédate y no a mí, cruel, tu amante, me abandona», clamó. «Pueda yo, lo que tocar no es, contemplar, y a mi desgraciado furor dar alimento».

Y mientras se duele, la ropa se sacó arriba desde la orilla

480

y con marmóreas palmas se sacudió su desnudo pecho.

Su pecho sacó, sacudido, de rosa un rubor, no de otro modo que las frutas suelen, que, candidas en parte, en parte rojean, o como suele la uva en los varios racimos llevar purpúreo, todavía no madura, un color.

485

Lo cual una vez contempló, transparente de nuevo, en la onda, no lo soportó más allá, sino como consumirse, flavas, con un fuego leve las ceras, y las matutinas escarchas, el sol al templarlas, suelen, así, atenuado por el amor, se diluye y poco a poco cárpese por su tapado fuego,

490

y ni ya su color es el de, mezclado al rubor, candor, ni su vigor y sus fuerzas, y lo que ahora poco visto complacía, ni tampoco su cuerpo queda, un día el que amara Eco.

La cual, aun así, cuando lo vio, aunque airada y memoriosa,

hondo se dolió, y cuantas veces el muchacho desgraciado: «Ahay»,

495

había dicho, ella con resonantes voces iteraba, «ahay».

Y cuando con las manos se había sacudido él los brazos suyos, ella también devolvía ese sonido, de golpe de duelo, mismo.

La última voz fue ésta del que se contemplaba en la acostumbrada onda:

«Ay, en vano querido muchacho», y tantas otras palabras

500

remitió el lugar, y díchose adiós, «adiós» dice también Eco.

Él su cabeza cansada en la verde hierba abajó, sus luces la muerte cerró, que admiraban de su dueño la figura.

Entonces también, a sí, después que fue en la inferna sede recibido, en la estigia agua se contemplaba. En duelo se golpearon sus hermanas

505

las Náyades, y a su hermano depositaron sus cortados cabellos, en duelo se golpearon las Dríades: sus golpes asuena Eco.

Y ya la pira y las agitadas antorchas y el féretro preparaban: en ninguna parte el cuerpo estaba; zafranada, en vez de cuerpo, una flor encuentran, a la que hojas en su mitad ceñían blancas.

Traducción de Ana Pérez Vega

La salvación viene de los Judíos ^{SAJ 136} – Yo todavía no los había visto pero esperaba hallar más sanos conceptos en sus textos filosóficos - para su vergüenza – ¡Cristianos! – Sin embargo, vosotros sentís el aguijón del buen nombre con el cual vosotros sois nombrados ^{JGH 50}, tan poco como comprendéis el honor que Dios se hace a sí mismo con el peyorativo ^{SAJ 137} nombre de Hijo del Hombre ^{SAJ 138}.

Naturaleza y Escritura son pues los materiales del espíritu hermoso, creativo, imitativo - - Bacon compara a la materia con Penélope; - sus desvergonzados pretendientes son los filósofos y los escribas ^{SAJ 139}. La historia del mendigo ^{JGH 140} que apareció en la corte de Ítaca, como vosotros sabéis; ¿pues acaso no se ha traducido a Homero al verso griego y Pope al inglés? ^{SAJ 141}

¿Pero por qué medio debemos traer de entre los muertos a los extintos lenguajes de la naturaleza? - - Mediante peregrinaciones a la Arabia feliz ^{SAJ 142}, mediante cruzadas a las tierras de Oriente y mediante la restauración de su magia, de la cual debemos hacer

^{SAJ 136} Juan 4, 22.

^{JGH 50} Epístola General a Jaime 2, 7.

^{SAJ 137} Nombre peyorativo (*Eckelname*): en la vida común, un nombre deshonoroso, un mote o sobrenombre que se da a alguien con desprecio o para la deshonra (Adelung).

^{SAJ 138} Hijo del Hombre: en el Antiguo Testamento forma frecuente en que Dios se dirige a los profetas, la cual ha de acentuar la bajeza de la vida humana. Al principio de Daniel 7, 13 Mesías?. En la Biblia Luterana se traduce con “*Menschenkind*”, cfr. Ezequiel 2, 1.

^{SAJ 139} Bacon Obras I 523. Según una de las interpretaciones alegóricas que Bacon hace del mito, Pan (la Naturaleza) es hijo de Penélope (de la materia amorfa) con los pretendientes (las ideas o formas platónicas o aristotélicas). Es correcto, dice Bacon, que él es hijo de la Materia y Mercurio (Palabra de Dios, *Logos*). Esta interpretación concuerda con que hace Hamann de Odiseo.

^{SAJ 140} El mendigo es Odiseo (cfr. La Odisea 17, 336 y 483). Hamann piensa en Juan 1, 11 y alude al concepto del Nuevo testamento de la Figura de Siervo y la Kenosis, la palabra de Dios. (^{GPA} Kenosis es una palabra griega para expresar “lo vacío” y es frecuentemente usada como término teológico. La antigua palabra griega κένωσις [kénosis] quiere decir “un vaciamiento”, de κενός [kenós] “vacío”. Este término es usado principalmente en el contexto teológico cristiano, por ejemplo Filipenses 2:7, “Jesús se hizo nada” Εκένωσεν [ekénosen], o “él se vació”, usando la forma verbal de infinitivo κενώω [kenóo] para “vaciar “. En dicho pasaje también aparece la expresión “Siervo” o “Sirviente”).

^{SAJ 141} Alexander Pope (Poeta inglés) había publicado una traducción de *La Odisea* en 1725/26.

^{SAJ 142} Alusión a la expedición científica de Carsten Niebuhr que el gobierno danés envió a la “Arabia Feliz” (Arabia del Sur) a sugerencia de Michaelis (1761-1767), cfr. también *Die Magi aus Morgenlande, zu Bethlehem (Los Magos de Oriente, a Belem)* (N II 137). (^{GPA} Carsten Niebuhr [*17 de marzo de 1733 en Lüdingworth, Land Hadeln - † 26 de abril de 1815 en Meldorf] fue un matemático, naturalista y cartógrafo alemán. Participó en la expedición auspiciada por el rey Federico V de Dinamarca para la exploración científica de Egipto, Arabia y Siria. La idea de una expedición a Medio Oriente fue promovida por el profesor de la Universidad de Göttingen, el orientalista Johan David Michaelis, y su intención era la de probar el contenido de la Biblia. Para esta expedición se buscó a otros cinco especialistas además de Niebuhr.)

nuestro botín valiéndonos de la astucia femenina, pues es ésta la mejor. ¡Echad la vista abajo, vosotros vientres holgazanes ^{SAJ 143}! y leed lo que Bacon ^{JGH 51} escribe sobre la magia. – Porque ustedes, pies de seda, no resistirán un tan fatigoso viaje en zapatos de baile: así que permitan que se le muestre un atajo ^{SAJ 144} mediante la hipérbole ^{SAJ 145} JGH 52. –

¡Tú, que rasgaste el cielo y descendiste! – ¡ante cuya llegada las montañas se derriten tal como hierve el agua al fuego ardiente, con ello tu nombre se hace conocido entre Tus propios adversarios, los cuales, sin embargo, como Él se nombran, y los paganos ungidos, ante los milagros que tú realizas, aprenden a temblar; respecto de los cuales uno no se equivoca ^{SAJ 146}! – ¡Dejad surgir un nuevo fuego fatuo en las tierras de Oriente! - ¡Dejad que la impertinente curiosidad de vuestros magos sea despertada por nuevas estrellas, que ellos mismos nos traigan sus tesoros a nuestra tierra! - ¡Mirra! ¡Incienso! ¡y su oro! ^{SAJ 147}! los cuales apreciamos más que su magia! Dejad que los Reyes sean burlados por ellos ^{SAJ 148}, que su filosófica musa resople ^{SAJ 149} en vano contra niños y contra los libros para niños ^{SAJ 150}; ¡pero no dejéis llorar a Raquel en vano! - -

¿Cómo debemos ahora tragarnos la muerte en las ollas ^{SAJ 151}, para hacer apetitosa la guarnición de vegetales a los hijos de los profetas? ¿Cómo debemos apaciguar al

^{SAJ 143} Tito 1, 12.

^{JGH 51} *MAGIA in eo potissimum versabatur, ut architecturas & fabricas rerum naturalium & civilium symbolisantes notaret - - Nec similitudines merae sunt (quales hominibus frotase parum perspicacibus videre possint) sed plane una aedemque naturae vestigia aut signacula diversis materiis & subiectis impressa.* (^{GPA} LA MAGIA se ocupaba principalmente en eso, de procurar y de construir símbolos de las cosas de la naturaleza, aquellas que el hombre percibiese. Éstas no son meras similitudes [del tipo de las que, tal vez, a los hombres perspicaces les pudiesen parecer insuficientes], sino que son, claramente, una y la misma huella de la naturaleza o signos impresos en diversas bases y materiales) Bacon en el libro tercero de *Augmentis Scientiarum*; en donde él creyó explicar la magia mediante una *scientiam consenssum rerum universalium* (^{GPA}... el conocimiento de la armonía existente entre todas las cosas) y mediante esta brillante luz también creyó explicar la aparición de los magos en Belén.

^{SAJ 144} Atajo (*Richtweg*): 1. Camino cuyo trayecto es más corto que el del camino principal (Grimm).

^{SAJ 145} Hipérbola: Paso elevado, especialmente sobre ríos y montañas, collado (*Paßweg*) (^{GPA} depresión suave por donde se puede pasar fácilmente de un lado a otro de una sierra. 2. Figura estilística: exageración gradual pero consistente del término (más allá de lo plausible).

^{JGH 52} – καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. 1. Corintios 12, 31. (^{GPA} Y os muestro un camino como una hipérbola. - Se omitió la recomendable traducción de ἔτι – κρεί(ττ)ονα = *mejor, superior*, que resultaría en “mejor camino”, para conservar en su lugar la palabra ὑπερβολὴν = hipérbola -)

^{SAJ 146} Isaías: 64, 1.

^{SAJ 147} Mateo 2, 1-11; fuego fatuo: la estrella de Belén.

^{SAJ 148} Mateo 2, 16-18. Dirigido a Federico II y su “Musa filosófica”. Aparecidos entre otros en *Œuvres du Philosophe de Sans-Souci*.

^{SAJ 149} Hechos 9, 1.

^{SAJ 150} Marcos 10, 14.

^{SAJ 151} 2. Reyes 4, 38-42.

furioso espíritu de la escritura?^{SAJ 152} > ¿Tú crees que yo deba comer la carne del buey o beber sangre de cabra?^{SAJ 153} < Ni la dogmática minuciosidad de los fariseos ortodoxos, ni la poética opulencia de los librepensadores saduceos renovará la misión del espíritu que impele a los sagrados hombres de DIOS^{SAJ 154} (εὐκαιρος ἄκαιρος)^{SAJ 155} a hablar y a escribir^{SAJ 156}. - - - Aquel discípulo predilecto^{SAJ 156} del unigénito, aquel que yace en el seno del Padre nos lo ha anunciado: que el espíritu de la profecía^{JGH 53 SAJ 157} vive en el testimonio del de nombre único^{SAJ 158}, del que sólo por él seremos salvados y del que podemos heredar la promesa de esta y de la vida venidera^{SAJ 159}; - del nombre, aquel que nadie conoce, cuando éste lo recibe^{SAJ 160}, que está sobre todo otro nombre, que en el nombre JESÚS todos deben inclinarse sobre sus rodillas, aquellos que están en el cielo, en la tierra y debajo de ella: todas las lenguas también deben confesar ¡que JESUCRISTO sea el señor, por la gloria de DIOS!^{SAJ 161} ¡del creador que es alabado por los siglos de los siglos! ¡Amen!^{SAJ 162}

Así, el testimonio de JESÚS es el espíritu de la profecía y el primer signo mediante el cual revela la majestad de su calidad de siervo^{SAJ 163}, transformando los Libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento en buen vino añejo, que engaña al juicio del jefe de cocina^{SAJ 164} y fortalece el débil estómago^{SAJ 165} del crítico de Arte. *Lege*

SAJ 152 Isaías 63, 10.

SAJ 153 Salmos 50, 13.

SAJ 154 2. Pedro, 21; Hechos 2, 4. 2. Timoteo 4, 2.

SAJ 155 εὐκαιρος - ἄκαιρος (^{GPA} oportunos, en tiempo – inoportunos, fuera de tiempo.)

SAJ 156 Mientras los fariseos se atenían rigurosamente a la ley y a la tradición que vendría más tarde así como a la devoción popular imperante, los saduceos, nobles y liberales, quisieron aceptar sólo las enseñanzas que se estipulan en los cinco Libros de Moisés, por lo que eliminaron, entre otras cosas, lo relativo a la resurrección de los muertos, cfr. Marcos 12, 18 y Hechos 23, 8. Hamann refiere estos pasajes a sus contemporáneos.

SAJ 156 Joven de (o en el) regazo (*Schooßjünger*): Juan 13, 23 -25.

JGH 53 Apocalipsis 19, 10.

SAJ 157 Apocalipsis 19, 10.

SAJ 158 Hechos 4, 12.

SAJ 159 1. Timoteo 4, 8.

SAJ 160 Apocalipsis 2, 17.

SAJ 161 Filipenses 2, 9-11.

SAJ 162 Romanos 1, 25.

SAJ 163 Filipenses 2, 7.

SAJ 164 Juan 2, 8-10.

SAJ 165 1. Timoteo 5, 23.

libros propheticos non intellecto CHRISTO, dijo el púnico^{JGH 54 SAJ 166-176 GPA 23} padre de la Iglesia *quid tam insipidum & fatuum invenis? Intellige ibi CHRISTUM, non tantum*

^{JGH 54} Véase la respuesta a la pregunta premiada, que respecto a la influencia de las opiniones en el lenguaje y del lenguaje en las opiniones, ha planteado la Real Academia de Ciencias de 1759. Páginas. 66-67 En este momento puede ser también oportuno consultar: *Ars Pun-ica, siue Flos Linguarum: The Art of Punning, or the Flower of languages in seventy-nine Rules for the farther Improvement of Conversation and help of the Memory. By the Labour and Industry of TUM PUN-SIBI* (^{GPA} El arte de la paronomasia [hacer juegos de palabras], o la flor de los idiomas en setenta y nueve reglas para mayor perfeccionamiento de la conversación y ayuda de la memoria. Con el trabajo y diligencia de TUM PUN-SIBI.).

Ex ambiguo dicta vel argutissima putantur; sed non semper in ioco, sed etiam in gravitate versantur – Ingeniosi enim videtur vim verbi in aliud atque ceteri accipiant, posse dicere. (^{GPA} Las cosas que se dicen a partir de lo ambiguo son consideradas las más graciosas, pero no siempre están en la broma, sino que también se tornan a lo serio. [...]Es visto como ingenioso el hombre que puede tomar una palabra de un modo distinto al que la toman los demás.) Cicerón; *Acerca del Orador*, Libro II. 250 y 254: *The second Edition 1719*. 8. Este trabajo erudito (del cual ¡lamentablemente! sólo poseo un ejemplar defectuoso) tiene como su autor a – Swift, para gloria del clero, el espino.

(¡*The Glory of the Priesthood and the shame!*)

Essay on Criticism.

Y se inicia con una definición lógica, física y moral. En sentido lógico *Punnata dicuntur id ipsum quod sunt aliorum esse dicuntur aut alio quovis modo ad alium referuntur* (^{GPA} El juego de palabras se refiere a estos mismos que son de los otros de los que se dice ser o de cualquier otro modo a algún otro al que se refiere. [^{SAJ} Parodia de la definición aristotélica de los Relativos]). Según la enseñanza de la naturaleza (del aventurado y caprichoso Cardan) *in Punning is an Art of Harmonious Jiggling upon Words, which passing in at the Ears and Falling upon the Diaphragma excites a titillary Motion in those parts, and this being convey'd by the Animal spirit into the muscles of the face raises the Cockles of the Heart* (^{GPA} La paronomasia es el arte del armonioso zarandeo de las palabras que pasan por los oídos y caen al diafragma provocando un movimiento titilante en esas partes y siendo esto transmitido por los afectos a los músculos faciales, reconfortando así al ánimo.) Sin embargo, según la casuística, es una virtud, *that most effectually promotes the end of good Fellowship* (^{GPA} ... que más eficazmente promueve el fin del buen compañerismo) – Un ejemplo de esta virtud artificial se encuentra, entre otras de la mismo tipo, en la Respuesta antes citada, en la que la comparación púnica de Mohamed, el profeta, y Agustín, padre de la Iglesia, parece semejar a un anfibológico amante de la poesía, de imaginación mitad entusiasta, mitad escolástica, que no parece ser, ni remotamente, lo bastante instruido como para apreciar debidamente el uso del lenguaje figurativo y que mucho menos es capaz de poder ponderar una experiencia espiritual. El buen Obispo habla hebreo sin conocerlo, tal como el gentilhomme burgués habla en prosa sin conocerla, y como aún hoy, también sin saberlo, se puede revelar mediante eruditas preguntas y sus respuestas, la barbarie de su tiempo y la perfidia de su corazón, a costas de esta profunda verdad: que todos son pecadores y carecen de la gloria que se les ha atribuido, tanto el falso profeta de Arabia como el pastor africano y la ocurrente testa (la cual debí haber mencionar en primer lugar) a la que se le ocurrió la exagerada comparación entre aquellos dos confesores de la Providencia mediante tan irrisorio paralelismo, conforme a la púnica doctrina racionalista de nuestros actuales cabalistas, para quienes cada hoja de parra da razón suficiente y cada alusión, una realización.

^{SAJ 166} De Michaelis. Sobre Agustín se dice: >... un hombre de impetuosa imaginación y mala erudición, y además un Africano, o mejor nombrarlo según su lengua, un Cartaginés. Es verdad que en las ciudades de África se hablaba latín, si bien no como en Roma, sino con un cierto tinte africano: las palabras latinas fueron el vientre en el que una manera púnica de pensar se formó. Sobre el entendimiento Agustín, el Púnico o Cartaginés, según su lengua materna, así como él, algunas veces, aplica a la glosa locuciones hebraicas. (1.B. Moisés XXX, 30) El buen Obispo habla así, hebreo sin conocerlo. (citado en N VI 25).

^{SAJ 167} En la portada de la tercera edición (1719) aparece después de TUM PUN-SIBI: > (i.e.) Jonathan Swift, D.D. < . Hoy el libro es atribuido a Thomas Sheridan.

^{SAJ 168} “La Gloria del Clero y su Vergüenza” (Pope sobre Erasmo, *Essay on Criticism* 694).

^{SAJ 169} Hieronimus Cardan(us) (1501-1575): un Medicus... tenía un temperamento realmente contradictorio y absurdo... también escribió, durante su peculiar existencia, muchas cosas increíbles que en ésta hizo (Jöcher Gelehrten-Lexicon).

^{SAJ 170} Casuística: es la doctrina de la aplicación de del axioma moral a los casos individuales de conciencia.

^{SAJ 171} La comparación entre Mahoma y Agustín parte tanto de la falta de entendimiento del lenguaje figurativo y de ahí, consecuentemente, la falsa doctrina. Manna, argumenta Michaelis, es a la depuración de una planta y sólo en sentido figurado se le nombra Manna al pan venido del cielo, así también hay expresiones como: “Quiero endurecer el corazón del Faraón.” (2. Moisés 7, 3) para entenderse

sapit, quod legis, sed inebriat. - > Pero hay que detener aquí, de una vez, a estos malvados y pretenciosos espíritus, - - Adán bien debe morir primero, antes de tolerar esto y de beber el vino fuerte^{GPA 24}. Por ello debéis tener cuidado de no beber vino en tanto seáis un lactante; cualquier doctrina tiene su límite, su tiempo y su edad^{JGH 55 SAJ 177 - 179}.

¡Después de que Dios había hablado a través de la naturaleza y de la Escritura, a través de las criaturas y de los videntes, a través de las razones y de las figuras, a través de los poetas y de los profetas hasta agotarse y quedar sin aliento, entonces nos habló, al atardecer de aquellos días, a través de su hijo^{SAJ 180}, - ayer y hoy!^{SAJ 181} – hasta la promesa de su futuro^{SAJ 182} – no más en la forma de un sirviente – también será cumplido –

figurativamente, como en general todas aquellas expresiones que designan al habitual devenir de la naturaleza y del mundo según la acción directa de Dios. Puesto que ambos, Agustín y Mahoma, quienes pese a su escasa erudición tuvieron una fantasía casi extática y una proclividad por la poesía, llegaron, mediante la mala interpretación de tales expresiones, a la doctrina de la predestinación, con la que Agustín tuvo, además, para él mismo, una inconvenientemente analizada iluminación, en la que se apoyó..

SAJ 172 Anfibológico: que tiene doble sentido.

SAJ 173 Gentil Hombre: *El Burgués Gentilhombre*, comedia de Moliere (1670).

SAJ 174 La perfidia de su corazón: Hechos, 8, 22.

SAJ 175 Todos son pecadores...: Romanos 3, 23.

SAJ 176 ... razón suficiente: Alusión al teorema de la razón suficiente (*principium rationis sufficientis*).

“Todo lo que existe tiene su razón suficiente, porque es más bien, como no es.” (Christian Wolff).

GPA 23 Púnico; gentilicio masculino de Cartago: del latín *punicus* = fenicio (etnia de habla semítica occidental fundadora de la ciudad de Cartago; el idioma púnico)

GPA 24 El “vino fuerte” es el misterio de la predestinación.

JGH 55 Palabra de nuestro Lutero (quien con la lectura de Agustín ha querido echar un poco a perder su gusto) tomada de su famoso prefacio a la epístola a los Romanos, la cual nunca me canso de leer como tampoco puedo cansarme de leer su prefacio a los Salmos. He citado aquí este pasaje por un pretendido acomodo, pues Lutero en él habla del abismo de la Divina Providencia y, después de su loable costumbre, descansa seguro sobre su sentencia, “que sin sufrimiento, cruz y angustia de muerte se pueda lidiar con la predestinación sin daño y secreta ira en contra de DIOS.

SAJ 177 Edición de Weimar de la Biblia alemana 7, 23, 25.

SAJ 178 Acomodo (*Accommodation*), Adecuación (*Anpassung*); Especialmente en la teología de la Ilustración, se dice que hay una adecuación de la anunciación de las verdades atemporales-válidas a la capacidad y el prejuicio de los oyentes; por ejemplo, según esta adecuación, las palabras de Jesús acerca de demonios y ángeles son un acomodo a los primitivos conceptos de los judíos de entonces.

SAJ 179 Providencia (*Vorsehung*): en lengua antigua y en sentido restringido, Doctrina de la Predestinación, según la cual una parte de la humanidad está determinada anticipadamente por Dios para la gloria y otra parte para la condenación (Gnadenwahl) (Grimm). Con estas palabras alerta Lutero ante especulaciones sobre el misterio de la Predestinación, cuyo significado sólo al “hombre nuevo”, en el sufrimiento y la necesidad, se le revela, en tanto que esto se puede abordar teóricamente y como una doctrina “no sin daño y secreta ira en contra de Dios”.

SAJ 180 Hebreos 1, 1.

SAJ 181 Hebreos 13, 8.

SAJ 182 *Zukunft*, futuro en alemán, es igual a que *Die Ankunft*, El Advenimiento; según un significado en desuso del Alto Alemán, el cual sólo en el lenguaje eclesiástico aún se utiliza y en donde el venir de Cristo en carne, o ante el tribunal, el Advenimiento, es una aparición. (Adelung) Cfr. Filipenses 2, 7; Mateo 24, 30.

¡Tú Glorioso Rey, Señor Jesucristo!
Tú eres el eterno Hijo de Dios Padre;
No has despreciado el vientre virginal -- JGH 56 SAJ 183

Se pronunciaría un juicio sacrílego^{SAJ 184}, si se quisiera increpar a nuestros ocurrentes sofistas como a demonios idiotas por comparar a los legisladores judíos con una cabeza de asno y a los proverbios de sus maestros cantores con guano de palomas^{SAJ 185}; pero eso será el día del SEÑOR - - un Domingo, más oscuro ^{SAJ 186} que la media noche, en la que las flotas invencibles ^{SAJ 187} son rastrojo ^{SAJ 188} - - El Occidente más impúdico, heraldo de posteriores tormentas - tan poético – como sólo el SEÑOR de las huestes puede pensarlo y decirlo ^{SAJ 189}, será ahí entonces acallado el más poderoso de los trompetas de guerra. La alegría de Abraham ^{SAJ 190} alcanza la cima más alta; - su cáliz se derrama – ^{SAJ 191} ¡La última de todas las lágrimas! exquisita e invaluable como las perlas con las que la última reina de Egipto se envanece ^{SAJ 192}; esta lágrima, la última de todas ^{SAJ 193}, es enjugada de los ojos de Abraham, padre de la fe ^{SAJ 194}, por la propia mano de Dios, sobre el último fuego de Sodoma y sobre el rapto del último mártir ^{SAJ 57} - -

Aquel día del Señor, aquel que da a los cristianos el valor para predicar su muerte ^{SAJ 195}, revelará ^{SAJ 196} el más estúpido *Dorfteufel* ^{GPA 25} entre todos los Ángeles para

JGH 56 Este fragmento, del tipo de los himnos de la iglesia, deberá ser completado por el lector devoto. Mi memoria me abandona solamente por capricho; - *Semper ad eventum – quae desperat – relinquit.* (^{GPA} siempre hasta el final – y lo que le desespera – abandona -)

SAJ 183 De la traducción de Lutero del *Te Deum* (Dios nuestro Señor, a ti te alabamos).

SAJ 184 Epístola Universal de San Judas 9, 2; 2 Pedro 2, 9-12.

SAJ 185 2 Reyes 6, 25.

SAJ 186 Joel 3, 4; Revelaciones 6, 12.

SAJ 187 Flota Invencible: La así conocida Armada Española, la cual fue derrotada en parte por los ingleses y holandeses y en parte destruida por una tormenta (1588).

SAJ 188 Libro de Job, 21, 18; “Serán como la paja en el viento y como el tamo que arrebató el torbellino.”

SAJ 189 Alusión a los muchos pasajes del *Antiguo Testamento* en los que habla Jehová (Zebaoth), cfr. Isaías 1, 24.

SAJ 190 Juan 8, 56.

SAJ 191 Salmos 23, 5.

SAJ 192 Así Marco Antonio fue pasmado por Cleopatra en el fastuoso banquete que ofreció en su honor; ella tomó de uno de sus pendientes una perla (pendientes hechos con un par de perlas extraordinarias de incalculable valor heredadas de sus antepasados), la sumergió en vinagre de vino y esta se disolvió, bebió entonces el líquido y dijo: que esta copa, que a su salud he bebido, sea la más costosa.

SAJ 193 Revelaciones 21, 4.

SAJ 194 Romanos 4, 11. 16.

SAJ 57 2 Pedro 2, 8.

SAJ 195 1. Corintios 11, 26.

SAJ 196 Manifiesto: conocido. Este significado es obsoleto en la mayor parte del Alto Alemán. (Adelung). Cfr. 2 Corintios 5, 10.

^{GPA 25} *Dorfteufel*: En su traducción literal “El Diablo de la Villa”; al parecer se trata de una bebida alcohólica, una cerveza, popular en Jena a finales del siglo XVII, a la que se le atribuía la propiedad de inducir conductas estúpidas.

quienes ya está preparado un fuego infernal ^{SAJ 197}. ¡Los demonios creen y tiemblan!^{SAJ 198} pero vuestros sentidos, enloquecidos por la travesura ^{SAJ 199} de la razón, no tiemblan – ¡Vosotros reís, cuando Adán, el pecador, se asfixia con una manzana y Anacreonte ^{SAJ 200}, el sabio, con la semilla de una uva! ¿Pero acaso no ríes cuando los gansos espantan al Capitolio^{SAJ 201} – y los cuervos alimentan al patriota^{SAJ 202}, en cuyo espíritu se fundaba la artillería y la caballería de Israel? ^{SAJ 203} – Secretamente os deseáis parabienes a vosotros mismos en vuestra ceguera^{SAJ 204}, mientras que a DIOS se le cuenta entre los criminales ^{SAJ 205} – y una abominación ^{SAJ 206} en Ginebra o en Roma ^{SAJ 207}, en la opera o en la Mezquita, es deificada y coliquintiada (purgada) ^{SAJ 208}. - -

Pinge duos angues! Pueri, sacer est locus; extra Meite; discendo - - - GPA 26 SAJ 209

PERSIO

^{SAJ 197} Mateo 25, 41.

^{SAJ 198} Jaime 2, 19.

^{SAJ 199} Picardía, travesura (*Schalkheit*); anteriormente y sobre todo en sentido estricto “Astucia”, pero el sentido que se le da más frecuentemente en la Biblia alemana es el de “disposición al engaño, al fraude”, (Adelung) cfr. 2 Hechos 13, 10; 2 Corintios 2, 3.

^{SAJ 200} Anacreonte: ^{GPA} “Anacreonte el poeta / Muerto por la semilla de la uva; / La muerte me quiere atrapar, / Así que se acerca cuando beso, / Entonces dirá la posteridad / El Lauson murió de un beso / ¿Cuándo será agrio un besito? / ¿Es pues la muerte tan amarga?” (Johann Friedrich Lauson; *Das Küsschen, in Zweeter Versuch in Gedichten [El besito, segunda Prueba en Poesías]*, Königsberg 1754). Lauson fue amigo de Hamann.

^{SAJ 201} Durante el ataque Galo en el 387 a.C., el graznido de los gansos alertó a la guaria dormida y así se salvó al Capitolio romano.

^{SAJ 202} 1 Corintios 17, 6.

^{SAJ 203} 2 Reyes 1, 10-14 y 2, 12.

^{SAJ 204} Juan 9, 39.

^{SAJ 205} Marco 15, 27.

^{SAJ 206} Mateo 24, 15.

^{SAJ 207} Ginebra y Roma, como ciudades santas del Calvinismo y del Catolicismo y, respectivamente, al santuario judío de Jerusalén. Opera, apunta hacia la misa católica; Mezquita, hacia la rigurosa Iglesia reformada carente de toda imagen, en la que, como punto de referencia adicional para gente como Michaelis, la doctrina de la predestinación se predica como en el Islam.

^{SAJ 208} *Citrullus Colocynthis (Koloqintisirt)*: Cfr. 2 Reyes 4, 39. La *Colocynthis* o *Purgiergurke* es “La muerte en la olla”. En pequeñas cantidades es un purgante, en grandes cantidades un veneno. Significado: el racionalismo anticristiano también es divinizado en estas ciudades santas y a los desprevenidos “hijos de los profetas” si bien es éste un veneno mortal, se pone en el alimento del alma. (^{GPA} La coloquíntida o tuera [*Citrullus colocynthis*] sinónimo: *Cucumis colocynthis*. Es una planta nativa del norte de África, Nubia y Egipto que se ha extendido por la cuenca del Mediterráneo. Planta trepadora con tallo piloso. El fruto es una baya tan grande como una manzana verde o naranja con pulpa muy amarga que contiene numerosas semillas. Las semillas son nueces comestibles. El nombre *Colocynthis* deriva del griego y significa [mover el vientre]. Tiene propiedades de purgante drástico, pero no es usada así porque daña la mucosa intestinal.)

^{GPA 26} ¡Dibujad dos serpientes! Jóvenes, el lugar es sagrado; salid; me hago a un lado - - (Persio Sátira I, 113.)

^{SAJ 209} Las serpientes eran mascotas sagradas, las cuales representaban al *genius loci* (^{GPA} Espíritu protector). Eran pintadas como prevención contra impurezas. Los versos son la respuesta irónica del satírico, ya que debido a su cáustica crítica es amenazado con la pérdida del favor de los prominentes, quienes no quieren volver a oír semejantes ataques.

El cumpleaños de un Genio será, como es costumbre, acompañado por la fiesta de un mártir de los Santos Inocentes ^{SAJ 210} – Permítaseme comparar a la rima y a la métrica con niños inocentes, quienes sobre nuestra más reciente poesía, parecen estar expuestos a un amenazador peligro de muerte.

Si la rima pertenece al linaje de la paronomasia ^{JGH 58 SAJ 211 - 213}, entonces su origen debes ser casi tan antiguo como la naturaleza del lenguaje y de nuestras representaciones sensoriales. - - Aquel a quien el yugo de la rima le resulte demasiado pesado, ni siquiera por ello tiene el derecho de acosar a su propio talento ^{JGH 59 SAJ 214}. De otro modo, el viejo solterón ^{SAJ 215} mucho pie habría dado a esta frívola pluma para un escrito punzante ^{SAJ 216}, así como se lo dio a Platón, quien quiso inmortalizar al hipo de Aristófanes ^{SAJ 217} en *El Banquete*, o a Scarron ^{SAJ 218} quien quiso inmortalizar el suyo propio mediante un soneto.

La libre construcción que Klopstock, este gran restaurador de canciones líricas, se ha permitido, es, presumiblemente, un arcaísmo, que felizmente imita la misteriosa mecánica de la poesía sagrada de los Hebreos, en la que, según la aguda observación de

^{SAJ 210} Mateo 2, 16. “Herodes entonces, cuando se vio burlado por los magos, se enojó mucho, y mandó matar a todos los niños menores de dos años que había en Belén y en todos sus alrededores...”

^{JGH 58} Véase a Lowthii Praelect. XV. El 76. Nota del editor. Algarotti. Vol. III.

^{SAJ 211} Paronomasia; juego de palabras que consiste en poner juntas palabras de sonido semejante con otras, frecuentemente de significado opuesto. . Por ejemplo en el *La Prediga de Capuchino* de Schiller en *Wallensteins Lager*, V. 500 y en adelante. Por Michaelis: ^{GPA} “y tú, tú mata a ambos / a los antiguos en el altar, a los paganos en páramo.”

^{SAJ 212} Michaelis analiza minuciosamente la paronomasia en su *Lowth-Ausgabe*, sobre la cual su padre había escrito una Disertación en 1737. Él la considera, partiendo de las lenguas modernas y clásicas, de poco valor estético.

^{SAJ 213} La rima, dice Salvini (Tomo II *Discursos 2.*), vino al mundo con el duelo y con el feudalismo como un agradable contagio, el cual, teniendo su origen en el verso Leonino, es transmitido al lenguaje vulgar. (Euvres du Comte Algarotti. Vol. III *Essay sur la Rime* p. 76). (^{GPA} Leonino; verso latino usado en la Edad Media, cuyas sílabas finales forman consonancia con las últimas de su primer hemistiquio. El primero en usarlo fue el poeta Leonius o Papa Leo en el Siglo XII.)

^{JGH 59} Suavemente se desliza la rima en el corazón, cuando no se le fuerza; / Sustenta y adorna a la armonía y pega el habla en la memoria. / *Elegías y Cartas*. Estrasburgo, 1760.

^{SAJ 214} De Ludwig Heinrich von Nikolay (1737 – 1820).

^{SAJ 215} El Solterón (*Hagestolze*): “(filólogo) se queja del verso de difícil rima “*Hagestolz*”, con la que su musa se desanima”. (N II 239, 32). El verso que Hamann no puede “aparear” es pues un solterón (*Hagestolz*).

^{SAJ 216} Escrito punzante (*Stachelschrift*): el que utiliza algunas palabras satíricas pero que ha encontrado poca aceptación (Adelung).

^{SAJ 217} El hipo de Aristófanes, Platón, *El Banquete*, 185c-e.

^{SAJ 218} Paul Scarron (1610-60) poeta francés.

los más meticulosos críticos de arte de nuestro tiempo^{JGH 60 SAJ 219-220}, no se percibe nada más que “una prosa artificial resuelta en cada pequeña parte de sus distintos periodos, cada uno de los cuales puede ser visto como un verso aislado en una métrica particular, y las meditaciones o emociones de los más antiguos y más sagrados poetas parecen haberse ordenado a sí mismas” (tal vez de una manera tan casual como las motas de polvo de Epicuro)^{SAJ 221} “de manera simétrica, son la eufonía perfecta, si bien carecen (prescrita u obligatoriamente) de métrica silábica.”

El metro monótono de Homero debió resultarnos al menos tan paradójico como la carencia de ataduras del Píndaro alemán^{JGH 61 SAJ 222 - 227}. Mi admiración o ignorancia acerca de la razón de la uniformidad métrica - silábica en el poeta griego, ha sido moderada gracias a un viaje a través de Curlandia y Livonia. En dichas regiones hay

^{JGH 60} Véase la cuarta nota del editor a la tercera conferencia de Lowth p. 149 y véase también la quincuagésima primera carta, en la tercera parte de *Cartas relativas a la Literatura más Reciente*.

^{SAJ 219} Los críticos de arte son Michaelis y Lessing: Palabras de Lessing refiriéndose a Klopstock: “Son reflexiones sobre la omnipresencia de Dios o, más bien, los sentimientos exteriorizados del poeta acerca de este gran Tema. Parecen haberse ordenado a sí mismos en versos simétricos; son la perfecta eufonía, si bien carecen de una métrica silábica determinada.... Pero que dice usted de la versificación; si es que acaso se me permite nombrarlo de otra forma que una versificación. Pues propiamente no es nada más que una prosa artificial, resuelta en cada pequeña parte de sus periodos, cada uno de los cuales puede ser considerado como un verso aislado de una métrica silábica particular.” (Lessing; *Cartas relativas a la Literatura más Reciente* III 51).

^{SAJ 220} Nota de Michaelis (p. 49, no 149 como indica Hamann) comenta la conferencia de Lowth sobre el metro libre hebreo y compara este verso libre con los Recitativos, tal como Lessing encuentra los versos de Klopstock apropiados para musicalizar, pues éstos, de cualquier modo, no se atienen al metro. Sin embargo, Michaelis ve una gran diferencia entre la poesía hebraica y la prosa regular, por lo que Isaías es un poeta divino, pero de ninguna manera se le puede llamar, como a otros, un orador, es decir, prosista modelo.

^{SAJ 221} Polvillo Solares (*Sonnenstäubchen*): Átomos (Combinaciones de átomos, cfr. p. 86, ^{SAJ 117})

^{JGH 61} No sería en absoluto divertido, si el señor Klopstock quisiera explicar a su impresor, o a una Margot la Revaudeuse, pues es la musa del filólogo, la razón por la cual hace imprimir sus emociones poéticas, las *qualitates occultas* que el populacho considera cosas y que en lenguaje galante se llaman Sentimientos *par excellence*, en líneas discontinuas, dejando de lado mi confusa manera de hablar, yo estaría en muy buena disposición de reconocer en estilo prosaico del señor Klopstock como una muestra de la perfección clásica. A partir de pequeñas muestras de ello, presumo en este autor un profundo conocimiento de su lengua materna, especialmente en su prosodia, cuyo musical metro silábico parece ser el más apropiado vestido de fiesta de la poesía lírica para un cantante que no quiere ser común. Yo distingo las composiciones originales de nuestro Asaf de sus modificaciones de antiguos himnos eclesiásticos, incluso de aquellos de sus epopeyas, cuya historia es bien conocida y parecida a la de Milton, si no por completo, al menos en el perfil.

^{SAJ 222} Margot la Revaudeuse: Según Gildemeister, una novela de Fougere de Monbron; coser, parlotear, charlar. Hamann tenía esta obra (cfr. N V 100, Nr. 548.)

^{SAJ 223} *qualitates occultae*: cualidades ocultas. “*Qualitates occultae* llaman los escolásticos, especialmente a las fuerzas que no se derivan de las cualidades de primera clase (qu. primar.) y que se relacionan a la influencia de los astros (Ej. La fuerza de atracción magnética. ... Descartes está *Qu.en* en contra de lo oculto, Bérigard (S. XVII), Newton, entre otros”. (Eisler II 563.)

^{SAJ 224} Asaf: Salmos 73 – 83; cfr. 1 Corintios 15, 19.

^{SAJ 225} Transformaciones de antiguos himnos eclesiásticos: *Himnos Eclesiásticos*. Copenhague y Leipzig 1758. Ahí “*Cánticos Modificados*”. Klopstock cambió los himnos en donde encontró “palabras anticuadas”, “rigidez en el metro silábico”, pero delante de todos en donde el autor “fue indigno de la Religión”.

^{SAJ 226} Epopeya: *El Mesías*.

^{SAJ 227} *Paraíso Perdido* de Milton.

ciertas comarcas en donde se oye cantar a los letones o a los pueblos no alemanes durante toda su jornada, pero nada más que una cadencia de pocas notas que tiene una gran semejanza con el metro. Si un poeta emergiese de entre esa gente, le sería muy natural que todos sus versos estuvieran ajustados a la escala establecida por sus voces. Demandaría demasiado tiempo poner todos estos pequeños detalles (*ineptis gratum frotase – qui volunt illa calamistris inurere*)^{GPA 27} bajo la luz adecuada, compararlos con muchos otros fenómenos, rastrear sus causas y llegar a fructíferas conclusiones.

*Jam satis terris nivis atque dirae
Grandinis misit Pater, & rubente
Dextera sacras jaculatus arces
Terriut urbem,*

*Terruit gentes; grave ne rediret
Seculum Pyrrhae, nova monstra questae,
Omne quum Proteus egit altos
Visere montes. - -*

HORATIVS.

Ya bastante nieve y funesto granizo
Envió el Padre, y lanzando rayos con su encendida
Diestra contra las sagradas colinas
Aterrorizando a la ciudad,

Llenó de temor a los pueblos de que regresase
El insoportable siglo de Pirra, con nuevos prodigios
Mientras Proteo lleva todos sus rebaños juntos
A ver los altos montes. - -

Horacio^{GPA (GPA 28)}

^{GPA 27} Hamann modifica el texto original que es el siguiente: *ineptis gratum fortasse fecit, qui volent illa calamistris inurere* (^{GPA}... acaso quiso hacer un favor a los ineptos que quieran gravar estos excesivos adornos) Cicerón; *Bruto o de los Ilustres Oradores*, 75, 262. y deja tan sólo: tal vez un favor a los ineptos-que quieren grabar estos excesivos adornos (lease mal gusto).

^{GPA 28} Roma fue fundada sobre siete colinas, una de ellas *Arx (arces)*. - “Padre” Horacio se refiere, naturalmente a Zeus (Júpiter), padre de todos los dioses. Ahora bien, en la mitología griega, Pirra era hija de Epimeteo y Pandora, y esposa de Deucalión, hijo de Prometeo y Celaino (o de Clímene). El mito de Pirra nos dice que cuando Zeus decidió finalizar la edad de bronce con un gran diluvio, Deucalión y Pirra sobrevivieron gracias a que Prometeo le advirtió a su hijo, y éste construyó un arca. Cuando cesó el diluvio, Zeus, complacido por la piedad de Deucalión y Pirra, les concedió el poder de repoblar la tierra arrojando rocas que se convertían en hombres, si las arrojaba Deucalión y en mujeres, si las arrojaba Pirra. Po su parte Proteo (en griego clásico Πρωτεύς Prôteús), según la mitología griega, es un antiguo dios del mar, mencionado por Homero en *La Odisea* (halios geron). Es hijo de Poseidón, según la teogonía olímpica, o de Nereo y Doris, o de Océano y una náyade. Se le conoce como el pastor de las manadas de focas de Poseidón, así como de todas las criaturas marinas.

Como el más antiguo de los lectores de esta Rapsodia en Prosa Cabalística, me veo obligado, por el derecho de primigenia, a dejarles a mis jóvenes hermanos que han de venir después de mí, aún otro ejemplo de un juicio compasivo, tal como el que sigue:

¡Todo en esta estética Nuez sabe a vanidad! - ¡a vanidad! ^{SAJ 229} – El Rapsoda ^{JGH}⁶² ha leído, observado, pensado, buscado y encontrado palabras aceptables, citadas con precisión, como un barco mercante que ha encontrado lejos los alimentos y de lejos los ha traído ^{SAJ 230}. Añadió oración tras oración como se cuentan las flechas en el campo de batalla ^{JGH 63 SAJ 231}; y calcula sus figuras con precisión ^{SAJ 232}, como se alinean las estacas de una tienda ^{SAJ 233}. Pero en lugar de flechas y estacas, él escribió, con los Pequeños Maestros (*Petit-maître*) ^{SAJ 234} y los estudiantes de segundo semestre de su tiempo * * * * * y - - - - - obeliscos y asteriscos ^{JGH 64 SAJ 235}.

^{SAJ 228} Apostilla: Nota marginal aclaratoria o crítica. Acotación. Iniciada mediante “*post illa verba*”.

^{SAJ 229} Vanidad: Eclesiastés 12, 8-10.

^{JGH 62} – οἱ ῥαψωδοὶ–ἐρμηνέων ἐρμηνεῖς (^{GPA} Los rapsodas - intérpretes de los intérpretes. - El texto original es como sigue: Σωκράτης - οὐκοῦν ὑμεῖς αὐτοὶ οἱ ῥαψωδοὶ τὰ τῶν ποιητῶν ἐρμηνεύετε; - ... ¿por el contrario, ustedes los rapsodas, no interpretan a los poetas?). Sócrates en el *Ion* de Platón 535^a.

^{SAJ 230} Proverbios 31, 14.

^{JGH 63} Procopio; *de bello persico* (^{GPA} de la Guerra Persa), I, 18.

^{SAJ 231} Procopio (Historiador bizantino de alrededor del año 500) *De la Guerra Persa*.

^{SAJ 232} Compasar (*abzirkeln*): medir con el compás. Acompasar una figura. Igualmente en figurativo, pero sólo en una manera familiar de hablar, bien determinada. Quien puede acompasar bien todas las palabras.

^{SAJ 233} Estacas para una carpa: Isaías 54, 2; Eclesiastés 12, 11.

^{SAJ 234} Pequeño Maestro (*Kleinmeister*): una desatinada traducción del francés *Petit-maître* para la que otros han usado ‘el tolerable señor dulce’ (Adelung). Algo así como “Señorito”. Probablemente una alusión a Lessing, al que Hamann llamaba en *Wolken* (*Nubes*) “Pequeño maestro de las siete artes indigentes” (N II 100, 14).

^{JGH 64} *Asteriscus illucescere facit; obeliscos jugulat et confodit: Hieronymus in praefat. Pentateuchi. Conf. Laertius in Platone* (^{GPA} ... una estrellita [asterisco] hace la luz; el obelisco mata y hiere: Jerónimo en el Prefacio al *Pentateuco*, cfr. *Platón* de Diógenes Laercio; “El asterisco cuando hay uniformidad de dogmas. Y el simple óbelo, se pone cuando se reprueba algo”; seguramente se trata de un juego de palabras propuesto por Hamann ya que el verbo latino *jugulo* significa “degollar” o “matar” pero también tiene el sentido figurado de “atacar directamente un argumento” y el verbo *confodio* significa “herir” o “apuñalar” pero también significa “marcar con signos críticos algún pasaje”, por lo que se percibe una figura anfibológica en el sentido de que lo que se marca en un texto con óbelos (obeliscos), como indica D. Laercio, es algo con lo que se discrepa, algo que se mata.). Un uso acertado de este aparato masorético podría servir muy bien incluso para rejuvenecer los textos salomónicos, tal y como uno de los más recientes intérpretes de las dos cartas de Pablo lo ha explicado mediante el Método de los §. §. y de las Tablas.

^{SAJ 235} Aparato masorético: cfr. página 83, SAJ 114.

Permitámonos ahora escuchar la conclusión ^{SAJ 236} de su más reciente estética, que es la más antigua:

¡Temed a Dios y dadle a él la Gloria, pues el día de su justicia se acerca, y adoradlo pues Él hizo el cielo y la tierra, los mares y los manantiales! ^{SAJ 237}

^{SAJ 236} Eclesiastés 12, 13.

^{SAJ 237} Revelaciones 14, 7.

Del texto y su aparato crítico Sven Aage Jørgensen

El texto sigue la edición histórico-crítica de Josef Nadler. Los errores y fallas de imprenta, mismos que el editor pudiera haber pasado por alto, fueron corregidos. En su edición de las *Memorias Socráticas*, Fritz Blanke ha señalado más de estas fallas y errores. Asimismo, en su recensión a la *Edición Histórico-Crítica de Hamann (Euphorion 50, 1, 1956)* Walter Boehlich ha hecho lo propio para la *Estética en una Nuez*. Por el contrario, yo no he incluido nada en el texto ni en las notas al pie de los apéndices de G. A. Wieners a la edición de Friedrich Roth ni de las notas al margen del ejemplar de Schaffhausen de las *Memorias Socráticas*, mismas que Blanke comparara con el texto de Nadler en su edición. Tampoco he tratado lo referente a los elementos faltantes o divergentes, es decir que, básicamente, no se ha modificado el texto hecho por Nadler.

Tampoco quisiera ocuparme aquí del frecuentemente exasperante debate acerca de los Principios Editoriales de Nadler. La disputa gira, en último término, en torno a si las notas manuscritas de Hamann tienen “Propósito Textual” (*Textabsicht*; Nadler) y si Nadler, en su calidad de editor, estaba facultado y capacitado para intervenir, como depositario de la Última Voluntad (Nadler) de Hamann en el texto y las notas de la primera edición. Asimismo, si se hubiera preferido una impresión de la primera edición considerando los cambios manuscritos hechos al texto en un aparato y los posteriores al margen, no podría negarse que los apéndices, la mayor parte de las veces, deben mantenerse juntos como las notas al pie originales, las que no deben ser consideradas como eruditos adornos, más bien innecesarios, pues éstas muestran el “Propósito del texto”. Por lo tanto, la crítica debió probar así el modelo y mostrar, consistentemente, que la Edición que Nadler presenta no pudo alejarse del original. Una de las ediciones de Nadler tiene tal análisis crítico pero, hasta donde alcanzo a ver, sólo Ingemar Manegold lo hizo¹. Ella publicó una edición independiente de Nadler del *Texto Konxompax* y con ésta su procedimiento, cuyos resultados fueron suficientemente probados. Ahora, sin

¹ Martin Seils editó *El mandil de hojas de Higuera*. No obstante, aquí se trata de un borrador en manuscrito, por lo que no se trata del mismo problema. Algo semejante sucede con *Das wirkliche >Letzte Blatt< J. G. Hamanns* de Wilhelm Koepf. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock* 3 (1953). *Gesellschafts- u. sprachwissenschaftliche Reihe* H. H. S. 71-79. En ambos casos la solución es desestimada.

embargo, parece digno de mencionarse lo adecuado de su crítica. En modo alguno deja de señalar errores y deficiencias y subraya que las investigaciones especiales pueden (Pág. 50) contribuir a corregir errores, no obstante apunta: "... a pesar de algunos errores en los detalles, la edición de Nadler evidencia con esa gran experiencia, método de crítica textual y tacto filológico, que cada crítica, que no se trabaja con todas las herramientas necesarias, daña en lugar de enriquecer" (Pág. 58).

Queda entonces claro que una modificación a los Textos de Nadler no es posible de manera filológicamente responsable sin una investigación que recurra a todos los ejemplares disponibles con sus constantes diferencias entre unos y otros en los aditamentos manuscritos y sin un aparato lo bastante grande, en el que también deberá de encontrar su lugar el trabajo de Wiener Beigesteuerte. Una reimpresión de la primera edición sin la versión y posteriores notas adicionales es deficiente, porque así permanecen ocultas al lector numerosas señales de Hamann, de las cuales tenemos aún más necesidad que sus amigos. De modo que el texto de la edición histórico-crítica debió ser el único que se ha tomado en consideración como modelo para esta impresión.

Un problema especial son las variaciones en la escritura de *Aesthetica in Nuce*. Hamann usó copiosamente, excepto en las letras mayúsculas, dos negrillas en la parte de tipografía *Fraktur* y *Cursivas* en la correspondiente a la tipografía *Antiqua*. Así aparecen en los versos de Horacio y en el primer párrafo de la primera página, diferenciadas de las siguientes palabras por el tamaño: profanum, linguis, sacerdos, virginibus puerisque, Regum, greges, Iouis, giganteo, supercilio, Wurfschaufel, Tenne, Erzengel, Reliquien, Sprache Kanaans, auf schönen Eselinen, Wettlauf, Eutyphrons.

Con estos realces Hamann ha querido hacer en parte citas y alusiones en el texto, en parte remarcar las palabras más importantes de una cita y su relación con el texto y, en parte, con ello ha subrayado conceptos importantes. En el Comentario (aparato) han sido utilizadas las señas dadas por Hamann en negrillas y en cursivas, no porque deban ponerse en tres tipos y, debido a que los caracteres de referencia con tal cantidad de realces podrían ser en gran medida engañosos, las negrillas y las cursivas han sido eliminadas de acuerdo con Nadler. En nuestra edición las letras espaciadas han sido sustituidas por cursivas.

Un Comentario (aparato) es necesario para leer el trabajo de Hamann. Junto con los añadidos y las explicaciones, Wiener quiso hacer una guía de la obra completa en sus páginas relativas a los registros (Índice), las cuales no sustituye, sino que complementan, el código de Nadler (N VI). A estos importantes recursos se hace referencia constantemente. Rudolf Unger ha contribuido, con su vasto conocimiento, a aclarar muchas cuestiones individuales. Sin embargo, está claro que son necesarios comentarios (aparatos) más detallados para los textos sueltos. La selección *Strum und Drang; Kritische Schriften* de Lambert Schneider y Waltraut Schleuning (1949) significó, por sus numerosas anotaciones, una valiosa contribución para los textos aquí impresos. Boehlich pudo aclarar, en su recesión, dos alusiones. Para distintos textos se dispone de detallados Comentarios (aparatos) e Interpretaciones en la serie *Hamanns Hauptschriften erklärt*, y así pude apoyarme para las *Memorias Socráticas*, con gratitud, en el Comentario (aparato) de Blanke. Las páginas del presente Comentario ofrecen una discusión de sus propuestas, por lo que me refiero a mi crítica en *Orbis Litterarum*.

Para lo que se refiere a *Estética en una Nuez*, existe una disertación escrita a máquina de Wolfgang Gutfleish (1964) la que, de algún modo, va en el sentido de esta misma interpretación dentro de la >Documentación<, es decir, dentro del comentario original al texto, pero sólo de manera esporádica va más allá de Unger, Nadler, Lambert Schneider y Waltraut Schleuning. Esto último también se aplica para el Comentario (aparato) en la selección *Johann Georg Hamann; Entkleidung und Verklärung* de Martin Seils (1963). Mientras Gutfleish comenta el texto de Nadler, Martin Seils regresa a la edición original pero reduciendo al mínimo las anotaciones de Hamann, así que, por un lado, consecuentemente no recoge las anotaciones marginales tardías pero, por el otro, también elimina las que Hamann había eliminado más tarde. Asimismo, su comentario no se ocupa de las anotaciones que quedaron.

El editor ha consultado dicho trabajo y ha aprendido mucho de él. Aprobación y crítica no pudieron incluirse en tan reducido comentario, sin embargo, mediante una comparación son fácilmente perceptibles. Espero no haber pasado por alto algo importante o haber descartado alguna conclusión correcta. Más no pudieron tenerse en cuenta los textos de *Johann Georg Hamann; Schriften zur Sprache* von Josef Simon (1967) (*Johann Georg Hamann; Tratados sobre el Lenguaje*, Introducción y Notas de Josef Simon) y *James C. O'Flacherty, Socratic Memorabilia. A Translation and*

Commentary (1967) (Hamann, *Memorias Socráticas, una Traducción y Comentario de James C. O'Flacherty*), así como los manuscritos aparecidos antes de que este trabajo estuviese terminado.

El Comentario (aparato) a la presente edición debe facilitar la comprensión de estos textos cifrados y ricos en alusiones, mediante explicaciones e indicaciones tan breves como sea posible. Así, por ejemplo, muchas de las indicaciones de Wiener pudieron no ser incluidas, en especial aquellas relacionadas con autores clásicos que pudieran haber influido en el pensamiento y las formulaciones de Hamann. El comentario incluye:

1. Referencias a pasajes bíblicos, con los que Hamann saturó sus textos y su uso en alusiones sutiles, citas directas y centones (obras compuestas de sentencias ajenas) que es característico de su estilo. El modo siempre cambiante de dicho uso sólo puede verlo aquel que tiene presente todo aquello o aquel que investiga.
2. Traducciones de citas en otras lenguas. En donde fue posible fueron utilizadas traducciones contemporáneas (Wieland, Rambler, Heinse, etc.). El nombre de los traductores está adjunto entre paréntesis, excepto en los pasajes de Platón, mismos que fueron tomados de la traducción de Schleiermacher (Berlín 1855). Los textos griegos que cita Hamann concuerdan en la mayoría, pero no en todos los casos, con el sistema de Stephanus, que es el que emplean las ediciones críticas modernas aunque también se aparta, ocasionalmente, de la Inter-puntuación de las ediciones modernas. Esto es igual para Ovidio, Petronio, etc. Registrar el avance de la filología clásica desde Hamann, no puede ser la tarea de este Comentario (aparato) y las diferencias entre los originales y las traducciones utilizadas eran tan pequeñas que el editor no encontró motivo para no utilizar la traducción de Schleiermacher o, en su caso, la traducción Voß. En caso de duda, el editor, que no es filólogo clásico, pudo pedir consejo y referencias al Dr. Jan Pinborg (*Institut for græsk og latinsk middelalderfilologi, Universitæt Kopenhagen*) (Instituto para la filología medieval griega y latina, Universidad de Copenhagen) pero, por supuesto, soy responsable de las decisiones erróneas. Del mismo modo se procedió, en los casos en lo que Hamann cita libremente, abrevia o interpola. Por ejemplo, omite en una cita de Bacon “*id quod superius diximus*” (página 82) porque le estorbaría, así que escribe en lugar de “*rerum utcunq̄ue non tolerant*

Orgya aut Pentheum aut Orpheum” sólo “*Orgia nec Pentheum nec Orpheum tolerant*” (página 73) - del mismo modo que cambia la cita de Bernard Le Bovier de Fontanelle “*Cet art de personifier....*” en un “*L’art de personifier...*” (página 73). Las referencias siempre son dadas, excepto en donde no podían ser determinadas y se les consideró carentes de sentido como para cargar al Comentario de esta edición con semejantes discrepancias. Salvo por la citas de Platón, todas las traducciones, cuyos redactores no son nombrados, provienen del editor.

3. Aclaraciones de las palabras alemanas mismas que, en la mayoría de los casos, se hacen a partir del *Diccionario Gramático-Crítico Adelung del Dialecto Alto Alemán* (Viena 1811). Además, también fueron utilizados el *Diccionario de Grimm* y el *Diccionario de Conceptos Filosóficos* de Rudolf Eisler (Berlín 1927).
4. Citas de literatura contemporánea que Hamann incorporó a su texto.
5. Breves comentarios relativos a personas, sucesos, conceptos, etc., que Hamann supone conocidos pero que hoy ya no podrían seguirlo siendo.
6. Referencias a la literatura antigua de fácil acceso para las *Memorias Socráticas*, tomadas éstas de las fuentes de Hamann. Las fuentes directas de más difícil acceso, las cita Blanke detalladamente.
7. Breves interpretaciones de los pasajes más difíciles. Aquí no me fue posible presentar detalladamente los pros y contras y sopesarlos, pero dichas interpretaciones han de ser consideradas sólo como sugerencias.

Índice de corrección de errores de impresión respecto al texto de Nadler

Nadler tomo II	Presente edición*
59, 14 taub (vacío)	7, 17 nichts (nada)
60, 5 alle Menschen (todos)	9, 15 alle die Menschen (toda la gente)
63, 13 denjenigen (quien o aquel que)	21, 11 denenjenigen (quien o aquel que)
65,1 Linsen zu (lentejas para)	25, 28 Linsen, zu (lentejas, para)
67, 34 haben bestimmt, werden. (han determinado, son.)	33, 26 haben, bestimmt werden. (tienen, son determinadas.)
69, 26 Pensees oder Loisirs (pensamientos u ocio)	37, 26 Pensees der Loisirs (pensamientos del ocio)
69, 29 σχηματιζτονται (palabra mal escrita)	39, 26 σχηματιζονται (figura)
71, 35 νικτηρις (palabra mal escrita)	45, 31 νικτερις (murciélago)
71, 40 κα (palabra mal escrita)	45, 32 και (y, también, además)
74, 40 puisse (puede)	55, 29 puise (saca)
78, 7 Xenophon (Jenofonte)	63, 1 wurde (fue- llegó a ser)
79, 2 Spatziergang (paseo)	65, 8 sich selbst gewesen (fue él mismo)
197, 35 συνδοκη (a todos les parece bien)	65 (81, 30) συνδοκη, (=)
197, 38 ιδηαι	65 (81, 33) ιδηαι (GPA “ιδηαι” viste, veas)
199, 3 zu bringen des Poeten	68 (87, 16) zu bringen, des Poeten
199, 9 von tapeten überein.	69 (89, 5) von tapeten überein,
199, 25 letzten	69 (89, 11) letztern
199, 40 ραδιως	69 (91, 23) ραδιως (GPA ῥαδίως, ligero)
199, 41 εθελης	69 (91, 24) εθελης (estés dispuesto)
199, 44 einer der	69 (91, 28) einem der
200, 19 auf einer Ribbe	71 (93, 12) aus einer Ribbe
200, 33 Schüsseln	72 (95, 16) Schüsseln<<

* “Presente edición” se refiere a la edición de *Reclam Verlag*, pero yo indico la página en la que se ubican tales correcciones en este trabajo y entre paréntesis la correspondiente a *Reclam Verlag*. Asimismo, las primeras doce correcciones [Hasta 65, 8 *sich selbst gewesen* (fue él mismo)] corresponden a *Sokratische Denkwürdigkeiten* y no aparecen en esta versión.

202, 34 f. latitudinem	74 (101, 17) latitudinem (acus. sing. Latitudo; anchura)
205, 8 Feenmärchen (cuento de hadas)	79 (111, 7) Feenmärchen
205, 29 πρεποιγε	79 (109, 24) πρεποι γε (αλ μενοσ'ισιβλε)
295, 32 damit ich auch komme	79 (109, 29) damit ich auch komme,
205, 34 Joh. IX	79 (109, 30) Joh. XI
205, 42 s'aura	79 (111, 33) saura
206, 18 an Glanz	80 (113, 25) am Glanz
206, 22 sobald ihr jenes	81 (115, 1f.) so bald ihr jenes
207, 39 quam propter	82 (117, 24) quam propter (cuan cerca)
208, 1 petrificierte	83 (119, 8) petrificirte
208, 31 πρωτους	83 (119, 31) πρωτους (antes, primero)
208, 31 ουσι	83 (119, 31) ουσι (GPA ουσι=ser, existir)
208, 32 ημεις (GPA ημεις=yo, mi mismo)	83 (119, 32) υμεις (GPA υμεις = tú)
208, 32 απερχη (GPA ἀπέρχη = irse)	83 (119, 32) απερχη
209, 15 „Non	85 (123, 1) Non
209, 36 Ms. De Verney	84 (121, 36) M. du Verney
210, 42 submissit	88 (127, 15) submisit
210, 47 fecerumque	88 (127, 20) feretrumque (y el féetro)
211, 14 hinabfuhrst	92 (129, 15 f.) herabfuhrst (descendiste)
212, 6 aller derer Knie	93 (131, 23) alle derer Knie (todos sobre sus rodillas)
215, 30 würde es nicht	99 (143, 20) Würde es nicht
217, 2 dieser Rapsodie	102 (143, 20) dieser Rhapsodie (de esta rapsodia)

No fueron modificados AESTHETICA (Página 77, 1; NII 195,1; Original AESTHAETICA) y “Phaenomenen” (Página 145, 7; NII 216, 6; Original “Phoenomenen”).

Tabla Cronológica

1730

Johann Georg Hamann nace el 27 de agosto en Königsberg. Es el primer hijo del bañero Johann Christoph Hamann (1697 – 1766) y de Maria Magdalene Nuppenau. Su abuelo paterno era Pastor protestante. Su tío Johann Georg Hamann (1697 – 1733), redactor de una continuación de *Die Asiatische Banise*, canciones clericales de Heinrich Anselm von Ziegler y de un Lexicón Poético.

1746

Matriculación en la Albertus-Universität en Königsberg. Estudia Leyes, Ciencias Políticas, Filosofía, Idiomas y Literatura. Con sus amigos Johann Christoph Berens y Johann Gotthelf Lindner, entre otros, edita la revista semanal *Daphne*.

1752-56

Sin haber concluido sus estudios, Hamann parte rumbo a Livland contratado como preceptor de dos familias Nobles. Continúa estudiando filosofía y economía además de hacer extensas lecturas de escritores ingleses y franceses. Traducción y “Suplemento” de un texto Político-Social por encargo de Berens.

1756-58

Contratación en la casa comercial de Berens en Riga. Visita Königsberg, Berlín (se reúne con Moisés Mendelssohn y con Johann Georg Sulzer), Lübek y Rotterdam y de ahí viaja a Londres, a donde llega en 1775 con un supuesto encargo de política comercial de la empresa. El fracaso de la misión le ocasiona una crisis, que es superada gracias a una conversión religiosa, cuya consecuencia es la redacción de estos textos; *Biblische Betrachtungen eines Christen (Reflexiones Bíblicas de un Cristiano)* y *Gedanken über meinen Lebenslauf (Reflexiones sobre mi Vida)* mismos que no habrían de ser publicados.

1758 / 59

Regreso a Riga. Distensión de la relación con J. C. Berens, hasta que en diciembre de 1758 su intención de casarse con su hermana Katharina fracasa. En enero de 1759 regresa a Königsberg.

1759 – 64

En el verano de 1759 llega J. C. Berens a Königsberg y, junto con Kant, intenta devolver a Hamann a la Ilustración. Aparecen las *Memorias Socráticas* como respuesta a dicho intento y como inicio de su trabajo como autor. Rechaza una invitación a colaborar en la *Literaturbriefen* (Cartas Literarias), publica, no obstante, algunos textos cortos, entre ellos el más importante *Estética en una Nuez*, en la antología aparece (1762) *Las Cruzadas del Filólogo*. Colabora en la Gazeta Cultural y Política de Königsberg (*Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitung*). Estudia griego, hebreo y árabe, así como a Martín Lutero y a Johann Albrecht Bengel. Al mismo tiempo participa activamente en la discusión Literaria y filosófica que se da en pequeños textos polémicos. Comienza su relación amorosa con Ana Regina Schumacher, quien trabaja en la casa paterna como ayuda doméstica. Da inicio su relación con Herder, quien lo introduce en el estudio de la lengua inglesa y de la literatura. Intenta encontrar un cargo en el gobierno local o en las salas de guerra o del dominio.

1764 – 67

Hamann abandona Königsberg para ocupar un cargo en Frankfurt del Meno que la ha sido ofrecido por Friedrich Carl von Moser, pero Moser finalmente no cumple. Estancia en Berlín con Mendelssohn y Friedrich Nicolai. Regresa a Königsberg que Herder ha dejado para marchar a Riga. En 1765 Hamann parte rumbo a Mitau (Jelgava) como secretario del abogado Tottien. Viaja a Varsovia. Se reúne con Herder. Muere su padre en 1766.

1767 – 72

Hamann regresa a Königsberg. Por mediación de Kant, recibe un cargo como traductor en la administración de aduanas dirigida por franceses. Dado que todavía considera a Katharina como su “Novia de la mano de Dios”, comienza un “Matrimonio de Conciencia” con Ana Regina Schumacher. Su primer hijo nace el 27 de septiembre de 1769. Difícil situación económica. Redacta breves textos en francés y traducciones del inglés, así como artículos periodísticos.

1772 -75

Reanudación de la relación con Herder. Promoción a funcionario de aduanas. Como respuesta al Texto premiado de Herder *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Tratado sobre el Origen del Lenguaje*) Hamann escribe, entre otros textos, *Des Ritters von Rosenkreuz, letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* (*El caballero de la Rosacruz, Última Voluntad sobre el Origen Divino y Humano del Lenguaje*). También con relación al texto de Herder *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (*El Documento más Antiguo de la Especie Humana*) se expresó Hamann. Relación con Matthias Claudius y Johann Kaspar Lavater.

1775 – 78

El *Hierophantische Briefe* (*Cartas Hierofánticas*) y el *Konxompax* son una discusión con la Ilustración, la masonería y el Cripto-católico Starck, de historia de la religión y de teología, misma que Hamann dedica a su confesor y que trata sobre el origen y esencia del Cristianismo.

1778 – 86

Metakritik über den Purismus der Reiner Vernunft (*Metacrítica sobre el Purismo de la Razón Pura*) respuesta a la *Kritik der Reinen Vernunft* (*Crítica de la Razón Pura*) de Kant. Escribe el primer texto que sería publicado póstumamente (1800) *Golgotha und Scheblimini* en respuesta al *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (*Jerusalem o sobre el Poder Religioso y Judaísmo*) de Mendelssohn. Amistad con Friedrich Heinrich Jacobi y Franz Kaspar Buchholtz, quienes ayudaron a Hamann en sus apuros económicos. Comienza la relación con el círculo de la Princesa Galitzin en Münster. *Erkleidung und Verklärung* (*Desnudamiento y Transfiguración*). *Ein Fliegender Brief an Niemand, den Kundbaren,* (*Una Carta Volante para Nadie, de los Notables*) fin de su actividad como autor.

1787- 88

Una solicitud de vacaciones es contestada con el retiro y una pequeña pensión. Hamann emprende el largamente planeado viaje a Westfalia para encontrarse con F. H. Jacobi, Buchholtz y la Princesa Galitzin. Aquejado por una enfermedad, pasa sus últimos años como su invitado. Cuando quiere hacer el viaje de regreso a Königsberg vía Weimar, fallece el 21 de junio de 1788. Es enterrado en el Jardín de la Princesa Galitzin.

Epilogo

Sven-Aage Jørgensen

Las *Memorias Socráticas* y la *Estética en una Nuez* son el principio y el cenit del primer periodo creador de Hamann y estos textos fueron su más importante aportación a la literatura alemana. El Hamann tardío, es decir, el Hamann posterior a los textos escritos como respuesta a la obra de Herder *Abhandlung über den Ursprung der Sprache (Tratado sobre el origen del lenguaje)*, se ocupa en sus principales trabajos, siendo éstos muy elevados, frecuentemente aún para aquellos aficionados a las artes hermenéuticas, cada vez más y por completo de la filosofía, la historia de la religión y la teología. Sus obras tardías arden cada vez más intensas y oscuras, así que sus primeros textos son, en su espectro, más ricos y en su enfoque, más universales. Sin embargo, Hamann siempre fue, como sus amigos y adversarios Mendelssohn, Lessing y Nicolai y como su alumno Herder, un intelectual que de ninguna manera vivió sólo para la bella literatura y para la estética. Del mismo modo en que la Ilustración quiso ordenarlo y reiniciarlo todo en el campo de la historia, la política y la economía, y hasta en la teología, dado que sus mejores representantes fueron talentos universales, así también Hamann, su discípulo y crítico, abarcó todos los ámbitos de la vida intelectual y pudo, como Lessing, el experto, plantear preguntas tan fundamentales como incómodas a teólogos y filósofos.

Hamann fue discípulo y crítico de la Ilustración, como lo fueron Lessing y Kant, de modo que no en vano Adolf Ungers escribió un libro muy extenso acerca de Hamann y la Ilustración llamado, precisamente, *Hamann und die Aufklärung (Hamann y la Ilustración)*. Ya que las diferencias (entre Hamann y la Ilustración) se profundizaron tardíamente, en un principio, a éstos, los “adversarios”, les parece poco importante como para querer incluirlo en *Briefe, die neueste Litteratur betreffend (Las Cartas sobre la más reciente Literatura)*. En su diálogo con la Ilustración, Hamann escribió sus mejores obras. El *Sturm und Drang* lo coloca en lo Místico – Oracular, como Irracionalista y Primitivo - no entiende sus más profundas intenciones o, como Herder y F. H. Jacobi, no pudieron o no quisieron asimilarlo. De modo que su verdadero seguidor fue Kierkegaard.

Johann Georg Hamann creció en el periodo tardío de la Ilustración, en el que el pietismo y el sentimentalismo fácilmente se amalgamaban. En Königsberg, después de que las difíciles confrontaciones iniciales casi habían destruido a la universidad, los

pietistas se reconciliaron con la Ilustración así como con los ortodoxos. Un conflicto entre Creencias y Razón se consideró mucho menos necesario que uno entre Razón y Sentimiento, entre virtud, naturaleza y felicidad. Entonces bien, si se ha oído hablar al principal representante de la síntesis entre Pietismo e Ilustración, Franz Albert Schultz, dijo Theodor von Hippel con sorna, uno podría pensar que Cristo y los Apóstoles, todos, habían estudiado con Wolff en Halle. Y Hamann, el estudiante veinteañero, aseguraba a sus lectoras en el semanario *Daphne*: “Los sentidos, la razón, la virtud, la religión y la fe, son todos medios con los cuales la felicidad se apodera del alma de un cristiano. El vicioso puede asustarse por su razón como Satanás tiembla por la fe. Me he servido de la razón y de la religión, para confortarme conmigo mismo en mis alegrías” (N IV 17, 10 -14).

Hamann se presenta aquí tan razonable, virtuoso y armónico como debía serlo siguiendo la dirección y el propósito del Semanario, sin embargo, él no era así. Si bien su texto *Gedanken über meinen Lebenslauf (Reflexiones sobre mi Vida)* también es de estilo pietista, esto lo contradice la carta con la que le pide a su padre autorización para aceptar un puesto como preceptor en Livonia, debido a que ahí habla claramente de un “disgusto que, finalmente, me hará insensible a todo bien” (ZH I 12, 25f.). Mediante un puesto de preceptor, Hamann quiso salir del estrecho Königsberg al mundo y sus extensos pero inconclusos estudios eran parte del plan: “He ajustado este impulso por viajar de acuerdo con mis estudios, pero no pero no me concentré en una ciencia en particular, tal que pudiera servirme de oficio, sino más bien en aquellos que, en general, me aporten un buen gusto en el conocimiento” (ZH I 19, 28 – 31).

El primer cargo fue malo, el segundo bueno, pero Hamann no se adapta. Si bien continúa con sus estudios, no logra dar el salto al gran mundo. La frustración y la hipocondría lo agobian. Tan pronto regresa de París su amigo Johann Christoph Berens, éste lo introduce a la economía y al comercio. El primer resultado fue: *Des Herrn von Dangeuil's Anmerkungen über die Vortheile und Nachtheile von Frankreich und Großbritannien in Ansehung des Handels und der übrigen Quellen von der Macht der Staaten; nebst einem Auszuge eines Werkes über die Wiederherstellung der Manufakturen und des Handels in Spanien (Observaciones del Sr. Dangeuil's acerca de las ventajas y desventajas de Francia y Gran Bretaña respecto del comercio y otras fuentes del poder de las Naciones; junto con un fragmento de un trabajo sobre la restitución de las manufacturas y el comercio en España.)* (1756). En un “suplemento”

Hamann elogia a la “Clase de los Comerciantes” como la nueva Nobleza y, apoyándose a la Enciclopedia francesa, le asigna nuevas tareas a los intelectuales: “Al erudito se le trae de los castillos españoles del mundo intelectual y de las sombras de las bibliotecas de regreso a la gran escenario de la naturaleza y sus historias, del arte vivo y sus herramientas, de los negocios sociales y sus motivaciones; es un atento espectador, un estudiante, un confidente de los campesinos, de los artesanos, de los comerciantes y, mediante observaciones e investigaciones de utilidad pública, se ha convertido en su ayudante y maestro” (N IV 232, 17 – 24). En la lucha por el bien de la humanidad, en contra de prejuicios caducos y abusos, Hamann encuentra su deber y su futuro al lado de su amigo y así se integra al negocio de Berens y afirma en una carta: “Poco me he dedicado a las ciencias y, no obstante mi inclinación general a éstas, por las que tengo tanta debilidad como un señorito por los encuentros sexuales, muchas veces he lamentado el no haberme convertido en un comerciante” (ZH I 210, 14 – 17). Por encargo de la Compañía de Berens, Hamann viajó a Londres en una misión de política económica, cuyo propósito aún no ha sido esclarecido. La misión fracasó y la crisis que largamente se había gestado, finalmente se desata. El resultado de esta crisis fue su conversión religiosa, misma que sería decisiva para su ulterior vida y pensamiento y que lo llevaría a la más aguda confrontación con Berens y el resto de sus amigos.

Al leer sus *Gedanken über meinen Lebenslauf* (*Reflexiones sobre mi Vida*) se entiende claramente porque sus amigos habrían de considerarlo un pietista – y la opinión que de él tenían, como un soñador, sólo podía ser reforzada por la idea de que su pretensión por Katharina Berens era producto de la inspiración divina (cfr. N II 52, 5 – 53, 27). El verdadero sentido de esta conversión, sin embargo, se encuentra en *Biblische Betrachtungen eines Christen* (*Reflexiones bíblicas de un Cristiano*), que acompañan a sus lecturas bíblicas. En ellas se pueden ver, en estado embrionario o ya desplegados, importantes lineamientos de lo que será su pensamiento más tardío. Es evidente que se trata del retroceso de un hombre que, de ninguna manera, ha abandonado sus cuestionamientos filosóficos de juventud y que, de ninguna manera, proviene, decadente, de una interioridad inexperta e irreflexiva. Es, más bien, un retroceso que se deriva del desarrollo de un pensamiento radical basado en la situación del hombre concreto, misma que, a su vez, impele a este proceso. Como Kant, el crítico, Hamann fija límites a la razón y a la depravación de la naturaleza humana. De modo que, a pesar de todas sus diferencias, no se debe pasar por alto lo que tienen en común sus puntos de vista. Las palabras de

Hamann relativas al “Descenso a los infiernos del Autoconocimiento” las retoma Kant y Hamann, a su vez, las infiere de Hume: “La Razón es Santa, recta y bondadosa; sin embargo, con ella sólo viene el *Conocimiento de la Extremadamente Pecaminosa Ignorancia*, el cual, si llega a ser epidémico, cae en el ámbito del conocimiento universal... el oficio de la filosofía corresponde al del Moisés encarnado, un duro maestro de la fe” (N II 108, 19 – 22. 27f.).

Con la Ilustración, Hamann obtuvo el enfoque común de la autoconsciencia, es decir, la conciencia de la naturaleza humana, sus posibilidades y sus limitaciones. En el rechazo a los grandes sistemas especulativos, Alexander Pope expresó la tendencia de la Ilustración tardía, y su afinidad con el empirismo, con su multicitado “*The proper study of mankind is man*” (*El estudio correcto de la humanidad es el hombre*). Hamann descubrió para sí, que ese autoconocimiento no le es posible al ser humano: “Dios y mi prójimo pertenecen, asimismo, a mi autoconocimiento, a mi amor propio” (N I 302, 22 f.). Un autoconocimiento común que se alcanza mediante la razón, no existe – el ser humano lo alcanza en la experiencia de su situación concreta, por su afinidad con Dios y por su prójimo.

El hombre experimenta en el “Descenso a los infiernos del autoconocimiento” la incapacidad de su razón y la debilidad de su virtud. Reconoce su pecado y no puede cambiar su situación, sino sólo creer y experimentar, que Cristo ha tomado para sí la maldición. Y eso lo experimenta el hombre, como todo, no a partir de sí mismo, sino del entorno: “¡Para lo que le ha importado a un Magazine la historia de la Erudición! ¿Y en qué se basa todo? Sobre cinco piezas de pan de cebada, sobre cinco sentidos, mismos que tenemos en común con los animales irracionales. No sólo el gran almacén de la razón, sino también el cofre del tesoro de la fe, descansan sobre esta base... la fe, dice el apóstol, llega por el oído, por el oído la palabra de Dios. Romanos X, 17. Id, y contad a Juan las cosas que oís y veis. Mateo 11, 4” (N I 298, 13 – 18. 20 -23). Es un conocimiento que marca su distancia con el racionalismo y su proximidad con el empirismo y al cual se aferró. En el año de 1772 escribe: “Así, nada está en nuestro entendimiento sin antes haber estado en nuestros sentidos, así como no hay nada en todo nuestro cuerpo que no haya estado antes en nuestro estómago o que no haya estado en el de nuestros padres. La urdimbre y la energía de nuestro entendimiento están, por ello, en la inteligencia más

verdadera, Revelación y Tradición, las que retomamos en propiedad y que convertimos en nuestra savia y en nuestra fuerza.” (N III 39, 10, 16).

Hamann entra con esto en una aguda oposición con la corriente racionalista de la Ilustración. Ernst Cassirer resume su concepto de razón con las siguientes palabras: “El siglo dieciocho está imbuido de la fe en la unidad y de la inmutabilidad de la razón. Esta es la misma para todo sujeto pensante, para todas las naciones, para todas las épocas y para todas las culturas. Del cambio en los dogmas religiosos, en las máximas y convicciones morales, en las opiniones y juicios teóricos, se puede desprender una más sólida y duradera existencia, la cual se mantiene en sí misma y la que, en esta identidad e insistencia, expresa la verdadera esencia de la razón.” (*Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, S. 5) (*La filosofía de la Ilustración*, Tübingen 1932, página 5).

Para Hamann la razón era individual, histórica, vinculada a la situación, “Las tradiciones de los sentidos, de los padres ppp (^{GPA} pianississimos)”. (ZH I 356, 25 f.). La razón es influida por las pasiones y obscurecida por los pecados. Una razón universal y saludable simplemente no existe: “La salud de la razón es la más banal, la más arbitraria y desvergonzada vanagloria, aceptada por todos de antemano, sin siquiera haberse puesto a prueba.” (N III 189, 18 -20). Maldice en contra de la veneración a la razón hipostasiada: “El objeto de sus reflexiones y de sus oraciones no es Dios, sino una simple imagen hecha con palabras de su *Razón Humana Universal*, a la que ustedes, mediante algo más que una licencia poética, adoran como a una verdadera persona. (NIII 106, 32 – 36). (^{GPA} Jacobi, Friedrich Heinrich/Schriften/Wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Friedrich Heinrich Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Menschen.)

Si el autoconocimiento comienza con el encuentro con Dios y con el prójimo, la comunicación deberá ser una cuestión central. El lenguaje se convierte en un tema importante y, finalmente, en el tema más importante en los textos de Hamann. Kant vio los límites de la razón determinados por su dependencia de las formas de la intuición y de las categorías, Hamann, por su parte, determinó tales límites por su dependencia del lenguaje, al cual llama “el primero y último, el único, Organón y Criterio de la razón, sin ninguna otra credencial que los usos y costumbres” (N III 284, 24 – 26). Pero ya en las *Biblischen Betrachtungen* utiliza oraciones como: “La Escritura no puede hablarnos a

nosotros, los hombres, de otro modo que en parábolas, porque todo nuestro conocimiento es sensorial y figurado, porque, en todo momento, el entendimiento y la razón convierten en imágenes las cosas exteriores, en alegorías y signos abstractos, en conceptos intelectuales más elevados.” (N I 157, 39 – 158, 3).

Hamann lleva el concepto de lenguaje tan lejos que le puede escribir a Jacobi: “Lo que en tu lengua es el Ser, yo preferiría llamarlo la Palabra”. (Carta del 27 de abril al 3 de mayo de 1787. Gildmeister V 516). Ya en sus textos tempranos son, para Hamann, la naturaleza y la historia, así como la Biblia, Palabra de Dios, la creación “una palabra a la criatura a través de la criatura”. El *Topos* ‘Libro de la Naturaleza’ tiene en Hamann un nuevo énfasis a partir de su vivencia bíblica: “Dios se revela – el creador del mundo, un escritor – qué destino habrán de tener sus libros, qué juicios severos sufrirán de parte de agudos críticos” (N I 9, 22 – 25). Hamann encuentra la clave para la comprensión de los libros de la naturaleza y de la historia en la Biblia y la marca de la total revelación de Dios en el “descenso”: “La inspiración de este libro es un descenso y una humillación de Dios simplemente demasiado grande, como la creación del Padre y la encarnación del Hijo... se ha negado al creador, el salvador ha sido crucificado y se ha blasfemado contra el espíritu de la sabiduría. La palabra de este espíritu es una obra tan grandiosa como la creación y un misterio tan grande como lo es la salvación del hombre, si esta Palabra es la clave para las obras del primero y para los misterios del último” (N I 5, 2 – 4. 7 – 11).

Desde las primeras páginas de las *Biblischen Betrachtungen (Reflexiones Bíblicas)* se hace claro lo bien que Hamann conocía la crítica bíblica de la Ilustración y cuál es su postura al respecto. La adaptación o el acomodo a las representaciones de los primitivos pueblos de pastores del cercano Oriente, no es una característica de la Biblia, sino la condescendencia: el “descenso” del creador a la debilidad del hombre. Hamann aborda la crítica de la Ilustración con argumentos en parte estilísticos, en parte históricos, pero su respuesta es, en realidad, la exégesis tipológica.

La diferencia entre la exégesis alegórica y la tipológica consiste en que la primera busca en el texto una verdad oculta, más elevada e intemporal, mientras que la segunda pretende descubrir una conexión histórico-salvífica. En tanto la interpretación alegórica, misma que es preferida por los místicos, conduce a la fácil disipación de lo histórico, la interpretación tipológica se basa, en su forma pura, en un vínculo misterioso entre dos sucesos históricos. Ésta última interpretación debe atenerse a la historicidad.

Ejemplos de la interpretación tipológica se encuentran en la Biblia. El ejemplo más conocido radica en considerar a Melquisedec como la prefiguración de Cristo, el perfecto Sumo Sacerdote en el capítulo 7 de la Epístola a los Hebreos. La historia de la tipología y de su importancia para un realismo desconocido en la literatura griega y romana, la ha tratado Erich Auerbach en muchos estudios, mientras Karlfried Gründer ha presentado una interpretación de la historia de filosofía de Hamann (Cfr. Referencias Bibliográficas).

Si se toma seriamente, la tipología implica, a saber, una determinada estructura de la historia, cuya singularidad, en comparación con una concepción común de esta ciencia, resulta significativa. Esta concepción común debe intentar comprender la historia inmanentemente y explicar su curso por efecto de las fuerzas económicas, políticas e ideológicas. Debe esforzarse por establecer una relación causal, por encontrar un desarrollo cuyo principio y fin son, sin embargo, dudosos. Conjeturas sobre principio y fin deben provenir del lapso que nos es accesible, tomando en cuenta la acción de las fuerzas naturales aquí mencionadas.

La tipología, por el contrario, sitúa a la creación como principio de la historia, la encarnación de Cristo como su periodo medio y su regreso (parusía), como su aspiración y su fin. Sólo desde estos puntos fijos se puede entender el momento presente, sólo desde ahí se puede aclarar su obscuridad. Dios es el Señor de la historia, él hizo que se iniciase, actúa en ella y hará que se detenga. Sin embargo, en el sentido más estricto, Dios se hace histórico mediante la Encarnación. Lo que ocurre antes y después de ésta a ella está referido – la historia, en su totalidad, es cristocéntrica. Y, claro, la parusía ha de jugar un papel muy importante, pues a la Encarnación debe seguir la segunda Venida del Señor, la cual es esperada.

La historia es así historia de la salvación, en ella se realiza el plan de Dios para la salvación. Y ya que toda la historia es cristocéntrica, la tipología no reconoce, en absoluto, ninguna historia profana. Pero esto no se refiere solamente la historia en sentido restringido, sino la tradición en su conjunto, de modo que la filosofía no cristiana, la poesía y la mitología son interpretadas tipológicamente. En *Dies irae* aparece el rey David con la Sibila, Virgilio es especialmente amado debido a su cuarta égloga, tan querido como el divino Sócrates. Hamann escribió en *Biblische Betrachtungen*: “No se podría

siquiera decir de Sócrates, cuando se refiere a su espíritu guardián, lo que se dice de Pedro: no sabía lo que decía; o de Caifás, quien profetizaba las divinas verdades, es decir que ni él (Sócrates) ni su audiencia se daban cuenta en lo más mínimo de lo que el espíritu de Dios dijo a través de él” (N I 304, 6 -10). En otra parte dice: “Paulus le hizo el honor a un poeta al llamarlo profeta de su pueblo. La verdadera poesía es una forma natural de la profecía.” (N I 241, 28 -30).

Sin embargo, Hamann no sustituye el esquema de una progresión o de un desarrollo cíclico de la historia por otro sistema, tal que pudiera oponerse al sistema ilustrado. En las *Biblische Betrachtungen*, por momentos se podría tener esa impresión, pero en la praxis Hamann casi siempre evade ese peligro, en tanto que entiende a la historia como discurso o, más bien, como alocución. Él puede leer en ella si es que ésta tiene algo que decirle y es, así, conciente de la situacionalidad de su entendimiento. Actualiza, seguramente de manera completamente ahistórica pero no especulativa, y compara Sodoma y Gomorra con Sanssouci (Palacio de verano de Federico II) y a Babel con Berlín; así que lo que hace, más bien, es una historia kerigmática, heráldica, a partir de la tipología especulativa.

La tipología no excluye, de ninguna manera, un verdadero esfuerzo por un entendimiento histórico de la Biblia – Hamann también quiso entender la forma y sustancia de la Sagrada Escritura a partir de su génesis. Pero esto no puede ser lo más importante. Si, dados los acontecimientos, la historia de un discurso es un drama, ésta debe ser vista, mediante la interpretación de esta estructura de la significación, como finalidad y objetivo: “¿Se puede, no obstante, conocer el pasado si antes no se entiende lo presente? -- ¿Y quién quiere tomar de lo presente conceptos adecuados sin conocer lo futuro? Lo futuro determina lo presente y esto, a su vez, lo pasado, como el propósito al carácter y el uso al medio” (N II 175, 33 – 37). El Fin, la Parusía, sin embargo, no está ahí todavía, y esto es así para la relación de Hamann con la historia, lo que Erich Auerbach parafrasea de la siguiente manera: “En la interpretación tipológica, aún ahí en donde se enfatiza al máximo la realidad sensorial del fenómeno en su forma más pura, este fenómeno sigue siendo parábola, de significado enigmático o velado, aun cuando la dirección general de la interpretación esté dada. El hecho consumado no alcanza pues su finalidad práctica, la respectiva situación actual del mundo permanece abierta y

provisional” (*Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Krefeld 1953, S. 14 f.).

Así, Hamann puede interrogar tanto a la historia bíblica como a la “profana”, como Pedro el Grande interroga a la estatua de Richelieu en las *Memorias Socráticas*. En las *Kleeblatt Hellenistischer Briefe*, 2. su posición es, tal vez, aún más clara: “Quisiera mejor considerar una anatomía para la clave del Γνωθι σεαυτον (Conócete a ti mismo), en vez de buscar en nuestros esqueletos históricos el arte vivir y gobernar, como se me ha querido relatar en mi Juventud. Por eso, el campo de la historia siempre me ha parecido aquel vasto territorio que se extendía lleno de huesos, --- ¡...y mirad! estaban muy secos. Nadie como un profeta puede predecir que de esos huesos y venas crecerá carne y que se cubrirán con piel. -- Aún no hay aliento en ellos -- hasta que el profeta al viento presagie y el Señor palabra al viento pronuncie” N II 176, 8 -16).

Los nuevos puntos de vista de Hamann significaban que había perdido la fe en el progreso de la humanidad y en el optimismo de la razón y de la virtud, que había renunciado a la búsqueda de la síntesis de la perfección pietista y a la creencia racionalista en la perfectibilidad del hombre razonable y, sin preocuparse por la ortodoxia luterana, unió a Lutero y a Agustín dada su convicción acerca de la incapacidad de la razón y de la buena voluntad. De modo que ésta fue, como ya se ha sugerido, una relación matizada por su conocimiento de la filosofía empirista y no un escape de vuelta a lo obsoleto ocasionada por el naufragio de sus ideas ilustradas, cuando él mismo debió demostrarlas. Así interpretó Berens su nueva postura: “Para no morir de hambre ha necesitado usted la Biblia para obligarse a levantarse” (ZH I 304, 37 – 305, 1). Sus amigos oían en sus palabras nada más que lo ya sabido. Sin embargo, a él sólo le interesaba conducirlos a la misma experiencia personal de realidad y de verdad y, de ninguna manera, transmitirles sus propias interpretaciones, puntos de vista u opiniones, las que él mismo considera subjetivas, éstas eran, en todo caso, “vehículos de la verdad”. Ciertamente eran sólo ignorancia y pecado en el lado humano pero revelación y gracia en lo divino.

En las cartas de esa época podemos observar cómo cambia fundamentalmente el estilo de Hamann. Ya en las *Biblischen Betrachtungen* se desarrolla en él, bajo la influencia de las lecturas bíblicas precisamente, un lenguaje ciertamente figurativo. Pero ningún lector de Hamann puede dejar de ver que no son solamente las Sagradas Escrituras

las que marcan su estilo. Si bien es el esoterismo el que determina su situación particular, éste posee, no obstante, una tradición, misma que Hamann descubre en este periodo y a la que se adhiere. Hamann informa detalladamente a este respecto a Johann Gotthelf Lindner, rector de la Escuela Catedralicia de Riga, en una carta fechada el 1° de julio de 1759 (ZH I 333 – 338). La carta versa en torno a un pasaje de San Agustín relativo al estilo de la Biblia, especialmente en lo relativo al 1° libro de Moisés.

Según palabras e interpretación de Hamann, Agustín nos expresa lo siguiente: “Prefiero que no me entiendan a que me entiendan mal”. Él aspira a un estilo tal que cualquiera que tenga “una idea del poder creador de Dios” y no importando como estén formadas sus opiniones o su filosofía, “en las breves palabras del apasionado historiador encuentre rastros de una posible explicación a su doctrina del regazo (*Schooßlehren*)”, porque la verdad es igual a “una semilla que da al hombre un cuerpo como Dios lo quiere” (I Corintios 38); y este cuerpo de la verdad recibe, una vez más, mediante la *Expresión*, un vestido según el gusto de cada uno o según lo manda la moda”. Y, finalmente, Hamann cree poder deducir del pasaje que “un autor que escribe en una lengua que ya no se habla, porque ya está muerta, no confiará en sus contemporáneos porque le parecen falsarios”, “él negará el genio de su lengua materna, que está viva y que él aprendió, y sólo querrá mostrar su afinidad con los antiguos, y reúne y enuncia las fórmulas de su manera de pensar y de su felicidad , para poder mostrarlas a los expertos” (N I 335 f.).

Expresándonos con cautela, diremos que encontramos en estas palabras las raíces del estilo de Hamann. La lengua muerta es la palabra de Dios, la Biblia, cuyas fórmulas Hamann “reúne” en su estilo literario que es conocido como centón. La posibilidad establecida por Agustín de una múltiple interpretación, satisface su creencia en una diferencia entre la verdad y una configuración humana de la misma. En la carta dirigida a Lindner se lee: “Y aún si yo pudiera pensar tan ordenadamente, tan concisa y minuciosamente que pudiera concretar mis ideas, Dios me bendeciría para que me deshiciese de ellas tanto como sea posible. – Ahora ha de ser mi facultad racional la luz que dirija mis pensamientos. Eso sería más peligroso que si ella, en este momento, trazase los caminos de Dios con su propio tendel y plomada” (ZH I 344, 5 -9). Y de que el esoterismo era una necesidad, lo habían convencido sus experiencias con los amigos, quienes rechazaron la declaración directa.

Sin embargo, con ello también ha quedado claro que la obscura concisión es el resultado de una deliberada intención de adoptar un estilo y no la expresión directa de una vivencia sobrecogedora; esta brevedad no se debe a un egocentrismo desmedido y a la pretensión de explicar la subjetividad, como se ha creído, sino que se trata del resultado de reflexiones estratégicas. Es moderación ante lo divino, es manto y protección, pero también señuelo.

Debido a la influencia de la imagen de Hamann que el *Sturm und Drang* se había formado, frecuentemente se ha pasado por alto lo anterior y así se ha obstruido el camino a un correcto entendimiento de este estilo, aunque Hamann mismo presenta el estilo de Herder como emocional, directo y visionario, su “*Miethsleyer* (¿lira alquilada?) pindárica” (N III 45, 40 – 46, 1) al que trata, de manera muy irónica, como “la fluida prosa de los círculos de cafetín y de las mesas de juego (N II 94, 21 f.), el estilo mediano de la Ilustración.

Hamann escribe antes de la época de los arrebatos retóricos. Sus textos revelan conocimiento de la terminología retórica, pues él había estudiado, precisamente, a los antiguos retóricos. Si se consulta el *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1960) de Heinrich Lausberg o su *Elemente der literarischen Rhetorik* se encontrarán elementos adicionales útiles para penetrar más profundamente en el estilo de Hamann, en tanto que es éste el recurso favorito de la mística, del confusionismo o de la necesidad expresiva. Como hemos visto más arriba, el estilo oscuro, estratégicamente determinado, es, si se le analiza, un recurso tradicional del > *actus dicendi genus* <; éste “se sirve de medios tanto intelectualmente alienantes como paradójicos en el pensamiento (>Los puntos importantes del pensamiento<) y en el lenguaje (>Los puntos importantes de la palabra<). El escucha es provocado a realizar su propio trabajo intelectual y es él quien debe tender el puente entre la paradoja y el significado común. ‘Se convierte’ en >cómplice intelectual< del Autor” (Lausberg, *Elemente* § 166, 6).

El *genus* sublime de Hamann pertenece a la variante >vehemencia < o, como dice el mismo Hamann, “*stylus atrox*” (N IV 421, 54); es “inhibido-energico”, “preferidas comas martillantes (*abruptum sermones genus*) y paradójicas figuras como el zeugma y el quiasmo” (Lausberg, *Elemente* § 468, 2). Otras características distintivas del estilo son, según Lausberg: “Humor cínico, metáforas, brevedad lacónica, obscuridad enfática

(*Handbuch* §1079, 3), características estilísticas que le son muy familiares al lector de Hamann.

Pero con semejante clasificación el estilo de Hamann no queda explicado – por ejemplo, la paradoja no es, en modo alguno, un mero recurso estilístico y no está resuelto. La retórica no ofrece, como Lausberg hace notar, ni un “conocimiento esencial” ni un “significado funcional” (*Elemente*, página 13). No obstante, la retórica hace posible tal significado, permite conocer con mayor precisión el arte estilístico de Hamann.

Ésta permite reconocer, como característica esencial, al choque entre *genus humile* y *genus sublime* y, por consiguiente, Hamann yace en una tradición bíblica, cuyo origen e historia Erich Auerbach ha rastreado en diversos textos (Cfr. su *Mimesis und Sacrae Scripturae sermo humilis*, *Neuphilologische Mitteilungen*, Helsinki 1941). Este estilo es expresión de la condición y de la grandeza humana y de su corporeidad, así como de su cristiano entendimiento de la divinidad (Cfr. *Estética en una Nuez*). Tal “*concordia oppositorum*” la afila Hamann con audaces citas bíblicas y con cinismo y obscenidades, que se vuelven contra la exaltación de la virtud propia de la época, pues; “yo no me sentí asqueado ante la levadura de la Poesía dramática como no lo sintió Virgilio ante las entrañas de Ennio – Cuando Diderot rechaza la sátira y lo Maravilloso como escoria, las cosas humanas y divinas pierden su carácter fundamental. Pechos y lomos de la poesía se resecan... la sátira se comporta con lo maravilloso, lo común con lo divino, como arriba y abajo, atrás y adelante, como la mano arqueada” (N II 367, 15 – 19. 25 – 27).

En lo que se refiere a la muy discutida vivacidad en el estilo de Hamann, está claro que él rara vez crea imágenes sino que utiliza virtuosamente formas, símbolos y metáforas tradicionales. La primera y más importante *Copia figurarum* es la Biblia. Evoca con una breve indicación, misma que requiere de un amplio conocimiento de la Biblia por parte del lector, la sensual y vívida riqueza del texto bíblico y la toma prestada para sus textos trayéndolos así abruptamente a la conciencia del lector, frecuentemente mediante su inclusión en un contexto extraño. Pero, al mismo tiempo, es frecuente el conocimiento de la interpretación tradicional del pasaje en cuestión, es condición necesaria para su comprensión. No desarrolla las figuras, como lo hace Klopstock, sino que las enlaza la una con la otra, dura y repentinamente, obligando al lector a esforzarse para encontrar el

mismo una interpretación para tal relación. Su uso de las figuras – como su centón en general - plantea así un vasto conocimiento de la Biblia y de los autores canónicos de la Antigüedad – Hamann es pues un erudito, un intelectual.

Memorias Socráticas

Sócrates era un personaje apreciado por la Ilustración, en él veneraban al padre de toda filosofía útil, al opositor de la palabrería sofista, al valiente ciudadano y a la víctima de las intrigas de los sacerdotes inescrupulosos. Así que las fuentes de Hamann se lo dibujaron con diferentes matices: John Gilbert Cooper, *The Life of Socrates* (1749), *La vida de Sócrates...* junto con la de Jenofonte... *Beschreibung der Merkwürdigen Dinge des Sokrates... Aus dem Frantzösischen des Herrn Charpentier... übersetzt von Christian Thomas* (Halle ²1720) y Christoph August Heumann, *Acta Philosophorum* (Halle 1715 – 23). Hamann no conocía, según su propia declaración, ni a Jenofonte ni a Platón cuando escribió las *Memorias Socráticas*. De modo que no tenía interés de producir una imagen de Sócrates históricamente fundamentada, él no era, como lo escribe en la “Introducción”, ningún Thomas Blackwell, quien entiende a Homero como el resultado de las condiciones de su tiempo, de su tierra y de su cultura y al que como tal quiso describir (Cfr. Página 27, 17 – 19 edición *Reclam Verlag*). La causa era otra: “Encontré aquí, por casualidad, la traducción de un diálogo platónico entre Sócrates y Alcibiades acerca de la naturaleza humana, se lo lleve a él (Berens) para que lo leyese, porque las actuales coyunturas encajan muy bien en ella (la traducción). Sócrates le parecerá un vulgar sofista que hace de la verdad un *Quodlibet* y que incita a cada momento al suicidio y, al igual que Alcibiades, hace el papel de idiota (Platón, *Banquete*, 352)” (ZH I 353, 9 - 15). Se trata del pseudoplatónico *Segundo Alcibiades* (Cfr. Unger, *Hamann und die Aufklärung*, p. 282; *Sokratische Denkwürdigkeiten. Erklärt von Fritz Blanke*, p. 43) Un ejercicio preliminar aparece en la carta a Kant del 27 de julio de 1759 (ZH I 373 – 381) en la que Kant es Sócrates, Berens es Alcibiades y Hamann es el Genio de Sócrates. Las “Actuales Coyunturas” son las determinantes. Hamann leía la historia tipológicamente, mirándola desde su propia situación,. Hamann nos da la presentación y justificación de su sistema en la “Introducción”, en la que volvemos a encontrar los temas principales de las *Biblische Betrachtungen*: La tradición completa, incluyendo a los filósofos paganos, son “Heraldos e Intérpretes” de Dios. La historia y la naturaleza son un discurso de Dios, cuyo sentido no puede ser comprendido por una descomposición “hasta sus elementos fundamentales”,

como tampoco posibilita la penetración en el sentido de una palabra la desintegración de ésta en sus letras. Tal y como se transmite la historia es un discurso, por lo que Hamann puede sencillamente desestimar el problema de los “huecos” que hay en ésta mediante una referencia a la providencia, en la que se habla de los Gorriones y del Papel. Pero el sentido de la historia lo entiende sólo el indagador apasionado, como Pedro el Grande, quien está interesado en una respuesta. Para él la “piedra muda” está viva. Del mismo modo que, según se pensaba en aquel tiempo, los mitos adquieren un significado alegórico más profundo, también la historia contiene tal significado. Ella es, sin embargo, “un libro lacrado, un testimonio oculto”, para el que – podemos añadir – la Biblia es la clave.

Así, en las tres partes, Hamann muestra cómo tal lectura vivifica la historia. Y ya que sus amigos no quieren escuchar la Biblia, trata de llegar a ellos con el testimonio de una revelación no bíblica del Dios bíblico. Si los actuales paganos no quieren oír el mensaje de Cristo, tal vez quieran oír las palabras de su precursor, de su paradigma.

El Sócrates mayéutico atestigua que todo pensamiento es personal, que la razón es individual, del mismo modo que el escultor atestigua que ésta está influida por la indolencia y por el orgullo. ¿En dónde radica pues la razón sana y común a la que los racionalistas siempre invocan? Sócrates, el honesto, declara que no tiene buen corazón, que sufre de tentaciones sensuales – “¡Cuan repugnante sería el hombre, tal vez, si el cuerpo no lo limitase!” (N I 309, 12 f.) Y el ignorante Sócrates, quien, sin embargo, fue explicado por el oráculo al hombre más sabio, dice que la contradicción, ésa que los lógicos maldicen, que la “*coincidentia oppositorum*” (coincidencia de opuestos), como Hamann la entiende, es una circunstancia fundamental de la existencia.

La segunda parte está dedicada al análisis de la ignorancia, análisis que, por momentos, resulta ampuloso. Los principales temas son: que el autoconocimiento es el conocimiento de la propia ignorancia y que ese conocimiento no es un conocimiento general y teórico, sino que es un conocimiento personal. Muchos pueden hablar teóricamente de los límites de la razón humana, pero Hamann, con los conceptos de “Sentimiento” y “Fe”, que casi son sinónimos, realza la radical, directa y original experiencia de lo individual. Este auténtico conocimiento socrático de la ignorancia constituye un peldaño en el camino a la Fe cristiana y su verdad es revalidada por Pablo, el apóstol de los gentiles. Ésta es pues resultado de la gracia de Dios, como el Demon de

Sócrates es la voz de Dios. La experiencia cristiana “*simul iustus et peccator*”^{*} es prefigurada con la ignorancia de Sócrates y la sabiduría de su Demon y tiene su contraparte en la ignorancia y el genio del profeta natural, del poeta. En las *Biblischen Betrachtungen* se dice: “En las historias, leyes y usos de los pueblos encontramos, yo diría, el *sensum comunem* de la religión. Todo está vivo y lleno de señales de nuestra actividad y del Dios de la Gracia. Tenemos un gran perjuicio dado que limitamos la acción e influencia de Dios sólo en el pueblo judío. Él simplemente nos ha querido explicar, hacer sensible, con el ejemplo de este pueblo, la profundidad, el método y ley de su sabiduría y de su vida, y dejarnos el uso de ésta para nuestra propia vida y para otros objetos, pueblos y sucesos.” (N I 303, 8 -18). Hamann aplica aquí esta enseñanza a Sócrates y a su propia vida, pues lo considera entre los profetas.

Sin embargo, la tercera parte presenta la verdadera aplicación de dicha enseñanza a la situación de Hamann, en la que, según mi opinión, no escatima en alusiones parcialmente indescifrables relativas a su controversia con Berens y Kant: De la inutilidad de Sócrates, cuando debió tomar un cargo público, de los “Grandes Visires incompetentes” a la “idea venenosa”. Sin embargo, un solo punto está claro. Con este apartado Hamann se coloca a sí mismo en relación con Sócrates el Mártir. Sócrates y los sofistas son un *Modelo* de Cristo y los fariseos, Hamann y Berens-Kant repiten esta “típica” situación.

En el “discurso final”, Hamann puede llegar a una conclusión y hacer un pronóstico: que la muerte de Sócrates profetiza la todavía más cruel muerte de Cristo, la vida de los apóstoles la vida de Hamann, que no quiso ni traducir ni enseñar en escuelas de caridad, como Lindner había propuesto, sino que, aprovechando las migajas y limosnas de la mesa de su padre pródigo, sacrificó una carrera civil por la espada de las palabras.

La distancia entre las *Reflexiones Bíblicas* y las *Memorias Socráticas* no es, como aquí se muestra, muy grande, si se considera el contenido. Pero Hamann había aprendido la forma indirecta, la de la ironía cifrada. Ésta da lugar a la reconocida crítica a las *Cartas Literarias*: “El estilo de escritura tiene mucha semejanza con el de Winckelmann. El

^{*} Referencia al creyente ante Dios como justo y pecador simultáneamente. Esta frase fue acuñada por Martín Lutero en sus lecciones sobre la carta de San Pablo a los Romanos entre el 1515 y el 1516.

mismo estilo granuloso aunque un tanto obscuro. La misma sátira fina y noble” (6° parte, carta 113). Analogía e ironía son, como lo afirma, alma y cuerpo de su exposición y son, tal vez, la portada y los prefacios el mayor éxito artístico.

En la portada, el “Aburrimiento” (*lange Weile*) tiene un doble sentido, el cual, seguramente, sólo a los “Dos” pudo resultarles en verdad obvio, pero prepara para una continuidad en el estilo. En el primer prólogo se niega al público como un colectivo de cualquier realidad; se le apostrofa como un ídolo, cuya realidad es simulada mediante el saltimbanqui de sus sacerdotes, los críticos. El público es el “hombre” (cfr. Metzke. página 156), a cuya influencia Berens y Kant están sujetos, a un algo irreal, poderoso, como la razón sana y general a la que se refieren sus amigos. Como un profeta del Dios verdadero, Hamann quiere destruir al ídolo o, en todo caso, hacer que se rebelen en su contra ambos adoradores. Lo que él promete no es la tradicional píldora dulce – adoctrinamiento bajo la cubierta del placer – sino que son píldoras extraordinariamente insípidas, que deben ser tragadas, que son mortales para los ídolos y purgantes para sus adoradores. Hamann torna así en ironía las formas tradicionales del prólogo, lo convierte en un *Captatio malevolentiae* (apelando a la malicia)*.

Mientras que en el primer prólogo al público se dirige a su público, Nadie – Tal vez Dos, el segundo se lo dedica a esos dos y a la obra, para cuya insignificancia y obscuridad quiere prepararlos. Si bien el autor normalmente pide una evaluación justa e imparcial de su obra, Hamann da a entender que no quiere ni espera tal; a él le resulta igualmente agradable tanto su tendenciosa alabanza como su también tendenciosa reprimenda, pues el texto es un desafío que, como tal, quiere ser leído y entendido. Ha escrito un ensayo polémico.

Estética en una Nuez

* Juego de palabras derivado de *Captatio Benevolentiae*, frase mediante la cual un autor apela a la benevolencia del público o del lector.

También estilísticamente, este trabajo constituye el cenit del primer periodo creador de Hamann. La composición, en su totalidad, resulta seriamente afectada por la “episódica digresión sobre la Rima y el Ritmo” (Unger, *Hamann und die Aufklärung*, pág. 261), y ésta apenas puede ser vista, como dice Marie-Theres Küsters, como “un mayor embozo del propósito del texto”. Entre el centón, el que predice el Juicio Final y la apostilla, está mal y pobremente integrada. Sin embargo, normalmente el lenguaje es más prismático, patético e irónico que nunca antes, la composición más tensa, los temas, que encontramos ya en las *Biblischen Betrachtungen*, relacionados más fuertemente unos con otros y sobre una posición común fundamental¹. No obstante, el texto es, al mismo tiempo, más hermético que las *Memorias Socráticas*, lo que demuestran las divergentes opiniones de Unger; Küsters und Gutfleisch. Las siguientes notas, también inevitablemente parafrásticas, en partes, deben esbozar la cohesión del texto, según yo lo veo. Ahora bien, una explicación detallada para la que este comentario aporte elementos, no está prevista.

Este texto es, igualmente, un texto polémico, como lo muestran las citas desde un principio, en el que Hamann incluso arremete contra el público al que desprecia con la expresión “*Odi profanum vulgus*”. Su principal adversario en la “disputa filológica”, cuyo objeto es la “Literatura Sagrada”, es Michaelis (Cfr. comentario en la página 65). Por lo anterior es que Hamann piensa en primer lugar en la Biblia y, asimismo, como lo muestra la polémica contra Mendelssohn y Lessing, se refiere a la literatura en general, la cual, como sabemos, también es sagrada.

“*Aestetica*”, en el lenguaje de Baumgarten (Cfr. comentario en la página 63), significa tanto “Estética” como “Ciencia del pobre conocimiento sensorial” - pobre con relación al más elevado y significativo conocimiento de la razón - . En el doble significado de la palabra yace el punto de partida de Hamann, como lo muestra la primera página; todo lo ha percibido el hombre a través de los sentidos, y la poesía es el lenguaje sensorial, plástico, que a ese hombre (= “sentidos y pasiones”) le es afín y con el que se evoca al

¹ Un análisis estilístico, que con razón se cita frecuentemente al principio de la *Estética*, lo da Wilhelm Schneider, *Ausdruckswerte der deutschen Sprache*, Leipzig 1931, páginas 76 -83; Eric Blackall y Sven-Aage Jørgensen, ver Sugerencias bibliográficas.

metafórico y sensible nombre de Dios. El hombre es la más elevada revelación sensorial de Dios.

Sin embargo, para Hamann la creación y el pecado original se encuentran en el principio como hechos fundamentales. Y así sigue al relato de la creación, el relato del pecado original, el cual ha confundido el discurso de la naturaleza. El poeta, el profeta natural, puede, no obstante, prefigurar el futuro reestablecimiento de la armonía, puede hacerla hábil en el “*turbatverse*”*. Su lenguaje es el verdadero, el “Kiriológico” (propio), pues sus signos tienen el carácter completo, sensorial y metafórico de la revelación divina, de la que el lenguaje filosófico, que tiene a esta época como la más exacta, más lejos está.

Moisés, quien según la opinión de la crítica bíblica racionalista “escribió solamente para la plebe” y que ha sido explicado ya sea “según conceptos aristotélicos, cartesianos o newtonianos”, en realidad escribió de forma poética y así, en su descripción de la creación nos proporciona, no obstante, verdades más profundas que las que se desprenden de las teorías filosóficas. En sus palabras Hamann encuentra una antropología abigarrada: Dios creó al hombre según “una imagen que sea igual a nosotros” – “a partir de un terrón”; y un sistema de las ciencias: en la historia de Adán, que incluye al pecado original y la promesa de gloria, yace oculta toda la historia de la humanidad, y en ella tiene también su origen toda filosofía, pues en la historia se muestra la “economía”, la administración doméstica de Dios (para el concepto de economía cfr. Karlfried Gründer, *Figur und Geschichte*, página 89 – ver referencias bibliográficas). Según Hamann, la filosofía no puede basarse, a saber, en una naturaleza eterna, inmutable; la naturaleza es histórica, subsumida al pecado original del hombre, si bien permanece como naturaleza de Dios, en la que Él actúa. Su orden no es inmanente, sino que depende de la voluntad de salvación de Dios, misma que hace saber mediante su unión con el hombre (Cfr. Interpretación de Hamann del reporte bíblico del diluvio, N I 26, 20, en el que se mofa de las explicaciones físico-causales de la inundación).

Desde el Adán durmiente, Hamann voltea hacia los “Virtuosos” de ese tiempo, sobre los que Dios también ha dejado caer un letargo. Pero este Eón es un amante de la

* Verso que se utilizaba para enseñar a los alumnos a versificar en latín, mediante la reordenación de las palabras de un verso en una oración sintácticamente correcta pero sin métrica y viceversa.

diosa luna, sus “hermosos espíritus entusiasmados con lo espiritual de la luz de la luna” (N II 164, 13), están soñando en su convicción acerca de la perfectibilidad moral e intelectual del hombre, de una perfección que pase por encima del pecado original. La posición es apenas positivamente interpretable, como es usualmente admitido. Si este fuera el caso, Hamann debió entender como apocalíptico “el siguiente” Eón (Cfr. Apocalipsis 20, 21) y no -como Young - como un nivel de progresión moral.

Hamann hace patente su oposición a los bellos espíritus mediante una polémica con Mendelssohn y Lessing, como los dos más sobresalientes representantes de la estética contemporánea, que desea un embellecimiento de la Naturaleza, que equivale a un recorte o, más bien, a una castración. Ellos son, junto con Michaelis, los principales adversarios.

El ataque a Michaelis se refiere, en primer lugar, a sus principios exegéticos y Hamann deja a su Eutifrón Bacon (Cfr. página 65 y 66 y en adelante) hablar para sí en la larga nota 21, en tanto él ataca al mismo Benson. Hamann puede atacar a los exégetas mundanos y espirituales de una vez, porque ambos grupos quieren eliminar el más profundo significado de la palabra de Dios, quieren tomarla literalmente. La metáfora del libro aparece otra vez, nuevamente, la idea de la condescendencia de Dios, otra vez la noción de mitología, del oculto sentido parabólico de la tradición en su totalidad y con la cita de Bacon Hamann apunta hacia la idea de una revelación originaria ampliamente difundida en el Renacimiento y que jugó un rol preponderante en Bacon. Ésta pudo sobrevivir largamente en los mitos de diversos pueblos y así también en la mitología griega. Se imaginó pues un nexo entre los griegos y los egipcios, que ya sea por parte de Moisés o de Abraham, habrían recibido profundas verdades en sus mitos (Cfr. mi artículo *Hamann, Bacon, und Tradition*, ver las referencias literarias).

Hamann concatena estas ideas con una irónica invocación a las palabras del sumo sacerdote Voltaire. Si la teología, la exégesis bíblica, se limita a la letra del texto y no se aplica como una clave para la interpretación de toda la revelación en la naturaleza y en la historia, la religión permanece entonces atrás de la mitología pagana como inspiración para el poeta, el profeta natural. Así, los modernos no se sobrepondrán a los antiguos, como opinan Perrault y Young (Cfr. comentario página 78), si bien Perrault en su vanidad opina que ya lo han hecho y Young lo exige a esta época cristiana y virtuosa. De modo que sin la inspiración de los “vates” la historia queda muerta, pues ésta “es casi

exactamente como la sagacidad y la *vis divinandi* (capacidad de adivinación) para leer tanto el pasado como el futuro” (N II 175, 29 y en adelante), y sin la historia la filosofía se convierte en una sistematización vacía que produce el filósofo en su propia mente.

La poesía es, también de acuerdo con Hamann², mimesis, imitación de la naturaleza, pero la filosofía moderna, como lo advierten los poetas, ha mutilado a la naturaleza mediante sus fórmulas matemáticas y estéticas o bien la ha apartado del camino. Hamann abordará estos temas en las siguientes páginas.

Al día de la primera época paradisiaca y libre de pecado le sigue la noche en la que brillan miles de pequeñas estrellas como revelación o señal de Dios en la historia, la naturaleza, la poesía y la mitología, porque Dios amó al mundo, al mundo ha venido esa luz (Cfr. Juan 13, 16. 19 y en adelante), aquella luz del Dios encarnado, quien es la primogenitura de la creación, su principio y su fin, Cristo.

La filosofía moderna niega esta luz y con esto el completo sentido de la naturaleza. Su relación con la naturaleza, en el sentido de naturaleza exterior y de naturaleza humana, queda con esto destruida. La filosofía abusa de ella o la diviniza, mientras que el hombre, creado a imagen de Dios y que por la encarnación es parte de la naturaleza divina, debe tener a la naturaleza, la sensorial y completa naturaleza, como la más alta de las revelaciones sensoriales de Dios.

La dualidad se aclara en las siguientes páginas. Primero Hamann muestra cómo es que la naturaleza pierde en la filosofía su carácter de revelación como discurso de Dios – para los epicúreos es un producto del ciego azar, para los estoicos consecuencia de la férrea casualidad, después, cómo la naturaleza humana es pervertida y debilitada. De ahí la falta de originalidad, la falta de pasión en la poesía

En lugar de originalidad, se ha elogiado a la imitación de la Antigüedad – bien se podría mencionar aquí a Winckelmann en primer lugar - (Cfr. N II 177, 7-27). Sin embargo, la verdadera Antigüedad es aquella cuyas fuentes provienen de la Biblia. No se habla de una auténtica relación con la tradición en el estudio de la Antigüedad que se ha

² Respecto de la postura de Hamann relativa a la doctrina de la Mimesis cfr. la introducción a mi comentario a *Fünf Hirtenbriefe das Schuldrama betreffend* (ver Referencias Bibliográficas).

propuesto, sino del tiempo, que absorbo en su propia imagen reflejada en el espejo, se ama a sí mismo de innatural manera – y por ello ha de fenecer. Esto es válido para los griegos de esta época como también para los cristianos, cuya autognosis tiene, o debió tener, su origen en la revelación de una verdad histórica.

Hamann insiste en que naturaleza y escritura son, no obstante, los “materiales del espíritu bondadoso, creativo e imitador; si Bacon compara a Penélope con la materia amorfa, es falsa la naturaleza que con ella engendran los filósofos y Sabios de la Ley*; la verdadera naturaleza es, como lo dicen la Biblia y los mitos griegos, hija de la materia amorfa y de la palabra de Dios, Cristo, el que deviene en la figura de un sirviente y que fue – y será – perseguido por fariseos y filósofos.

El lenguaje de la naturaleza queda así “muerto” y, si bien Hamann podría señalar el camino a su despertar, aquel que recorrieron los Magos, es decir, pasando por la revelación universal, este viaje sería demasiado difícil para los filósofos de la actualidad. Hamann muestra el camino recto sobre la cima del centón bíblico que, estilísticamente, es también una hipérbole – pues la epifanía ha tenido ya lugar.

Mientras se agrega un tono profético-sancionador al irónico-patético, Hamann implora en las plegarias por una repetición del viaje de la Magia – para los filósofos y Sabios de la Ley: los Reyes Magos de los actuales países de Oriente, deben ser atraídos por una nueva estrella - o fuego fatuo – a una peregrinación rumbo a Europa, para encontrar y venerar a Cristo. Deberían traer, en todo caso, oro. Pero cuando eso ocurra, los enemigos de Cristo, quienes llevan su nombre, temblarían, y Dios debería entonces preocuparse por sus hijos, pues el real filósofo de *Sanssouci* (Federico el Grande) repetiría el acto de Herodes.

La ira del Espíritu Santo respecto a la apostasía, de aquellos por cuyas bocas debió hablar, sólo puede evitarse con la renovada confesión al nombre de Cristo, en el que vive “el espíritu de la profecía”. La fe en Él renueva el “El Mensaje del Espíritu”, lo hace manifiesto, como todo lo que tiene su centro en Cristo. Interrumpiendo el tono profético, Hamann se refiere a esto con la cita de Agustín acerca de la interpretación del Antiguo

* *Schriftklugen*, en el texto bíblico se utiliza este término para referirse a los sabios de la Ley o del *Talmud*.

Testamento relativa a Cristo. A continuación enlaza, en la nota al pie de página número 54, una polémica más extensa y burlona contra Michaelis, quien considera que la doctrina de la predestinación es producto de una excesiva imaginación poética y de una muy escasa erudición, misma que ambos semitas, Agustín y Mohamed, tenían en común. Agustín entonces ha arruinado también, añade Hamann además (nota al pie 55), el gusto de Lutero, pues él entiende el sentido de esta doctrina, la cual permanece oculta al sacrílego y arrogante espíritu de Michaelis, porque él, desde el punto de vista cristiano, es un lactante.

Con la cita de Persio Hamann interrumpe abruptamente y se aleja - como el satírico latino con el lugar sagrado o bien se relaciona con Ginebra y Roma, o bien, lo que me parece más verosímil, se debe de entender con ironía como en la sátira: cuando critico, ustedes me prohíben la crítica como si con ella manchara sus santuarios y me amenazan con la pérdida de su gracia. Ésta me es indiferente, así pues, continúo.

En el tratamiento de la rima y el metro sólo veo un excursus sumamente irónico, el que, por ende, es muy poco fecundo y original, pues no ha sido la intención que lo fuera. Hamann quiere mostrar que también domina este tipo de crítica, el que se espera de una estética mediante la cual él ciertamente enfrenta hábilmente a sus adversarios, el uno contra el otro, pero poco excede lo dicho por Lowth y Michaelis; la defensa de Klopstock es en verdad original, debido, en parte, a su suave crítica, pero ésta carece de la energía adecuada. La alusión a las cadencias de las canciones de trabajo curlandesas (Letonia) son un contraste consciente con los comentarios de Lessing, a los Dainos (Música vocal folklórica en lenguas bálticas) lituanos en la 33. *Literaturbrief* del 19 de abril de 1759 a la que también se refiere la cita latina que Lessing había encontrado en el *Ruhigs Littauischem Wörterbuch*, cuando lo estuvo ojeando. En el > esto requería demasiado tiempo<... hay también una confesión de que a él la cosa poco le interesa; pero resulta asimismo poco convincente el intento con el verso de Horacio, que unido con el centón sobre Juicio Final, no habría perdido su efecto para alcanzar la altura de antaño.

En la apostilla, Hamann adopta el tono del “predicador” que sabe que escribir libros no es un final y que mucho predicar – es decir, estudiar - fatiga al cuerpo, y de quien, asimismo, conoce por experiencia propia la vanidad de la práctica de la erudición. Con su centón nos presenta una característica relevante de su texto, mientras pone de relieve a los sabios, edredón hecho de parches (*Zusammengestückte*), que están “aquí muy

presentes” en las alusiones, mismas que han sido calculadas con exactitud para una igualmente amplia aplicación. Sin embargo, dice no haber escrito “Palabras de Sabio”, sino que es – como sus adversarios – un crítico, pero un exégeta de estos exégetas, un metacrítico, para usar una de las palabras favoritas del Hamann tardío: sus comentarios deben aclarar, sacar a la luz el sentido oculto – y éstos deben destruir. Esta crítica tiene su origen en el conocimiento de la estética, misma que Hamann une con el antiguo predicador y con el predicador del advenimiento glorioso de Jesucristo al fin de los tiempos.

Del mismo modo en que las *Memorias Socráticas* tuvieron su postludio en *Nubes*, así la *Estética en una Nuez* lo ha tenido en el llamado *Mitauischen Intermezzo* (N II 241 – 274). En ambos textos, Hamann ajusta cuentas con sus críticos – Michaelis, el crítico de la *Estética*, que decepciona, y Mendelssohn, al que en cierto modo vale la pena leer. Ambos textos son agudas réplicas, cuyo encanto radica en un juego ingenioso, en un aquí y allá entre el texto crítico y el criticado. Se considera, no obstante, para el caso de *Nubes*, que las reflexiones de Hamann sobre el Genio, van más lejos y se profundizan, no es sólo la reseña de los efectos y de las interpretaciones de la *Memorias Socráticas*, sino que es, en algún aspecto, un texto independiente.

¿Comienza ahora, con estos textos, el *Sturm und Drang*? Expresado de forma más aguda: la *Estética en una Nuez* ha sido, como escribió Unger, “¡la primera y más rica manifestación del *Sturm und Drang* > Once años antes de las páginas *Sobre el estilo y el Arte Alemán*!”. ¿Mientras este texto preparaba proféticamente el camino “para las hazañas teóricas y prácticas de un Herder, de un Goethe y de sus colegas” (*Hamann und die Aufklärung*, página 263)?

Respecto al hecho de que los coetáneos de Hamann lo considerasen el líder de la nueva “secta”, Unger dijo; “que Herder y Goethe, entre otros, fueran inspirados por él, no puede ponerse en duda”. Cuando Unger subraya que Hamann puso en sus ojos el derecho a la subjetividad, a los sentimientos y a las pasiones, que celebraba a la poesía como divina, que advertía lo primitivo en el lánguido tiempo del origen, tiene razón nuevamente. Por otra parte, la reciente investigación teológica- filosófica está, en ocasiones, comprensiblemente distorsionada debido a la situación del actual debate teológico, lo que explica una distancia significativa entre Hamann y la nueva escuela, una

distancia que ni Unger ni Nadler hicieron debidamente visible. Estas ideas son, frecuentemente, muy distintas que separan - y unen a Hamann con la Ilustración, así como al *Sturm und Drang* y a la Ilustración.

El Dios bíblico de Hamann está tan lejos del Dios teísta como de la Divinidad del *Sturm und Drang*. El Genio de Hamann se diferencia tanto de la mente ingeniosa que tiene muchos Genios como el del Titán, el del Prometeo, pues “el verdadero Genio sólo conoce su dependencia y debilidad, o los límites de su don. La ecuación de su fuerza es una dimensión negativa” (N II 260, 22-24). Después, mientras el artista participa como naturaleza creadora, formadora, de la divinidad de la naturaleza universal creadora, lo Profético del poeta es revelado por Hamann; Ser, Gracia. El giro hacia lo originario, hacia lo primitivo, en el que se quiso encontrar la totalidad de lo humano, corresponde en Hamann a un momento escatológico de igual fuerza. El principio abarca la creación y caída del hombre - la parusía significa, así como la Encarnación, una idealización del principio cuyo sentido se obtiene sólo al final de la historia. El *Sturm und Drang* celebra los sentimientos o depende de las pasiones – Hamann afirmaba a las pasiones y a los sentidos, pero confiaba en éstos tanto o tan poco como en la razón, pues todas son fuerzas del hombre caído.

La importancia de Hamann para el *Sturm und Drang* se basa, en gran medida, en la que Herder ya tenía y en una reformulación de sus pensamientos aún no completamente elaborada. Herder fue el gran mediador – los textos propios de Hamann aparecen en pequeñas ediciones y pronto llegaron a ser difíciles de conseguir. No fue posible tener una visión general de su trabajo sino hasta la aparición de la edición elaborada por Friedrich Roth. Ésta dio a Hamann un lugar propio en la historia de la literatura, y debería tener más importancia que una simple historia de la recepción literaria. Hablando sobre el iniciador, del que se hizo un precursor, se ha descuidado al verdadero Hamann. Es grato que las nuevas investigaciones hayan tomado otro camino.

Bibliografía

- Hamann, G. J.: *Sokratische Denkwürdigkeiten - Aesthetica in Nuce*, Ed. Reclam, Stuttgart, 1968.
- Hamann, Johann Georg: *Sämtliche Werke*, Historische-kritische Ausgabe von Joseph Nadler, Thomas – Morus – Presse in Verlag Herder Wien, Wien 1959 – 1999.
- Beiser, F.: *The fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987.
- Berlin, I.: *Las raíces del romanticismo*, Edición de Henry Hardy, Tr. Silvina Marí Taurus, Madrid 2000.
- The Isaiah Berlin Virtual Library, <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/hamann.pdf>
- Betz, J.R.: *After Enlightenment, The post-secular vision of J.G. Hamann*, Blackwell Publishing LTD, 2012.
- Berlin, I.: *Las Raíces del Romanticismo*, Ed., Taurus, Tr. Silvana Marí, España, 2000.
- Bjørnar Grande, Per: “Mimesis in the Works of Girard and Derrida”, Bergen University College. Norway. http://www.academia.edu/7034370/Girard_and_Derrida
- Goethe, J.W.; *Goethes Werke*, in 10 Bände, Deutsche Verlag- Anstalt. Stuttgart, Berlin, Leipzig.
- Kant, E.: *Crítica de la Razón Pura*, Tr. Mario Caimi, FCE, UAM, UNAM, México 2011.
- Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Third edition, USA 1996.
- O’Flaherty, J.C.: *Hamann’s Socratic Memorabilia, A translation and Commentary*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, Maryland, 1967.
- O’Flaherty, J.C.: *The Quarrel of Reason with Itself: Essays on Hamann, Michaelis, Lessing, Nietzsche*, CANDEM HOUSE, INC. USA 1988.
- Graubner, H.: “Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann’s Reception of Hume” *Hume Studies* Volume XV Number 2 (November 1989) 377-378.
- Hubach, Sybille: *Johann Georg Hamann — Briefe*: <http://www.hamann-briefe.de/>
- Martin Luther: *Bibel*, <http://www.bibel-online.net/bibelbuecher.html>
- Nietzsche, Friedrich; *Die Fröhliche Wissenschaft*, Kröner Verlag, 1986.

- Sir Francis Bacon: *Works*, <http://www.biodiversitylibrary.org/item/74088#406>

- Ortiz y Sans, J.: *Los diez libros de Diógenes Laercio*, Imprenta Real de Madrid, 1792.
- Platón: *Diálogos*, <http://www.phys.uoa.gr/~nektar/history/tributes/plato/dial/CratylusOrg.htm>
(Versión Original en Griego).

- Aristófanés: *Obras*, <http://www.gutenberg.org/browse/authors/a#a965>

- Heráclito: *Fragmentos*, Ed. Colegio de México, *Antología de la Filosofía Griega*, Tr. José Gaos, edición crítica de Enrique Hülsz, México 1968.

- Nestle – Aland: *Novum Testamentum - Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

- Téllez, E.: *Gramática, Lógica y Retórica, un Estudio Histórico-Filosófico del Trívium Medieval*, Editorial Johann Georg Hamann S.A. de C.V., México D.F. 2014,

- Tolhausen, L.: *Nuevo Diccionario Español – Alemán y Alemán Español*, Ed. Bernhard Tauchnitz, Leipzig, 1920.

- Schemann, H and Knight, P.: *English/German Dictionary of Idioms: Supplement to the German/English Dictionary of Idioms*, Ed. Routledge, London and New York, 1997.

- Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/hamann/>

- *Dict.cc*: <http://www.dict.cc/?s=rauchdampf>

- Pfeifer, W. : *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 1.Auflage Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH& Co.KG München 1995; 7. Auflage 2007 Deutscher Taschenbuch Verlag München.

- Whorf, Benjamin Lee: *Language, thought and Reality, Selected writings of*, Edited and with an introduction by John B. Carroll, The MIT Press 2011.