

Remo Bodei

Hölderlin: la filosofía y lo trágico



la balza de la Medusa
Visor

La balsa de la Medusa

Hölderlin: la filosofía y lo trágico

Traducción de
Juan Díaz de Atauri

R. 549.470 X

Remo Bodei

Hölderlin: la filosofía y lo trágico



0740



La botca de la Madona
Visor

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



La balsa de la Medusa, 33

Colección dirigida por
Valeriano Bozal

Título original: *Hörderlin: la filosofía e il tragico*
© Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1980, 1989²
© de la presente edición, Visor Distribuciones, S. A., 1990
Tomás Bretón, 55, 28045 Madrid
ISBN: 84-7774-533-1
Depósito legal: M. 9.500-1990
Impreso en España - *Printed in Spain*
Gráficas Rogar, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)

Indice

1	11
2	20
3	32
4	47
5	62
6	72

1. Hölderlin llega a Jena en 1794, en un momento en que en esta ciudad se están fraguando las oposiciones conceptuales, las palabras clave y las metáforas con que se intenta pensar los problemas de una época sobrada de cambios: escisión y unidad, partes y todo, reflexión y vida, razón e intuición intelectual, no-yo y yo, mundo moderno y mundo griego. En tales términos abstractos, cuestiones e inquietudes se someten a un proceso de sutil estilización; se transcriben en fórmulas que se combinan de modos diversos, en un lenguaje difícil, aunque no vacío; todo lo contrario, un lenguaje que, traspasada la primera corteza, pone de manifiesto un inusitado poder expresivo y de análisis.

En este momento, Fichte y Schiller son el «alma» de Jena y los principales creadores de estos pares conceptuales y metafóricos. Hölderlin tiene una relación directa con los dos, de tal suerte que, en el semestre invernal de 1794-95, puede seguir las lecciones de Fichte sobre los *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia* y leer, nada más publicadas, las *Lecciones sobre la misión del docto* y las *Cartas sobre la educación de la humanidad* y discutir las con sus autores respectivos¹.

¹ Las relaciones de Hölderlin y Schiller son bien conocidas (es notorio, por ejemplo, que, por mediación de éste último, Hölderlin

Será Fichte quien proclame el tema de la escisión cuando enseñe que el yo no tiene el carácter monolítico e indivisible de una mónada, sino que, al contrario, por su propia constitución, está desgarrado, desdoblado. En efecto, la autoconciencia es escisión entre un yo sujeto y un yo objeto y, al mismo tiempo, reconocimiento de la identidad con ellos mismos: «¿Qué era yo, pues, antes de llegar a la autoconciencia? La respuesta natural es: yo no era del todo, porque yo no era yo. El yo es

llegó a ser preceptor del hijo de Charlotte von Kalb en Waltershausen y en Jena); menos conocido es el hecho de que Hölderlin, además de asistir a las lecciones de Fichte, vivía en la misma casa que el filósofo, lo que facilitaba que se lo encontrara a menudo, véase A. BECK, *Erläuterungen*, en HÖLDERLIN, *Briefe*, en *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Hölderlinausgabe (en adelante *GrStA*), edición de F. Beissner, Stuttgart, 1943, vol. VI, 1, edición de A. Beck, p. 741. Para una visión de conjunto sobre la vida de Hölderlin, véase W. MICHEL, *Das Leben Friedrich Hölderlins*, Bremen, 1940. Hay, en proceso de publicación, una nueva edición crítica de las obras de Hölderlin —llevada a cabo con la asistencia de ordenador y que tiene en cuenta todas las variantes y las distintas redacciones—: F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, Frankfurter Ausgabe, edición histórico-crítica al cuidado de D. E. Sattler, Frankfurt a. M., 1976 y sigs. Para la bibliografía hölderliniana, véase *Hölderlin-Bibliographie*, edición de F. Seebass, Munich, 1922, y *Hölderlin-Bibliographie 1938-1950*, edición de M. Kohler y A. Kelletat, Stuttgart, 1953 (para las publicaciones sucesivas deben consultarse las reseñas sobre los números del «Hölderlin-Jahrbuch» y sobre las recensiones del «Hölderlin-Archiv» de la *Landesbibliothek* de Stuttgart). Para la historia de las interpretaciones, véase, sobre todo, A. PELLEGRINI, *Hölderlin. Storia della critica*, Florencia, 1956.

Los textos que de Hölderlin se presentan en este volumen se han seleccionado por su valor intrínseco y en razón de los temas tratados*. Se han traído a estas páginas los escritos significativos del período 1795-1804 que consideran la relación filosofía-poesía y, en especial, la esencia de lo trágico. Se ha traducido de la edición de Beissner, esto es de los *Aufsätze* del vol. IV, 1 y de las *Ammerkungen zum Oedipus* y las *Anmerkungen zur Antigone* del

únicamente en la medida en que es consciente de sí»². En el momento en que reflexiono, la dirección de mi actividad es «centripeta», en el momento en que soy aquello sobre lo que se reflexiona, mi actividad es

vol. V, *Salvo Juicio, posibilidad, ser* y *El significado de las tragedias* (que he traducido yo), la traducción es de Gigliola Pasquinelli y las he revisado yo. Esta traducción de G. Pasquinelli lo es de *Sämtliche Werke*, edición histórico-crítica iniciada por N. von Hellingrath y continuada por Friedrich Seebass y Ludwig von Pigenot, Munich, 1913-1923, y han aparecido ya en F. Hölderlin, *Scritti sulla poesia e frammenti*, Turín, 1958. Mi revisión ha consistido, entre otros cuidados, en conciliar esta traducción con las variantes de la edición de Beissner. Más recientemente ha sido editado una nueva traducción de éstos y otros textos, que también se ha tenido en cuenta: F. HÖLDERLIN, *Scritti di estetica*, edición de R. Ruschi, Milán, 1987.

*El texto de Remo Bodei introducía en la edición italiana original una serie de ensayos de Hölderlin de los que existe una magnífica traducción al castellano de Felipe Martínez Marzoa (F. Hölderlin, *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1976 y ediciones sucesivas), por lo que resultaba impropio recogerles de nuevo aquí. Los ensayos de Hölderlin a que se refiere Bodei son los siguientes (se indican las páginas de la edición castellana):

1. *Juicio y ser* (pp. 25-26).
2. *Fundamento para el «Empedocles»* (pp. 103-116).
3. *El devenir en el perecer* (pp. 97-102).
4. *La significación de las tragedias* (p. 89).
5. *Notas sobre «Edipo»* (pp. 134-142).
6. *Notas sobre «Antígona»* (pp. 143-151).

Hiperión ha sido traducida al castellano por Jesús Munarriz (Madrid, Hiperión, 1976) y *La muerte de Emplédocles* por Carmen Bravo Villasante (Santander, Cantalapiedra, 1959, y Madrid, Hiperión, 1977).

² FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edición de R. Lauth y H. Jacob en colaboración con M. Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 y sigs., vol. 1, 2, pág. 260 (véase la traducción italiana, que no sigo al pie de la letra, *Principii di tutta la dottrina della scienza*, Bari, 1910, págs. 54-55).

«centrífuga»³. La autoconciencia es el esfuerzo de mantener unidos estos dos movimientos opuestos, el esfuerzo de aprehender de modo indivisible tanto la inextinguible identidad como la inextinguible escisión. Ciertamente, la conciencia tiende en seguida a superar la antítesis con el no-yo, con aquello que la limita, y tiende a ponerse como identidad consigo mismo, yo = yo. Sin embargo, la identidad (tal y como se expresa en este «primer principio», por el que el yo se pone a sí mismo) tiene un valor simplemente regulativo. Si tal identidad se consiguiera en efecto, anonadaría a la conciencia, cuya persistencia se basa precisamente en el límite y en la oposición; no parece, pues, que Hölderlin haya entendido al instante este punto⁴.

¡Acción viva!, rechazo de la pasividad y de la resignación, tal es el santo y seña de la filosofía fichteana; lucha para superar continuamente los límites de lo real, para doblegar la dureza y la opacidad del «no-yo». Frente al «realismo» o «dogmatismo», el idealismo consiste en optar por no soportar pasivamente los impedimentos y las ataduras del mundo que existe. Es el correlato teórico de la revolución que en la realidad se produce en Francia, el reiterado *plus ultra* hacia la «libertad»; esto es, la progresiva disminución de los condicionamientos externos e internos a la naturaleza humana. Dejarse arrastrar por esta filosofía —tal y como el propio Fichte aconsejaba a sus lectores— hasta que salte la «chispa» de la comprensión⁵, hasta que cada

³ Véase *ibid.*, pág. 407.

⁴ Véase Hölderlin *an Hegel*, 26-I-1795, en HÖLDERLIN, *Briefe*, cit., pág. 155 (la carta presenta algunas lagunas precisamente en el punto en que Hölderlin parece arrumbar sus sospechas de «dogmatismo» con respecto de Fichte y aceptar, al menos en parte, sus ideas).

⁵ Fichte *an Reinhold*, 2-VII-1795, en FICHTE, *Briefwechsel*, edición

uno la lleve al propio código de pensamiento, significa activar dentro de sí todas las contradicciones latentes, rechazar cualquier conciliación, vivir en perpetua tensión teórica y moral. No todos aguantan la severidad de esta escuela, que puede llegar a producir crisis en la conciencia de la propia personalidad, si es que es cierta la acusación de Nerval a Fichte de haber introducido en él «el terrible combate entre yo y no-yo en el que habría sucumbido»⁶. El mismo Hölderlin —aun cuando acepte la idea fichtiana de «un progresar infinito, de un tiempo sin límites, en el que acercarse al ideal absoluto» frente al «quietismo científico»⁷— no dejará de mostrarse reticente ante el extremado dinamismo de tal existencia violentamente unilateral, «demasiado en contradicción con el mundo»⁸ y que ha de mantener una relación de dominación y enemistad con la naturaleza; así que, por

de H. Schulz, Leipzig, 1930² (reimpresión, Hildesheim, 1967), vol. I, pág. 477.

⁶ Véase J. FRETET, *L'aliénation poétique*, París, 1946 pág. 18, y J. LAPIANCHE, *Hölderlin et la question du père*, París, 1961, pág. 37.

⁷ HÖLDERLIN, *Hermokrates an Cephalus*, en *Aufsätze, GrStA*, vol. IV, 1, cit., pág. 213, tr. it. *Ermocrate a Cefalo*, en HÖLDERLIN, *Scritti sulla poesia e frammenti*, cit., pág. 18.

⁸ HÖLDERLIN, *Ein Wort über Iliade*, en *Aufsätze*, cit., pág. 226, tr. it. *Qualche parola sull'Iliade*, en HÖLDERLIN, *Scritti sulla poesia e frammenti*, cit., pág. 34. Sobre los conceptos dinámicos de «impulso» (*Trieb*), «tender» (*Streben*), de «choque» (*Anstoß*) y de «deseo» (*Sehnen*), de origen spinoziano y leibniziano, véase P. BAUMANN, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972, pág. 127 y sigs.; W. G. JACOBS, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn, 1967; U. CLAESGES, *Geschichte der Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-1795*, La Haya, 1974, pág. 120 y sigs.; A. K. SOLLER, *Trieb und Reflexion in Fichtes jenaer Philosophie*, Würzburg, 1984. Sobre la actitud con respecto a Fichte, véase J. BARNOUW, «Der Trieb, bestimmt zu

mucho que acepte la transitoria necesidad histórica de esta actitud, en un personaje de *Hiperión*, en Alabanda, encarna sus extremos negativos. Ciertamente, en Fichte, la naturaleza, tanto la interna del hombre como la que es externa a él, está sometida y humillada.

2. Si el «jacobino» Fichte es «unilateral», porque atribuye a la lucha toda preeminencia y porque, en *La misión del docto*, exalta el desarrollo de una sola facultad, la razón, frente a todas las demás⁹, Schiller, por el contrario, trata de recomponer armónicamente el conjunto de las facultades, superando los efectos de la creciente división del trabajo e inspirándose, en la medida de lo posible, en la experiencia griega¹⁰. Y, ya en *Los dioses de Grecia*, nos presenta a los griegos cumplidamente ensalzados como quienes supieron unir «en una espléndida concepción de lo humano la juventud de la fantasía y la virilidad de la razón¹¹, como quienes supieron articular de un modo diverso aunque sin

werden». Hölderlin, *Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte*, en «Deutsche Vierteljahrsschrift», 46 (1972), págs. 248-293.

⁹ Véase FICHTE, *Über die Bestimmung des Gelehrten*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cit., vol. I, 3, pág. 41 y sigs.

¹⁰ Sobre el conjunto de estos problemas suscitados por Adam Ferguson y los economistas escoceses de finales del siglo XVIII remito a R. BODEI, *Hegel e l'economia politica* en *Hegel e la economia politica*, edición de S. Veca, Milán, 1975, págs. 29-77. Sobre la imagen de Grecia en estos años, véase, además del fundamental W. REHM, *Griechentum und Goethezeit*, Leipzig, 1949²; J. TAMHIAUX, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dan l'itinéraire de Schiller, Hölderlin et Hegel*, La Haya, 1967.

¹¹ SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, en *Werke*, Nationalausgabe, vol. XX, 1, edición de B. von Wiese, Weimar, 1962, pág. 321; tr. it. *Dell'educazione estetica dell'uomo, in una serie di lettere*, en SCHILLER, *Scritti estetici*, Turín, 1951, pág. 218 [trad. castellana: *Cartas sobre*

mutilarla la condición humana. Muy distinta es la condición de los modernos; tan fragmentadas están sus facultades que hace falta reunir las capacidades de muchos para dar forma a un hombre entero: «Cabría casi afirmar que en nuestra época las fuerzas del espíritu se muestran tan escindidas en la objetividad como las considera el psicólogo en la teoría, y que no sólo vemos a individuos aislados sino a clases enteras de hombres desarrollar únicamente una parte de sus aptitudes mientras que las otras, como en planos desfigurados, apenas están bosquejadas en leves esbozos»¹².

Para Schiller, la cada vez mayor complejidad del mecanismo de los estados modernos, la cada vez más extendida subdivisión de las ciencias y de las artes y oficios, la cada vez más clara separación de las clases, han roto el armónico vínculo de las facultades humanas. La *cultura* es el espejo de esta escisión, del aislamiento y de la desvalorización de las facultades: «La inteligencia intuitiva y la especulativa se han apartado, la una de la otra, hostiles, retirándose a sus campos respectivos, desde donde vigilan los límites con desconfianza y con envidia; y, al restringir la propia actividad a un sólo ámbito, nos han impuesto un patrón que en no pocas ocasiones acaba por suprimir también las otras facultades. Mientras que la imaginación lujuriente sofoca por aquí los plantíos laboriosos del intelecto, por allí, el espíritu de abstracción extingue el fuego cabe al cual debería

la educación estética del hombre, Madrid, Aguilas, 1983]. Sobre el proyecto holderliniano, no realizado, de contestar a las *Cartas* de Schiller, véase H. G. POTT, *Schiller und Hölderlin. Die "Neue Briefe über die ästhetische Erziehung"*, en *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, edición de J. Bolten, Frankfurt a M., 1984, págs. 290-313.

¹² SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, cit., pág. 322.

haberse calentado el corazón y en el que debería haberse inflamado la fantasía (...). Ligado eternamente a un pequeño fragmento del todo, el hombre mismo se forma únicamente como un fragmento y, no habiendo llegado a sus oídos ningún sonido que no fuera el monótono rumor de la rueda que gira, nunca desarrolla la armonía de su ser; en vez de expresar con su natural a la humanidad, se convierte en mero trasunto de su ocupación y de su ciencia»¹³.

Desgraciadamente «los más de los hombres están demasiado cansados y exhaustos en la lucha con la necesidad» como para poder aspirar a la recomposición armónica de las facultades, a la felicidad de la belleza: «Contentos con poder escapar al agobio de pensar por sí mismos, ceden a otros de buena gana el cuidado de todo aquello que corresponda a las propias ideas, y, si por ventura, les turban exigencias de mayor entidad, se aferran con fe ciega a las fórmulas que el estado y el clero tengan dispuestas para el caso»¹⁴. Por otra parte, el estado no puede transformarse a sí mismo en educador, corrompido como está por constituciones bárbaras, cuya derogación, no obstante, no produciría otra cosa que tumultos y fanatismo de la libertad. No hay, pues, a mano otro instrumento para elevar al hombre por encima de su actual disgregación, que una «educación estética» reservada a unos pocos, aunque quede el resto de los hombres, en especial los no europeos, abandonado a la deformante presión de la necesidad, de la barbarie y del despotismo¹⁵. Hay una barrera objetiva que

¹³ *Ibid.*, pág. 323.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 331-332.

¹⁵ Véase *Schiller an Goethe*, enero de 1798, donde Schiller, tras haber leído las descripciones de los viajes por Egipto y Siria de Niebuhr y de Volney, manifiesta la consternación que le produce el hecho de que las fuerzas más vitales del hombre operen «en una

impide a la mayoría desarrollar armónicamente las propias potencialidades, acceder a una vida digna. Para incluso las pocas «almas bellas» a las que esto les es dado tienen que recorrer un largo camino, porque es preciso salvar la desviación del *sentimiento*: «Hay que abrir a través del corazón» la vía que lleva a la cabeza. La necesidad más urgente de la época es, por tanto, la educación del *sentimiento*»¹⁶.

Cuando llegue a Jena, tendrá, pues, Hölderlin dos propuestas elaboradas a las que enfrentarse: por un lado, la de Fichte de *educación mediante la razón* y (explícitamente a partir de los *Fundamentos de derecho natural*) *mediante el estado*, con una intensificación de los *desequilibrios* provocada por el choque con lo existente y con la expectativa de una futura emancipación de *todos*; por otro lado, la de Schiller, de *educación mediante el sentimiento y al margen del estado*, por efecto del arte, que tiende hacia un *equilibrio* de las facultades sólo al alcance de unos *pocos*. Así, Fichte aparece a sus ojos como un «titán» en conflicto con la realidad y con la naturaleza, promotor del desarrollo unilateral de la razón y del estado¹⁷, mientras que Schiller se le irá

parte tan pequeña del mundo», el hecho de que masas enormes de pueblos sean irrecuperables para la «perfectibilidad humana», y, sobre todo, el hecho de que los «no europeos» carezcan de fundamentos morales y estéticos. (Citado en R. FESTER, *Rousseau und deutsche Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1890, pág. 110). Con respecto a tal actitud de Schiller ante la educación estética, véase N. SAITO, *Schiller e il suo tempo*, Roma, 1963, pág. 161 y sigs. Sobre la función del estado en la educación, según las perspectivas de la época, véase U. KRAUTKRAEMER, *Staat und Erziehung. Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher*, Munich, 1979.

¹⁶ SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, cit., pág. 332 (tr. it., págs. 230-231).

¹⁷ Véase *Hegel an Schelling*, finales de enero de 1795, en *Briefe*

dibujando como el procurador de una armonía incompatible, incluso para los pocos, con las escisiones de la época.

2

1. La reflexión y la crítica del Hölderlin de *Juicio, posibilidad, ser* transcurre fundamentalmente entre estos dos márgenes. Este texto, de naturaleza eminentemente lógica, probablemente redactado en abril de 1795¹⁸, como respuesta al libro de Schelling *Sobre el yo* y como crítica al concepto de «sustancia» en Fichte, se ensarta

von und an Hegel, edición de J. Hoffmeister, vol. I, Hamburgo, 1952, pág. 18: Hölderlin «sigue las lecciones de Fichte y habla de él con entusiasmo como de un tirán que lucha por la humanidad; está persuadido de que su influencia no ha de circunscribirse a los muros del aula universitaria». Sobre el tema de los titanes, recurrente en Hölderlin, véase A. HANEY, *Hölderlins Titanenmythos*, Zurich, 1948. R. B. HARRISON, *Hölderlin's Titans and the book of Revelation: an Eschatological Interpretation of History*, en «Publications of the English Goethe Society», N. S., XLVI (1975/6), págs. 31-64 y para una interpretación del mito de los titanes que pone de manifiesto su papel positivo en tanto que potencias salvajes y naturales también en relación con el *Fundamento de «Empédocles»* y con *Notas a Sófocles*, véase A. BENHOLDT-THOMSEN, *Die Bedeutung der Titanen in Hölderlins Spätwerk* en «Hölderlin Jahrbuch», XXV (1986-1987), págs. 226-260. Sobre los titanes, véase también en este mismo texto, más adelante.

¹⁸ Fichte no aborda explícitamente la cuestión del papel del estado hasta 1796 en *Fundamentos de derecho natural* (para las críticas de Hölderlin, véase la séptima carta, del primer libro, primer volumen de *Hiperión y Hölderlin an Landauer* (mediados de febrero de 1801), en *Briefe*, cit., pág. 417.

en una línea de pensamiento que se prolonga hasta la penúltima redacción de *Hiperión* y se traba estrechamente con las *Notas filosóficas de 1796* y con *Sobre la composición poética en general y sobre la lírica en particular* de su amigo fraternal Isaak von Sinclair¹⁹.

En *Juicio, posibilidad, ser*, Hölderlin interpreta etimológicamente el término «juicio» (*Urtheil*) como «división originaria» (*Ur-Theilung*)²⁰, en el sentido de que la

¹⁹ Véase HÖLDERLIN, *Urtheil und Seyn*, en *Aufsätze*, cit., págs. 216-217 y, para la cronología y la interpretación, D. HEINRICH, *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus*, en «Hölderlin-Jahrbuch», 14 (1965-1966), págs. 73-96. Es una cronología dudosa. Sobre el carácter lógico de este texto (conocido con el título de *Juicio y ser*, aunque debería titularse, y así lo titulo yo aquí, *Juicio, posibilidad y ser*, en la medida en que incluye un tratado de las categorías modales, que reanudará más tarde a otro nivel en *El devenir en el acabar*) y sobre los estudios de lógica por parte de Hölderlin, véase M. FRANZ, *Hölderlins Logik. Zum Grundriss von «Seyn Urtheil Möglichkeit»*, en «Hölderlin Jahrbuch», XXV (1986-1987), págs. 93-124 (es él quien sugiere el nuevo título). Sobre el escrito en cuestión, deben verse además J.-F. COURTINE, *La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand*, en «Les études philosophiques», (1976), págs. 273-294 y CH. JAMME, «Ein ungelehrtes Buch». *Die philosophische gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, 1983 («Hegel-Studien», Beiheft 23), págs. 80-85. Para una catalogación del texto, véase W. JANKE, *Die Grundsätze der absoluten Einheit in Urteil der Sprache*, en *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, edición de K. Gloy y E. Rudolf, Darmstadt, 1985, págs. 231 y sigs.

²⁰ Véase HÖLDERLIN, *Hyperion. Die vorletzte Fassung, Vorrede*, en *GrStA*, vol. III, pág. 236; *Hölderlin an Schiller*, 4-IX-1795, en *Briefe*, cit., págs. 180-181 y *Hölderlin an Niethammer*, 24-II-1796, en *Briefe*, cit., pág. 203. véase, además, I. VON SINCLAIR, *Über dichterische Composition überhaupt und lyrische insbesondere*, texto del *Hölderlin Archiv* de Stuttgart ST GT cod. hist., 4.º 668, II 3b 4, §1-27, pág. 1 y sigs. y *Aus philosophischen Aufzeichnungen 1796*,

separación entre el sujeto y el objeto se da en el origen de la autoconciencia, cuando el hombre abandona su ser natural, cuando cesa la inmersión en el confuso momento total, primordial, de la naturaleza. Esta división no puede anularse —so pena de perder la conciencia— ni superarse en la pura identidad reflexiva de la conciencia, en el «yo soy yo» fichtiano. Son inviables tanto el retorno de Schiller a una presunta identidad originaria

siempre en el *Hölderlin Archiv*, ST GT, *cod. hist.*, 4.º 668, II 3b, 1-11, ambos del *Werner Kirchner Nachlass*. He publicado este último, con traducción italiana al lado, introducción y comentario: R. BODEI, *Un documento sulle origini dell'idealismo. Le note filosofiche di Isaak von Sinclair*, en «Annali della Scuola Normale di Pisa», S. III, vol. II, 2 (1792), págs. 703-735. Sobre Sinclair, véase, sobre todo, H. HEGEL, *Isaak von Sinclair Zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, en «Hegel-Studien», 8 (1973), págs. 9-53. Y CH. HAMME, *Isaak von Sinclair-Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*, Bonn, 1988, especialmente pág. 23 y sigs. Sobre el círculo de los amigos de Hölderlin, véase O. HENSCHÉLE, *Hölderlins Freundekreis*, Stuttgart, 1975. Sobre las ideas de los amigos, aun los menos conocidos, de Hölderlin, véase W. BOEHM, *Hölderlin*, Halle-Saale, 1928, vol. II, págs. 236-244. Nueva luz arrojan sobre Hölderlin y su relación con el grupo de los amigos hamburgueses, las ponencias del congreso del 3-6 de octubre de 1979 en Bad Homburg: «Bad Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte». Entre los que deben ser especialmente tenidos en cuenta: O. POEGGELER, *Politik aus dem Abseits. Hegel und der Homburger Freundekreis*; D. HENRICH, *Jacob Zwillings Nachlass. Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlass seines Verlustes*, K. R. MEIST, *Identität und Geschichte, Molitors Geschichtsphilosophie und der Homburger Kreis*. Con una orientación distinta, aunque de igual interés, debe considerarse también la ponencia de K. DUESING, *Aesthetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*. Otras tienen un carácter mayormente biográfico, así la Pierre Bertaux, véase *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte-Studien zum Freundekreis um Hölderlin und Hegel*, edición de Ch. Jamme y O. Pöffeler, Stuttgart, 1981. Sobre Zwilling, véase D. HENRICH - CH. JAMME, *Jacob Zwillings MachlaB - Eine Rekonstruktion*, Bonn, 1986.

sin contrastes²¹, como el recorrido de Fichte por la galería de espejos del yo y del no-yo, con que plantea hasta el infinito el juego alterno de la escisión y de la identidad. La unidad compacta primigenia es irrecuperable en tanto que tal y no se puede escapar en la realidad a la identidad-escisión de la autoconciencia, ni siquiera cuando la oposición se vuelca en la «división práctica» del yo - no yo. Aun cuando el «orgulloso yo»²² (contra el que se estrellará también Jean Paul en la *Clavis Fichtiana*) haya superado el límite provisional del no-yo, encuentra siempre obstáculos ulteriores que reproducen la escisión.

La alternativa que a estas dos posiciones sugiere Hölderlin es la de una identidad en el sentido fuerte, una identidad no reflexiva, una identidad de un «ser en lo absoluto», que se constituya en vínculo indisoluble de sujeto y objeto, el $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu$ de la tradición griega, recuperado en la edad moderna por Cudworth y Lessing: «Hemos perdido la unidad dichosa, el ser, en el único sentido de la palabra. Y había que perderlo para poder añhelar después el recuperarlo. Hemos sido desgarrados del sosegado $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu$ para reconstruirlo en nosotros mismos. Hemos roto las hostilidades con la naturaleza y lo que en un tiempo —como cabe pensar— era uno ahora es contraste y alternancia de dominio y servidumbre de las dos partes. A menudo nos parece que el mundo fuera todo y nosotros nada y a menudo nos parece, así mismo, que nosotros fuéramos todo y el mundo nada (...). Poner fin a este contraste máximo

²¹ Véase I. VON SINCLAIR, *Aus philosophischen Aufzeichnungen 1796*, cit., §1, tr. it. cit., pág. 717. Conviene recordar que Sinclair depende, como ha demostrado Henrich, de las posiciones de Hölderlin.

²² *Ibid.*, §14.

entre nuestros «Nos» y el mundo, reconquistar la paz de todas las paces —que es más sublime que cualquier razón—, unirnos con la naturaleza en un todo infinito, tal es el objetivo de todos nuestros esfuerzos, tanto si puede alcanzarse como si no»²³. No dominio del sujeto sobre el mundo (idealismo), ni dominio del mundo sobre el sujeto (realismo), ni, como en el Schelling del *Sistema del idealismo trascendental, indiferencia cuantita-*

²³ HÖLDERLIN, *Hyperion*, cit., pág. 236. La expresión $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ no se encuentra en los presocráticos. Procede de R. CDWORTH, *Systema intellectuale huius mundi*, Cambridge, 1680, pág. 595 (texto utilizado por Hölderlin como fuente para *Empédocles*, véase U. HOELSCHER, *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt, a. M., 1965, págs. 14, 48-49). Si bien el origen más inmediato está en Lessing, a quien la atribuía Jacobi, además de a Spinoza, en *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, véase HÖLDERLIN, *Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza*, en *Aufsätze*, cit., pág. 207 (tr. it. *A proposito delle lettere di Jacobi sulla dottrina di Spinoza*, en HÖLDERLIN, *Scritti sulla poesia e frammenti*, cit. pág. 13): «Lessing era un spinoziano» pág. 2. «Los conceptos ortodoxos de la divinidad no eran para él. No eran de su gusto $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$! No quería saber otra cosa». Este Todo, que «no es un yo en sí» (*Hölderlin an den Bruder* (mediados de marzo de 1801), en HÖLDERLIN, *Briefe*, cit., pág. 419), puede referirse a las posiciones de Spinoza, véase SPINOZA, *Ethica*, II, 13, Lemma 7, Scholium: «*totam naturam unum esse individuum*» y *Cogit. Metaph.*, II, 9, §3: «*quod tota natura naturata non sit nisi unicum ens, unde sequitur hominem partem esse naturae, quae cum coeteris coerere debet*». Sobre algunos aspectos de esta teoría holderliniana, véase M. BAEUMER, *Hölderlin und das Hen Kai Pan*, en «Monatshefte» (Wisc.), LIX (1967), págs. 131-147. Relacionadas con este bloque de pensamientos expuestos en *Juicio, posibilidad, ser* están algunas de las afirmaciones del fragmento de Hegel, *Fe y ser* del período de Frankfurt. Véase HEGEL, *Glauben und Seyn*, en *Theologische Jugendschriften*, edición de H. Nohl, Tübinga, 1907, pág. 383 (tr. it. *Fede e essere*, en Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Nápoles, 1972, pág. 532): «Unificación y ser son sinónimos: de hecho, en toda proposición, la cópula 'es' expresa la unión del sujeto y del atributo, es decir, un ser».

tiva, dominio de sujeto y objeto, sino una relación de igualdad y de compenetración por difícil que sea. Ni titanismo, violencia, por tanto, del hombre sobre la naturaleza, ni sumisión del hombre a las incontables fuerzas de la naturaleza, o sea, caducidad por obra de la «destrucción completa» a que nos somete esa naturaleza, sino $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ²⁴.

Al ser en absoluto, que, según Jacobi, constituye el concepto fundamental del spinozismo²⁵, se llega únicamente mediante la *intuición intelectual*²⁶, la facultad de conocimiento instantáneo, aunque articulado, del todo, cuya presencia en el hombre había sido negada por Kant. No es otra cosa, afirma Hölderlin, que «aquella unificación con todo lo que vive», unificación que deriva «de la imposibilidad de una separación y de un aislamiento absolutos. El modo más sencillo de enunciarla

²⁴ El $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ se revela en la «belleza» que «San Platón» había indicado, véase HÖLDERLIN, *Hyperion*, cit., pág. 236 y F. STRACK, *Ästhetik und Freiheit. Hölderlin idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Früzeit*, Tübinga, 1976 (sobre la influencia del Fedro platónico, pág. 134 y sigs).

²⁵ Véase H. SCHOLZ, *Historisch-kritische Einleitung in Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlín, 1916, pág. XVIII. Sobre la crítica de Jacobi a Spinoza y su presencia en Hölderlin, véase D. HENRICH, *Ueber Hölderlins philosophische Anfänge*, en «Hölderlin Jahrbuch» XXIV (1984-1985), págs. 16 y sigs.; Id., *Philosophisch-theologische Problemlage im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, en «Hölderlin Jahrbuch» XXV (1986-1987), pág. 86 y sigs.; S. ZAC, *Jacobi, critique se Spinoza*, en AA. VV., *Spinoza ne 350 anniversario della nascita*, edición de E. Giancotti, Nápoles, 1985, págs. 173-183.

²⁶ Sobre la intuición intelectual, véase J. NEUBAUER *Intellektuelle, intellektuale und ästhetische Anschauung. Zur Entstehung der romantischen Kunstauffassung*, en «Deutsche Vierteljahrsschrift», 46 (1972), págs. 294-319.

consiste en decir que tanto la verdadera separación —y con ella todo lo que es verdaderamente material y transitorio—, como la unión —y con ella todo lo que es realmente espiritual y permanente—, lo objetivo como tal y lo subjetivo como tal, son sólo un estado de lo que originariamente está unido, estado en el que se halla porque está obligado a salir de sí mismo»²⁷. Como el Uno de Plotino (en realidad, el planteamiento tiene aquí unas trazas típicamente neoplatónicas), aquello que

²⁷ HÖLDERLIN, *Über den Unterschied der Dichtarten*, en *Aufsätze*, cit., pág. 267, tr. it. *Sulla differenza dei generi poetici*, en *Scritti sulla poesia e frammenti*, cit., págs. 55, 56. Véase HÖLDERLIN, *Hyperion*, cit. pág. 9: «Ser uno con todo cuanto vive, volver al Todo de la naturaleza en alegre olvido de sí, tal es el ápice de los pensamientos y de la dicha. La fórmula «unificación con todo cuanto vive» no es de Spinoza sino de Hemsterhuis, el filósofo platónico holandés (1722-1790), a quien Hölderlin recomendaba leer, y que se conocía en Alemania gracias a las traducciones que de su obra habían hecho Jacobi y Herder, véase F. HEMSTERHUIS, *Lettre sur le désir*, trad. alem. de Herder [Über das Verlangen], en «Teutscher Merkur», noviembre de 1781, véase ahora la *Premessa del traduttore* en HERDER, *Werke*, edición de B. Suphan, Berlín, 1987 y sigs., Bd. XV, pág. 55 y *Alexis ou l'âge d'or*, tr. al. de Jacobi, sobre la cual véase W. BOEHM, *Hölderlin*, cit., vol. I, pág. 47. Sobre el estudio juvenil de Hölderlin en torno a Hemsterhuis, véase W. BETZENDOERFER, *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, Heilbronn, 1922, pág. 61 y, en general, J. PETERSEN, *Das goldene Zeitalter bei den deutschen Romantikern. Die Ernte*, Halle, 1926 y A. CHRISTIANSEN, *Die Idee des goldenen Zeitalters bei Hölderlin*, conferencia, Tübinga, 1947. Sobre el pensamiento de Hemsterhuis, véase E. MATASSI, *Hemsterhuis istanza critica e filosofia della storia*, Nápoles, 1983. Y G. KURZ, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart, 1975, pág. 21 y sigs. Hay una alusión a la teoría de Hemsterhuis sobre el amor en Hölderlin en D. HENRICH, *Hegel und Hölderlin*, en *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., 1971, pág. 13 y sigs. Sobre el motivo de la «vida», véase C. HESSELHAUS, *Hölderlins idea vitae*, en «Hölderlin-Jahrbuch», 6 (1952), págs. 17-52.

originariamente está unido *sale de sí*, se escinde en partes, en el «juicio», se derrama, se vuelca de la multiplicidad de la sensibilidad. Frente a Schelling, quizá, y su intuición intelectual de «el mítico, plástico, sujeto-objeto»²⁸, en que tiene lugar la pérdida de la conciencia en lo indistinto, lo característico y original de la solución hölderliniana estriba en dejar entrever la unidad, el ser en absoluto, sólo en la separación de sus partes y en el seno de la multiplicidad misma²⁹. La totalidad resplandece, así, exclusivamente en las escisiones. De suerte que —como veremos en el caso de la tragedia— *cuanto más radicales, dolorosas e inconciliables sean las escisiones, tanto más intensamente se manifiesta en ellas «la unificación con todo cuanto vive»*. Lo trágico es el órgano supremo de la intuición intelectual y en lo *nefas* de la tragedia, en el alejamiento máximo entre el dios y el hombre, se revela casi *per absentiam* la unidad del ser y la presencia de lo divino y de la plenitud de la vida en el hombre³⁰.

2. Por otra parte, merced a la conciencia sensible, los hombres acceden en la religión de modo inmediato a la «unificación con todo cuanto vive». En *Sobre la religión*, escrito por Hölderlin en Francfurt cuando era

²⁸ HÖLDERLIN, *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, en *Aufsätze*, cit. pág. 259, tr. it. *Sul procedimento dello spirito poetico*, en *Scritti sulla poesia e frammenti*, cit. pág. 87.

²⁹ Véase HÖLDERLIN, *Über den Unterschied der Dichtarten*, cit., pág. 268.

³⁰ Véase *Ibid.*, donde se dice que la plenitud sólo puede sentirse en el dolor y en el aislamiento más absolutos, y el dístico *Sophokles*, en HÖLDERLIN, en *GrStA*, vol. I, 1, pág. 305: «En vano trataron muchos de decir dichosamente lo absolutamente dichoso, / Aquí se me muestra finalmente, aquí en el duelo», donde el término «duelo» (*Trauer*) remite a la tragedia (*Trauerspiel*, juego luctuoso o doloroso) y significa, por tanto, «trágico».

preceptor en casa de Gontard, aborda temas que se cruzan con los que trata su amigo y «Mentor» Hegel³¹. La religión surge en cuanto el hombre se alza por encima de los menesteres más primarios y de la satisfacción de las necesidades en busca de un provecho superior. Es una «pausa momentánea de la vida real», diríase un «domingo de la vida», como la definiría Hegel más tarde³². El hombre, agradecido por su existencia, se hace consciente de un vínculo no mecánico con lo que le rodea, con la vida que fluye del todo. Ahora bien, este vínculo infinito de lo viviente puede ser entendido, pero no agotado en el pensamiento (para Hölderlin, como para Jacobi, la vida no es un producto del pensamiento sino su presupuesto indeducible). El pensamiento reproduce únicamente las leyes necesarias de la vida, pero no aquel «nexo más infinito» que es semejante a las leyes divinas no escritas de *Antígona*³³. Ese nexo es el «espíritu», vivificante vínculo del todo, en el sentido de la parábola evangélica de la vid y los sarmentos y en el sentido de Montesquieu. Los antiguos creían todavía en este vínculo que nosotros hemos desmenuzado en fragmentos conceptuales, creyendo que de ese modo aprehenderíamos su oculto sentido: «Y, en verdad, de las sutiles e infinitas relaciones de la vida

³¹ Véase HÖLDERLIN, *Über Religion*, en *Aufsätze*, cit., págs. 275-279, tr. it. *Sulla religione*, en *Scritti sulla poesia e frammenti*, cit., págs. 45-52. Sobre este texto, véase G. BUHR, *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten «Ueber Religion» und «Das Werden im Vergehen»*, Frankfurt a. M., 1792. Sobre Frankfurt en esta época y sobre el círculo de amigos de Hegel y de Hölderlin, véase AA. VV., «Frankfurt aber ist der Nabel dieser Welt». *Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, edición de Ch. Jamme y O. Pöggeler, Stuttgart, 1983.

³² HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, edición de G. Lasson, Leipzig, 1927-1930, vol. I, pág. 2.

³³ Véase HÖLDERLIN, *Über Religion*, cit., pág. 276.

hemos hecho en parte una moral arrogante, en parte un emblema vano, o una futil norma de gusto, y con nuestros férreos conceptos nos creemos más ilustrados que los antiguos para quienes aquellas delicadas relaciones eran religiosas, o, dicho de otro modo, eran tales que su consideración debía ser no en sí y para sí, sino en el espíritu que domina la esfera en que tienen lugar³⁴. Los antiguos poseían una «ilustración superior» a la nuestra porque no renunciaban ni a la totalidad ni a la distinción. En Hölderlin, religión no significa nada institucional ni «positivo», sino la grata santificación de la totalidad que anima a la propia y parcial esfera de vida, un proceso «mítico» de producción de tantas divinidades como esferas hay de vidas separadas. Los hombres tienen una divinidad común como en una suerte de sinecismo religioso, sólo cuando están unidos por un hacer y por un sufrir comunes, cuando entran en la misma esfera formando sociedades más vastas³⁵.

De forma parecida, también para Hegel la religión es elevación del hombre «de vida finita a vida infinita»,

³⁴ *Ibid.*, pág. 277.

³⁵ Para Hölderlin desempeñan la misma función la filosofía kantiana, que persigue la «universalidad», y la política moderna: «Del mismo modo que el horizonte se ensancha y el interés por el mundo surge y crece con la mirada que cada día se tiende franca por ese mundo, así, con la visión de la ilimitada sociedad humana y de sus destinos, se estimulan el sentido para lo universal y el alzarse por encima del propio estrecho círculo de vida tanto como se estimula el impulso a universalizar el interés y los puntos de vista a instancias de la filosofía. Y, tal el guerrero que se siente fuerte y valeroso si actúa con todo el ejército, y lo es de hecho, así, la fuerza y la vivacidad de los hombres crece a medida que se ensancha el círculo de sus vidas en el que se sienten activos y pasivos (si, por el contrario, la esfera del individuo no se ensancha del mismo modo se pierde en el todo)» (*Hölderlin an den Bruder*, 1-1-1799, en HÖLDERLIN, *Briefe*, cit., pág. 304).

de lo singular hasta el «espíritu» que vivifica a la comunidad³⁶. Y la filosofía termina en la religión en la medida en que el pensamiento no es capaz de alzarse actualmente por encima de lo que es finito, por encima de la reflexión³⁷. Para Hegel esto no implica, sin embargo, que el espíritu y el pensamiento en general no puedan comprender la vida, que hayan de perderse en la «sopa del corazón» y en las nieblas místicas del sentimiento. Antes bien, la tarea es *reines Leben zu denken* (pensar la vida pura)³⁸. Y para una tarea tal se requiere un órgano cognoscitivo más potente que el pensamiento que se funda en la reflexión y que es incapaz de distanciarse de la coexistencia o de la oposición de

³⁶ HEGEL, *Systemfragment von 1800*, en *Theologische Jugendschriften*, cit., pág. 347. Sobre las relaciones entre Hegel y Hölderlin, ampliamente estudiados, véase, por lo menos, J. HOFFMEISTER, *Hölderlin und Hegel*, Tübinga, 1931; TH. HAERING, *Hölderlin und Hegel in Frankfurt. Ein Beitrag zur Beziehung von Dichtung und Philosophie*, en *F. Hölderlin. Textes réunis et présentés sur l'initiative de l'institut Allemand*, París, 1943, págs. 174-202; E. CASSIRER, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, en *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert*, Tübinga, 1961, págs. 79-118 y D. HENRICH, *Hegel und Hölderlin*, cit., págs. 9-40 (quien trastocando la interpretación tradicional, llega a decir que en el período de Frankfurt Hegel «depende completamente de Hölderlin», *ibid.*, pág. 38). Más recientemente han aparecido, sacando a la luz nuevos aspectos, P. KONDYLIS, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, 1979; CH. JAMME, «Ein ungelehrtes Buch». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, 1983 («Hegel-Studien», Beiheft 23) y R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderne*, Turín, 1987, págs. 15-105.

³⁷ Véase HEGEL, *Systemfragment von 1800*, cit., pág. 348.

³⁸ HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en *Theologische Jugendschriften*, cit., pág. 302, tr. it. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, en *Scritti teologici giovanili*, cit., pág. 415.

determinaciones finitas, se requiere un pensamiento capaz de conseguir la unidad en la distinción, ya que «la oposición es la posibilidad de la reunificación»³⁹ y la vida misma engloba en sí la unión de unión y no unión: «no se puede considerar la vida sólo como unificación, relación, sino más bien como oposición. Si digo que la vida es la unión de oposición y de relación, esta unión puede ser de nuevo aislada y se puede objetar que esté en oposición a la no unión. Debería, pues, decir que la vida es unión de unión y de no unión...»⁴⁰ Es necesario, en consecuencia, un pensar que conserve la totalidad sin anular la condición de determinación de las partes ni lo agudo de las contradicciones. Y ciertamente un pensar que —aun poniéndose por encima de la inmediatez del vivir— sea vida, y no sólo vida sino, en el sentido aristotélico, la vida más alta. Desde un implícito punto de vista hegeliano, Fichte interpreta exactamente la necesidad de que el pensamiento se eleve por encima del turbio sentimiento del vivir, pero yerra cuando declara que la especulación es lo opuesto a la vida, el no vivir: «Y la especulación es este salir fuera de la vida real, este lugar de observación extraño a la misma. Al hombre le es posible conocerse a sí mismo siempre y cuando se coloque en dos perspectivas distintas, en la elevada por encima de la vida y en la de la vida misma. Se puede vivir, y quizá vivir de un modo en todo conforme a la razón, sin especular; en realidad, se puede vivir sin conocer la vida; pero no se puede conocer la vida sin especular (...) vida es, en sentido estrictamente específico, no filosofar; filosofar es, en sentido estrictamente específico, no vivir»⁴¹.

³⁹ *Ibid.*, pág. 282.

⁴⁰ HEGEL, *Systemfragment von 1800*, cit., pág. 348.

⁴¹ FICHTE, *Fragment* (abril de 1799) en *Briefwechsel*, cit., vol. II, págs. 87, 88.

Tampoco para Hölderlin se pueden coger los frutos del «árbol dorado de la vida» mediante un pensamiento discursivo, que procede de escisiones y oposiciones: «El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona»⁴². Hölderlin sostiene con Lessing que es uno «de los prejuicios del hombre considerar el pensamiento como la cosa primera y más noble»⁴³. El pensamiento y la autoconciencia humanos constituyen únicamente una parte del ser, una potencia, aunque una de las más elevadas, de la naturaleza. No se puede poner el pensamiento como fundamento de la naturaleza, no se puede poner la conciencia como fundamento del ser. Sólo la intuición intelectual, en el ápice de las escisiones, deja trasparecer la unidad del yo con la naturaleza infinita.

3

1. Componentes más vastos que las solas reflexiones de Fichte y Schiller, de las que en efecto parte su crítica, constituyen la base del pensamiento de Hölderlin. *Assiduus cultor* de la filosofía Kantiana desde los años de Tubinga⁴⁴, ha estado en estrecho contacto con el pensamiento de Platón, Spinoza, Rousseau, Hemsterhuis, Herder y Jacobi, antes de dedicarse a Empédocles⁴⁵.

⁴² HÖLDERLIN, *Hyperion*, cit. pág. 9.

⁴³ HÖLDERLIN, *Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza*, cit., pág. 208.

⁴⁴ Véase F. BEISSNER, *Erläuterungen, GrStA*, vol. IV, 1, pág. 377.

⁴⁵ Para la relación con Platón, véase A. SCHLAGDENHAUFFEN, *L'expérience platonicienne de Hölderlin*, en *Mélange 1945: IV. Etudes philosophiques*, París, 1946, págs. 53-80. Y K. DÜSING,

Sofocado por la fama filosófica de sus compañeros del *Stift*, Hegel y Schelling, sus posiciones teóricas se han amasado ulteriormente con las de un idealismo genérico (hasta convertir a Hölderlin en su *doctor seraphicus*)⁴⁶, o se han considerado, especialmente en el pasado, como desprovistas de importancia, en la medida en que son expresión de un poeta y no de un filósofo profesional⁴⁷.

Aesthetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel, en AA. VV., *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, cit., págs. 101-117. Para Rousseau, véase K. WAIS, *Rousseau et Hölderlin*, en «*Annales de la société J. Rousseau*», XXXV (1952-1962), págs. 286-308; J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, París, 1957, pág. 310 y sigs.; B. BOESCHENSTEIN, *La transfiguration de Rousseau dans la poésie allemande à l'orée du XIX siècle. Hölderlin - Jean Paul - Kleist*, en «*Annales de la société J.-J. Rousseau*», XXXVI (1963-1965), págs. 153-160. Hölderlin amaba especialmente *Rêveries* y la *Nouvelle Héloïse*. Sobre Empédocles véanse las páginas que siguen.

⁴⁶ J. HOFFMEISTER, *Hölderlin und Hegel*, cit., págs. 3.

⁴⁷ N. HARTMANN, *Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlín, 1960², pág. 184, ha negado por ejemplo, que los ensayos teóricos de Hölderlin sean «filosofía», mientras que W. BOEHM, *Hölderlin*, cit., vol. I, pág. 140 y sigs. y K. HILDEBRANDT, *Hölderlin. Philosophie und Dichtung*, Stuttgart, 1939, pág. 182, se pronuncian a favor de acoger a Hölderlin en la familia filosófica. Hoy en día la cuestión es ociosa y se estudian sus ideas y el desarrollo de su pensamiento. Muchos son los estudios que se ocupan de la obra teórica de Hölderlin, sobre todo de la que se dedica a la poética, véase J. ISBERG, *Hölderlin in Homburg 1798-1800. Das Werk und das Wandel des Weltbildes*, conferencia, Hamburgo, 1954; D. JAEHNING, *Vorstudien zur Erläuterung von Hölderlins Homburger Ansätze*, conferencia, Tubinga, 1955; L. RYAN, *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, Stuttgart, 1960, págs. 30-48, 80-103; U. GAIER, *Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre*, Tubinga, 1962; M. CONRAD, *Hölderlins Theorie der dichterischen Gattungen*, conferencia, Tubinga, 1968; R. BERLINGER, *Hölderlins philosophische Denkart*, en «*Euphorion*», 62 (1968), pág. 1 y sigs.; I. BROSE GERLACH, *Natur und Geschichte. Studien zu Hölderlins «Hyperion» und «Empedokles»*, conferencia, Gotinga, 1969; G. KURZ, *Mittel-*

En realidad Hölderlin se coloca conscientemente y con originalidad allí donde se cruzan las corrientes de pensamientos más remotas con la nueva filosofía de Schiller y del «idealismo», que es mucho más diferenciado, abierto, incierto en sus perspectivas, denso de motivos que posteriormente serán filtrados, de lo que aparecerá en seguida, cuando se forme el eje canónico Fichte-Schelling-Hegel. La idea fuerza que articula su pensamiento es la de una *naturaleza viviente y divina, en la que la vida y la muerte se generan una de la otra incesantemente, y en la que los principios opuestos, de formación y de destrucción, están en perpetua lucha entre sí*. En la composición de tal idea convergen diversos elementos. Muy probablemente Hölderlin encuentra en el *Fedón* de Platón la primera formulación del vínculo recíproco de generación de los opuestos⁴⁸. Sin duda circularon ampliamente por Alemania partes de esta teoría durante el debate mantenido por Jacobi sobre el spinozismo de Lessing en la época del llamado *Pantheismus-Streit*, o bien se difundieron con la doctrina del *rejuvenecimiento* (expuesta por Herder en *Ideas* y en *Titón y Aurora* y tratada por el ginebrino Bonnet), y evidentemente las vuelve a encontrar en la filosofía de Empédocles⁴⁹.

barkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart, 1975 (en notas sucesivas se cita bibliografía específica posterior).

⁴⁸ Véase PLATÓN, *Fedón*, 60b: «¡Oh, qué rara cosa parece el hecho ese al que los hombres llaman placer! ¡Qué admirable su natural relación con lo que parece su contrario, el dolor! Efectivamente, ninguna de estas dos realidades admite la presencia de la otra en el hombre; pero si se trata de conseguir una de las dos y se alcanza, hay que tomar también la otra, como si, aun siendo como son dos, estuvieran unidas a una sola cabeza. Véase R. B. HARRISON, *Hölderlin and Greek Literature*, Oxford, 1975, pág. 78.

⁴⁹ Véase HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Werke*, cit., vol. XIII, págs. 100 y 192-194. Sobre el

En la recuperación del antiguo mito agrario del ciclo de la vegetación, Hölderlin se manifiesta especialmente sensible a la tradición del panteísmo herético, «maldito» y libertino de Bruno y de Vanini. Bruno afirmó efectivamente que «la corrupción no es otra cosa que una generación, y la generación no es otra cosa que una corrupción; el amor es odio, el odio es amor al fin»⁵⁰ y presentó a Empédocles como el defensor de un principio que «no se agota al explicar las formas confusas en el seno de la materia y que no cesa de suscitar la generación de una cosa por la corrupción de otra»⁵¹. Y dedica a Vanini, el hereje italiano quemado en Tolosa en 1619,

tema, véase R. UNGER, *Herder und der Palingenesiegedanke*, en *Herder, Novalis, Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichtung vom Sturm und Drang zur Romantik*, Frankfurt a M., 1922 (reimpresa en Darmstadt, 1968); W. DOBBEK, *J. G. Herders Weltbild*, Colonia-Viena, 1969, pág. 159 y sigs. E. BENZ, *Die ewige Jugend in der Christlichen Mystik von Meister Eckart bis Schleiermacher*, en «Eranos Jahrbuch 1971», vol. 40, Leiden, 1973, y P. NICKEL, *Die Bedeutung von Herders Verjüngungsgedanken und Geschichtsphilosophie für die Werke Hölderlins*, conferencia, Kiel, 1973.

⁵⁰ BRUNO, *De la causa, principio e uno*, en *Opere italiane*, vol. I, *Dialoghi metafisici*, edición de G. Gentile, Bari, 1925, pág. 263. Las obras italianas de Bruno en la época de Hölderlin eran aún prácticamente inencontrables, al tiempo que famosas por su 'impiedad'.

⁵¹ *Ibid.* pág. 180. Hölderlin conoce este pasaje merced al largo apéndice de Jacobi a *Lettere sulla dottrina di Spinoza* en el que se reproduce un fragmento sustancial de *De la causa, principio e uno*, véase JACOBI, *Über die lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, en *Werke*, Leipzig, 1812-1825, vol. IV, 2, *Beilage I*, pág. 8, tr. it. *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Bari 1969², pág. 162. En el manual de Brucker, que todos los estudiantes del *Stift* de Tubinga usaban para sus exámenes, hay un largo capítulo sobre Bruno, véase JACOB(i) BRUCKER(i), *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente litterarum ad tempora nostra*, tomus IV, pars altera, Lipsiae 1744, págs. 12-62 (*De Iordano Bruno Nolano*).

mencionado por Brucker como «impietatis nomine famigeratissimus»⁵², una poesía que Schiller se niega a publicar en su revista⁵³:

¿Osaron llamarte impío? Con anatemas
Abrumaron tu corazón y te ataron
Y te dieron a las llamas,
¡Oh tú, hombre sagrado! ¡Oh! ¿Por qué no descendiste
Incendiado desde el cielo, a herir
De los blasfemos la cabeza? ¿Por qué no llamaste al
huracán
Para que las cenizas de los bárbaros
Lejos de la tierra, lejos de la patria, esparciera?
Pero la que amaste vivo y te acoge
Muerto, la sagrada Naturaleza, olvida
Los actos de los hombres; y tus enemigos
Volvieron como tú a la paz antigua⁵⁴.

Seguramente Hölderlin conocía, entre otras obras de Vanini, el dolorido poema latino *Deo*, reproducido por Herder en su *Gott* y del que, a modo de ejemplo, reproducimos aquí un cuarteto:

*Tu meta, pondus, Tu numerus, decor,
Tu que ordo, Tu par atque honor atque amor
conctis, salusque et vita et aucta
nectare et ambrosia voluptas.*

⁵² J. Brucker[I], *Historia critica philosophiae a tempore resuscitarum in occidente litterarum ad tempora nostra*, tomus IV, pars 1, Lipsiae 1749, pág. 185. Sobre Vanini, véase L. CORNOVAGLIA, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, Roma, 1933-1934 y G. SPINI, *Ricerca sui libertini*, Roma, 1950, págs. 117-135.

⁵³ Hölderlin envió el poema a Schiller el 30 de junio de 1798, pero éste lo rechazó. Véase N. VON HELLINGRATH, en HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, cit., vol. III, pág. 491 n.

⁵⁴ HÖLDERLIN, *Vanini*, *GrStA*, vol. I, 1, pág. 262, tr. it. *Vanini*,

La naturaleza, la *Glorious Nature, all-divine*, de los deístas ingleses es en su esencia vital la superación de la oposición entre conciencia y mundo, el lugar germinativo de la «unificación con todo cuanto vive» y que se genera por la muerte misma: «Deja traspasar lo que traspasa (...) traspasa para volver, envejece para rejuvenecer (...) muere para llegar a ser más viviente»⁵⁶. Hölderlin expresa vigorosamente esta convicción propia en una carta: «Y en lo que concierne a la situación general tengo un consuelo, y es que cualquier fermentación y disolución ha de conducir necesariamente al anonadamiento o a una nueva organización. Ahora bien, el anonadamiento no existe, de ahí que la juventud del mundo ha de rebrotar de nuestra descomposición»⁵⁷.

en F. HÖLDERLIN, *Poesie*, Traducción y ensayo introductorio de G. Vigolo, Turin, 1963, pág. 32.

⁵⁵ VANINI, *Deo*, principio de la octava 50, en HERDER, *Gott*, en *Sämtliche Werke*, cit., vol. XVI, pág. 437. Vanini desarrolla ampliamente su pensamiento sobre la naturaleza divina en *De admirandis naturae reginae deaque mortalium arcanis* y en *Amphitheatrum aeternae providentiae*.

⁵⁶ HÖLDERLIN, *Hyperion*, cit., *Fragment*, pág. 180.

⁵⁷ Hölderlin *an Ebel*, 10 -I- 1797, en Hölderlin, *Briefe*, cit. pág. 229. Parece que, en un principio, Hölderlin pensó excluir al hombre de este círculo de vida y de muerte: «Todas las criaturas envejecen y rejuvenecen. ¿Por qué estamos nosotros excluidos de este hermoso círculo de la naturaleza?». (HÖLDERLIN, *Hyperion*, cit., pág. 17. Pero en *Empédocles*, aceptando la doctrina del eterno retorno, mete también al hombre en el gran ciclo cósmico: «... Todo se repite, / Lo que aún debe suceder se ha acabado ya» (HÖLDERLIN, *Empedokles*, tercera redacción, *Empedokles auf dem Aetna*, *GrStA*, vol. IV, 1 vv. 329-330, pág. 133. Es interesante observar que Nietzsche, desde los años del gimnasio (estando en el cual escribió una redacción escolar en forma de carta dirigida a un amigo en la que le aconsejaba que leyera a su «poeta preferido»), profesó una profunda pasión por Hölderlin y en especial por su

Todo ser
 Con la muerte torna al elemento
 Donde, para una nueva juventud,
 Como en un baño, remozarse. A los hombres
 La dicha les es dada de que en sí mismos
 De rejuvenecerse hallen la fuerza.
 Y de la muerte purificadora,
 Que, en el momento preciso, ellos mismos han elegido,
 Resurgen, como Aquiles del Estigio,
 Invencibles
 los pueblos⁵⁸.

2. La potencia de la naturaleza viviente se muestra en el incontenible e invisible para los más —todos aquellos que se encierran en el «orgullosa yo»— crecimiento de todo lo que anhela cambio y devenir. Los «dulces juegos de la vida», si es que rompemos la coraza de una autoconciencia que considera a la naturaleza sólo como un límite negativo que hay que superar, nos envuelven como pámpanos:

Salgo al prado, donde la hierba desde las raíces
 Lozana, como manantío, me hace germinar; donde la
 flor abre su labio

— *Empédocles*; tanto que en el año 1870-1 llegó a esbozar un estudio sobre esta obra, véase C. RAMNOUX, *Le fragment d'un Empédocle de Fr. Nietzsche*, en «Revue de Métaphysique et de Morale», abril-junio de 1965, págs. 199-212. Para algunos aspectos de la relación Hölderlin-Nietzsche, véase CH. ANDLER, *Nietzsche, sa vie sa pensée. Les précurseurs de Nietzsche*, París, 1920, cap. III. Hölderlin y A. NEGRI, *Hölderlin, Nietzsche e la «Histoire»*, en «Giornale critico della filosofia italiana», XLIV (1965), págs. 198-229; V. VIVARELLI, *Empedokles und Zarathustra: verschwendter Reichtum und Vollust am Untergang*, en «Nietzsche-Studien», XVIII (1989), pág. 509-536.

⁵⁸ HÖLDERLIN, *Empedokles*, primera redacción *Der Tod des Empedokles*, *GrStA*, vol. IV, 1, vv. 1525-1532, pág. 65.

Gentil, exhalándome callada su dulce aliento;
 Y en las mil ramas del bosque, como en velas encendidas,
 La llama de la vida brilla, la flor rojiza;
 Donde en la serena fuente los peces se mueven con-
 tentos;
 La golondrina con sus pequeñas locuras vuela sobre el
 nido,
 Y se alegran las mariposas y las abejas. Por allí voy
 vagando
 En medio de su gozo; me quedo en el campo apacible
 Como un olmo amante y en racimos y pámpanos
 Me circundan envolviéndome los dulces juegos de la
 vida⁵⁹.

No deben extinguirse nunca el amor y la armonía conflictivos con todo aquello que vive, en la meridiana inmersión con la naturaleza en aquella sosegada *laetitia* spinoziana en la que todo se muestra perfecto y los sentidos y el espíritu, olvidados de sí mismos, se desbordan en el mundo abandonando el centro de la conciencia:

Mientras tanto déjame vagar
 Y coger bayas silvestres
 Para apagar el amor de ti
 En tus senderos, ¡oh tierra!
 Aquí, donde
 Dulces tilos aroman cabe
 Las hayas, en el mediodía, cuando en el aleonado grano
 Crepita el crecimiento, en el tieso tallo,
 Y a un lado inclina la espiga su cabeza
 Tal el otoño; aunque ahora, bajo la alta
 Bóveda de las encinas, donde medito
 E interrogo a lo alto, el tañido de la campana,
 Que tan bien conozco,

⁵⁹ HÖLDERLIN, *Die Musse*, *GrStA*, vol. I, 1, vv. 1-11, pág. 17.

Como el oro sonora de lejos llega en la hora
En que el pájaro se anima. Que me place⁶⁰.

Observemos la danza de los elementos felizmente acordados por el «espíritu» de la unidad que los mantiene juntos:

... Grandes se abren
Los divinos elementos ante nuestros ojos;
Unificados en su poder,
Obran dichosos en torno a nosotros.
Crece y reposa en sus inmóviles orillas
El antiguo mar; se alza la montaña
Entre el eco de sus ríos, y el verde bosque
Susurra undoso, allí abajo, de valle en valle⁶¹.

Pero tal poder unificador de la naturaleza, su paz, el crecimiento y la vida tienen su revés en el «sagrado caos»⁶² regenerador, en el «inexorable hijo salvaje / De la poderosa naturaleza, el antiguo espíritu de desorden»⁶³.

⁶⁰ HÖLDERLIN, *Heimath*, *GrStA*, vol. II, 1, pág. 206. Para dicha 'gloria del mediodía desplegado' en Hölderlin, véase también *Hyperion*, cit., pág. 9: «Ser uno con todo cuanto vive y, tornar, en un dichoso olvido de sí mismos, al todo de la naturaleza, tal es el punto más alto del pensamiento y del goce, es la cima sagrada del monte, es el lugar de la eterna calma, donde el mediodía pierde su ardor, el trueno su voz y el mar espumeante y rugiente se asemeja al ondear de un campo de trigo». Sobre la presencia de asonancias con *ArdinghELLO* de Heinse véase M. L. Bauemer, *Eines seyn mit Allessn - Heinse und Hölderlin*, en *Heinse - Studien*, Stuttgart, 1966, págs. 49 - 91.

⁶¹ HÖLDERLIN *Empedokles*, tercera redacción, *Empedokles auf dem Aetna*, cit., vv. 92-99, pág. 125.

⁶² HÖLDERLIN, *Wie Wenn am Feiertage...*, *GrStA*, vol. II, 1, v. 25, pág. 118, tr. it. *Come il giorno di festa*, en *Poesie*, cit., pág. 115.

⁶³ HÖLDERLIN, *Die Völker schwiegen, schlummerten*, *GrStA*, vol. I, 1, pág. 238. Sobre este poema, que contiene la exaltación del

Una *Todeslust*, una «voluntad de muerte»⁶⁴, se apodera entonces de pueblos e individuos:

Turbulento se huracana, otra vez como en el Caos, el torbellino
De los deseos en ebullición sobre la raza;
Salvaje, desolada, fría
Se hace para siempre, por las ansias, la vida de los míseros⁶⁵.

En estos periodos un viento de muerte recorre la naturaleza, separa a los dioses de los hombres⁶⁶. Pierde, así, la naturaleza de las *Rêveries* y de las *Confessions* de

caos político de las guerras revolucionarias de Francia, véase W. KIRCHNER, *Hölderlins Entwurf «Die Völker schwiegen, schlummerten»*, en *Hölderlin-Jahrbuch*, 12 (1961-1962), págs. 42-47. No dejará de notarse que la doctrina del caos del que surge nueva vida está estrechamente ligada a la idea de una *Régénération* que la Revolución francesa habría debido traer a la humanidad. Para las relaciones Hölderlin - Revolución francesa aún no del todo aclaradas, véase L. RYAN, *Hölderlin und die Französische Revolution*, en *Festschrift für Klaus Ziegler*, edición de E. Catholy und W. Hellmann, Tübinga, 1968, pág. 172 y sig.; P. BERTAUX, *Hölderlin und die Französische Revolution* en «Hölderlin - Jahrbuch», 15 (1967-1968), págs. 1-27; A. BECK, *Hölderlin als Republikaner*, *ibid.* págs. 28-52; CH. PRIGNITZ, *Friedrich Hölderlin. Die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluss der Französischen Revolution*, Hamburgo, 1976, y G. MLETH, *Friedrich Hölderlin. Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution*, Berlín, 1978. Aún utilizable con provecho M. DELORME, *Hölderlin et la Révolution française*, Munich, 1959. He abordado estos temas en R. BODEI, *Politica e tragedia in Hölderlin*, En «*Rivista di estetica*», XV (1969), págs. 382-412. Para una bibliografía más reciente, véase, más adelante, nota 106.

⁶⁴ HÖLDERLIN, *Stimme des Volkes*, primera redacción, *GrStA*, vol. II, 1, pág. 49.

⁶⁵ HÖLDERLIN, *Der Frieden*, *GrStA*, vol. II, 1, vv. 33-36, pág. 7.

⁶⁶ Véase HÖLDERLIN, *Der Abschied*, primera redacción, *GrStA*, vol. II, 1, vv. 13-14, pág. 24.

Rousseau⁶⁷, y toma la destrucción de los cataclismos naturales, de la guerra, de las erupciones volcánicas y de las tempestades. Ahora, domina en todo el

Espíritu de turbulencia, que en contra de la tierra y de los hombres
Agita iracundo, incoercible, el antiguo perturbador
Que descuartiza a las ciudades como a corderos, que al Olimpo una vez
Asaltó, que hierve en los montes y allí lanza sus llamas,
Que descuaja los bosques y se adentra en el océano
Despedazando los navíos; y sin embargo en el orden eterno
Nunca te subvierte ¡Oh naturaleza!, ni cambia una sola sílaba
En las tablas de tus leyes, porque también él es hijo tuyo
Con el espíritu de la calma nacido de un único vientre⁶⁸.

Dos fuerzas opuestas gobiernan la totalidad de la naturaleza: una fuerza que une, que determina las figuras particulares y la estructura, lo orgánico, y una fuerza que divide, que es la potencia infinita y pánica de la naturaleza, al margen de toda organización, inasible por la conciencia y por la actividad creadora de los humanos, por el «arte», lo aórgico⁶⁹. En términos referidos a lo categórico, lo orgánico es lo particular, lo limitado; lo aórgico es lo universal, lo ilimitado; el primero es principio de orden, lo excesivamente formado, lo *Allzuförmliches*; el segundo está privado de toda forma, es el Proteo de la naturaleza que toma todas las

⁶⁷ Véase más adelante, pág. 39 y sigs.

⁶⁸ HÖLDERLIN, *Die Musse*, cit., vv. 29-37, pág. 237.

⁶⁹ Para algunos aspectos, véase H. SCHWERTE, *Aorgisch*, en «Germanisch-Romanische Monatsschrift», 34 (1953), págs. 29-38.

formas, lo *Unförmliches*⁷⁰. Lo aórgico produce lo numinoso, el terror pánico, ante el cual lo orgánico retrocede espantado; es el infinito ante el que nos sentimos perdidos y atraídos a un tiempo⁷¹. Su sentido es semejante al de la ἀταξία de Empédocles⁷², del mismo modo que los dos principios opuestos se encuentran en el νεϊκος y en la φιλότης de Empédocles, en el «odio aniquilador (...) y en la concordia conciliadora»⁷³. En Empédocles halla Hölderlin muchos temas de su pensamien-

⁷⁰ Véase HÖLDERLIN, *Ammerkungen zur Antigona*, *GrStA*, vol. V, pág. 271.

⁷¹ Véase HÖLDERLIN, *Grund zum Empedokles*, en *Aufsätze*, cit. pág. 154.

⁷² Véase J. BRUCKER(I), *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente litterarum ad tempora nostra*, tomos I, Lipsiae 1742, pág. 1114.

⁷³ Esta teoría de los principios opuestos en lucha y de las edades dominadas por el «odio» ha tenido también cierto eco en nuestro siglo, véase R. ROLLAND, *Empédocle d'Agrigente et l'âge de la Haine*, París, 1918 y S. FREUD, *Die endliche und unendliche Analyse*, en *Gesammelte Werke*, Londres, 1940-1952, Bd. XVI, págs. 91-92, tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, en S. FREUD, *Analisi terminabile e interminabile. Costruzioni dell'analisi*, Turín, 1977, págs. 59-61: «Empédocles de Akragas (Agrigento), nacido hacia el 495 a. C., es una de las más eminentes y singulares figuras de la historia de la civilización griega. Dotado de una personalidad polifacética, se consagró a las ocupaciones más diversas. Fue investigador y pensador, profeta y mago, político, filántropo y médico naturalista. Se cuenta que libró a la ciudad de Selinonte de la malaria y que sus contemporáneos le honraron como a un Dios (...) Nuestro interés se ciñe, sin embargo, a la doctrina de Empédocles que tanto se parece a la teoría psicoanalítica de las pulsiones que casi nos atreveríamos a decir que son idénticas de no ser por la consideración de que la del filósofo griego es una fantasía cósmica mientras que la nuestra, más modestamente, sólo aspira a una validez biológica (...) Empédocles concibe el proceso universal como una continua e incesante alternancia de periodos en los que una u otra de las dos fuerzas fundamentales toma el mando, de tal suerte que el amor y la discordia se turnan en alcanzar plenamente

to⁷⁴. No sólo han de buscarse las fuentes de la idea hölderliniana de la exaltación del amor como fuerza cósmica en las palabras de Diotima en el *Banquete* de

su objetivo de dominio del mundo; uno sucede al otro, el que había estado dominado aniquila, ahora, el otro. Los dos principios fundamentales de Empédocles —*φιλία* y *νεῖκος*—, tanto por el hombre como por la función que desempeñan, son lo mismo que nuestras pulsiones originarias *Eros* y *Destrucción...*» Sobre este reconocimiento tan notable por parte de Freud, véase, también, E. JONES, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Nueva York, 1953, tr. it. *Vita e opere di Freud*, Milán, 1962, vol. III, pág. 328, y S. KOFMAN, *Freud et Empédocle*, en «Critique», (hay trad. castellana), 265, junio de 1969, págs. 525-550.

⁷⁴ Sobre la relación Hölderlin-Empédocles y sobre las fuentes hölderlinianas de conocimiento de Empédocles, véase, sobre todo, G. WAGNER, *Hölderlin und die Vorsokratiker*, Würzburg, 1937; A. MEETZ, *Quellen für den «Empedokles»*, en «Euphorion», 50 (1956), págs. 388-404; F. BEISSNER, *Erläuterungen, GrStA*, vol. IV, 1, pág. 315 y sigs.; U. HOELSCHER, *Empedokles von Akragas*, en «Hölderlin Jahrbuch», 13 (1963-1964), págs. 21-43; *Empedokles und Hölderlin*, cit.; J. SOERING, *Die Dialektik der Rechtfertigung. Ueberlegungen zu Hölderlins Empedokles-Projekt*, Frankfurt, a. M., 1973. La fuente principal de Hölderlin, aparte de Brucker, es Diógenes Laercio; y no puede ser cierto que no lo leyera hasta diciembre de 1798 (como afirma F. BEISSNER, *Erläuterungen*, cit., pág. 330), porque es evidente la analogía entre el epigrama escrito por Diógenes (DIOG. LAERT., VIII, 75), en el que se cuenta que Empédocles se arroja al Etna «para beber allí la vida», y el principio del poema *Empédocles* (*GrStA*, vol. I, 1, pág. 240, tr. it. *Empedocle*, en *Poesie*, cit. pág. 33), con toda certeza compuesta antes de diciembre de 1798: «Das Leben suchst Du, suchst, und es quillt und glänzt / Ein göttliches Feuer tief aus der Erde dir...» («Busca la vida, busca, y te brota y resplandece / un fuego divino de la tierra...») De Diógenes procede la imagen de Empédocles como reformador social (VIII, 64), la invitación de Empédocles a los aagrinentinos a que tendieran a una política de igualdad (VIII, 72, véase, HÖLDERLIN, *Empedokles*, primera redacción, *Der Tod des Empedokles*, cit., v. 1556, pág. 66, la curación de Pantea (VIII, 69), la actividad de Empédocles encaminada a dominar la naturaleza, vencer la enfermedad, triunfar sobre la muerte (VIII, 59). Otras

Platón⁷⁵ o en las afirmaciones de Hemstheruis, sino en Empédocles:

Durante el odio todo es perverso y contrario,
pero luego, durante el amor, se juntan y se ansían unos
a otros
los elementos de los que provienen todas las cosas que
fueron, que son y que serán en el futuro;
y los árboles quedan fecundados, y los hombres y las
mujeres
y las fieras y las aves, y los peces que viven en el agua,
y también los dioses de excelso rango⁷⁶.

Es la idea de la vida que se genera de la muerte, continuamente, de suerte que el nacer y el morir no tienen sentido en absoluto:

Y otra cosa te diré, que no hay engendramiento para ninguno

fuentes son HEINRICUS STEPHANUS, *Poesis philosophica* de 1573 (de la que había una copia en la biblioteca universitaria de Tubinga) y G. CH. HAMBERGER, *Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern vom Anfange der Welt bis 1500*, Cd. I, Lemgo, 1756.

Para la historia de las interpretaciones de Empédocles en la época de Hölderlin y en la inmediatamente posterior, véase W. KRANZ, *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zurich, 1949. Sobre la obra de Empédocles, véase especialmente, J. BOLLACK, *Empédocle*, t. I, *Introduction à l'ancienne physique*, Paris, 1965; F. SOLMSEN, *Love and Strife in Strife in Empedocles' Cosmology*, en «Phronesis», X (1965), págs. 109-148; J. BRUN, *Empédocle*, Paris, 1966. Para la edición crítica de los fragmentos de Empédocles, con texto griego al lado, véase: *Empédocle, Poema fisico e lustrale*, edición de C. Gallavotti, Milán, 1975.

⁷⁵ Véase PLATÓN, *Conv.*, 201 d y sigs.

⁷⁶ EMPÉDOCLE, *Frg.* 21 D.-K., vv., 7-13, en *Poema fisico e lustrale*, cit., pág. 33.

de los mortales todos, como no hay un final de muerte que los destruye;
sólo hay mezcla de elementos y separación de elementos mezclados, aunque a esto los hombres lo llaman generación⁷⁷.

Es la elevación de la tragedia al nivel del universo, con el enfrentamiento perpetuo de los elementos. Es, en definitiva, un modelo de poesía filosófica, un modelo de exposición plástica de conceptos y de la verdad.

3. Hölderlin piensa que su época es un tiempo dominado por el *veĩkos*, por el caos regenerador y por el espíritu de escisión, en el que toda armonía es prematura; un tiempo dominado por lo trágico, aunque augure un rejuvenecimiento del mundo. Ahora, «el género humano, disgregado hasta el infinito, está como en un caos»⁷⁸, pero, dice, «creo en una revolución futura de ideas y de opiniones que dejará pequeño a cuanto hasta ahora ha sido»⁷⁹. Cuando el dolor de la escisión, la contradicción de lo trágico y el recíproco alejamiento entre consciencia y naturaleza, entre hombre y dios, se hagan intolerables, entonces —y sólo entonces— se trastocará la situación, porque «... donde está el peligro, crece / también aquello que te salva»⁸⁰. El hecho de que entre los antiguos griegos la escisión no fuera todavía dominante significa que es *revocable*, que no puede ser eterna.

Sin embargo, por lo que hace al presente, es ilusorio y engañoso creer que pueda llevarse a cabo o que pueda

⁷⁷ *Ibid.*, Frg. 2 D.-K., vv. 1-4 en *Poema físico e lustrale*, cit., pág. 15.

⁷⁸ HÖLDERLIN, *Hyperion*, cit., pág. 63.

⁷⁹ Hölderlin an Ebel, 10-1-1797, en *Briefe*, cit., pág. 229.

⁸⁰ HÖLDERLIN, *Patmos*, *GrStA*, vol. II, 11, vv. 3-4, pág. 165.

alcanzarse la conciliación. El «*alma bella*» schilleriana debe pasar por las horcas caudinas de lo trágico y de la escisión. En consecuencia, en esta época de contrastes irresolubles, en la que lo viejo se enfrenta con lo nuevo⁸¹, la filosofía de Kant, con todas las escisiones entre hombre y naturaleza, sensibilidad e inteligencia, pasión y razón, «aun cuando de modo excesivamente unilateral insiste en la autonomía de la naturaleza humana, es la única posible como filosofía del propio tiempo»⁸². Las *Dissonanzen*⁸³ de lo real no se pueden transformar por decreto en armónicos acordes. Un «destino» poderoso lo impide⁸⁴.

4

1. En *Empédocles* y en *Fundamento de Empédocles* (cfr., *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1976, 103-116) Hölderlin presenta la genealogía de la crisis actual, otro periodo regido por la fuerza cósmica disgregadora del odio, mo-

⁸¹ Hölderlin an Ebel, 10-1-1797, en *Briefe*, cit. pág. 229.

⁸² Hölderlin an den Bruder, 1-1-1799, en *Briefe*, cit., pág. 304.

⁸³ Véase, por ejemplo, HÖLDERLIN, *Ueber den Unterschied der Dichtarten*, cit., pág. 226 (tr. it. pág. 53). Hölderlin que tocaba muy bien el violín y la flauta, usa a menudo términos de naturaleza musical.

⁸⁴ Sobre la idea del destino en Hölderlin, que, como Hegel, tiene una raíz spinoziana, véase W. F. KOENITZER, *Die Bedeutung des Schicksals bei Hölderlin*, Würzburg, 1932 y la tesis hegeliana de 1801: «*Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda*» (Véase K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, Berlín, 1844, tr. it. *Vita di Hegel*, Milán, 1974², pág. 176).

mento de transición desde el equilibrio griego entre naturaleza y actividad conformadora del hombre (τέχνη) o «arte» al desequilibrio y al conflicto, momento en el que la naturaleza se hace incomprensible a los hombres que se han sumergido excesivamente en el aislamiento de la «cultura» olvidando el todo viviente. Por ello, en el primer esbozo de la tragedia, en el llamado *Frankfurter Plan*, Empédocles, movido por el «odio» a la cultura y el desprecio a la división del trabajo, «a cualquier ocupación demasiado determinada», decide «unirse mediante la muerte a la Naturaleza infinita»⁸⁵. La consecución de la «unificación con todo cuanto vive» no puede serle dada, como tampoco, más tarde, a Antígona en las *Notas a Antígona*, si no es a través del opuesto, de la muerte, de la disolución en la naturaleza creadora. Los héroes trágicos no pueden utilizar la intuición intelectual, exclusiva de los espectadores, o de los lectores de las tragedias.

Hubo un tiempo, sin embargo, en que la Naturaleza encontraba una voz en Empédocles; el tiempo en que él aún oía en el sentimiento el «antiguo acorde» con el todo:

Llegó a mí del dolor y de la tribulación
La dicha; poderes amistosos
Descendieron del cielo; en tu abismo,
¡Oh Naturaleza!, se acogen los veneros
Desde tus alturas, y en mi pecho
Todas tus dichas a reposar vinieron,
Voluptuosidad única...⁸⁶

⁸⁵ HÖLDERLIN, *Frankfurter Plan des Empedokles*, *GrStA*, vol. IV, 1, págs. 145, 147, tr. it. *Il piano di Francoforte*, en *Empedocle*, cit., págs. 17, 20. Sobre el significado de la muerte para Hölderlin, tiene un cierto interés H. G. BOEHM, *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin*, conferencia, Marburg, 1932.

⁸⁶ HÖLDERLIN, *Empedokles*, primera redacción, *Der Tod des*

Pero con el paso del sentimiento al conocimiento⁸⁷, empieza la divergencia y la lucha. El exceso de interioridad al que llega Empédocles se trastoca en el esfuerzo por penetrar el corazón de lo objetivo, de la naturaleza. Y en este más alto fuego⁸⁸, en el intento de conocer la vida, los opuestos se intercambian. En el *Fundamento de Empédocles* (cfr., *Ensayos*, edic. cit.), «lo orgánico, que se había abandonado en exceso a la naturaleza y

Empedokles, cit., vv. 1668-1673, pág. 70. Tras la obra dramática, de carácter biográfico, Hölderlin, en P. WEISS, Frankfurt a. M., 1971, trad. it. *Hölderlin Drama in due atti*, Turín, 1973, hay, ahora, una espléndida versión cinematográfica del *Empédocles* hölderliniano de Danièle Huillet y Jean-Marie Straub, de 1986: *Der Tod des Empedokles oder Wenn dann der Erde grün von Neuem euch erglänzt*. No puede dejarse de consultar la más reciente traducción italiana (con texto original al lado) de C. Levi y I. Perini Bianchi: F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, Riva del Garda, 1982.

⁸⁷ Véase HÖLDERLIN, *Grund zum Empedokles*, cit., págs. 152-153. Sobre este texto, véanse, entre las publicaciones más recientes, U. GAIER, *Der gestzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre*, cit., págs. 131 - 137; K. -R. WOEHMANN, *Hölderlins Wille zur Trgödie*, Munich, 1967, págs. 74-126; J. SOERING, *Die Dialektik der Rechfertigung. Ueberlegungen zu Hölderlins Empedokles-Projekt*, Frankfurt a. M., 1973, págs. 147-176 y R. NAEGELE, *Literatur und Utopie. Versuche zu Hölderlin*, Heidelberg, 1978, pág. 125 y sigs.

⁸⁸ Sobre el simbolismo del fuego en Hölderlin, véase H. -H. SCHOTTMANN, *Metapher und Vergleich in der Sprache Friedrich Hölderlins*, Bonn, 1962, pág. 43 y sigs. y J. TAMIHIAUX, *Le feu chez le jeune Hölderlin*, en J. TAMIHIAUX, *Le regard et l'excédent*, La Haya, 1977, págs. 23-41. También el fuego es en Hölderlin el fuego del entusiasmo y de la exaltación provocada por Dioniso dios de la vid y del vino, véase B. BOESCHENSTEIN, *Dionysos in Heidelberg*, en «Hölderlin-Jahrbuch», 24 (1984-1985), págs. 113-118; Id. *Zu Hölderlin Dionysos-Bild*, en «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 60 (1986), págs. 273-285. Sobre el lenguaje hölderliniano, véase, además, Y. GAUTHIER, *L'Arc et le Cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Bruselas-París-Montreal, 1969, que trata también del aspecto teórico referente a la función del lenguaje.

había olvidado su esencia, la consciencia, pasa al extremo de la actividad autónoma, del arte y de la reflexión; la naturaleza, por el contrario, al menos en sus efectos sobre el hombre que reflexiona, pasa al extremo de lo aórgico, de lo incomprensible, de lo no perceptible, de lo ilimitado, hasta que, con el subseguirse de las acciones recíprocas opuestas, los dos elementos originariamente opuestos se encuentran como al principio, aunque la naturaleza es ahora más orgánica por obra del hombre conformador y civilizador, por obra de las fuerzas y de los impulsos formadores en general, mientras que el hombre se ha hecho más aórgico, más universal, más infinito»⁸⁹. En esta forma de conocimiento, el hombre se ha *generalizado*, dentro de sí, en un microcosmos, siente la vida salvaje de la naturaleza. Y la naturaleza se ha *particularizado*, se ha conformado, se ha civilizado, ha adquirido los caracteres de lo orgánico. Naturalización del hombre, humanización de la naturaleza, exactamente. Lo aórgico se ha intercambiado con lo orgánico y lo orgánico con lo aórgico. De tal suerte que el hombre «se siente a sí mismo y siente a la naturaleza como desdoblados». La vida de las cosas se expresa en el lenguaje del hombre, de Empédocles, casi como si el «corazón» de la naturaleza estuviese en él. Los conciudadanos de Empédocles, los agrigentinos «pleiteadores y calculadores», se resistían a la presión de lo desconocido, no querían arriesgarse a la «alienación» (*Entäusserung*) en él⁹⁰, eran presa, como todos los pueblos en decadencia, del «razonar negativo y no pensar en lo desconocido».

⁸⁹ HÖLDERLIN, *Grund zum Empedokles*, cit., págs. 152-153.

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 158. Jacob Zwilling, el amigo de Hölderlin y de Hegel, había esbozado un ensayo sobre lo ignoto, véase L. STRAUB, *Jacob Zwilling und sein Nachlaß*, en «Euphorion», 29 (1928), págs. 368-396 y D. HENRICH, *Jacob Zwillings Nachlaß. Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlaß seines Verlustes, en Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, cit.,

Entonces Empédocles dio un paso adelante: «tenía que resolver lo desconocido, tenía que quererse asegurar de sí mismo, su espíritu tenía que rebelarse ante el sometimiento tanto como tenía que tratar de abrazar a la naturaleza sometedora, tenía que entenderla a fondo y hacerse consciente de ella, como podía hacerse consciente y cierto de sí y luchar con ella por la identidad; su espíritu tenía, pues, que tomar forma aórgica en el sentido más alto, desgajarse de sí mismo y de su propio centro, penetrar siempre su objeto tan excesivamente que ello supusiera perderse en él como en un abismo; mientras que la vida del objeto, a su vez, tenía que aferrar el ánimo abandonado aunque hecho más infinitamente receptivo a causa de la ilimitada actividad del espíritu, y, en él, llegar a ser individualidad, conferirle la propia particularidad y acordarla de un modo más general a sí, en la medida en que él se había dedicado con su actividad espiritual al objeto; y, así, el objeto aparecía en él en forma subjetiva, del mismo modo que él había tomado la forma objetiva del objeto»⁹¹.

En esta espléndida página —sin duda una de las cimas de la reflexión filosófica de la época— Hölderlin se impone la tarea de *expresar lo desconocido, de decir lo impensado*. Para hacer esto, *el sujeto se descentra*, abandona su «egoidad» limitada y se precipita al «abismo»⁹².

pág. 265. Para un encuadre del tema, véase, R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Turín, 1987, pág. 85 y sigs.

⁹¹ *Ibid.* pág. 169.

⁹² Para el tema del abismo, véase A. DOPPLER, *Der Abgrund. Studien zur Bedeutungsgeschichte eines Motivs*, Graz, 1968. Para una discusión sobre el tema del «abismo» en Hegel, véase S. GIVONE, *Disincanto del mundo e pensiero tragico*, Milán, 1988, pág. 133 y sigs. (reproducido en *Id. Crisi del soggetto, pensiero tragico, religione*, en «Iride. Filosofia e discussione pubblica», I (1988), n. 1, pág. 58 y sigs. Sobre la concepción del «yo» y de la temporalidad en el

del objeto, tomando forma aórgica. Una empresa ingente y dramática, generadora de conflictos tan hondos y lacerantes que pueden llevar a la locura por «plenitud / del espíritu»⁹³ o a la muerte en el cráter de Etna (Empédocles) o colgados en lo hondo de una cárcel (Antígona), por haber contrapuesto las leyes divinas no escritas a las de la Polis, la voz de la «unificación con todo cuanto vive» a las leyes particulares de la «cultura»; una empresa que, verdaderamente, no se aviene con quien ha sido descrito como «un alma de mimosa»⁹⁴, pese a haber explorado, corriendo gravísimo riesgo, estos abismos de lo indecible, de lo *nefas* y haber querido, también él, como Empédocles, abrazar la dimensión de lo «extranjero»:

Porque está callada la Naturaleza,
Viven sol y tierra y sus hijos
Extraños los unos a los otros
Solitarios, dados al olvido
De pertenecerse.
Pero brotan en el espíritu
De los dioses, vigorosas,
Las libres inmortales fuerzas
Del mundo en torno a la vida
De los otros, perecedora,
Plantas silvestres
En campos salvajes;
Están en el seno de los dioses,
Esparcidos, los mortales
Privados de alimento, y muerto

Empédocles hölderliniano, véase, por último, B. BOESCHENSTEIN, *Hölderlin «Tod des Empedokles»*, en AA. VV., *Das neuzeitliche Ich in der Literatur des 18. und 20. Jahrhunderts*, Munich, 1988.

⁹³ HÖLDERLIN, *Empedokles*, primera redacción, *Der Tod des Empedokles*, cit., v. 1679, pág. 70.

⁹⁴ Por L. MITTNER, *Ambivalenze romantiche*, Messina - Florencia, 1954, pág. 2.

Aparecería el suelo, si uno
No se ocupase
De despertar la vida, y este campo
Es mío. Confunden en mí
Las fuerzas y el alma de un vivo
Los mortales y los dioses.
Cuanto más recoge un cálido abrazo en el corazón
ansioso
A las fuerzas eternas, más potente crece
En el libre espíritu el humano
Sentir ¡Y despierto está el todo!
Porque yo reúno a lo extranjero,
Mi palabra nombra a lo desconocido,
Y el amor de los vivos a dondequiera que vaya
Yo llevo; lo que a uno le falta
Otro me lo presta, y unifico
Animando, y dispenso
Juventud al mundo que duda,
Y a todos soy semejante y a ninguno⁹⁵.

2. Empédocles, el antiguo chamán, afirmaba que había sido a un tiempo «un joven y una muchacha, / un brote y un escamoso pez marino»⁹⁶, lo que le permitía sintonizar con los demás seres, pues su conciencia actual era el centro de anudamiento de muchas otras vidas. Hölderlin, que, naturalmente, no puede basarse en una creencia semejante para experimentar la aparente *vida callada*, *Stilleben*, de los objetos y de los seres, no renuncia por ello a la empresa y se cierra en el *silencio*.

Consideremos, por tomar un término de comparación eficaz, la distancia que le separa de posiciones como las expresadas por Hofmansthal en la *Carta de Lord Chan-*

⁹⁵ HÖLDERLIN, *Empedokles*, segunda redacción, *Der Tod des Empedokles*, GrStA, vol. IV, 1, vv. 103-133.

⁹⁶ EMPEDOCLES, Frg. 104, D. -K. en *Poema físico e lustrale*, cit., pág. 79.

dos. En ella se imagina que el joven aristócrata inglés comunica a Francis Bacon su decisión de abandonar la actividad literaria pues, en el intento de experimentar la «gran unidad» con el mundo físico y espiritual, se da cuenta de que la experiencia es indecible, que la identificación con los otros seres y las cosas es aquello a lo que se aspira, pero que el lenguaje es incapaz de expresarla: las palabras se deshacen en la boca como «setas mohosas» y emitir un juicio se hace imposible, porque todo es indemostrable, lleno de lagunas y falso. Allí están, sin embargo, los momentos en que se siente la «unificación con todo cuanto vive». Entendida de un modo tal como para que habiendo encontrado «bajo un nogal una regadera medio llena, olvidada por algún mozo de jardinero, esta regadera, el agua que contiene, oscurecida por la sombra del árbol, y un insecto que rema en el espejo de esa agua desde una orilla umbría a la otra, constituyan un conjunto de cosas que, aun insignificantes, me traspase con un temblor por la presencia del infinito, me haga estremecer desde las raíces de los cabellos hasta la médula, de tal suerte que tendría que producirme con palabras tales que, si las encontrase, harían venir a la tierra a los querubines, en los que no creo (...) En tales momentos, cualquier criatura, por insignificante que sea, un perro, un topo, un insecto, un manzano raquítico, un camino carretero que serpea por la colina, una piedra musgosa, adquieren para mí, bastante más significado que la más hermosa y generosa de las amantes en la más feliz de las noches. Estas calladas criaturas, también las inanimadas, se alzan hacia mí con tal plenitud, con tal plenitud, con tal presencia de amor, que mis ojos alborozados no aciertan a ver en mi derredor nada que esté muerto»⁹⁷.

⁹⁷ H. VON HOFMANNSTAHL, *Ein Brief*, en *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, Prosa II, Frankfurt a. M., 1951, tr. it. con texto

El Empédocles de Hölderlin y el propio Hölderlin, tras una terrible «batalla», acaban siempre, sin embargo, por *querer decir* lo desconocido, «aquello que está más allá de la conciencia y de la acción humana»⁹⁸. *El límite extremo no es, en su caso, la afasia, sino la locura y la muerte*. La locura es connatural a la tensión a abandonar el centro de la conciencia, a ponerse en una órbita «excéntrica»⁹⁹, entre los dos «fuegos» de la dicha y del dolor, y a hacer hablar el inconsciente. En el Empédocles hölderliniano, el sujeto y el objeto se trastocan, de tal suerte que Empédocles «en tanto en cuanto está menos cerca de sí y en tanto en cuanto es menos consciente de sí, más discierne, piensa, confronta, conforma, organiza y es organizado; de tal modo que en él y para él aquello que no tiene lenguaje lo adquiere y, en él y para él, lo universal, lo inconsciente, toma la forma de la conciencia y de la particularidad»¹⁰⁰. La muerte, a su vez, es connatural al *destino de la época* que reclama una «víctima», en la medida en que el poder del *vētxos* sólo puede permitir una «imagen falaz» de la conciliación, de la unificación. Empédocles, como el Cristo hegeliano¹⁰¹,

alemán al lado, *Lettera di Lord Chandos*, Milán, 1974, págs. 49-51 (trad. castellana, *Carta de Lord Chandos*, Murcia, Arquitectura, 1981).

⁹⁸ HÖLDERLIN, *Grund zum Empedokles*, cit., pág. 158.

⁹⁹ A propósito de esta recurrente metáfora geométrica de Hölderlin (que también habla a menudo de parábolas y de hipérbole) véase W. SCHADEWALDT, *Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin*, en «Hölderlin-Jahrbuch», 6 (1952), págs. 1-16. U. GAIER, *Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre*, Tubinga, 1962, pág. 4; P. BERTAUX, *Friedrich Hölderlin*, Frankfurt a. M., 1981, págs. 388-389. Kepler, de quien viene la imagen astronómica, era también, como Hölderlin, Hegel y Schelling, antiguo alumno del *Stift* de Tubinga.

¹⁰⁰ HÖLDERLIN, *Grund zum Empedokles*, cit., págs. 154-155.

¹⁰¹ Véase HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, cit., págs. 328-329.

ha conciliado los extremos «demasiado íntimamente», *prematuramente* los ha resuelto sólo en la propia persona, sin ser capaz de difundir el sentimiento y el conocimiento de la unificación con todo cuanto vive también entre los otros, sus conciudadanos en primer lugar. El «señor del tiempo», el espíritu del odio, aletea en el aire:

El señor del tiempo, en medio de la angustia
De su reino, domina tenebroso
Sobre el alboroto. Se extingue su día,
Sus rayos humean. Todo cuanto
Resplandece desde lo alto, desde el abismo
Aprieta, enciende la lívida discordia¹⁰².

La discordia civil divide a los hombres, hace incomprendible la palabra y la ley humana:

... el alboroto
Grita su angustia a la media noche
Y se arroja a rastrear los campos.
Y su casa con sus propias manos
Y los afligidos, abandonados, templos
Destruye; aburrido de la vida, cuando
Los hermanos se abandonan, y el amante
No espera al amado, cuando el padre
No reconoce al hijo, y la palabra
Deja de ser comprensible y la ley
Humana se destruye...¹⁰³

¹⁰² HÖLDERLIN, *Empedokles*, tercera redacción, *Empedokles auf dem Aetna*, cit. vv. 378-382, pág. 136.

¹⁰³ *Ibid.*, vv. 428-435, pág. 137. Además de un eco de las palabras de Cristo en el Evangelio de Lucas (12, 51-52), se deja ver también el fresco recuerdo de los desgarramientos que en Alemania produjera la Revolución francesa y el *Zeitgeist*, véase M. KLINGNER, *Geschichte eines Teutschen der neuesten Zeit* (1798), en *Werke*, edición de H. J. Geerdts, Berlín, 1964, vol. II, pág. 366, citado por V. VERRA, *la rivoluzione francese nel pensiero tedesco contemporaneo*,

Empédocles, «reformador» político, intenta en primer lugar liberar a los agrigentinos del inerte respeto a la tradición, arrancarles de la decadencia y del pernicioso influjo de los sacerdotes, de aquellos que han hecho de lo sagrado, o sea, de lo inaccesible ignoto, un oficio y lo han convertido en un instrumento de intimidación de la multitud (representados aquí, al modo de la Ilustración, como instigadores del engaño y de la ignorancia del pueblo, con rasgos análogos a los fariseos de la *Vida de Jesús* y de *El espíritu del cristianismo y su destino* de Hegel):

... ¡Oh daos
A la naturaleza antes de que ella os tome!
Mucho tiempo hace que ansiáis
Lo insólito, y del viejo camino,
Como de un cuerpo enfermo, arde en deseos
De salir del alma de Agrigento ¡Atreveos!
Cuanto adquiristeis, cuanto heredasteis,
Cuanto os enseñó la boca de los padres,
Ley y costumbre, los nombres de los antiguos
Dioses, olvidadlo con audacia...¹⁰⁴

en «Filosofía», XX (1969), pág. 412: «En todas las casas dominaban los conflictos, las familias se rompían, el amigo abandonaba al viejo amigo fiel como si fuese un enemigo; no se oía hablar de otra cosa que del amargo conflicto de pasiones políticas (...) Un fanatismo salvaje, desconocido hasta entonces, se había apoderado de todos y había confinado a todos en una suerte de círculo mágico, en el que chocaban entre sí una incesante ansia de lo nuevo, una esperanza llena de tensión, una angustia y un odio inagotables».

¹⁰⁴ HÖLDERLIN, *Empedokles*, primera redacción, *Der Tod des Empedokles*, cit. vv. 1533-1540. El ansia de lo «insólito» se relaciona en Hölderlin de un modo platónico con el despertar de la reminiscencia de un «mundo mejor», de un «mundo más bello» (véase HÖLDERLIN, *Hyperion*, cit., págs. 66-67. La anamnesis platónica, como aparece en el *Menón*, del *Fedón* o del *Fedro* (véase PLATÓN *Menón*, 80 y sigs.; *Fedón*, 75 y sigs.; *Fedro*, 249 y sigs.) se presenta también en Hölderlin como reminiscencia de todo un

Los agrigentinos le siguen. Tiran por tierra cuanto «antes de él, el buen tiempo y la ley / El arte y la costumbre han madurado, y santa / Tradición»¹⁰⁵. Se meten, en opinión de los sacerdotes y de los antidemocráticos (al final, Hölderlin manifiesta constantemente su desprecio: «desde lo más hondo del corazón odio la arrogancia de los déspotas y de los sacerdotes», dice en el epigrama *Advocatus diaboli*), en lo aórgico político y en la confusión, en el «desbordamiento» dionisiaco, en la «fiesta salvaje», de la «anarquía»:

! Ya no escuchan ley, ni poder
Ni juez; están las costumbres todas
Del estrépito insensato revestidas
Como las playas apacibles de la espuma.
Una fiesta salvaje han llegado a ser
! Todos los días, una por todas, y en una,
Se han confundido las festividades
Discretas de los dioses...¹⁰⁶

pueblo, que despierta al recuerdo de una vida más digna y al «ansia de lo insólito» mediante el canto de los poetas.

¹⁰⁵ *Ibid.*, vv. 251-253, pág. 11.

¹⁰⁶ *Ibid.*, vv. 190-196. Sobre los presupuestos políticos y religiosos del pensamiento de Hölderlin en el *Empédocles* y sobre su acercamiento a posiciones casi babeuvistas en lo que hace referencia al reparto de los bienes (¿Acaso era reminiscencia de Filippo Buonarrotti el «Buonarrotti» con que firmaba sus poesías en el período de locura?), véase, por último, CH. PRIGNITZ, *Die politisch-religiösen Vorstellungen in den «Empedokles» - Fragmenten Hölderlins und ihr zeitgeschichtlicher Hintergrund*, en «*Siope*», 1 (1978), págs. 46-48; ID., *Zeitgeschichtliche Hintergründe des «Empedokles» - Fragmente Hölderlins*, en «*Hölderlin-Jahrbuch*», 23 (1982-1983), págs. 229-257 (pág. 235 y sigs. sobre la idea de igualdad y reparto de los bienes); M. OTT, *Hölderlin und revolutionäre Bestrebungen in Württemberg unter dem Einfluß der Französischen Revolution*, Colonia, 1979.

Pero después los agrigentinos, tras haber honrado a Empédocles como a un «dios», siendo, como son, débiles y mal avenidos, propensos a ser de nuevo atraídos por la mentalidad del pasado lo abandonan y decretan su exilio. Comprende, entonces, Empédocles que la unificación que él ha conseguido con todo cuanto vive es demasiado individual y privada, que no acierta a ser trasplantada a los demás, a sus conciudadanos: «En él se ha mostrado la prematura unificación sensible, suscitada por la necesidad y la disidencia, que ha resuelto el problema del destino, que, sin embargo, no pudo resolverse visible e individualmente porque, de haber sido así, lo universal se habría perdido en el individuo y (lo que constituiría el peor de todos los lances de envidia del destino, aunque sea imposible) la vida de un mundo perecería en una singularidad»¹⁰⁷. Finalmente, reconciliado el pueblo con él, y con objeto de evitar el peligro de llegar a ser «positivo», de llegar a ser nombrado rey («Avergonzaos / Pues aún buscáis un rey»)¹⁰⁸, Empédocles decide darse la muerte, que reúne los elementos en lucha «mejor que en vida»¹⁰⁹. Se sacrifica con la finalidad de que los hombres no busquen lo divino en la identificación con una persona en particular, con una persona real, en la «condición de positiva» de una institución, sino para que los busque *cada uno dentro de sí*. También Empédocles —como el

¹⁰⁷ HÖLDERLIN, *Grund zum Empedokles*, cit., págs. 156-157.

¹⁰⁸ HÖLDERLIN, *Empedokles*, primera redacción, *Der Tod des Empedokles*, cit., vv. 1463-1464, pág. 63. Sobre las referencias de Empédocles, en tanto que a la multitud, véase H. -D. VOIGTLAENDER, *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden, 1980, págs. 67-75.

¹⁰⁹ HÖLDERLIN, *Grund zum Empedokles*, cit., pág. 154.

Cristo hegeliano—expía su *divinidad*, el haber alcanzado una conciliación más alta en relación con las condiciones de su pueblo y de su tiempo, el haber conseguido individualmente liberarse de la opresión teológico-política. Ambos deben morir para que su mensaje, su buena nueva, se difunda entre los hombres. Es una muerte necesaria y sacrificial, que anula el carácter demasiado individual de la unificación con todo cuanto vive, que transforma lo singular en un símbolo universal. De tal suerte, cada ser humano tiene la obligación de revivir dentro de sí la experiencia de Cristo (de llevar la propia cruz), o de sentir el *ἐν καὶ πᾶν*, purificando su «orgullosa yo». En ambos casos el aspecto más trágico estriba en el hecho de *poseer en sí la solución del Enigma» del destino, sin que tal solución pueda aplicarse al tiempo propio. Se trabaja para las generaciones de los «siglos venideros»¹¹⁰, se proyecta a largo plazo, porque los hombres que «no se conforman con el presente, en cuanto quieren tener algo distinto, se arrojan a la tumba de la naturaleza, acelerando el paso del mundo»¹¹¹. Aunque se corre el riesgo del desenfreno (complementario al de la pasividad), con la muerte se puede *acelerar* la salida de la corrupción del presente, hacia un rejuvenecimiento del mundo, porque el hombre tiene en sí, en lenguaje rousseauiano, el instinto de la *perfectibilité*:*

¹¹⁰ Véase Hölderlin *an den Bruder*, septiembre de 1793, en *Briefe*, cit., pág. 92: «Amo la estirpe de los siglos venideros. Esta es mi esperanza más dichosa, la fe que me mantiene fuerte y activo: nuestros nietos serán mejores que nosotros, la libertad debe llegar (...) El más sagrado objetivo de mis deseos y de mi actividad es suscitar en nuestra época los brotes que madurarán en el futuro».

¹¹¹ Hölderlin *an den Bruder*, 4-VI-1799, en *Briefe*, cit., pág. 328. También en esta promoción de la naturaleza consiste el sentido de las revoluciones y de la actividad tendente a «suscitar en nuestra época los brotes que madurarán en el futuro».

Obrar debe el hombre
 Pensante; desplegando en derredor la vida,
 Debe hacerla progresar y alegrarla.
 Porque henchida de sublime idea,
 Henchida de fuerza silenciosa, al ánimo
 Augur abraza, para que cree,
 La gran Naturaleza.
 Para que de sí el espíritu se muestre,
 Cuidado en su corazón y esperanza alimenta
 El hombre. Desde sus hondas raíces
 Se alza al cielo el ansia poderosa.
 Y puede mucho; y es espléndida
 Su palabra; él transforma el mundo...¹¹²

Empédocles y Cristo han tratado de *transformar el mundo* con su muerte. Y Empédocles, con su muerte, de la *decadencia de la patria* trata de cuajar una *Verjüngung* (rejuvenecimiento): él es el hombre «en el que, y por el que, un mundo en sí se disuelve y se renueva. Y el hombre que así, hasta la muerte, puede padecer la decadencia de su patria, puede presentir, así, su nueva vida»¹¹³. Tanto en *Empédocles* como en *Hiperión* las revoluciones intentadas están destinadas, a corto plazo, al fracaso, a causa de la endebles de las condiciones objetivas y subjetivas. En el primer caso por el miedo y la impotencia de los agrigentinos para sacudirse definitivamente el yugo de la vieja opresión; en el segundo caso, por un efecto combinado de transformación, la de los griegos, de patriotas liberadores del propio país en una «banda de ladrones», y la de los rusos, de aliados de los griegos en una justa guerra de liberación en potencia egoísta y expansionista que únicamente trata de ensanchar

¹¹² HÖLDERLIN, *Empedokles*, segunda redacción, *Der Tod des Empedokles*, cit., vv. 531-543.

¹¹³ HÖLDERLIN, *Entwurf zur Fortsetzung der dritten Fassung des Empedokles*, *GrStA*, vol. IV, 1, pág. 167.



la propia esfera de influencia. Sin embargo, el revolucionario, aun en medio de la desesperación y de la soledad, no capitula nunca. Lo quiere intentar de nuevo y está dispuesto a esperar nuevas ocasiones y a afrontar nuevos peligros. El devenir y el cambio continúan inexorablemente su obra de erosión de las realidades más solidas y de las instituciones aparentemente más inexpugnables. La esperanza revolucionaria corre subterráneamente —como las aguas de un río bajo la capa de hielo.

5

1. La «decadencia de la patria» es el tema explícito del fragmento titulado, a partir de Zinkernagel y Pigenot, *El devenir en el acabar*, del verano-otoño de 1799 (cfr., *Ensayos*, edic. cit.)¹¹⁴. Se desarrolla en más planos, con gran riqueza de contenido, en el esfuerzo por entender «la lengua de los dioses, el alternarse / Y el devenir»¹¹⁵, por comprender el trágico emerger de lo nuevo mientras lo viejo muere, por valorar la dife-

¹¹⁴ Véase HÖLDERLIN, *Das Werden im Vergehen*, en *Aufsätze* cit., págs. 282-287. Sobre este texto, véase U. GAIER, *Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre*, cit., págs. 120-130; G. BUHR, *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten «Ueber Religion» und «Das Werden im Vergehen»*, cit., págs. 66-85; G. MIETH, *Friedrich Hölderlin. Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution*, cit., pág. 86 y sigs.

¹¹⁵ HÖLDERLIN, *Archipelagus*, *GrStA*, vol. II, 1, vv. 292-293, (trad. castellana: *El archipiélago*, Madrid, Alianza, 1979). El concepto de *Wechsel*, alternarse, de Hölderlin es semejante al de Fichte, véase FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., pág. 319.

rencia entre este contraste visto y este contraste reflejado por el arte y la teoría. El mundo que decae no es únicamente el de Empédocles, también lo es el presente por obra de las violentas sacudidas procedentes de la Revolución francesa y del «espíritu del tiempo». Bertaux, no sin cierta tendenciosidad cuando traduce *Auflösung* («disolución») por «revolución», observa que este término aparece en nuestro breve fragmento 44 veces¹¹⁶. La disolución, la crisis, no asusta a Hölderlin, que ve en ella, con Sinclair, el caos regenerador¹¹⁷. Todo el pathos de Hölderlin se ciñe aquí a lo nuevo y a lo posible que tienen su origen en la disgregación de modos de vida precedentes y corruptos.

Incluso las barbaridades que pueden llegar a cometerse durante tales fases de *Auflösung*, de transición al «nuevo mundo», son necesarias y justas en tanto en cuanto contribuyen a anular la posibilidad de una restauración del pasado —contribuyen a subrayar el «devenir en el acabar»— y a desbaratar tanto a los enemigos de lo nuevo como a los «aconsejadores de prudencia», a quienes les gustaría «paralizar el brazo vengador» y hacer posible que individuos y pueblos se adaptasen «de modo servil» a la opresión¹¹⁸. Empédocles e Hiperión son enemigos de una presunta cordura semejante y tratan de dar suelta al entusiasmo revolucionario, al amor por el bien común.

¹¹⁶ Véase P. BERTAUX, *Hölderlin und die Französische Revolution*, cit., pág. 15.

¹¹⁷ Véase I. von Sinclair, que consideraba el Terror como «enfermedad necesaria de la Revolución» (K. HENGESBERGER, *Isaak von Sinclair, der Freund Hölderlins*, en «Germanische Studien», Berlín, 1920, pág. 97).

¹¹⁸ Véase HÖLDERLIN, *An die Klugen Ratgeber*, en *GrStA*, Bd. I, vv. 25-27.

No se trata sólo de un kantiano *fiat justitia et pereat mundus*, porque la búsqueda de justicia no destruye el mundo sino que lo regenera. Una humanidad más fuerte resurge después de haber atravesado cualquier tempestad, después de que la han golpeado los rayos de la noche, templándola¹¹⁹. En cualquier caso, ningún orden nuevo es estable; también él se disolverá en una serie infinita de vicisitudes, de renacimientos y revoluciones. La disonancia es, pues, inseparable de la armonía, el horror del placer, el sufrimiento de la dicha, la tragedia de la conciliación (y ésta es la profunda convicción que trasluce en todo lo que Hölderlin ha escrito).

En la preferencia explícita por el *hoy malo* frente al *ayer bueno* se respira una atmósfera nueva, en la que el talante antifeudal de la Revolución francesa y europea se lleva al extremo. No sólo cuanto ha producido el lento decantarse de las costumbres, la tradición y los hábitos se declara carente de valores (pensemos, para poder juzgar mejor, en las posturas enfrentadas de un Burke, de un De Bonald o de un Gentz que se planteaban a la sazón en la cultura europea), sino que aquello que es nuevo, que es aórgico con respecto a la legislación y a las formas de vida del presente, se considera positivo pese al dolor y al desgarramiento que supone. Ya en Empédocles se dice que

... los más de los hijos de la tierra
Evitan lo inusitado y lo nuevo;
Quedarse en sí mismos, a tal está encaminada
La vida de las plantas y de los animales.
En su territorio tienen cuidado
De durar y a más allá no propende
Su espíritu en la vida...¹²⁰

¹¹⁹ Véase HÖLDERLIN, *Wie wenn am Feiertage*, vv. 1-8, en *GrStA*, Bd. II, 1, pág. 118.

¹²⁰ HÖLDERLIN, *Empedokles*, primera redacción, *Der Tod des Empedokles*, cit., vv. 1519-1524, pág. 65.

Pese a esta petrificación, esta «positividad», se ven obligados a salir por obra del «espíritu de turbulencia», que muestra así su función de creador e instigador del progreso y del reto a las autoridades constituidas, verdadero obstáculo al desarrollo de la vida. La formación del «mundo nuevo»¹²¹ presupone la desaparición del viejo, la institución de una acción distinta y recíproca entre hombres y naturaleza, lo que constituye la «patria». Pero tal «*decadencia o transición de la patria* (en este sentido) se siente en las partes del mundo que subsiste, de tal manera que, en el mismo momento y en el mismo grado de intensidad en que se disuelve el mundo que subsiste, se siente el nuevo, el joven, el posible ¿Cómo, si no, podría sentirse la disolución sin la unificación?»¹²²

El devenir se siente únicamente cuando algo acaba y algo nace. Disolución y aparición son inseparables, como el día y la noche, como el alternarse de la claridad diurna y el *cotidiano irrumpir del caos en la confusa lobreguez*: «... Ya sea de día, cuando / Febril y en encadenamiento / Aparece la vida, ya sea / De noche, cuando todo se confunde / Sin orden y vuelve / A la maraña originaria»¹²³. Así mismo inseparables son las categorías modales de efectividad (*Wirklichkeit*) y posibilidad (*Möglichkeit*). El abanico de lo posible se ensancha en la medida en que más radical sea el proceso de disolución de la *Wirklichkeit*. En Hölderlin, el mundo leibniziano de los posibles toma vida en el decaer de los efectivo, en el lanzamiento hacia las generaciones de los siglos venideros, y la utopía, si puede hablarse en tales

¹²¹ HÖLDERLIN, *Das Werden im Vergeben*, cit., pág. 282.

¹²² *Ibid.*, pág. 282.

¹²³ HÖLDERLIN, *Der Rhein*, *GrStA*, vol. II, 1, vv. 216-221, pág. 148.

términos¹²⁴, no apunta en «laterales posibles», en otros mundos desconocidos o lejanos al mundo existente, sino que se alza, casi por *generatio aequivoca*, en la corrupción de la realidad efectiva, del mismo modo que antaño se creía que las abejas o las moscas nacían de la putrefacción de la sustancia viviente. Viejas creencias, mitos de regeneración y de renacimiento, confirman a Hölderlin y paradójicamente lo llevan más allá de su propio tiempo.

El ser, el todo en todo, se revela en el devenir y en el acabar: «el mundo de todos los mundos, que siempre es, se *representa* únicamente en cada tiempo o en el momento, o bien —más genéticamente— en el devenir del momento y en el principio o en la decadencia de un tiempo y de un mundo»¹²⁵. La intuición intelectual no es, pues, una contemplación dichosa de verdades eternas e inmóviles, sino precisamente este *aprehender la totalidad, el mundo de todos los mundos* (¿los *leibnizianos mundos posibles*?), en el surgir o en el decaer de un mundo particular. En el acabar de un mundo o en concreto, en su fulgurar intermitentemente en una condición «entre ser y no ser» se manifiesta el todo. En la destrucción, creadora de posibles, de lo finito aparece el rostro de lo infinito. En el acabamiento, que es «el más hermoso momento»¹²⁶, en la catástrofe trágica, tiene lugar la revelación de la unificación con todo cuanto vive.

¹²⁴ Para ciertos aspectos desde otro punto de vista, véase G. LEPPER, *Friedrich Hölderlin. Geschichteerfahrung und Utopie in seiner Lyrik*, Hildesheim, 1972 y P. NAEGELE, *Literatur und Utopie, Versuche zu Hölderlin*, cit.

¹²⁵ HÖLDERLIN, *Das Werden im Vergehen*, cit., pág. 282.

¹²⁶ HÖLDERLIN, *Die Verfabrungsweise des poetischen Geistes*, cit., pág. 260.

Sin embargo, Hölderlin distingue dos formas de disolución: la *disolución real*, disgregación de un mundo que existe, en la que se siente el «primer dolor en bruto de la disolución, aún demasiado desconocido en su profundidad para quien sufre y contempla» y que es «más objeto de *temor*»¹²⁷, y la *disolución ideal*, elaboración artística y conceptual de la disgregación real, que está exenta de temor. Sólo de la disolución ideal, «explicación y unificación de la laguna que hay entre lo nuevo y lo acabado»¹²⁹ recuerdo-interiorización, *Erinnerung*, de la disolución real, «proviene un sentimiento total de la vida»¹³⁰. Tiene como tarea llegar a armonizar con la disolución real, comprender la *Auflösung* como necesaria, como tributo pagado a lo nuevo que surge, a lo posible que se escapa de la cárcel de la efectividad. Indudablemente en estas reflexiones resuenan ecos de los planteamientos de Aristóteles sobre la tragedia en la *Poética*. La disolución ideal está «exenta de temor» porque lleva a la *catarsis*. Efectivamente, según Aristóteles, la tragedia, «mediante una serie de casos que suscitan piedad y terror, tiene como finalidad purificar y elevar el espíritu de tales pasiones»¹³¹. De tal suerte, «las mismas cosas que al natural no podemos ver sin disgusto, cuando las contemplamos en sus reproducciones artísticas, sobre todo cuando están reproducidas del modo más realista posible, nos produce placer, como, por ejemplo, las formas de los animales más despreciables y de los cadáveres»¹³². Por esto también en Hölderlin, el lenguaje auténticamente trágico posee una «perenne creatividad»

¹²⁷ HÖLDERLIN, *Das Werden im Vergehen*, cit., pág. 283.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.* pág. 284.

¹³¹ ARIST., *Poet.*, 1149 b.

¹³² *Ibid.*, 1148 b.

y, en su esencia, «amor», unificación y vivificación, no sólo «violencia destructiva», como en la disolución real¹³³. Por ello, tal lenguaje consigue «comprender y vivificar, no lo que se ha hecho incomprensible y funesto, sino lo que en la disolución es incomprensible y funesto, el conflicto de la muerte misma, mediante lo que es armónico, comprensible, vivo»¹³⁴. El lenguaje trágico es, entonces, «expresión, signo, representación de una totalidad viviente pero singular»¹³⁵.

2. Hölderlin aborda el sentido del lenguaje trágico y de la tragedia en general en un brevísimo y difícilísimo texto, *El significado de las tragedias* (cfr., *Ensayos*, edic. cit., 889 y ss.)¹³⁶. En él se afirma que la manera más sencilla de entender las tragedias consiste en partir de la paradoja por la que aquello que es fuerte, originario, total, se manifiesta en su debilidad y en forma fenomenológica y singular. Ahora bien, aquello que es fuerte es indudablemente el $\epsilon\nu \kappa\alpha\iota \pi\alpha\nu$, la naturaleza, de la que forma parte el hombre y de la que depende: «Hace ya tiempo que estamos de acuerdo en el hecho de que

¹³³ HÖLDERLIN, *Das Werden im Vergehen*, cit., págs. 283, 286.

¹³⁴ *Ibid.*, pág. 283.

¹³⁵ *Ibid.*, pág. 282.

¹³⁶ Véase HÖLDERLIN, *Die Bedeutung der Tragödien*, en *Aufsätze*, cit., pág. 274 y, para la interpretación, L. RYAN, *Hölderlins Lehre von Wechsel der Töne*, cit., pág. 331 y sigs. y, sobre todo, P. SZONDI, *Die Bedeutung der Tragödien* (1959), en P. SZONDI, *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt, a. M. 1977³, págs. 170-172. Este pequeño ensayo ha sido posteriormente refundido en P. SZONDI, *Versuch über das Tragische*, Frankfurt a. M., 1961, de donde se ha traducido al italiano: P. SZONDI, *La poetica dell'idealismo tedesco*, Turín, 1974, págs. 31-33. Es seguramente un texto de 1802-1804. Para una reflexión sobre lo trágico en la época de Hölderlin, Hegel y Goethe, véase B. MORONCINI, *Il sorriso di Antígona. Frammenti per una storia del tragico moderno*, Milán, 1982.

todos los ríos errantes de la actividad humana desembocan en el oceano de la naturaleza, tanto como de él se separan»¹³⁷. Pero la naturaleza no puede manifestarse *directamente* porque es «muda». Necesita a los hombres para hablar: de manera eminente, de hombres como Empédocles, pero, en general, de todos, en tanto en cuanto «no hay en el cielo ni en la tierra fuerza alguna que sea monárquica, y, por ende, todas las facultades están distribuidas de modo equitativo y uniforme»¹³⁸. La «cultura» es la voz débil y dividida de la naturaleza, desconcentrada y débil en las facultades de cada uno de los hombres. Los héroes trágicos —y aquí radica propiamente la paradoja— sólo pueden expresar cumplidamente la naturaleza con el propio sacrificio, anonadándose, convirtiéndose en insignificantes y haciéndose «=0», pero revelando el todo al mismo tiempo. La muerte es este anonadamiento en el que sin embargo resalta la grandeza del hombre, órgano de la naturaleza, su *instrumentum vocale*.

Sin embargo, no siempre hacerse «=0» con respecto a la naturaleza es un sacrificio inmediato, la muerte de Empédocles en el fuego del Etna o el ahorcamiento de Antígona. Puede ser la muerte silenciosa y lenta del Edipo exiliado o la típica de los modernos, de los occidentales o «hespérides». Lo trágico entre nosotros, dice Hölderlin, es que nos vamos del reino de los vivos empaquetados en cualquier contenedor, y que no expiamos, devorados por las llamas, la llama que no hemos

¹³⁷ Hölderlin *an den Bruder*, 4-VI-1799, en *Briefe*, cit., pág. 329.

¹³⁸ Véase Hölderlin *an Sinclair*, 24-XII-1798, en *Briefe*, cit., pág. 300 y HÖLDERLIN, *Die Bedeutung der Tragödien*, cit., pág. 274. Véase HÖLDERLIN, *Mnemosyne*, Zweite Fassung, *GrStA*, vol. II, 1, pág. 195: «Ein Zeichen sind wir, deutunglos», (un signo somos, ininterpretado).

sabido dominar¹³⁹. El elemento nacional, patrio, de los griegos (*Das Vaterländische* o *Das Nationelle*), cuanto pertenece a su naturaleza original, es «el fuego del cielo», el elemento pánico, aórgico, «oriental»¹⁴⁰, y al confuso fuego, que lo funde todo y lo convierte en fluidez, torna literalmente, desde su condición de vivo, Empédocles, tal y como cada uno tornaba, desde su condición de muerto, al fuego de la pira. El elemento patrio, originario de los hespérides, es, en cambio, la «sobriedad junonica», el espíritu ordenador, catalogador, lo «orgánico» de quien tiene a las espaldas milenios de «cultura»¹⁴¹. Los griegos, a partir de Homero, han tratado de hacerse con lo opuesto, de apoderarse del elemento «propriadamente extranjero»¹⁴², de la sobriedad junonica occidental, de la claridad de la exposición. *Han organizado culturalmente lo aórgico*, mientras que nosotros tratamos de alcanzar lo opuesto a lo nativo, *convirtiendo en culturalmente aórgica la sobriedad junonica originaria*, aunque quizá nos perdamos en el «entusiasmo excéntrico»¹⁴³. Esto explica por qué los modernos, que tienen dificultades para volver a tomar «el libre uso de aquello que les es propio»¹⁴⁴, para refrenar su busca demasiado confusa del infinito y de la naturaleza, pueden sacar provecho de obras llenas de *sobriedad cultural* como son las griegas, la *Iliada*, por ejemplo, o *Edipo rey* (*Antígona* no, tragedia absolutamente aórgica

¹³⁹ Hölderlin an Böhlendorff, 4-XII-1801, en *Briefe*, cit., pág. 426.

¹⁴⁰ Véase *Ibid.*, y Hölderlin an Wilmans, 28-IX-1803, en *Briefe*, cit., pág. 434. Véase, sobre estos aspectos, P. SZONDI, *Ueberwindung des Klassizismus. Der Brief an Böhlendorff von 4. Dezember 1801*, en *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, cit., págs. 85-104.

¹⁴¹ Hölderlin an Böhlendorff, 4-XII-1801, en *Briefe*, cit., pág. 426.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Hölderlin an Wilmans, 2-IV-1804, en *Briefe*, cit., pág. 439.

¹⁴⁴ Hölderlin an Böhlendorff, 4-XII-1801, en *Briefe*, cit., pág. 425.

al respecto, reivindicadora, en contra de los ordenamientos de la Polis, de una ley pánica no escrita de los dioses y de los muertos). La *vaterländische Umkehr*, el retorno o revolución a lo patrio y nativo¹⁴⁵, se consigue refrescando el entusiasmo excéntrico con el agua de la sobriedad griega, limitando el efecto de la enunciación de leyes pánicas, o sea de *destrucción de las vigentes*, mediante el retiro del mundo y la muerte lenta. Tal es de hecho el destino de Rousseau, él, de quien no sólo ha predicado la vuelta a la naturaleza y el odio por la cultura (es la visión de Hölderlin), sino que es *gesetzlos*, anárquico y pánico, como Dioniso, el «dios del vino»; que trae nuevas leyes, pero que, al contrario que Empédocles o Antígona, no ha querido imponer hasta el fondo, hasta el sacrificio, sus concepciones, peligrosas en su inmediatez, al sistema político vigente y se ha retirado a la soledad de la isla de San Pedro en el lago Biel, al contacto directo con la naturaleza:

Pero quien ¡Oh Rousseau!, como tú,
Tuvo el alma indómita,
Tan pertinaz,
Quien la infalible sensibilidad,
Quien el dulce don de oír
Y de decir, tan llena de lo sagrado,
Como pudo el dios del vino, en eterno delirio,
La lengua sin leyes de los más puros,
Aquella que los buenos entienden, pero que, en justicia,
A los irreverentes, a los profanos, a los serviles
Ciega ¿Qué nombre daré a ese extranjero?

Los hijos de la tierra, como a la madre,
Aman el Todo, y el Todo reciben
Sin esfuerzo los venturosos,
Por eso en verdad sorprende
Y turba el mortal,

¹⁴⁵ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigonae*, cit., pág. 271.

Cuando al cielo,
 Que con enamorados brazos
 Han cargado sobre los hombros,
 Y al peso de la gloria pone en cuestión;
 El bien más grande, entonces, deja
 En casi total olvido,
 Y allá donde no quema el rayo,
 A la sombra de la fronda,
 En el lago Bien, en el fresco césped,
 Descuidado de sí, pobre de sonidos,
 como un novicio, de los ruseñores aprende¹⁴⁶.

Casi en el olvido total, Rousseau, para expresar la naturaleza, debe hacerse insignificante y «=0», aprender el lenguaje de los ruseñores.

6

1. También se hace cada vez más incomprensible el lenguaje de Hölderlin en el aislamiento de una inminente locura lúcida por plenitud del espíritu¹⁴⁷. Sus traducciones

¹⁴⁶ HÖLDERLIN, *Der Rhein*, cit., vv. 139-165, págs. 146-147. Sobre las implicaciones políticas de este poema véase J. MAHR, *Mythos und Politik in Hölderlins Rheinymnen*, Munich, 1972, pág. 8 y sigs. La imagen de Rousseau reposando a la sombra de los árboles proviene de la elegía Stäudlin en la tumba de Rousseau, véase G. STÄUDLIN, *Gedichte*, Bd. II, Stuttgart, 1791, pág. 10 y sigs. (Véase K. WAIS, *Rousseau et Hölderlin*, cit., pág. 295). Sobre este fragmento véase también B. BOESCHENSTEIN, *La transfiguration de Rousseau dans la poésie allemande à l'orée du XIX^e siècle*, cit., págs. 157-158.

¹⁴⁷ Recientemente, Bertaux, en un libro fascinante, ha querido negar la locura de Hölderlin, véase P. BERTAUX, *Friedrich Hölderlin*,

del *Edipo rey* y de la *Antígona* de Sófocles, de una potencia expresiva inalcanzable¹⁴⁸, provocan la risa de Schiller y la perplejidad de Voss, hasta el punto de engendrar la sospecha de que en realidad, sean una parodia de las malas traducciones¹⁴⁹. Y sus introductorias

Frankfurt a. M., 1978. Su tesis de la simulación no parece, sin embargo, compadecerse con la masa de testimonios precisos de contemporáneos no prejuiciados, véase A. BECK, *Hölderlins Weg zu Deutschland. Fragmente und Thesen. Mit einer Replik auf Pierre Bertaux «Friedrich Hölderlin»*, Stuttgart, 1982 y U. H. PETERS, *Hölderlin. Wider die These vom edlen Simulanten*, Reinbeck bei Hamburg, 1982. Para los testimonios referentes a la locura del poeta, véase W. WAIBLINGER, *Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn (1831), Mit einem Nachwort von Pierre Bertaux und Radierungen von C. H. C. Gesihart*, Wurmlingen, 1982 (trad. it. de D. Mealli, edición de R. Ruschi, W. WAIBLINGER, *Hölderlin (vita, poesia, follia), con un'appendice di documenti e id testimonianze del periodo 1802-1843*, Milán, 1986. Al tema de la locura de Hölderlin ha dedicado una novela con una buena base documental J. TEBOUL, *Cours, Hölderlin*, París, 1979. Sobre la esquizofrenia de Hölderlin y su incidencia en el lenguaje (desajuste de la comunicación que deja intacta e incrementa al tiempo la capacidad «monológica» del poeta), véase R. JAKOBSON, *Ein Blick auf Die Aussicht von Hölderlin - en Hölderlin - Klee - Brecht. Zur Wortkunst dreier Gedichte*, Frankfurt a. M., 1976, trad. it. *Hölderlin. L'arte della parola*, Genova, 1980, pág. 43 y sigs. El hecho de que la empresa de Hölderlin de expresar lo impensado y lo aórgico haya desembocado en la locura (sea la que fuere la naturaleza de dicha locura, según Jaspers o Laplanche) no implica que, antes de 1806-1807, sus obras no carezcan de claridad intelectual, antes bien, es más cierto lo contrario, pese a las observaciones de Haym, para quien en los *Aufsätze* «el pensador estaba destruido aun cuando el poeta estaba todavía sano» (R. HAYM, *Die romantische Schule*, Berlín, 1914³, tr. it. *La scuola romantica*, Milán-Nápoles, 1965, pág. 354). Las traducciones de Hölderlin del griego al alemán pueden verse en Hölderlin, *Überstungen*, en *GrStA* cit., vol. V, págs. 125-262.

¹⁴⁸ Véase K. REINHARDT, *Hölderlin und Sophokles*, en *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert*, cit., pág. 287 y sigs.

¹⁴⁹ Véase J. BEAUFRET, *Hölderlin et Sophocle*, introducción a

Notas a Edipo y Notas a Antígona (cfr., *Ensayos*, edic. cit., 134-151)¹⁵⁰ se hacen a la larga extrañas e incomprensibles. Una vez más, nos enfrentamos a un texto de suma complejidad, que hay que despiezar en sus elementos para hacer inteligible y que recibe luz del continuo cotejo con las dos tragedias (es, pues, aconsejable tenerlas al alcance de la mano). El primer elemento identificable es una cadena de razonamientos que prolonga las afirmaciones contenidas en las cartas a Böhlen-dorff: los antiguos se habían apoderado culturalmente de la sobriedad junónica y no sólo habían conseguido la claridad de representación, sino que habían creado una *técnica para la producción de lo bello*, una *μηχανή*.

Hölderlin, *Remarques sur Oedipe. Remarques sur Antigone*, París, 1965, págs. 39-40 y W. SCHADEWALDT, *Hölderlins Uebersetzungen des Sophokles*, en W. SCHADEWALDT, *Hellas und Hesperien*, Zurich, 1960, pág. 769.

¹⁵⁰ Véase HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, GrStA, Bad. V. págs. 195-202; *Anmerkungen zur Antigonae*, cit., págs. 265-272 (tr. it. *Note all'Edipo*, en *Scritti sulla poesia e frammenti*, cit., págs. 125-134; *Note all'Antigona*, *Ibid.*, págs. 134-145). Sobre estos escritos véase H. SCHRADER, *Die «Anmerkungen» Hölderlins zum «Oedipus» und zur «Antigonae» und die Erörterung des Antik-Tragischen von Lessing bis Nietzsche*, conferencia, Bonn, 1932; W. F. OTTO, *Hölderlin und die Griechen*, en «Hölderlin-Jahrbuch», 3 (1948-1949), págs. 48-65; K.-R. WOEHRMANN, *Hölderlins Wille zur Tragödie*, cit., W. BINDER, *Hölderlin und Sophokles*, en «Hölderlin-Jahrbuch», 16 (1969-1970), págs. 19-37. A la «traducción transformadora» hölderliniana del griego ha dedicado unas páginas esclarecidas B. Böschstein en una serie de ensayos, a punto de ser publicados en italiano por Tommaso Cavallo, en Edizioni Coliseseum. Véase, por ejemplo, entre los más recientes, B. BÖSCHSTEIN, *Gott und Mensch in den Chorliedern der Hölderlinischen 'Antigone'. Eine Skizze*, en *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, págs. 125-136. Para la historia de las interpretaciones de *Antígona*, véase C. MOLINARI, *Storia di Antigona da Sofocle al Living Theater. Un mito del teatro occidentale*, Bari, 1977. Para algunos enfoques nuevos, véase D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Turín, 1977, pág. 149 y sigs.

Nosotros, los modernos, que tendemos al desgobierno subjetivo y excéntrico incluso en el campo de la poesía, debemos, mediante una «estima regulada por leyes», aprender el «oficio» y al mismo tiempo hacerlo enseñable¹⁵¹. Hay una «lógica poética» (*poetische Logik*) que regula el ritmo en que se suceden representación, sentimientos y razonamientos. La poesía —a diferencia de la filosofía que sólo activa en el hombre la facultad de la razón— pone en funcionamiento *todas las facultades humanas*, la totalidad de las dispersas voces de la naturaleza¹⁵². La estima regulada por leyes y la lógica poética tienden a producir en la tragedia un *equilibrio en el ritmo de las representaciones*, a impedir que una prevalezca por encima de otra; tienden, en el «signo» del lenguaje, a hacer manifestar la naturaleza, aquello que es más fuerte en la debilidad de una distribución «justa y uniforme» de las facultades. Para conseguir el equilibrio en el curso de una tragedia es, pues, necesaria una «cesura o interrupción antirítmica»¹⁵³ para enfrentarse a la «transposición trágica», al arrebatador alternarse de representaciones, pensamientos y sentimientos. La cesura, además de constituirse en el fulcro que mantiene en equilibrio los dos brazos de una palanca presionados por distintas pesas, divide las dos mitades en la tragedia, de tal suerte que aparecen como «equiponderantes». Por ello, en *Edipo rey* «el ritmo de las representaciones está creado de tal suerte que, con

¹⁵¹ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, cit., pág. 195.

¹⁵² HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigonae*, cit., pág. 265. La expresión «*poetische Logik*» la tomaría Hölderlin de Vico por mediación de Herder, según J. HOERISCH, *Die «poetische Logik» des «Hyperions»*. Versuch über Hölderlins Versuch einer Subversion der Regeln des Diskurses, en AA. VV. *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskussionsanalyse und Diskurskritik*, Frankfurt a. M., 1977, pág. 169 n.

¹⁵³ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, cit., pág. 196.

rapidez excéntrica, las primeras son más cautivadoras que las siguientes, la cesura o interrupción antirrítmica debe estar en el principio, de tal modo que la primera mitad queda casi protegida de la segunda, y el equilibrio, precisamente porque la segunda mitad originariamente es más rápida y parece pesar más, merced a la cesura que se le opone, en el fondo, se inclinará más hacia el principio»¹⁵⁴. En *Antígona* sucede todo lo contrario; la cesura está más hacia el final y el equilibrio se consigue más tarde. En ambos casos la cesura está constituida por los discursos de Tiresias, que aparece como guardián del poder de la naturaleza, que arrastra al hombre de su esfera de vida a la «esfera excéntrica de los muertos»¹⁵⁵. Por utilizar un lenguaje aristotélico, la cesura es el momento en que se anuncia la «catástrofe», el vuelco de la situación, que implica sobre todo a personajes ligados por vínculos de parentesco, «como, por ejemplo, que un hermano mate, o trame matar al hermano, o un hijo al padre, o una madre al hijo, o un hijo a la madre»¹⁵⁶.

El segundo elemento identificable en las *Notas* a Sófocles es precisamente el de la muerte y de las leyes del salvaje y excéntrico mundo de los muertos. En lo trágico, el dios «está presente en la figura de la muerte»¹⁵⁷. Con tal divinidad se identifica precisamente Antígona, la doncella nacida para celebrar las bodas con Hades, de suerte que «las divinas leyes no escritas», de las que habla, son precisamente las escondidas de la esfera excéntrica de los muertos, a la que también Empédocles se somete finalmente, después de haber intentado arrancarse a la centralidad del orgulloso yo mediante el

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ ARIST., *Poet.*, 1453 b.

¹⁵⁷ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigona*, cit., pág. 269.

conocimiento. En respuesta a Creonte, seguro de saber distinguir mediante el rasero humano y político quién es bueno (Etéocles) y quién es malo (Polinices), Antígona afirma: «¿Quién sabe? Quizá los muertos tienen otra costumbre»¹⁵⁸. Para Antígona, y en general para los griegos, el retorno al reino pánico y aórgico de los muertos es verdaderamente la *vaterländische Umkehr*, y es piedad, mandato superior al de las leyes de la ciudad. La conversión griega al mundo de los muertos, mediata simbólicamente por el fuego, devuelve al hombre al sentimiento pánico del que ha salido: Hölderlin ha sido el primero en saber, con una profundidad tal, que el mundo griego no es sólo el mundo armónico, solar, absolutamente redondo, de Winckelmann o de Schiller, sino el tónico, oscuro, mortífero, recorrido por contradicciones irreductibles, que, en seguida, describirá Hegel en el capítulo VI A de la *Fenomenología del espíritu* y, más tarde, Bachofen en *El matriarcado*, Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua* o Nietzsche en *El origen de la tragedia* y en *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

Sófocles representa en sus personajes «el intento del hombre vagando en medio de lo impensable»¹⁵⁹. Y lo impensable lo inefable son desde siempre *las leyes de la naturaleza divina, no las de la cultura humana*: las leyes de los muertos, de la conciliación de Antígona con la muerte mediante la ceremonia fúnebre negada por Creonte, de la *conciliación con aquella fuerza poderosa de la naturaleza que es el caos, el que despierta nueva vida desde la muerte*. Honrar la muerte, esparcir un velo de tierra sobre el cadáver de Polinices, desobedecer las leyes de la ciudad, y rendir homenaje al dolor inseparable

¹⁵⁸ SÓFOCL. *Oed. rex*, v. 520.

¹⁵⁹ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigona*, cit., pág. 266.

del placer, al acabar inseparable del devenir, a la vida futura contenida en los elementos disueltos por el *veĩxos*.

2. El tercer y último elemento identificable en las *Notas* es la concepción de lo trágico como acoplamiento, unida al alejamiento infinito, de dios-naturaleza y hombre: «La representación de lo trágico se basa principalmente en el hecho de que lo portentoso —el modo en que dios y el hombre se unen y en que la fuerza de la naturaleza y la intimidad del hombre se hacen ilimitadamente uno solo en la cólera— se hace comprensible porque el ilimitado convertirse en uno es purificado por el ilimitado escindirse»¹⁶⁰. El «dios inmediato es todo uno con el hombre»¹⁶¹ en la figura de la muerte, súbita o lenta. ¿Pero cómo es posible la *unión infinita en la separación infinita*? (¿Se vuelve a plantear un problema semejante al de la estructura de la intuición intelectual?) La unión es posible porque dios y hombre, potencia de la naturaleza y consciencia, *comunican*, pero «*comunican en la forma, dada al olvido del todo, de la infidelidad*»¹⁶². ¿Qué significa esto? Significa que en determinadas épocas gobernadas por el «odio», tanto el *deus sive natura* como el hombre están alejados por una presencia excesivamente abstracta, *por demasiada evidencia*. El *Gottes Fehl*, la «ausencia de dios»¹⁶³, que acaece «Cuando el

¹⁶⁰ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, cit., pág. 199. Véase sobre este punto M. CORSSEN, *Die Tragödie als Begegnung zwischen Gott und Mensch*, en «Hölderlin-Jahrbuch», 3 (1948-1949), págs. 139-187. Sobre el significado de la cólera en Hölderlin, véase J. SCHMIDT, *Der Begriff des Zorns in Hölderlins Spätwerk*, en «Hölderlin-Jahrbuch», XV (1967-1968), págs. 128-157.

¹⁶¹ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigona*, cit., pág. 269.

¹⁶² HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, cit. pág. 202.

¹⁶³ HÖLDERLIN, *Dichterberuf*, GrStA, vol. I, último verso, pág. 48.

padre les volvió a los hombres su rostro / y el dolor y la tristeza empezaron a extenderse sobre la tierra»¹⁶⁴, su «vuelco categórico»¹⁶⁵ (el *pendant* del «vuelco patrio»), tienen lugar cuando dios se manifiesta como un *cielo vacío*: «¿Es dios desconocido? ¿Está como el cielo manifiesto? Esto creo más bien»¹⁶⁶. Este ser presente de dios como un cielo vacío explica las palabras, de otro modo indescifrables, de las *Notas a Edipo*, donde se dice: «En el límite extremo del sufrimiento, no están más que las condiciones del tiempo y del espacio. En ese límite el hombre se olvida, porque está todo entero en el momento; el dios, por que no es otra cosa que tiempo; y ambos son infieles, el tiempo porque en ese momento se vuelca de forma categórica y no permite de ninguna manera que el principio y el fin se armonicen en él; el hombre porque en ese momento debe seguir el vuelco categórico y, así, de ninguna manera puede asemejarse en lo que sigue con lo que era al principio. Así Hemón en *Antígona*. Así Edipo mismo en el centro de la tragedia de Edipo»¹⁶⁷. El lenguaje es kantiano, como cabe colegir de la referencia a las condiciones del tiempo y del espacio, y del uso del adjetivo «categórico»; pero el contenido es mítico, histórico y teórico a un tiempo. En la poesía *Naturaleza y arte o Saturno y Júpiter*, Júpiter es invitado a reconocer su deuda respecto

¹⁶⁴ HÖLDERLIN, *Brod und Wein*, GrStA, vol. II, 1, octava estrofa, pág. 94.

¹⁶⁵ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, cit., pág. 202.

¹⁶⁶ HÖLDERLIN, *In lieblicher Blaue...*, GrStA, vol. II pág. 372, tr. it. *Dal «Faetonte» di Weiblinger*, en HÖLDERLIN, *Inni e frammenti*, edición de L. Traverso, Florencia, 1974, págs. 333, 335. El contenido de este texto (citado de F. W. WEIBLINGER, *Phaeton*, Stuttgart, 1823, vol. II, pág. 153 y sigs.) es holderliniano con seguridad. No sabemos si también lo es la forma. Véase, además, J. BEAUFREY, *Hölderlin et Sophocle*, cit., pág. 22.

¹⁶⁷ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, cit., pág. 202.

al padre exiliado en el abismo, a recordar que cuanto tiene de bueno de él procede. En otros términos, la cultura es invitada a volver a la naturaleza, a reconocer los derechos, y Júpiter a llevar a cabo, una vez más literalmente, la *vaterländische Umkehr*, a volver a su padre, quien, según una consolidada tradición que identificaba a Chronos con Kronos, es precisamente el tiempo, *Chronos*. Ahora bien, tal *vaterländische Umkehr* sobreviene en la infidelidad, en las puras formas kantianas del tiempo y del espacio de organización de lo múltiple, *vacías en sí*. La naturaleza, el dios, es aquí el dios sin rostro del *Zeitgeist*, del espíritu del tiempo, de quien somos hijos, a quien tenemos, pero con quien, en la infinita separación, podemos también encontrar la unión y abandonar una, ahora ya imposible, historia individual en soledad por un consciente compromiso con los acontecimientos:

¡Tanto te enseñas por encima de mi cabeza
 En la obscura nube, oh tú, dios del Tiempo!
 Tanto furor hay en torno a nosotros, tanta angustia,
 allá
 Por donde mire se hace añicos todo y vacila.
 ¡Ay! ¡A menudo, como un muchacho, asiento mis pies
 en el suelo
 Busco un escape de ti en la gruta y quisiera,
 Tonto de mí, encontrar un lugar
 Donde no estuvieses tú que todo lo trastornas!
 ¡Concédeme finalmente, oh padre, poder mirarte cara a
 cara
 con mirada firme! No tengas, desde un principio, el
 espíritu
 excitado en mi contra con tu rayo, no me has
 traído espléndidamente a la vida, oh padre!¹⁶⁸

¹⁶⁸ HÖLDERLIN, *Der Zeitgeist*, GrStA, vol. I, 1, vv. 1-12, pág. 300.

Al «vuelco categórico» del dios con respecto del hombre, a su volver la mirada, a su infidelidad, que consiste en estar por todas partes, pero *invisible* en las condiciones del tiempo y del espacio, o más precisamente del tiempo, a ese vuelco corresponde la recíproca infidelidad de especie «sagrada», del hombre que se olvida en el momento, en el instante, que no consigue combinar con coherencia el principio y el fin de su vivencia en el sentido en que Edipo, el ἄθεος, el abandonado por dios¹⁶⁹, o Hemón, el novio de Antígona, no son al principio de la tragedia, ya sea por destino o por consciencia, lo que son al final. La «doble infidelidad»¹⁷⁰ se pone de manifiesto en un doble *olvido*; por un lado, en la abstracción ubicua de la forma a priori del tiempo; por otro, en el instante sin prevención. Pero el tiempo, privado del contenido empírico de lo múltiple de la experiencia, es kantianamente vacío e invisible de por sí; en tanto que el momento aislado es la esencia del olvido mismo, porque no considera nada que no sea el presente puntual:

... Siempre
 En el desenfreno hay un ansia. Aunque mucho
 Hay que conservar. La fidelidad es necesaria.
 Pero ni adelante ni atrás
 Queremos ver. Nos hacemos acunar
 Como en una barca bamboleante en el mar¹⁷¹.

Por esto compara Hölderlin la tragedia a un «proceso de herejía»¹⁷², a un proceso en el que, sin embargo, no

¹⁶⁹ SÓFOCLES, *Oed. rex*, v. 661. Hölderlin tiene *Antitheos* (*Anmerkungen zur Antigona*, cit., pág. 268, tr. it. cit., pág. 140).

¹⁷⁰ Véase M. BLANCHOT, *L'itinéraire de Hölderlin*, en *L'espace littéraire*, París, 1955; tr. it. *L'itinerario di Hölderlin*, en *Lo spazio letterario*, Turín, 1975, pág. 239 y sigs.

¹⁷¹ HÖLDERLIN, *Mnemosyne*, tercera redacción, GrStA, vol. II, 1, pág. 197.

¹⁷² HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, cit., pág. 202.

hay solución unívoca porque acusador y acusado tienen iguales culpas o infidelidades. Como Antígona y Creonte, cada uno en su propio terreno tiene razón y está equivocado a un tiempo, en la medida en que la forma racional de la tragedia —no habiendo fuerza que sea monárquica— es igualitaria «verdad republicana»¹⁷³. Por otra parte *el hombre moderno* responde al vuelco categórico de los dioses con su *vaterländische Umkehr*, con la vuelta a la originaria sobriedad junónica, dando la espalda al mundo pánico de los dioses y de los muertos. Cristo, hermano de Heracles y de Dioniso, es el último de la estirpe de los dioses y también él, con sacrificio empedocliano, ha vuelto al Padre, al Uno-Todo, en el tiempo de pobreza que es la noche del mundo privado de lo divino:

... Y sin embargo.

¡Oh númenes antiguos y vosotros todos,
Valerosos hijos de los dioses,
A uno busco aún
De entre vosotros, al que amo,
El último de vuestra estirpe,
La joya de la casa, que a mí,
Huésped extranjero, escondéis.

Mi maestro y Señor!
¡Oh tú, mentor mío!
¿Por qué tan lejos
Te me has quedado? Y cuando
Te buscaba entre los antiguos,
Entre los héroes,

Y los dioses ¿Por qué
No viniste? Ahora colmada está
De duelo el alma mía.
Rivalizasteis casi entre vosotros ¡Oh celestes!

¹⁷³ HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigone*, cit., pág. 272.

De suerte que si a uno adoro,
Me falta el otro.

¡Bien sé que la culpa
Es mía! Porque estoy demasiado
Ligado a ti ¡Oh Cristo,
Hermano de Heracles!
Y osaré proclamar que también
Eres de Dioniso hermano,
Del que al carro unció
Los tigres y hasta
El Indo lejano,
Fundando de dicha un rito,
Hincó la viña
Y amansó la ira de los pueblos¹⁷⁴.

No deja de sorprender que Cristo, el *unigenitus*, el *tusolus sanctus, tu solus dominus, tu solus altissimus*, de la fe y de la liturgia tenga como hermanos a Heracles y Dioniso; aunque sólo fuera porque el título del poema, *Der Einzige (El único)*, es, a primera vista, contradictorio con su contenido de pluralismo¹⁷⁵. En el poema, no obstante, «el único» es unas veces Heracles, otras Dioniso. Y otras Cristo, en la medida en que cada uno, aun compartiendo rasgos comunes con los otros dos (por ello precisamente son hermanos), está separado de ellos, a causa de una individualidad distinta, y una diversa y sucesiva colocación en el tiempo (por lo que, en una especie de weberiano politeísmo de los valores, se excluyen recíprocamente, como si los celestes rivalizaran entre sí: «¡De suerte que si a uno adoro / Me falta el otro!»).

¹⁷⁴ HÖLDERLIN, *Der Einzige*, GrStA, vol. II, 1, vv. 28-59, págs. 154-155. Véase también, aunque no es posible estar de acuerdo con muchas de sus interpretaciones, W. F. OTTO, *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin*, Berlín, 1939, e R. TH. STOLL, *Hölderlins Christushymnen, Grundlagen und Deutungen*, Basilea, 1952.

Pero lo que asemeja a Cristo con Dioniso, sobre todo, aunque también con Heracles, es ese carácter de divinidades salvadoras, universales, veneradas —según la tradición— por todos los pueblos; ese carácter de dioses próximos a las esperanzas y a las fatigas de los hombres, capaces de «nombrar» y llevar consigo el elemento «extranjero», aunque ligándolo conflictivamente con el «patrio»¹⁷⁶. Dioniso, el dios que anuda la dicha con el dolor, haciéndolos derivar el uno del otro y que, en la fiesta de las Apaturias, celebra sus propios ritos con el pan y el vino, está también unido a Cristo por su imagen de divinidad del advenimiento, de *Kommender Gott*, que, para los fieles a la espera, viene del futuro¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Véase J. SCHMIDT, *Zur Funktion synchretistischen Mythologie in Hölderlins Dichtung «Der Einzige» (Erste Fassung)*, en «Holderlin. Jahrbuch», XXV (1986-1987), págs. 176-212.

¹⁷⁶ Para Dioniso, véase EURÍPIDES, *Bacantes*, vv. 208 y sigs. Sabido es que Hölderlin amaba este texto y que había empezado a traducirlo, véase B. BOSCHENSTEIN, *Die Bakchen des Euripides in der Umgestaltung Hölderlins und Kleist*, en VV. AA., *Aspekte der Goethezeit (Festschrift für Victor Lange)*, Gotinga, 1977, págs. 240-254. Para Hércules, véase J. SCHMIDT, *Zur Funktion synchretistischen Mythologie in Hölderlins Dichtung «Der Einzige» (Erste Fassung)*, cit., págs. 188 y sigs., en relación con el *Hercules Oetaeus* de Seneca —donde Hércules, que en otra parte exclamaba *Victus est chaos!* (v. 1947), muere pronunciando las mismas palabras de Cristo: «Se ha consumado» (*peractum est*, SEN, *Her. Oet.*, cristiano de Hércules a Cristo, sobre el cual véase también F. PFISTER, *Herakles und Christus*, en «Archiv für Religionswissenschaft», XXXIV (1937), págs. 42-60; M. SIMON, *Hercule et le Christianisme*, París, 1955 y G. K. GALINSKY, *The Hercule Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford, 1972.

¹⁷⁷ Véase M. FRANK, *Der Kommende Gott. Volesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M., 1982, págs. 270 y sigs. Véase también para las analogías entre los festines de Dioniso y los de la tradición escatológica judeocristiana, H. NETZEL, *Christ und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 39, 58*, Stuttgart, 1960, pág. 39 y sigs., y para Hölderlin, M. MOMMSEN, *Dionysos in der Dichtung Hölderlins mit besonderer*

Como de Cristo dice que viene de Siria. En Hölderlin —una vez más como Cristo y con rasgos rusonianos—, Dioniso une míticamente a los hombres en comunidad entre ellos y con la naturaleza mediante una «fiesta de paz». En ella el elemento dionisiaco del «fuego» del vino, del entusiasmo de la embriaguez y de lo «aórgico», se unen con la «sobriedad junónica» del agua, con lo «orgánico» y con el pan, que es el fruto de Ceres, de la tierra cultivada, resultado de la fatiga hercúlea del trabajo humano, capaz de plegar mediante el ingenio a la naturaleza salvaje hacia sus propios objetivos.

Cristo, «el Siriaco»¹⁷⁸, viene después de los otros dioses, en una fugaz, última aparición a un mundo

Berücksichtigung der «Friedens feier», en «Germanisch-romantische Monatsschrift», XLIV (1963), págs. 345-379; M. BAEUMER, *Dionysos und das Dionysische bei Hölderlin*, en «Hölderlin-Jahrbuch», XVIII (1973-1974), págs. 97-118; B. BOSCHENSTEIN, *Zu Hölderlins Dionysos-Bild*, en «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» (1986), págs. 273-285. Para la referencia al futuro M. Frank remite a la poesía holderliniana *An die Madonna*, vv. 48 y sigs. (en *GrStA*, vol. II, pág. 212, trad. it. *Alla Madonna*, en *Poesie*, cit., pág. 179, y véase M. FRANK, *Der kommende Gott. Volresungen über die Neue Mythologie*, cit., pág. 290/ Para la figura de Dioniso, véase, entre los estudios más recientes (después de W. F. OTTO y D. KERENYI), H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París, 1970, tr. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Turín, 1972, y M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, París, 1986, tr. it. *Dioniso a cielo aperto*, Roma-Bari, 1987. Sobre la función de la fiesta en Rousseau y en el periodo revolucionario en tanto que instrumento para unir al pueblo en una comunidad de sentir y de fraternidad han llamado la atención G. MOSSE, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from Napoleonic Wars through the Third Reich*, Nueva York, 1974, tr. it. *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimento di massa in Germania (1812-1933)*, Bolonia, 1975, págs. 85 y sigs., y M. OZOUH, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, París, 1976.

¹⁷⁸ Véase HÖLDERLIN, *Brod und Wein*, cit., v. 156, pág. 94.

destinado a conocer, a lo largo de una determinada fase, la ausencia de lo divino y la espera en su retorno futuro, en una segunda venida suya:

Cuando el padre les volvió a los hombres su rostro
Y el dolor y la tristeza empezaron a extenderse sobre la tierra,
Apareció un genio plácido, un divino
Consolador, anunció el final del Día y desapareció.
Y, entonces, en señal de que había venido Él y de que aún
Había de volver, el coro celestial dejó algunos dones
De los que, como ya una vez antes, pudiéramos gozar
a la manera humana.
Porque la dicha en el espíritu aún era excesivo don
Para los hombres, no hay todavía entre nosotros quien
tenga fortaleza / para gozar
De las dichas más altas; pero, aun tácita, algo de
gratitud pervive.
El pan es de la tierra fruto, pero bendecido por la luz
Y del tonante dios viene la dicha del vino.

Sobre *Brod und Wein* (poema extraordinariamente difícil como todos los grandes himnos hölderlinianos y especialmente *Patmos* y *Der Einzige*) debe verse la cuidada interpretación y reconstrucción de la letra y del sentido de R. NAEGELE, *Text, Geschichte und Subjektivität in Hölderlins Dichtung - «Unesbarer Schrift gleich»*, Stuttgart, 1985, págs. 17-120. Para una visión más general de ésta y otras líricas de la última producción hölderliniana, véase el ensayo clásico de E. PETZOLD, *Hölderlin Brod und Wein. Ein exegetischer Versuch*, Sankt Augustin, 1986 (reimpreso en Darmstadt, 1967); TH. W. ADORNO, *Paratasis. Zu spätem Lyrik Hölderlins*, en *Noten zur Literatur III*, Frankfurt a. M., 1965, ahora en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., 1970, sigs., vol. II (Frankfurt a. M., 1974), págs. 447-491, trad. it. *Paratassi. Sul'ultima lirica di Hölderlin*, en *Note per la letteratura 1961-1968*, Turín, 1979, págs. 127-169 (hay trad. castellana); J. SCHMIDT, *Hölderlins Elegie «Brod und Wein»*. *Die Entwicklung des Hymnischen Stils in den elegischen Dichtung*, Berlín, 1968, y R. UNGER, *Hölderlin's Major Poetry. The Dialectics of Unity*, Bloomington, 1975.

Por esto nos hacen pensar en los celestes, en quienes
Estuvieron antes y han de volver cuando sea la hora.
Por esto los cantores cantan severos al dios del vino
Y, no es fantasía, suena la loa en lo Antiguo¹⁷⁹.

La pervivencia de Cristo consiste, pues, en mostrar «la huella de los dioses huidos»¹⁸⁰, pero también él destinado a quedarse solo, en estado de angustioso abandono (en el Huerto de los olivos, en el Gólgota) y a perecer en la cruz, mientras «el padre» les vuelve «su rostro a los hombres». Según la interpretación que nos ofrece Heidegger, no se trata tanto aquí de la ausencia de lo divino, que no es «una carencia», como de olvido del ser y de «fuga de los dioses» que nos invitan a vivir de nuevo en «vecindad», a encontrar la «patria» perdida¹⁸¹.

¹⁷⁹ HÖLDERLIN, *Brod und Wein*, cit., vv. 129-146, pág. 94.

¹⁸⁰ *Ibid.*, v. 147, pág. 94.

¹⁸¹ Véase M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, en *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., 1975 y sigs., vol. IX (Frankfurt a. M., 1976), pág. 336 y sigs. (trad. castellana: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1959), «La proximidad del 'ser', en que consiste el 'ahí' del 'estar ahí', que en el discurso sobre la elegía de Hölderlin *Heimkunft* (1943) está pensada a partir de *Sein und Zeit*, se percibe más intensamente en el canto del poeta, y a partir del olvido del ser se le denomina 'patria'. Esta palabra se piensa aquí en un sentido esencial, que no es el patriótico o nacionalista, sino el perteneciente a la historia del ser. La esencia de la patria se piensa al mismo tiempo con la intención de pensar el extrañamiento (*Heimatlosigkeit*) del hombre moderno a partir de la esencia de la historia del ser (...) Como destino que destina la verdad el ser queda velado. Ahora bien, el destino del mundo se anuncia en la poesía sin que se haya manifestado anteriormente como historia del ser. El pensamiento de Hölderlin, por su importancia histórica universal, que en el poema *Andenken* se hace palabra, es, por ello más inicial y, en consecuencia, más cargado de futuro de cuanto pueda serlo el simple cosmopolitano de Goethe». Véase, así mismo, *Id.*, *Vorwort zur Lesung von Hölderlins Gedichten* (1963), en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, en M. HEIDEGGER, *Gesam-*

Tras el «giro», Heidegger busca abiertamente en Hölderlin una posible voz de salvación desesperada, de disponibilidad o de renuncia a la espera de un nuevo advenimiento de lo divino, que rescate a la humanidad del dominio planetario de la técnica, en la medida en que «ahora ya sólo puede salvarnos»¹⁸².

tausgabe, cit., vol. IV (Frankfurt a. M., 1981: contiene todos los escritos sobre Hölderlin, antes parcialmente recogidos en: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., 1963, pág. 195 —(trad. castellana: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983), «¿Qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es: lo sagrado. Esta palabra informa de la fuga de los dioses. Nos informa de que los huidos dioses se nos escapan. Hasta que, absortos en el pensamiento, somos capaces de habitar en su vecindad. El lugar de la vecindad es el propio y peculiar de la patria. Es, por ello, necesario preparar la morada en esta vecindad (...). La poesía de Hölderlin es para nosotros un destino. Tal destino espera de los mortales que le correspondan. Este corresponder sigue la vía de un acceso a la vecindad de los dioses huidos: al espacio de su fuga al cual se nos escapan». Véase, por último, ID. *Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, cit., vol. V (Frankfurt a. M., 1975, págs. 269-274 (trad. castellana: «¿Para qué ser poeta?», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960); ID., *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, en *Gesamtausgabe*, cit., vol. XXXIX (Frankfurt a. M., 1980) y *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, en *Gesamtausgabe*, cit., vol. LIII (Frankfurt a. M., 1984). Es interesante consignar que en Hölderlin —como queda dicho en las *Notas a Edipo*— La totalidad se revela en la «cólera», en el recíproco alejamiento de hombre y Dios, mientras que en Heidegger lo sagrado y el ser se ponen mejor de manifiesto en la vecindad reconquistada, en la calma y en el abandono, véase M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, trad. it. *L'abbandono*, Génova, 1983. Para el nexo Heidegger-Hölderlin, véase J. WAHL, *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, París, 1953; A. PELLEGRINI, *Hölderlin. Storia della critica*, cit., págs. 235-258 y B. ALLEMANN, *Hölderlin und Heidegger*, Zurich y Friburgo de Brisgovia, 1954, pág. 162 y sigs.

¹⁸² Véase M. HEIDEGGER, *Nur noch ein Gott kann uns helfen* (Entrevista en el semanario «Der Spiegel» del 13 de mayo de 1976), trad. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*,

Las «dilucidaciones» heideggerianas sobre Hölderlin son parte ciertamente, y ello es explícito, del coloquio de un pensar con un poetizar»; por ello, es lícito (quizá un deber) que un gran filósofo, como es él, equivoque sus fuentes en su historicidad concreta. De tal suerte, puede superar y mostrar «lo invisible» del arte, y obtener de aquellas fuentes lo «impensado» necesario para alimentar y desbloquear la propia filosofía. Pero, por parte de Hölderlin, el precio que se paga es el de un posible, subsiguiente, bloqueo de las interpretaciones que quedan congeladas y «despistadas» con respecto a ulteriores potencialidades originarias de nuevos intereses y de una lectura diferente y más atenta del texto. No se ven, en definitiva, razones —una vez que un pensador se ha servido ya de estas composiciones— que puedan impedir un análisis del que pueda esperarse histórica y filológicamente que coexista más fructuosamente con la dimensión filosófica. Así debe decirse que a Heidegger —ocupado en dar con el entramado teórico de *Heimat* y *Heimatlosigkeit*, de patria y extrañamiento, de vecindad y lejanía mediante el *Andenken* o «pensamiento rememorante»— se le han «escapado», al parecer, el sentido, la intención o la estratificación evolutiva de los textos hölderlinianos. Y esto ha sucedido porque buscaba otra cosa, pero también porque, de modo aparentemente curioso, se ha basado casi exclusivamente en poesías posteriores a 1800 y no ha tenido en cuenta en absoluto los escritos teóricos, en los que el objeto específico de reflexión por parte del «poeta pensador» está constituido por los fundamentos de su producción poética. Y,

Parma pág. 136: «Ahora ya sólo un Dios puede salvarme. La única posibilidad que nos queda es preparar (*Vorbereiten*) en el pensar y en el poetizar una disponibilidad (*Bereitschaft*) a la aparición del Dios o a la ausencia del Dios en el ocaso (al hecho de que, a los ojos del Dios ausente decaemos)».

aunque el propio Heidegger se haya colocado personalmente en una posición de «escucha» de la poesía de Hölderlin, ¿quién puede afirmar, en el caso de Hölderlin, que la función de la hermenéutica estribe exclusivamente en comprender al poeta mejor de cuanto se haya comprendido él a sí mismo? Antes sería conveniente entender más a fondo cómo se ha comprendido a sí mismo y, sobre todo, cómo se ha expresado a sí mismo, también en el marco de las técnicas y de las tradiciones poéticas «interiores» al «modo de proceder del espíritu poético». Por lo demás, Hölderlin no es en absoluto el poeta del «culto a los orígenes», ni con él se compadece la «jerga de la autenticidad» intimista, esotérico y atravesado por una irracionalidad genial que parece confirmarse en su destino de loco¹⁸³. La fuerza de la poesía y del pensamiento de Hölderlin reside precisamente en su capacidad de «apropiarse de lo extranjero», de nombrar, como Empédocles, lo «ignoto», de decir lo *nefas*, conjugando en la luz blanca de sus versos o de sus períodos la sobriedad del «pan» con el fuego aórgico del «vino»¹⁸⁴.

¹⁸³ La observación estaba ya en Adorno (véase TH. ADORNO *Parataxis. Zur Späten Lyrik Hölderlins*, cit., pág. 452 y sigs.). Para la jerga de la autenticidad, véase TH. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M., 1964, ahora en *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 6 (Frankfurt a. M., 1973), trad. it. *Il gergo dell'autenticità*, Turín, 1989.

¹⁸⁴ Tiene ciertamente razón Benjamin, en un ensayo juvenil, cuando sostiene que en lo «poetizado» por Hölderlin falta la hinchazón del sentimiento, la inmediatez de la vida y el «calor humano», véase W. BENJAMIN, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., 1972, vol. II, págs. 105-126, trad. it. *Due poesie di Friedrich Hölderlin. Il coraggio dei poeti. Timidezza*, en W. BENJAMIN, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1920*, Turín, 1982, págs. 110-136. Pero tiene razón a medias pues siempre puede verse, tras ese 'frío' y sobrio poetizar, acuciar, aún en tensión, el controlado y devastador fuego de lo «aórgico».

En el Cristo que deja ver «la huella de los dioses huidos» se siente, pues, no ya la anticipación de una lucha que ha de tener lugar contra el olvido del ser, sino el eco de las teorías antiguas, renacentistas y libertinas, del «oráculo de las religiosas», del periódico sucederse de los dioses en orden a plazos cósmicos, o, lo que es lo mismo, en orden al «zodiaco de la vida»¹⁸⁵. Ya Plutarco, en *De defectu oraculorum*, 419 A-E, había dado noticia de una voz que anunciaba la muerte del gran Pan (o, en palabras de Hölderlin: «Delfos está amodorrada»)¹⁸⁶, y Eusebio, en *Preparatio evangelica*, 5, 17, había interpretado este acontecimiento como el fin del paganismo antiguo, vencido por Cristo, quien en los Evangelios expulsa incluso a los demonios (más tarde, Rabelais, en *Gargantúa y Pantagruel*, IV, 28, llegará a identificar a el Gran Pan con Cristo, el Gran Pastor). Durante mucho tiempo se hablará de la muerte y del renacimiento de las religiones según un determinado ciclo, de suerte que las divinidades se alternarán y en el Renacimiento tendrán vigencia, también en el sentido en que Aby Warburg trata del retorno de Venus, Mercurio y los demás antiguos dioses de los paganos¹⁸⁷. En el Renacimiento dejan de ser considerados ficciones o demonios, como en la apologética cristiana o en Agustín¹⁸⁸, y se convierten en figuraciones renovadas

¹⁸⁵ Véase E. GARIN, *Lo zodiaco della vita*, Roma-Bari, 1977.

¹⁸⁶ Véase PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, en *Moralia*, 409 E - 438 D. trad. it. *Il tramonto degli oracoli*, en *Dialoghi pitici. Il tramonto degli oracoli, l'E di Delfi, Degli oracoli della Pizia*, Milán, 1983.

¹⁸⁷ Véase A. WARBURG, *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Beiträge zur Geschichte der Europäischen Renaissance*, Leipzig, 1932, trad. it. *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, Florencia, 1932 (reimp., 1980).

¹⁸⁸ Véase, por ejemplo, AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, en *Patrologia Latina*, París, 1861-1862, vol. XXXVI, Ps. XCV, c. 1231-

del sucederse de un principio unitario que rige la totalidad del cosmos. Por otra parte, Hölderlin —que estaba en la línea de esta tradición del panteísmo renacentista y bruniano y que había escrito, entre otras obras, su disertación sobre Esiodo¹⁸⁹— no ignoraba ni muchísimo menos, la teoría griega, expuesta desde en la *Teogonía* de Esiodo hasta en los poemas homéricos, del sucederse en el poder de distintas generaciones de dioses y de sus conflictos: desde el destronamiento, en una suerte de golpe de estado, de Crono (o Saturno) por parte de Zeus (o Júpiter), hasta la derrota de los titanes y su reclusión subterránea en el Tártaro.

Como ya se ha visto en la poesía *Naturaleza y arte o Saturno y Júpiter*, la victoria de la divinidad de la luz, del orden, del arte (en tanto que capacidad estructurante) sobre aquella otra divinidad, convertida en manifestación ctónica del caos primigenio y de la naturaleza salvaje, debe atemperarse mediante el logro de un acuerdo, de una nueva alianza por la que Júpiter reconoce al padre Saturno —al «dios inocente» de una edad de oro carente de leyes y jerarquías— y reconoce su grandeza y su necesidad. Análogamente, también a los titanes, alegoría del «desenfreno» anárquico de las potencias

1232 e *ibid.* Ps. LXXVI, c. 979. Trad. it. de este último pasaje en SAN AGUSTÍN, *Commento ai Salmi*, Milán, 1988, pág. 263: «los paganos dirigen su afecto a sus dioses, adoran ídolos que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen, pies y no andan. ¿Por qué andas hacia uno que no puede andar? Me contestas: Yo no venero a estas imágenes ¿Qué veneras entonces? La presencia divina que hay en ellas. Ciertamente veneras lo que en otro pasaje está definido así: 'porque los dioses paganos son demonios'. Tú veneras o a los ídolos o a los demonios.

¹⁸⁹ Véase HÖLDERLIN, *Parallele zwischen Salomons Sprüchwortern und Hesiods Werken und Tagen*, en *GrStA*, cit., vol. IV, 1, págs. 176-188.

naturales y políticas, debe asegurárseles una función propia, una esfera de relativa autonomía o de periódica rebelión con respecto al soberano poder de Zeus¹⁹⁰.

Al margen del ámbito inmediatamente mítico, está, sin embargo, *das Andenken*, la memoria, que representaría el nudo de esta nueva alianza, el centro móvil e inquieto de oscilación (el hacerse «acunar / como en una

¹⁹⁰ Sobre los titanes, también símbolo político de revolución y de anarquía salvaje que más valdría tener a la debida distancia (zel caso quizá del «titán» jacobino Fichte o de la conjura urdida por Isak von Sinclair?), véase J. SCHMIDT, *Hölderlins später Widerruf in den Oden 'Chiron', 'Blödigkeit' und 'Ganimes'*, Tübinga, 1978. Hölderlin, sin embargo, como en el caso de Saturno y de Jupiter, no quiere exorcizar o anular el poder de los titanes, sino, por el contrario mantenerlo en tensión con su opuesto. En este sentido, los titanes mismos, como, en otro contexto, ha visto A. Benholdt-Thomsen, no desarrollan una función puramente negativa, véase A. BENHOLDT-THOMSEN, *Die Bedeutung der Titanen in Hölderlins Spätwerk*, cit. Sobre el significado de la lucha entre dioses olímpicos y titanes, véase J. DOERIG - O. GIGON, *Der Kampf der Götter und Titanen*, 1961. También desde este punto de vista, el papel del mito y de la mitología en el pensamiento de Hölderlin debe ser explicado, en la medida en que plantea problemas ya considerados por sus contemporáneos y tiene un carácter menos iniciático, abstruso o irracional de cuanto se suele conjeturar. Este estudio es tanto más urgente cuanto ya no tiene vigencia alguna la hipótesis de Böhm y otros, según la cual el llamado *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, que contiene una teoría del acuerdo entre mito y razón, es obra de Hölderlin. Actualmente se considera fundamentalmente que el autor de tal proyecto es Hegel, véase *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, edición de Ch. Jammé y H. Schneider, Frankfurt a. M., 1984. El llamado *Mysthos-Debatte*, inaugurado, no sin una fuerte presencia de temas schellinguianos y heideggerianos, por Manfred Frank (*Der Kommende Bott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, cit.) y Karl-Heinz Bohrer (*Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, editado por K. - Bohrer, Frankfurt a. M., 1983) aborda de un modo profundo el problema de la naturaleza del mito en Hölderlin, pero no escapa a tentaciones

barca bamboleante en el mar»¹⁹¹ entre el desenfreno y el orden, entre la tensión subversiva dirigida al futuro y el replegamiento anamnésico sobre sí mismos, entre el olvidar lo viejo y la indispensable fidelidad a cuanto también nos echa encima lo viejo. Lo único, que el «mucho» «a conservar» de la tercera redacción de *Mnemosyne* no es ni el pasado, ni la tradición, ni tampoco el «origen» en cuanto tales, sino la reminiscencia de un «mundo mejor», que orienta y guía hacia lo «nuevo, lo joven, lo posible»¹⁹².

esotéricas. Para una visión de conjunto, M. COMETA, *Iduna. Mitologie della ragione*, Palermo, 1984 (sobre Hölderlin, págs. 62-70).

¹⁹¹ HÖLDERLIN, *Mnemosyne*, tercera redacción, cit., vol. II, 1, vv. 16-17, pág. 197.

¹⁹² Hölderlin había buscado una «conciliación trágica» entre anárquico deseo de lo nuevo, el olvido de los términos exactos de la situación real, suscitado por el «entusiasmo de un legado» (actitud a la que alude Hegel en un fragmento de 1799-1800, véase R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, cit., pág. 22 y sigs.) y la memoria y conservación del recuerdo. A partir del fundamental ensayo de Heidegger (M. HEIDEGGER, «*Andenken*» en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., págs. 79-151, la noción de *Andenken* y el campo semántico con ella emparentado han sido objeto de cuidadosos estudios, en los que los distintos autores han hecho hincapié, según una alternativa que no existe en Hölderlin, ya en el valor de la memoria ya en el del olvido. Para el significado de tales temas en las poesías *Mnemosyne* y *Andenken*, J. SCHMIDT, *Hölderlins letzte Hymnen. 'Andenken' und 'Mnemosyne'*, Tübinga, 1970; R. FURNESS, *The Death of Memory. An Analysis of Hölderlin's Hymn 'Mnemosyne'*, «Publications of the English Goethe Society», 40 (1970), págs. 30-68; U. M. UGAZIO, *Il senso della «Erinnerung» in Hegel e Hölderlin*, en AA. VV., *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, Milán, 1979, págs. 60-77; CH. HAMLIN, *Die Poetik des Gedächtnisses. Aus einem Gespräche über Hölderlins «Andenken»*, en «Hölderlin-Jahrbuch», 24 (1984-1985), págs. 119-138; R. HARRISON, «*Das Rettende*» oder «*Gefahr*? Die Bedeutung des Gedächtnisses in Hölderlins Hymne «*Mnemosyne*», *ibid.*, págs. 195-206 y sobre todo la amplia reconstrucción de la

Cristo comparte, pues, con Heracles y Dioniso este movimiento de rotación de lo divino, pero ata de modo más íntimo en su persona el nudo de *das Andenken*: la conmemoración que trae al presente un acontecimiento que tuvo lugar definitivamente en el pasado (la institución de la eucaristía, el rito anamnésico del pan y del vino) y la espera del propio advenimiento futuro, del cumplirse del «reino de Dios». Pero en Hölderlin aparece, de manera aún más radical, como la última voz pánica de la naturaleza, el último gran personaje trágico, que desde el suplicio de la cruz, en una «revolución categórica», abandona a los hombres, abriendo un período de interregno de lo divino en el mundo («Casi dos milenios y ni un solo nuevo Dios», dirá Nietzsche)¹⁹³. Vuelto al Padre, como Júpiter a Saturno, el cielo está ahora vacío, «espíritu del tiempo» que domina en la infidelidad recíproca, dejando errar a los hombres, embrutecidos por la división del trabajo y por la miseria, a la espera de una nueva época que habrá de ser promovida y anunciada por una aparición dichosa de la resurrección del *Deus sive Natura*:

¡Ay de mí! Vaga errante en la noche, vive como en el
Hades,
Sin divinidad, nuestra progenie. A su convulso hacer
Encadenada y cada uno en el fragor del taller
Sólo a sí se oye; asaz trabajan los brutos

génesis del poema *Andenken* y el significado de los problemas abordados en ella que hace D. HENRICH, *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, 1986, en particular, págs. 131-148.

¹⁹³ Véase F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, en *Kritische Gesamtausgabe*, edición de G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1975 y sigs., vol. VI, 3, pág. 185, trad. it. *L'Anticristo*, en *Opere di F. Nietzsche*, edición de G. Colli e Montinari, Milán, 1964, sigs., vol. VI, 3, pág. 186.

Con brazo poderoso, insomnes; pero para siempre
 Estéril como las Furias queda el sudor de los míseros.
 Hasta que despoblada del sueño de angustia el alma
 humana
 No se alce con alegría joven y el santo hábito de amor
 Como antaño no vuelva en los hijos la flor de la
 Hélade
 A exhalar en una época nueva, y a una frente más libre
 El espíritu de la naturaleza, el dios tras tanto transmi-
 grar,
 Sosegado posándose en nubes de oro de nuevo se
 aparezca¹⁹⁴.

En este abandono, en el que la esperanza se alimenta de su ausencia¹⁹⁵, en esta angustia atormentada de un tiempo en el que «todo se hace añicos y se tambalea», en el intento supremo de intuir lo viviente de la naturaleza y la regeneración de la humanidad en el cielo vacío, también la palabra de Hölderlin desemboca finalmente, de modo trágico, en lo aórgico de la locura, de la que quizá escapa con la tersa voz poética de «Scardanelli» para responder a la «oscura pregunta»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ HÖLDERLIN, *Archipelagos*, cit., vv. 241-252, pág. 110.

¹⁹⁵ Véase L. ARAGÓN, *Hölderlin*, en «Nouvelle Revue Française», n. 177, XV (septiembre de 1967), págs. 385-396, vv. 88-92: *Hormis toi nul ne sait la beauté noire de ne rien / Attendre / A qui parler le langage pur / Du désespoir appris par trop avoir pratiqué l'espérance*. Pero en Hölderlin *L'esperance*, como la dicha, sigue germinando en el mismo terreno de la desesperación y del luto.

¹⁹⁶ Véase el poema del último período, *Aussicht*, uno de los veinticuatro firmados con «Scardanelli», fechado el 24 de marzo de 1671, en *GrStA*, vol. II, 1, pág. 287, trad. it. *Veduta*, en *Poesie*, cit., pág. 213. No se trata del poema homónimo compuesto por Hölderlin poco antes de su muerte y fechado el 24 de mayo de 1748, que ha sido objeto del análisis de Jakobson, véase R. JAKOBSON, *Ein Blick auf Die Aussicht von Hölderlin*.

TITULOS DE ESTA COLECCIÓN

- 1 Immanuel Kant
Primera introducción a la «Crítica del Juicio»
- 2 Konrad Fiedler, *Escritos sobre arte*
- 3 Valeriano Bozal
Mimesis: las imágenes y las cosas
- 4 Paul Valéry
Escritos sobre Leonardo da Vinci
- 5 Felipe Martínez Marzoa
Desconocida raíz común
(Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)
- 6 F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*
- 7 Aloïs Riegl
El culto moderno a los monumentos
- 8 Galvano della Volpe, *Historia del gusto*
- 9 F. Antal
Rafael entre el clasicismo y el manierismo
- 10 A. von Hildebrand
El problema de la forma en la obra de arte
- 11 L. Pareyson, *Conversaciones de estética*
- 12 Francisca Pérez Carreño
Los placeres del parecido - Icono y representación
- 13 Plinio, *Textos de Historia del Arte*
(edición de Esperanza Torrego)
- 14 F. M. Cornford, *Platón y Parménides*
- 15 Edgar de Bruyne
La estética de la Edad Media



- 16 Folke Nordström
Goya, Saturno y melancolía
- 17 Carlos Thiebaut, *Cabe Aristóteles*
- 18 Paul Valéry, *La idea fija*
- 19 F. Antal, *Estudios sobre Fuseli*
- 20 R. Assunto
Naturaleza y razón en la estética del setecientos
- 21 M. Calvesi, *La metafísica esclarecida*
- 22 Charles Baudelaire, Edgar Allan Poe
- 23 K. Kraus, *Escritos*
- 24 F. Rossenzweig, *El nuevo pensamiento*
- 25 Charles Baudelaire
Lo cómico y la caricatura
- 26 Isidoro Reguera, *La lógica kantiana*
- 27 Edward Timms, *Karl Kraus*
- 28 M. Cacciari, *El ángel necesario*
- 29 J. M. González García
La máquina burocrática
(Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)
- 30 Nelson Goodman
Maneras de hacer mundos
- 31 Rainer Warning (ed.)
Estética de la recepción
- 32 Rosario Assunto
La antigüedad como futuro
- 33 Remo Bodei
Hölderlin: la filosofía y lo trágico