



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTA DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL *INDIVIDUO* COMO “ARMÓNICA CONTRAPOSICIÓN” EN EL PENSAMIENTO
DE HÖLDERLIN

Tesis para obtener el título de
MAESTRO EN FILOSOFÍA

Que presenta:
PEDRO NEL ALZATE VELÁSQUEZ

Director: VÍCTOR GERARDO RIVAS LÓPEZ

JUNIO DE 2017

Muchos son en los que pienso —no en sus nombres, no en sus nombres—,
cuando son ustedes en los que pienso.
Cuan agradecido estoy por ello.

“Le preguntó un connovicio jesuita a su compañero, viéndolo jugar acaloradamente a la hora del recreo y pensando que había perdido aquella «presencia constante de Dios» que les habían predicado: «¿Y qué haríais ahora, hermano, si os hubiese de sorprender la muerte dentro de pocos minutos?». Y el que luego fue san Luis Gonzaga le contestó, sin inmutarse: «¡Continuar jugando!». El místico descubre la eternidad en el instante — y continúa con pasión el juego de la vida”

Raimon Pannikar

Índice

1. **Introducción**
2. **Primer capítulo:** La “armónica contraposición” en Hölderlin y su realización en tanto que existencia (belleza).
3. **Segundo capítulo:** Distinción entre Individuo y el “yo” o sujeto autoconsciente.
 - a. *Juicio y conciencia* en la relación sujeto-objeto.
 - b. *Yo* como *expresión* de la *identidad* del *sujeto consciente* en el pensamiento de Hölderlin.
4. **Tercer capítulo:** Apertura de la “armónica contraposición” como *individuo* en la figura de Hiperión.
 - a. El joven Hiperión como tensión de los extremos de la existencia.
 - b. Reconocimiento de la “armónica contraposición”: primera condición del individuo.
5. **Cuarto capítulo:** Cobijo y presentación de la “armónica contraposición” en tanto que individuo en la figura de Empédocles.
 - a. Sentimiento de la “armónica contraposición”: un movimiento de intimidad y tragedia.
 - b. La *despedida* del individuo como aceptación de “la más alta” y real reconciliación (una verdadera y real plenitud).
6. **Conclusiones**

Introducción

Como preámbulo se ha de esperar, evidentemente, una guía que permita la lectura de una obra dentro de un marco determinado y —se espera también— comprensible; además, que evite, ante todo, el *siempre posible desvío* de lo que la obra misma pueda decir; éste es el objetivo: tomar de la mano al lector para que pueda entrar sin impedimento alguno al texto con el que se relaciona. Así pues, y haciendo caso a esto, cabe decir que el presente escrito es una incursión en el pensamiento de Friedrich Hölderlin, por lo que estas páginas, más que una invitación a la lectura de su obra, es el intento de una lectura propia e incluso una confrontación que se desarrolla en el diálogo que aquí se materializa.

Concretamente, la inquietud que da nacimiento a este escrito es una que en el propio pensamiento de Hölderlin parece no tener ninguna dificultad y tener una clara respuesta cuando se la trata; una inquietud que parece no serlo, a causa de que el propio Hölderlin es claro en el rol que ella *debe* tener dentro de su itinerario. Ella es, pues, la del individuo y su papel en el pensamiento de la “más alta reconciliación” en la “más alta lucha real”, es decir, en la “armónica contraposición” que Hölderlin retoma del pensamiento griego con el ἐν διαφέρον ἑαυτῶν (lo uno diferente en sí mismo) y propone para que el “hombre”, que se ha desprendido de un vínculo de vida con la naturaleza, al igual que del vínculo con lo divino, y quien se ha vuelto “racional” en el sentido más extremo del término, se vivifique y abra a este vínculo a través de su propia existencia que —como se verá— es la misma expresión del ἐν διαφέρον ἑαυτῶν para permitir la plena realización del hombre.

Dentro de esta concepción, el “individuo” parece estar sentenciado a “perderse”, afirma el propio Hölderlin, para que se lleve a cabo esta expresión existencial de la reconciliación del hombre con la naturaleza y los dioses, para que “la vida de un mundo” no perezca en él y se pueda cumplir la “más alta reconciliación” con la vida. Así, el rol que *debe* cumplir el “individuo” queda claro, pero el que *cumple* es el que provoca la necesidad de este presente escrito, puesto que ese es un papel diferente a aquel de perderse, perecer o sacrificarse trágicamente, como claramente se muestra en el intento inconcluso de las tres versiones de la tragedia de *Empédocles*. Hölderlin, dentro del itinerario que comprende su novela *Hiperión o el eremita en Grecia* y aquella tragedia, presenta, con el desarrollo de sus dos protagonistas, el modo en que se realiza la “armónica contraposición”; es decir, la evolución de dichas figuras (individuales) expresa la reconciliación del hombre con la naturaleza y los dioses a la manera de contienda en las relaciones ellos construyen, como se presentará con y en el despliegue de este escrito.

Por esto mismo, aquí se seguirá un camino diferente a aquellas consideraciones que toman el rol que el individuo *debe* cumplir en el pensamiento de Hölderlin como si fuera el que se *cumple* en él, y se trazará un recorrido que permitirá contemplar al individuo dentro de la misma “armónica contraposición” o, mejor dicho, como su expresión, como el modo y forma en que ella se presenta y se hace existencia. Lo cual significa que se pondrá la atención en la propia realización del individuo en el pensamiento de Hölderlin y en cómo se relaciona con “la armónica contraposición”, en tanto que *realización*, y no en el final que éste pretende para él: final que, no obstante —como también se dirá—, Hölderlin no le imprime al individuo más que como una *acción ideal*.

Ahora bien, y con respecto a dichas consideraciones, es pertinente resaltar algunas de ellas, tal como la de Beda Allemann, quien realiza un importante estudio donde se puede observar la relación entre los dos opuestos que hay en el pensamiento del Hölderlin. En su lectura se indica cómo la disputa entre la cultura (el arte, lo orgánico) y lo universal (la naturaleza, lo aórgico) se soluciona fundando una reconciliación, entre estos dos elementos, en la muerte del individuo (de Empédocles). Es la muerte, elegida libremente, del individuo la que posibilita que el arte y la naturaleza se reconcilien y la que hace —según Allemann— que sea posible volver a la unificación pura que, incluso, estaba antes de la oposición entre dichos elementos. Con lo que habla de un retorno: “Para que sea universal [la suprema reconciliación] es necesario que el individuo perezca”¹, pues esta reconciliación y unificación sólo puede ser llevada a cabo en “lo más universal y lo más elevado” y, para ello, la individualidad, que supone lo contrario, debe perecer en la muerte.

Por su parte, Rafael Argullol expresa la necesaria marcha hacia un “Yo Trágico-Heroico”, en el pensamiento del Hölderlin, y de superponer dicho “Yo Trágico-Heroico” a cualquier otra consideración del “Yo” (como el caso del “Yo Absoluto”, por ejemplo). Ahora bien, la principal característica de este “Yo Trágico-Heroico” es —dice Argullol— su autoinmolación, su autoaniquilación para alcanzar la tan anhelada sumisión en lo infinito e introducirse, junto con la naturaleza, en el *Único* como reconciliación con todo lo viviente. Habla de la siguiente manera: “el itinerario de Hölderlin [...] es una esforzada marcha hacia el «Yo Trágico-Heroico» de *Empédocles*” quien “marcha hacia esta cita con

¹ Allemann, B. *Hölderlin y Heidegger*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 37. También en la p. 53 apunta: “La liberación del aislamiento y la conciliación efectiva de naturaleza y arte sólo se produce en la muerte, que tiene precisamente la función de abolir la individuación”.

el *Único* y marcha hacia ella, mediante la autoaniquilación”². Se ve, pues, que es una reconciliación que debe salir de cualquier forma individual que pueda adoptar el hombre, impidiéndole a éste su realización en él mismo y llevándola a ella hacia un punto por fuera de él.

A su vez, Remo Bodei³ tiene una postura con la que manifiesta aquella necesidad de la muerte, por un lado, trágica e inmediata de las representaciones individuales (como de Empédocles y de Antígona) para alcanzar la unificación con todo lo viviente en el pensamiento de Hölderlin; y por otro lado, una más silenciosa y lenta para la característica degradación a cero (“=0”) del individuo, es decir, para la cada vez más extensa exposición a lo universal, a la naturaleza, a lo sagrado, al destino (como es el caso de Edipo y de los occidentales o “hespérides”) de dicha figura individual y que la lleva a una progresiva anulación de sí misma en su exposición. Ahora bien, ya sea de una manera paulatina o fulminante —como resalta Bodei—, es en este tiempo trágico, es en la muerte donde se le otorga al hombre su completa realización y unificación con el todo, con lo cual se deja en claro que es necesario deponer una figura individual como tal para que el hombre mismo se realice completamente.

Otro punto de vista es el de Michael Knaupp, quien en su prólogo al *Empédocles* dice que es necesario el hundimiento de esa encarnación de la naturaleza en la civilización humana que se da en el individuo, puesto que éste sólo es una solución aparente al problema del destino y de los contrarios. Por lo cual —continúa Knaupp— es apremiante la

² Argullol, R. *El Héroe y el Único*. Madrid: Taurus, 1999, p. 40, 51.

³ Bodei, R. *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. Madrid: Antonio Machado, 1990, p. 52 y ss.

disipación del individuo para que la solución de las contradicciones que se presentan en el pensamiento de Hölderlin se pueda buscar y encontrar en otra parte; dice, pues:

La naturaleza divina e independiente se encarna dentro de la civilización humana y dependiente (= «arte»), en el individuo —esto es, en Empédocles— y lo hace como solución al problema del destino; pero esta solución —en tanto que de ella resurge la contraposición de individuo, de una parte, y dios, o pueblo, de la otra— se le representa a Hölderlin como una mera apariencia. Esta apariencia sólo puede disiparse con el hundimiento del individuo, para producir en la otra parte armonía entre arte y naturaleza, o entre pueblo y dios.⁴

Asimismo, Pierre Bertaux argumenta que el destino del tiempo se individualiza y, entonces, las necesidades y solución de ellas se visibilizan en la figura individual y, como consecuencia, que dicho individuo debe deponerse, que “él no puede ser sino una figura trágica, y perecer”, provocando el sacrificio de sí mismo para hacer de este acto una ofrenda para la reconciliación de los hombres, tal como lo ilustra con las siguientes palabras: “La ofrenda de sí mismo es la acción ideal en la que el individuo que perece actúa en lo universal, precisamente a través de su perecer. Ni como reformador religioso, ni como hombre político, hubiera podido aportar tanto Empédocles como a través del libre sacrificio de su vida”⁵.

Estas consideraciones reflejan, pues, aquella claridad de Hölderlin, cuando se refiere al individuo y al rol que debe tener en su pensamiento. No obstante, dejan de lado el propio desarrollo que de él Hölderlin lleva a cabo en su itinerario, y resaltan la misma añoranza y el mismo anhelo por el “cielo del hombre”, es decir, por “ser uno con todo” —como lo dice

⁴ Hölderlin, F. *Empédocles*. Madrid: Ediciones Hiperión, 2008, p. 20. (En adelante *HEM*.)

⁵ Bertaux, P. *Hölderlin y la revolución francesa*. Barcelona: Ediciones del Serbal. 1992, p. 132-133.

Hölderlin— y que parece cumplirse por fuera dicho individuo. Con lo cual, también se impiden considerar que ese cielo existe como “armónica contraposición”, la cual compete directamente al individuo (y no en su sacrificio, sino en su realización). Por lo tanto, ese desarrollo es el interés de la presente investigación, puesto que el intento es comprender y mostrar cómo el individuo no es otra cosa que la expresión de la “más alta reconciliación” y cómo, a pesar de serlo, no significa ningún peligro para que ella se presente.

Así, pues, para llevar a cabo esta labor, a través de los cuatro capítulos que comprende la investigación, se podrá dar cuenta de una preocupación ontológica de lo que es el “hombre” para Hölderlin, aunque no el intento de dar una respuesta determinada o concreta de lo que esta preocupación le suscita. Más bien, se podrá observar un pensamiento que se pone en marcha para hacer en sí mismo la experiencia de ese “ser hombre” o, lo que es igual dentro del pensamiento hölderliniano, realizarse en tanto que armónica contraposición. De este modo, y como primer, paso será preciso con en el primer capítulo introducirse en la propuesta de Hölderlin que plantea la vinculación del hombre con lo divino y la naturaleza a través de la contienda que supone la existencia. En este primer momento se abrirá, pues, el ambiente que Hölderlin constituye como el requerimiento para hacer de la vida una existencia, es decir, una armónica contraposición de la unidad, esencia, ser que, idealmente, *es* en un único sentido y simplemente para que, así, el hombre pueda realizarse plenamente (siendo esencialmente) en la existencia. Luego, en el segundo capítulo, se establecerá una diferencia entre esta noción de “individuo” y aquellas de “sujeto” y “yo”, para evitar su confusión con ellas y, así, lograr ver el papel que ella cumple en la propia propuesta de Hölderlin y ver, también, cómo se introduce y desarrolla (cómo se realiza) existencialmente, es decir, cómo la existencia se desenvuelve en tanto que individualidad.

Ahora bien, el desarrollo del individuo y su papel dentro de este pensamiento se advertirá, luego, a través de la novela de *Hiperión* y de la tragedia de *Empédocles*, como se podrá ver, respectivamente, en el tercer y cuarto capítulo, dado que con ellas y con el desarrollo de sus protagonistas, Hölderlin presenta ese pensamiento de la reconciliación a través de la contienda, es decir, a través de la existencia, que ocupa su quehacer filosófico y poético. Según se entenderá en la presente investigación, con estas figuras individuales, más que en otra parte de su obra, Hölderlin construye y presenta más íntegramente su propuesta.

Ahora bien, además de las obras recientemente mencionadas y que servirán de base para los dos últimos capítulos, este trabajo también se apoyará, para los dos primeros, en los ensayos de Hölderlin que tienen como título *Fundamento para el Empédocles* y [*Juicio y Ser*], como también en tres cartas que, como el segundo ensayo mencionado, ayudarán a entender su postura acerca de las nociones de “yo” y “sujeto” y a construir, de esta manera, su visión del individuo dentro de su itinerario. Claro está, se tomarán en cuenta pasajes de otros escritos de Hölderlin para reforzar esta construcción o señalar sus puntos falsos para enmendarlos. No está por demás mencionar que las fuentes bibliográficas que se recupere sobre el pensamiento de Hölderlin serán tomadas en cuenta y mencionadas (dentro de la medida de lo posible) para cotejar y discutir algunos puntos de vista que puedan aparecer al respecto del “individuo” en Hölderlin, a pesar de su escasez y a pesar de que toman una postura tal como ya se hizo referencia y criticó.

Dicho lo anterior, no queda más introducción que el mismo introducirse en la lectura de una obra, y esto significa adentrarse en ella y conforme a ella, sin violentarla con nada diferente a ella y a su lectura, es decir, sin violar la propia experiencia. Pues, a decir verdad,

es posible acercarse a una obra (o pensamiento) desde variados y diferentes ámbitos, desde diferentes perspectivas, y no habría violencia en ello siempre y cuando la dirección sea hacia la obra y no se desvíe de ella, es decir, siempre y cuando el enfoque se centre en ella; siempre y cuando estas perspectivas no desvíen su atención hacia otros lugares —más atractivos, más claros— queriendo, ingenuamente, darle respuesta a aquello con lo cual ya no están relacionados por desviar su atención. Pero, ya se ha dicho, el *siempre posible desvío*, insistentemente, se mantiene presente.

Primer capítulo

La “armónica contraposición” en Hölderlin y su realización en tanto que existencia (belleza)

Hablar del individuo —a través del pensamiento de Friedrich Hölderlin— usualmente significa enmarcar esta noción en aquella visión propia de la corriente romántica que la instaure en el despliegue de contradicciones entre “razón” e “intuición”, “análisis” y “sentimiento”, “ciencia” (medida) y “naturaleza” (desmedida), entre lo “racional” e “irracional” que “pugnan” entre sí para constituir la naturaleza del hombre; siendo, para el movimiento romántico, necesaria una armonización entre ambos aspectos en el hombre y no una subordinación del uno para el otro, tal como se puede ver con Schiller cuando habla de los dos impulsos en el hombre (sensible y formal), pues dice de ellos, en relación con la cultura como mediadora, que:

La tarea de la cultura consiste en vigilar estos dos impulsos [sensible y formal] y asegurar los límites de cada uno de ellos. La cultura debe hacer justicia a ambos por igual y tiene que afirmar no sólo el impulso racional frente al sensible, sino también el sensible frente al racional. Su quehacer es por lo tanto doble. Primero: proteger la sensibilidad de los ataques de la libertad; segundo: asegurar la personalidad frente al poder de las sensaciones. Lo primero lo consigue educando la facultad de sentir, lo segundo educando la facultad de la razón.⁶

Este mutuo acuerdo, por así decirlo, es la aspiración que debe tener todo hombre, si ha de alcanzar algún grado de plenitud, en tanto que hombre. En el caso de Schiller, a través de la cultura y, más concretamente, a través de la educación estética.

⁶ Schiller, F. *Cartas sobre la educación estética del hombre (Decimotercera Carta)*.

Ahora bien, en la corriente romántica una noción tal como “individuo” parece no tener cabida o, mejor dicho, es un aspecto a superar, puesto que el romanticismo asimila al individuo de la época moderna (sin más ni más) con ese carácter propio de la razón, es decir, con algo hermético, determinado y limitado que divide y fragmenta al hombre mismo y que, incluso, se debe destruir si no permite una plena formación del propio hombre o, lo que es lo mismo, de un hombre “puro el ideal”, tal como lo manifiesta Fichte en *Lecciones sobre el destino del sabio* y retoma Schiller, nuevamente, en *Cartas sobre la educación estética del hombre*⁷. Esto quiere decir que se asemeja al “individuo” con “sujeto” y que se lo posiciona como un aspecto que hay que supervisar (con la cultura, en el caso de Schiller) para que no lleve al hombre a actuar según un único impulso de los que lo compone.

En este ambiente es donde se dispone al “individuo” cuando se lo encuentra en reflexiones tales como la de Hölderlin. Y con toda razón, porque, indudablemente, Hölderlin comparte muchos rasgos con aquella tendencia romántica, como lo es la crítica al mero entendimiento como formador del hombre y un anhelo por dirigirse hacia una paz e indiferenciación con la naturaleza (una reconciliación) como lo dice, por poner unos ejemplos, en una carta del 16 de febrero de 1797 a su amigo de juventud Neuffer: “prefiero seguir viviendo así, en una alegre y hermosa paz, como un niño, sin medir lo que tengo y

⁷ Cf. Schiller, F. *Ibíd. Sexta carta*. En la que, haciendo una comparación con los griegos, dice que al hombre moderno le dio forma “el entendimiento, que todo lo divide” y a los griegos “la naturaleza, que todo lo une”.

soy, pues lo que tengo no puede abarcarlo completamente ningún pensamiento”⁸ o en voz de su Hiperión:

¡Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas! La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo.

En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol de mediodía.⁹

Y también, porque resalta una contraposición de estas tendencias en el hombre, como se puede ver en la relación contendiente que plantea entre “arte” y “naturaleza”, “orgánico” y “aórgico”, “conocimiento” y “sentimiento”, “juicio” e “intuición intelectual”¹⁰.

Este lugar en común que tiene Hölderlin con el romanticismo es lo que ha facilitado, como ya se hizo mención, que los intérpretes del poeta hablen del “individuo” —cuando acuden a su pensamiento— como una “peculiaridad” limitante del “hombre” que se debe superar, destruir, sacrificar, incluso con su muerte, si es necesario, para alcanzar la reconciliación con la inabarcable (para la razón) e infinita naturaleza; como un rasgo que debe deponerse en acto trágico para que el hombre *sea* lo que no *es*. Por ello mismo, entienden el desarrollo de dicho “individuo” como un salto de *A* a *B*, por así decirlo

⁸ Hölderlin, F. *Correspondencia completa*. Madrid: Ediciones Hiperión, 1990, pág. 327. (En adelante *HCC*.)

⁹ Hölderlin, F. *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión. 2010, p. 26. (En adelante *HH*.)

¹⁰ Cf. Hölderlin, F. *Ensayos*. Madrid: Ediciones Hiperión, 2008 (En adelante *HEN*.). En ensayos como [*Juicio y Ser*], ps. 27, 28; [*Sobre la distinción de los géneros poéticos*], ps. 87, 90; [*Fundamento para el Empédocles*], p. 116 y ss. donde se puede apreciar el modo en que Hölderlin emplea estos términos y de qué manera los relaciona con otros calificativos de los extremos, como lo son: arte y naturaleza, infinitud y finitud, ilimitado y limitado, conciencia e inconsciencia, particularidad y universalidad, entre otros.

(siendo el *individuo* el primer término de la fórmula, y su *superación* el segundo); como un salto de “determinación” a “indeterminación”, de “limitación” a “ilimitación”, de “medida” a “desmedida”, de “finitud” a “infinitud”; salto en el que un “desarrollo” del individuo no es otra cosa que su abatimiento o, lo que es lo mismo, su incapacidad de desarrollarse. Todo ello, porque entienden dicha noción como un sujeto, una conciencia o una razón que hay que rehuir y superar para lograr una unificación de las contradicciones, y porque entienden ésta unificación como culminación y solución, es decir, como *superación* de dichas contradicciones. Éste es un modo de comprender el pensamiento de Hölderlin que hace inminente la huida del hombre de sí mismo, si éste quiere alcanzar una verdadera plenitud, pues ésta no se puede dar, sino más allá de él, es decir, en su desmedida a través de una enajenación trágica y mortal suya*. Una superación que trae consigo una plenitud más allá de cualquier individualización, pero que, a su vez, espera ser la plenitud del hombre cuando éste se une con todo lo viviente. Que el hombre *sea* lo que no *es* sería la máxima de esta forma de pensar —y es preciso agregar: aun cuando deje de ser hombre.

Por ello, si el hombre debe ser lo que no es —y, en efecto, esta es una inquietud extendida en el itinerario de Hölderlin— es porque, en verdad, no es lo que es, es decir, porque no es hombre, propiamente hablando, a causa de su *diferenciación con todo lo que lo rodea* y por encontrarse “aislado entre la hermosura del mundo”, es decir, por verse a sí mismo como sujeto. Pero no llegará a ser lo que no es en una enajenación desmedida de sí mismo, impulsado por el lamento y la añoranza de una *hermosa paz infantil en la que no tenía medida ni él mismo medía*, dado que eso también supondría dejar de ser hombre. Esa

* Aquí no se entiende “hombre” en un sentido general del término, es decir, como el género que engloba a todos los hombres. Como se verá en el segundo capítulo, no parece posible separar ese título de la condición propia de cada quien y de sus posibilidades de serlo o no.

unión sin medida con la naturaleza, con todo lo viviente, con todo lo que lo rodea, “ser uno con todo” —dice Hölderlin— “es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre”¹¹. O lo que es lo mismo, no es la vida del hombre, sino la de la divinidad; es el cielo del hombre, es decir, su ideal; un cielo al que, indiscutiblemente, el hombre aspira, pero el cual no alcanza sin el riesgo de dejar de ser hombre y dejar de sentir y ser esa vida que le permite, pese a la separación, contemplar “la hermosura del mundo”, la belleza que es ese “jardín de la naturaleza”. Esto es lo que le permite decir a Gonçal Mayos Solsona —con toda razón— que la grandeza de Hölderlin es que “se atreve a pensar —a cantar si se prefiere— tanto un ideal emancipatorio universal y sin límites (lo divino), como su inevitable y radical fracaso” además de que él —continúa Mayos— “no hace ninguna concesión por los dos extremos”. Por lo que no es extraño que, por su parte, Mayos titule este movimiento como “un proyecto emancipatorio fracasado”¹².

Por lo tanto, más que recalcar una lectura que, favorablemente, se ha difundido a través de tan diversas interpretaciones, la intención aquí presente es de volver la mirada al pensamiento de Hölderlin y resaltar, por ejemplo, el valor que un “completamente” tiene en una expresión que dice que *el pensamiento no puede abarcar completamente lo que uno tiene y es* (ver cita perteneciente a la nota 8); es decir, acentuar que, aun cuando el pensamiento (entendido en dichas palabras como razón y subjetivación motivados por la necesidad de definición y argumentación) no es lo único que constituye la relación del hombre con su mundo, con todo lo que lo rodea, tampoco es algo que se deba (ni mucho menos se pueda) abandonar ni superar. De igual modo —y siguiendo con la cita

¹¹ *Ibíd.*, p. 25.

¹² Mayos, G. *Hölderlin, un proyecto emancipatorio fracasado*. EN *CONVIVIVUM*, No. 3, 1992, p. 56.

mencionada—, aquí también está la necesidad de subrayar que eso que el hombre *debe* tener y ser es lo que él mismo “tiene y es” o, dicho de otro modo, que su reconciliación con aquella infinitud, indeterminación, naturaleza, etc., no es algo más allá de sí —de sí, se sostendrá, como individuo (mas no como sujeto)—, sino que es una constitución propia y necesaria para su plenitud en tanto que hombre que realiza su ser.

De este modo, hay que dejar en claro que la reconciliación y unificación en el quehacer poético y teórico de Hölderlin no se pueden entender como una “superación”, es decir, como el desenlace de un proceso consecutivo, en el cual, o bien las sucesiones, paulatinamente, se funden unas con las otras en un final, o bien ellas se dejan atrás como etapas para lograr el propósito de la “superación” misma. La unificación o reconciliación —como se verá más adelante— para Hölderlin se gesta y materializa en una “armónica contraposición”¹³ que es algo muy contrario a una “superación” y que se presenta en la misma (o como la misma) lucha y contradicción de las oposiciones.

Ahora bien, y pese a esta aclaración, es lícito apreciar —tal como lo recalcan las interpretaciones mencionadas— que el mismo Hölderlin señala una postura en la que la anulación del hombre como individuo se vislumbra como una necesidad para su proyecto de reconciliación de tales contradicciones entre el hombre y la naturaleza, en resumidas cuentas; y que se da sin alguna pretensión de una superación con carácter teleológico, sino como dentro una contienda que se armoniza en su propio movimiento de lucha, es decir, una reconciliación que se preocupa por la propia realización y no tanto del fin al cual

¹³ El desarrollo de esta importante noción en el pensamiento de Friedrich Hölderlin se puede apreciar en escritos como “[El modo de proceder del espíritu poético]”, “[El devenir en el perecer]” y “El fundamento para el Empédocles”.

pueda llevar. Pero esta necesidad de anular al hombre como individuo no lo es por un afán de superar al individuo y pasar a un estado mejor y más completo de unificación, o para ponerlo en pos de un Estado que sería la representación del “hombre puro e ideal”, como sí es el caso de Schiller, sino porque una figura individual corre el peligro de que se la entienda, a ella misma, como una superación que se alejaría de la verdadera unificación, a saber, de la “armónica contraposición”. Por lo que —dice Hölderlin— “el problema del destino”, es decir, las contradicciones y contrastes del mundo, “nunca puede resolverse visiblemente e individualmente, porque entonces lo universal se perdería en el individuo”¹⁴. Esto, claramente, da a entender que Hölderlin critica, en cierta medida, el establecimiento de la reconciliación y unificación de los contrarios en un punto determinado, como puede llegar a ser el individuo (o cualquier otro punto, como el Estado); pero, también debe quedar claro que el camino por el que se dirige para alejarse de dicho punto y alcanzar la reconciliación, lo conduciría a un estado de pura idealidad que tampoco puede ser lo que permita la misma reconciliación, si no quiere incurrir en el otro extremo de hacer de tal idealidad, también, una *superación* de la propia lucha o, mejor dicho, de la contraposición y separación que son la presentación (incluso como evidencia) de la unificación de los extremos y contendientes en la existencia.

Por eso es que Hölderlin, sin negar un primer estado puro e ideal de Unión* entre las fuerzas ahora separadas y contrapuestas entre sí, ve cómo en *la vida del hombre* esas fuerzas unificantes se disponen y actúan como contienda; ve cómo esa intimidad pura y simple se excede y desborda como el movimiento propio de la existencia del hombre y, en

¹⁴ HEN., p. 120.

* Aquí se inicia la palabra con mayúscula para resaltar que se trata de una unión ideal y pura y para diferenciarla de una unión que se da en el ámbito real.

consecuencia, ve cómo esa primera Unión se *presenta* en tanto que disputa. Por ello dice que “ha surgido, por la desmesura de la intimidad, la disputa que la oda trágica finge, inmediatamente de comenzada, con el fin de presentar lo puro”¹⁵, en este caso hablando de la tragedia como ese movimiento que refleja la lucha y la intensa condición del héroe trágico en esa lucha, como ya se mencionó anteriormente. También dice, más adelante, que: “En el medio está la lucha y la muerte del singular, aquel momento en que lo orgánico depone su yoidad, su particular existencia*, que se había convertido en extremo y lo aórgico su universalidad, no, como al comienzo, en mezcla ideal, sino en la más alta lucha real.”¹⁶

De donde también se puede resaltar —como se ha dicho— esa crítica que Hölderlin tiene en la pretensión de alcanzar una unificación de las contradicciones en una “Unidad”, en un “Yo absoluto” o en aquella “superación” que comprende tales contrarios como condición suya (tal como lo desarrolla Hegel¹⁷). Se entiende, pues, que él no quiere instaurar ni determinar un punto que se distinga como cumplimiento de las oposiciones, puesto que este punto sólo le significaría tener que plantear el pensamiento de “la más alta reconciliación” por fuera de ese medio excitado y descentrado o, en sus propias palabras, por fuera de una “órbita excéntrica” que “todos nosotros recorreremos”¹⁸ y que se ocasiona por el movimiento propio de la contienda, y dejar de ver a los contendientes, en ella, como partes de una armonía que se gesta; le significaría reconocer a lo “orgánico” y lo “aórgico”,

¹⁵ *Ibíd.*, p. 112.

* En vez de “ser-ahí”, como lo sugiere la traducción citada, se optó por la palabra “existencia”, puesto que la palabra en el texto original de Hölderlin es “Daseyn” y no “Da-seyn”. Además, recordando que “Daseyn” es una usanza antigua de “Dasein” (así como “Seyn” lo es de “Sein”), literalmente se traduce por “existencia”.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 116-117.

¹⁷ Cf. Hegel, F. (*Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica. 1971, p. 72), donde dice, por ejemplo, que: “La *superación* presenta su verdadera doble significación, que hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un *negar* y un *mantener*”.

¹⁸ Hölderlin, F. *Hiperión. Versiones previas*. Madrid: Hiperión. 1989, p. 148. (En adelante *HVP*)

es decir, a las tendencias naturales en el hombre de organización y enajenación (y que lo mueven en dicha orbita excéntrica) dentro de aquella “yoidad” y aquella “universalidad” extremas que los mantiene irreconciliables y separados en su unilateralidad. Le significaría, pues, mantener la distinción entre las categorías de “sujeto” y “objeto” relacionadas entre sí, pero únicamente mediante las necesidades del análisis sobre el objeto por parte de la razón del sujeto, pero en una separación que cada vez abre más la brecha entre ellos y los determina cada vez más como “sujeto” y “objeto”; impidiéndose, de esta manera, la apertura entre uno y otro extremo. Es decir, le significaría darle el peso a la determinación misma y confinar a dichos extremos en limitaciones cada vez más ceñidas a un único modo de relacionarse entre sí y, claro está, sin distinguir ningún otro modo. Pero esto va en contra de los presupuestos de Hölderlin, dado que, como dice en el *Fundamento para el Empédocles*:

El arte es la flor, el cumplimiento de la naturaleza*, la naturaleza se hace divina sólo mediante la ligazón con el arte —armónico, aunque de diversa índole—; cuando todo es por completo lo que puede ser, y un término se liga con el otro, suple la falta del otro, falta que el otro necesariamente ha de tener para ser por completo aquello que como término particular puede ser; entonces tiene lugar el cumplimiento, y lo divino está en el medio de ambos.¹⁹

Palabras que muestran cómo esos dos extremos confinados en sus unilateralidades deben abrirse el uno hacia el otro, si han de alcanzar su plenitud y completitud; muestra, además, que es imposible llegar a tal cumplimiento en alguno de los dos extremos, es decir, en la naturaleza abocada completamente para el hombre o en el hombre

* Entiéndase “arte” como lo particular, dentro de lo cual está enmarcado el “hombre” y nociones como “singularidad”. Por su parte, “naturaleza” es lo universal, lo infinito, lo indiferenciado.

¹⁹ HEN., p. 115-116.

completamente enajenado en la naturaleza, puesto que cualquiera de los dos casos significaría la pérdida del uno o del otro: la naturaleza en los límites que el hombre como sujeto tiende siempre a poner y, con ello, reducirla a ella a un “objeto” o el hombre en la pura infinitud de la naturaleza, lo cual no sería nada más que su propia muerte.

A lo dicho, hay que agregar que Hölderlin también entiende que tratar de realizar una posible reconciliación a través de una estructura ya determinada o en un punto preciso, a través de un sistema (incluso filosófico) ya elaborado y consolidado, además de constituir una superación, también supone mantenerse dentro de una manera de pensar tildada de racionalista, subjetivista, científicista, en fin, una determinada como estructura de conocimientos adquiridos, pero faltos de espíritu, es decir, de “sentimiento” y que hace de la relación entre el hombre y la naturaleza una experiencia sólo asentada en ese mero conocimiento que filtra cualquier circunstancia a través suyo y sujeta tanto al hombre como a la naturaleza a esa única experiencia, a saber, al conocer las estructuras de las cosas (vistas como objetos), pero sin sentir las vivas. No obstante a ello, y dejando en un segundo plano variaciones y distinciones en los modos de adquirir dicho conocimiento, es decir: ya sea que la razón se establezca como la fuente más confiable para conocer o que dicha fuente sean las cosas que con la razón se relacionan a través de los sentidos, diferencias que son soportables siempre y cuando sean formas de conocer susceptibles a la experimentación y estén bajo presupuestos, metódicamente analizados y confirmados (teórica o empíricamente), que sirvan de base y evidencia para adquirir algún conocimiento determinado en alguna experiencia, como lo propone, por ejemplo, el método científico; pese a ello, pues, la vida del cumplimiento, de la reconciliación “está presente sólo en el

sentimiento y no para el conocimiento”²⁰ —indica Hölderlin—, está presente en una “tranquila sensatez y sensación” a las que se llega “a partir de los extremos de la distinción y la no-distinción”²¹, a partir de su mutuo encuentro y contacto que se presenta como confrontación, es decir, a través de una tensión que el conocimiento no puede estructurar sin el peligro de desestructurarse él mismo a causa de ella, o de no alcanzar tal cumplimiento por romper la tensión y dejar al hombre como un fragmento que sólo “crece” gracias al mero conocer, pero recordando que este mero conocer no supone el cumplimiento del hombre. Es una vida que *muestra* como “sensatez y sensación” esa siempre oculta unificación ideal. Y, aunque parezca confuso que Hölderlin diga que la vida del cumplimiento no está para el conocimiento, se debe entender que no lo intenta excluirlo de esa vida, pues dice que “mediante una reflexión o sensación medida más libre, de nuevo, con más seguridad, más libremente, más radicalmente, (esto es: a partir de la experiencia y conocimiento de lo heterogéneo) [se retorna] al tono inicial”²², es decir, al cumplimiento de la vida. Así, pues, es un conocimiento que deja de ser *mero* conocer para abrirse como una “tranquila sensatez y sensación”. Esta vida, cabe resaltar, para Hölderlin es la poesía²³, la cual le permite al conocimiento ser una “serena contemplación”, y a la inaprehensible infinitud de la naturaleza palabra poética que muestra, como disputa, la unión puramente ideal. Con lo que se recuerda, entonces, por qué Hölderlin dice que “ha surgido, por la desmesura de la intimidad, la disputa que la oda trágica finge, inmediatamente de comenzada, con el fin de presentar lo puro”.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.*, p. 112.

²² *Ibíd.*, p. 113.

²³ Cf. *Ibíd.*, p. 42-43 (*Una palabra sobre la Iliada*), donde, no obstante, habla del “carácter genuino” que yace “más al fondo” de uno y otro hombre, sin importar su inclinación particular a algún oficio. Es decir, donde insinúa que no importa mucho su decisión por alguna inclinación o determinación (externa), siempre y cuando esa inclinación responda a ese carácter genuino en el hombre.

Con lo dicho, se comprende que Hölderlin le escriba a Schiller, en una carta de 1795, lo siguiente: “para realizar un sistema de pensamiento es tan necesaria la inmortalidad como lo es para un sistema de la acción”²⁴. Palabras que señalan que, para Hölderlin, la pretensión que cualquier sistema tiene de reunir en sí las partes (sujeto y objeto, por ejemplo) como una *totalidad* estructurada y completa (como más adelante se verá que él entiende al “Yo”) no es posible en la realización, no es realizable porque requiere de una inmortalidad que detiene la realización misma, como movimiento e intensidades que ésta es y que lo inmortal suspende cuando detiene la transformación o, dicho de otro modo, cuando detiene la muerte. Hölderlin dice concretamente: “la exigencia inevitable que hay que plantearle a cada sistema, la reunión del sujeto con el objeto en un absoluto —Yo, o como se quiera denominar— es posible estéticamente en la intuición intelectual, pero [...] teóricamente sólo lo es mediante una infinita aproximación”²⁵. Lo cual significa que, si bien un sistema busca reunir lo que se mantiene separado y estructurar un todo funcional, su mecanismo sigue siendo insuficiente (aunque funcional) y no logra realizar una reunión vital con sus medios, a ojos de Hölderlin.

Por lo tanto, ello hace que éste no ejecute sus esfuerzos poéticos y filosóficos por una lógica estructural o sistemática, ni se incline a desarrollar un pensamiento *sistemático* y establecido que pudiera constituirse como el modo de realizar la unificación entre extremo y extremo (entre sujeto y objeto); a Hölderlin “no parece que le interese demasiado

²⁴ HCC., p. 263.

²⁵ *Ibíd.*

capturar o determinar el mundo mediante un gran sistema de redes conceptuales”²⁶ y, menos aún, le interesa “capturar o determinar el mundo” a través de alguna red u otro medio, puesto que, aun con infinitos esfuerzos, el pensamiento estructurado y sistémico no hace del conocimiento la “serena contemplación” que se requiere para realizar una unificación en el ámbito real, es decir, en tanto que “armónica contraposición” de una Unión que sólo es posible en una *intuición intelectual*, es decir, en el presentir sin significar y, por lo tanto, sin separar una *unidad ideal* que es ajena a la *realidad* en la que acciona el hombre²⁷. Dicho pensamiento es para Hölderlin uno que, a pesar de que únicamente puede aproximarse infinitamente, pero no alcanzar una unificación, pretende clasificarla y determinarla a través de la acción y hacer de ella una única organización.

Los esfuerzos de Hölderlin son, pues, para una preocupación por y dentro de la vida y sus limitaciones; son esfuerzos vitales que se ejercen —se dijo— como lenguaje poético y buscan armonizar dichas contraposiciones, pero no por medio de un pensamiento con una lógica de sistema que sólo se aproximaría infinitamente a una unidad abstracta de ellas, ni por medio de la aprehensión inmediata y fundamentalmente sin concepto elaborado, por parte del entendimiento, de la idealización de tal unidad (como lo es la intuición intelectual); sino a través de la misma contienda en la que se mueven los extremos contrapuestos. Por ello, es posible hablar en los términos que lo hace Raúl Gabás cuando dice que “Hölderlin afirma que el verdadero absoluto sólo puede reconocerse a través del

²⁶ Repáraz, A. *Friedrich Hölderlin: Una vida, una obra*. 2014, p. 70. Libro PDF recuperado el 20 de agosto de 2016 de <http://www.reparaz.net/angel/holderlin/holderlin.pdf>.

²⁷ Cf. HCC. De otra parte, una lectura en la que se hace referencia a este mismo fragmento de la carta de Hölderlin a Schiller de 1795, se puede apreciar en Gabás, R. (Cf. *El «todo-uno» del idealismo alemán en la poesía de Hölderlin*. EN *Enrahonar*. 32/33, 2001 p. 51), con la cual busca establecer una diferencia entre la filosofía de Fichte y el pensamiento de Hölderlin con respecto a lo que puede significar *intuición intelectual* para ambos.

camino de las diferencias finitas. [Que] la unidad absoluta es immanente a las oposiciones en las que se escinde”²⁸ ella misma; y también en los de Bodei Remo quien dice que “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 misma. [Y que] la totalidad resplandece, así, exclusivamente en las escisiones”²⁹. Y es de este modo, dado que esas diferencias y oposiciones son la manifestación de dicha unidad en el pensamiento de Hölderlin, como es posible apreciar en sus textos teóricos como son [*Sobre el modo de proceder del Espíritu poético*] y el *Fundamento para el Empédocles* cuando dice que “l a u n i d a d i n f i n i t a * [...] es en primer lugar punto de escisión de lo unitario como unitario, mas luego también como punto de unión de lo unitario como contrapuesto”³⁰, entendiendo aquella unidad infinita como la presentación del modo de proceder del espíritu poético; y también dice que en el “NACIMIENTO DE LA MÁS ALTA HOSTILIDAD, PARECE SER UNA REALIDAD LA MÁS ALTA RECONCILIACIÓN”³¹; o que:

[La] desmesura real de la intimidad procede de la hostilidad y de la más alta discordia, en que lo aórgico adopta la modesta figura de lo particular y parece así reconciliarse con lo hiperorgánico, y lo orgánico adopta la modesta figura de lo universal y parece reconciliarse con lo hiperaórgico hiperviviente*, sólo porque ambos en los extremos más

²⁸ Gabás, R. “El «todo-uno» del idealismo alemán en la poesía de Hölderlin”. EN *Enrahonar*. 32/33, 2001 p. 51-52

²⁹ Bodei, R. *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. Madrid: Visor. 1990, p. 27.

* Con este formato están el texto de referencia y el original alemán.

³⁰ *HEN.*, p. 70-71.

³¹ *Ibíd.*, p. 117. Con este formato están el texto de referencia y el original alemán.

* “Hiperorgánico” e “hiperaórgico” se presentan aquí como dos *estados* extremos hacia los cuales tienden los *impulsos* excéntricos de lo “orgánico” y lo “aórgico”. Un estudio de estos conceptos en Hölderlin, como también en Schiller, se puede encontrar en Llorente, J. *Entre lo orgánico y lo aórgico: figuras de la reconciliación en las teorías estéticas de Schiller y Hölderlin*. EN *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 15, 2002, p. 179-196.

extremos se atraviesan y tocan lo más profundamente y con ello tienen que adoptar en su forma externa la figura, la apariencia de lo contrapuesto.³²

De modo que esta discrepancia de Hölderlin con cualquier sistematización o racionalización del pensamiento, que sólo deja entender las relaciones en las que todo hombre participa como relaciones egoístas a causa de su carácter subjetivo, es decir, a causa de la rigidez y constricción que, para él, significa toda subjetivación del pensamiento, no le impide y, por el contrario, lo conduce a reconocer que esa misma escisión es en la que se permite la reconciliación de los extremos opuestos que él encuentra en el hombre; que ella es la que expresa *realmente* esa unidad que *idealmente* sólo se indica. Esto quiere decir que Hölderlin no ve en dicha escisión una mera separación de determinaciones inamovibles e inconfundibles una con la otra, las cuales se relacionarían entre sí sólo a partir y en función de su propia condición y sin tener en cuenta la de la otra; sino que el carácter de esa escisión es, para él, una interacción intensa entre opuestos excéntricos (y no entre categorías como sujeto y objeto) o, dicho de otra manera, el carácter que él encuentra en la escisión es la contienda o lucha de los extremos que, como lucha, es decir, como movimiento que es, impide la permanencia en una única posición: como ocurre, por ejemplo, con cualquier hombre cuando se sitúa en una sola manera de ver y relacionarse con su entorno; postura que condiciona su obrar y le encierra todo en su comprensión unilateral, tal como ya se ha dicho que ocurre cuando se hace del “conocimiento” el único modo de experiencia.

³² *Ibíd.*, p. 119.

Es así como Hölderlin decide presentar esa unión ideal en una confrontación real, pues, al no entender la escisión como una separación infranqueable entre categorías (que mantendrían terminantemente la separación), sostiene, entonces, que la contienda es el único acceso de los hombres a la unificación ideal, porque, si bien esa contienda tiene un carácter externo de choque, internamente tiene otro de reconciliación y armonización. Con el pensamiento de Hölderlin se entiende dicha escisión (o separación), a fin de cuentas, como una “armónica contraposición”.

Ahora bien, con lo que se ha mencionado, también ha de quedar claro que —para Hölderlin— esa unidad ideal y absoluta entre los extremos, ese estado donde ellos eran Uno y donde no se reconocían como extremos ni diferentes, solamente se puede tener como una “mezcla ideal” de la cual sólo queda el recuerdo y cuya presentación no es posible. Dice Hölderlin en [*El devenir en el perecer*]:

Por lo tanto, la disolución, en cuanto necesaria, desde el punto de vista del recuerdo ideal, llega a ser, como tal, objeto ideal de la vida que ahora acaba de desplegarse, una mirada hacia atrás sobre el camino que tuvo que ser dejado atrás desde el comienzo de la disolución hasta allí donde a partir de la nueva vida puede producirse un recuerdo de lo disuelto y, de ahí, como explicación y unificación del vacío y del contraste que tienen lugar entre lo nuevo y lo pasado, el recuerdo de la disolución.³³

Entonces, decir que hay una unión ideal de los extremos es tan cierto como decir que la única evidencia que pudo haberse dado y que ahora, en efecto, queda de esa unión ideal, no resulta por algún tipo de experiencia suya, en sentido estricto, sino que resulta gracias a la misma separación y relación dialéctica entre los extremos o, en palabras del mismo

³³ *Ibíd.*, p. 107.

Hölderlin, entre arte y naturaleza, entre lo orgánico y lo aórgico³⁴. No es por alguna conciencia directa y siempre presta a la comprobación que haya podido darse y conservarse como la evidencia de aquella íntima Unión, sino que, a partir del movimiento en la relación de los extremos, se logra hacer de su intuición (intelectual) un recuerdo de aquella unión absoluta que —nos dice este mismo recuerdo y nada más que él— se dio anteriormente. Por lo tanto, sólo puede haber un *referirse a*, un acercarse a lo que fue tal unión a partir de una imagen o, más aún, únicamente puede haber un acercamiento a la imagen de lo que fue esa unión, es decir, a su intuición realizada como recuerdo. Así, aquella “mezcla ideal” de la unificación cesa y se ocasiona una separación y un posterior distanciamiento con respecto a ella, como “disolución”, a causa del carácter ideal y meramente presumido del recuerdo que ella supone. También —y como efecto contrario— se traza una brecha cada vez más amplia con aquella mezcla o pura unión, debido a la necesidad de “alcanzar” la más alta y real unificación que se genera en la misma disolución, en la misma lucha. Lo cual significa realizar un “Todo uno”, que tiene un carácter ideal, conforme al movimiento propio de la contienda cuya propiedad es la reconciliación. Por tanto, es posible entender las siguientes palabras de Hölderlin:

Acabar aquel eterno combate entre *nosotros mismos* y el mundo, devolver la paz de toda paz que a toda razón supera, unirnos con la naturaleza en *un* todo infinito, tal es el objetivo de toda aspiración nuestra, pongámonos de acuerdo o no.

Pero ni nuestro saber ni nuestro actuar alcanzan en período alguno de la existencia el extremo en el que todo conflicto cesa, en el que *Todo es Uno*; la línea definida sólo se une con la indefinida en una aproximación infinita.³⁵

³⁴ Cf. *Ibíd.*, ps. 87, 90, 116 y ss., donde se puede apreciar el modo en que Hölderlin emplea estos términos y de qué manera los relaciona con otros calificativos de los extremos, como lo son: arte y naturaleza, infinitud y finitud, ilimitado y limitado, conciencia e inconsciencia, particularidad y universalidad, entre otros.

³⁵ *HVP.*, p. 148-149.

Palabras que hablan de una *contraposición* hecha existencia y de la severidad de dicha condición, puesto que ese mismo aspecto le impide ser una “paz de toda paz” o unión infinita; le impide ser superación, es decir, le imposibilita dejar de ser conflicto para alcanzar una unión en *un* todo infinito donde *Todo es Uno*, y la obliga a aspirar infinitamente hacia ese ideal. Son palabras que muestran a la existencia como lucha incansable y sin el término anhelado, sin la paz deseada que es la unificación, al menos que deje de ser existencia o, lo que es lo mismo, vida para alcanzar aquella unión y paz. Pero esas palabras son, al mismo tiempo, el preámbulo para expresar la *armonía* que se teje como esa existencia al comprender a ésta como ese conflicto, puesto que, inmediatamente después, Hölderlin dice:

No tendríamos ninguna idea de aquella paz infinita, de aquel Ser, en el único sentido de la palabra, no aspiraríamos a unir la naturaleza con nosotros, no pensaríamos ni actuaríamos, no habría absolutamente nada (para nosotros), incluso nosotros no seríamos nada (para nosotros) si no existiera, no obstante, aquella unión infinita, aquel Ser, en el único sentido de la palabra. Existe —como belleza; nos espera, para decirlo con palabras de Hiperión, un nuevo reino donde la belleza será la reina. —³⁶

Con lo cual indica que, efectivamente, sí *existe* dicha unión infinita, que sí *existe* el Ser en el único sentido de la palabra, es decir, ese que es unión ideal de las contraposiciones o “paz infinita” de la contienda, y que él se presenta, al existir, en la *contraposición*. Sin embargo, no existe así infinitamente (es decir, absolutamente, idealmente) o como una pura unión, sino como contienda viva y escisión con el nombre de “belleza”. Por lo tanto,

³⁶ *Ibíd.*, p. 149.

Hölderlin hace de la belleza (del ser existente) esa “armónica contraposición”, propone a la belleza como la presentación* de esa unión ideal dentro de la existencia, la cual es la confrontación real de los extremos. Así lo expresa en su novela de *Hiperión o el eremita en Grecia*, cuando —en boca del propio Hiperión— dice:

Ya no pregunto dónde está; estaba en el mundo, puede volver a él, sólo que ahora está más oculto en él. Ya no pregunto qué es; lo he visto, lo he conocido.

¡Oh vosotros, los que buscáis lo más elevado y lo mejor en la profundidad del saber, en el tumulto del comercio, en la oscuridad del pasado, en el laberinto del futuro, en las tumbas o más arriba de las estrellas! ¿Sabéis su nombre? ¿El nombre de lo que es uno y todo?

Su nombre es belleza.³⁷

Y está, no como una unificación en la existencia, sino como armónica contraposición; está como “ἐν διαφέρῳν ἑαυτῶν (lo uno diferente en sí mismo), pues [esto] es la esencia de la belleza”³⁸.

Con esto se ha de precisar, entonces, que la existencia —a ojos de Hölderlin— se entiende como conflicto incesante, como ese movimiento que sólo concluye cuando ella misma termina; e indica, con ello, que la contienda que encierra la armonía, la reconciliación que es conflicto, es decir, la belleza que encarna el *Uno y Todo* en tanto que diferenciación y conflicto, en tanto que *uno diferente en sí mismo* es la propia existencia. Por lo que, claramente, se aleja de una unificación ideal del *Todo es uno* (ἐν καὶ πᾶν) donde reina una paz eterna y, por lo visto, reina sin movimiento ni violencia, sino en la

* Con esto, hay que resaltar que la belleza es una *presentación*, es decir, lo que se da para el *reconocimiento* que contempla el ideal que aparece en la existencia. Esto es algo de lo cual se hablará en el segundo capítulo, en donde se configurará (desde la obra de “Hiperión” de Hölderlin) a Diotima como esa belleza que se presenta para la apreciación y el reconocimiento de su existencia por parte del joven Hiperión.

³⁷ *HH.*, p. 80.

³⁸ *Ibíd.*, p. 116.

más simple y pura condición. Así, pues, “existencia” es el lugar donde se realiza aquella unión infinita, mas no estáticamente (lo cual es imposible si se trata de realización), sino respondiendo al movimiento preciso en que la existencia es, a saber, la contienda, la lucha, la confrontación de las oposiciones que hace que éstas interactúen abiertamente una con la otra, provocando que, a través del conflicto, de la fricción, se constituyan la una para la otra y ocurra, internamente, una reconciliación entre ambas. Ahora bien, esta relación de lucha-reconciliación, este “uno diferente en sí mismo” es lo inexpresable hecho presencia, es lo indecible hecho palabra, es el acontecimiento del *Todo es uno*, y Hölderlin sólo puede nombrarlo como “belleza”, una belleza que ocurre en tanto que existe.

Hasta aquí, la inquietud que persiste es la controversia que denota la noción del individuo en este pensamiento, como se verá, pese a que Hölderlin lo sitúa en una posición inestable, es decir, a pesar de que lo introduce en ese juego existencial del cual se acaba de hablar y, como ya se ha dicho, pese a la aparente tendencia a difuminarlo en ese movimiento para evitar cualquier puntualización de la reconciliación que es, a su vez, contienda. También persiste, incluso cuando Hölderlin permite extraer de su pensamiento ciertos rasgos panteístas³⁹, al recuperar de ese pensamiento la idea del *Todo es uno* e introducirla en el desarrollo de su proyecto de reconciliación, los cuales ayudarían a reforzar la idea de que la naturaleza (la inmersión en ella por completo) es el fin último de toda aspiración y, así, que un tipo de enajenación del hombre (individual) es totalmente necesaria para tal fin.

³⁹ A este respecto, se puede resaltar varias afirmaciones como, por ejemplo, la de Remo Bodei (Cf. *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. Madrid: Visor. 1990, p. 92) que recuerda que Hölderlin “estaba en la línea de esta tradición del panteísmo renacentista y bruniano”; también Ángel Repáraz (Cf. *Friedrich Hölderlin: una vida, una obra*. 2014, p. 69), quien resalta el debate en torno al panteísmo y al pensamiento de Spinoza entre Hegel, Hölderlin y Schelling en el seminario Tubinga, diciendo que “el panteísmo y la doctrina de Spinoza eran discutidos acaloradamente cuando menos en el grupo en torno a los tres amigos”.

Y persiste, dado que hay que aclarar, en primer lugar —y como se puede afirmar con Françoise Dastur—, que Hölderlin: “quiere llevar al pensamiento y a la expresión no una totalidad muerta y abstracta, según la perspectiva panteísta que es tan fuertemente atribuida en esa época al nombre de Spinoza, sino una totalidad viva que él caracteriza en su novela *Hiperión* en el medio de la expresión heraclítica de lo ‘Uno diferente de sí mismo’, “Ἐν διαφέρον ἑαυτῶν”⁴⁰; que ese “impulso panteísta” —como también resalta Jacques Taminiaux— “es hostil al hombre, y que, por lo tanto, más que celebrar el *hen kai pan*, es necesario purificarse en el devenir-uno ilimitado de lo divino y de lo humano”⁴¹; con la salvedad de que este devenir-uno no es ilimitado, puesto que él no es otra cosa que la existencia misma y no se trata pues, de adentrarse en el ἔν καὶ πᾶν (eterno y sin medida), sino de expresarse en el ἔν διαφέρον ἑαυτῶν. De lo cual se sigue, por lo tanto, que no es una huida del individuo y hacia la universalidad, infinitud, indefinición atribuida a la naturaleza, sino que es una exigencia de realizar esa naturaleza, de hacerla movimiento y de, por así decirlo, vivificarla; en otras palabras, de hacerla existente, pero no *para* sí misma, sino en la relación con el hombre; no en “la vida de la divinidad”, no en “el cielo del hombre”, sino en la vida de éste.

Por lo tanto, y en segundo lugar, también hay que subrayar que el hombre tiene, innegablemente, el rasgo existencial imprescindible para que la unión ideal se vivifique como existencia, para que se “finja”, se “presente”, para que tome “la figura, la apariencia

⁴⁰ Dastur, F. *Hölderlin. Le retournement natal*. Encre marine. 1997, p. 100. Textualmente dice: “Hölderlin veut porter à la pensée et à l'expression non pas une totalité morte et abstraite, selon la perspective panthéiste qui est si fortement attachée à cette époque au nom de Spinoza, mais une totalité vivante qu'il caractérise dans son roman *Hypérion* au moyen de l'expression héraclitienne de l'“Un différent de soi-même”, “Ἐν διαφέρον ἑαυτῶν”.

⁴¹ Taminiaux, J. “Hölderlin en Jena”. EN *IDEAS* y *VALORES*, No. 128, 2005, p. 14-15.

de lo contrapuesto”, es decir, para que sea existencia bajo el nombre de belleza y no esa “totalidad muerta y abstracta” o ese “recuerdo” apenas sospechado de la unión más pura y simple. El hombre, por lo tanto, no puede ser suprimido, porque esto significaría la supresión del ámbito en el cual se vivifica y se cumple la reconciliación, es decir, supondría que no se realizase en el encuentro y lucha de contrarios que comprende la vida del hombre. Si realizarse, es decir, efectuarse y, así, existir es condición para que nazca la armónica contraposición, entonces el hombre, que tiene dicho rasgo de existente, no está por fuera de ella. Y con esto se habla del hombre que efectiva y visiblemente existe, es decir, aquél que se realiza y que no es sino realizándose; ese hombre individual que adquiere existencia en tanto que se realiza y, por lo mismo, en tanto que expresa dicha armónica contraposición.

No obstante, como ya se ha mencionado, así como no es una realización *para* la naturaleza, tampoco es una realización *para* el hombre o, mejor dicho, *para* el sujeto, dado que él, en tanto que hombre, también debe realizarse, debe existir, y lo hace en esa misma relación con la naturaleza. Y es por eso que —para Hölderlin— “la naturaleza, más aórgica, cuando es sentida, puramente, por el hombre puramente organizado, formado puramente en su índole, [él] le da el sentimiento del cumplimiento”⁴² y —hay que agregar— él también siente ese mismo cumplimiento. Así, pues, tanto naturaleza y hombre adquieren una verdadera existencia y se cumplen cuando están en esa relación, y no de ninguna otra manera. Ahora bien, esa relación es el “individuo”, puesto que él se debe entender como la presentación real de esa unión ideal, como esa belleza fecundada y cumplida (en la figura de Diotima, por ejemplo, y, posteriormente, en la de Empédocles),

⁴² HEN., p. 116.

según la apreciación de que el “individuo” es el único que se puede concebir como la *realización* de una *unión* ideal, pues él presenta en sí mismo el rasgo *indiviso* de ella, pero lo presenta dentro de la complejidad de la existencia, es decir, realizándolo en tanto que “armónica contraposición” y haciéndose a sí mismo complejo. Y así ocurre, incluso cuando el mismo Hölderlin señala los peligros de esa presentación real e individual de aquella pura e ideal unión. Peligros que, no obstante, se reflejan en un único carácter de tal individuo, a saber, ser visible o ser reconocido. Carácter que, luego de ser advertido —por lo que se podrá ver más adelante—, se analizará y, así, cualquier peligro, en el intento de hacer del individuo el medio de reconciliación, se podrá apartar.

Ahora bien, su diferenciación con respecto a nociones tales como “sujeto” y “yo” aquí será necesaria para comprenderlo de la manera recientemente esbozada. De tal suerte que se comenzará con este propósito.

Segundo capítulo

Distinción entre Individuo y el “yo” o sujeto autoconsciente

a. Juicio y conciencia en la relación sujeto-objeto

Retomando lo anteriormente dicho, y para comprender cómo se introduce la noción de “individualidad” (o “individuo”) en la contienda que Hölderlin desarrolla en su pensamiento, se dijo que, incluso con la preocupación que el mismo Hölderlin expresa por no limitar en un solo punto determinado y determinante la reconciliación de las contiendas que ve en la existencia, tampoco resulta apropiado afirmar que sí busca alcanzar tal reconciliación en la completa enajenación del hombre, es decir, una donde éste ya no participaría a causa de su propia disgregación y disolución (lo que se entiende como su muerte), pues esa ambición no expresa más que un anhelo ideal que, como tal, es inalcanzable.

De modo que cuando se busca profundizar en el grado de importancia que tiene una noción tal como *individualidad* o *individuo* en el quehacer filosófico y poético de Hölderlin, hay que considerar lo siguiente: en primera lugar y para recalcar, se ha expuesto que Hölderlin manifiesta un gran esfuerzo en no permitir que su pensamiento de la reconciliación de los contrarios decaiga en un individuo como tal, pues —dice— la *conciliación de los extremos*, la *unificación sensible* de ellos “nunca puede resolverse visiblemente e individualmente, porque entonces lo universal se perdería en el individuo, y

[...] la vida de un mundo perecería en una singularidad”⁴³; en segundo lugar, se debe atender a la lectura crítica que el propio Hölderlin realiza en torno a planteamientos dentro de los cuales se desarrollan conceptos que están directamente relacionados —en su pensamiento— con la cuestión propia del individuo; y tal es el caso, concretamente, de la lectura que hace de Fichte.

Esta lectura señala las dificultades que Hölderlin tiene para ver una figura individual como aquella puesta en escena de una relación correlativa y por fuera de las categorizaciones y determinaciones preponderantes en el “hombre” moderno, a saber, “sujeto” y “objeto”, dado que, en cierta medida, Hölderlin asemeja “sujeto” e “individuo”: símil que, no obstante, se pondrá a prueba en este capítulo. Ahora bien, hay que aclarar que Hölderlin entiende este “sujeto” desde un punto de vista lógico (y, hasta cierto punto, ontológico) donde la misma categorización de “sujeto” se implica en una separación entre ella y un “objeto” que se proyecta “por fuera”, en una separación que afirma o niega al sujeto por parte del objeto a través de la cópula; es decir, una en la que el “sujeto” se involucra en un juicio lógico con el “objeto” y ambos se relacionan a través de la afirmación o negación dadas en el mismo juicio. Esto hace que su concepción tanto de “sujeto”, de “objeto” como de “juicio” sea de una naturaleza lógica; aunque también ontológica, pues es a través del “ser” que dicho juicio, que dicha separación se da, lo cual ocasiona que la simplicidad del ser se imprima complejamente, a través del juicio y como cópula en la escisión, en la propia existencia. Y de esta manera, todo ello denota la manera que Hölderlin entiende el “sujeto” y el “Yo”, del mismo modo que —como es el propósito de esta investigación señalar— la manera de desarrollar al “individuo”. Entendido así el

⁴³ *Ibíd.*, p. 120.

“juicio”, y el “sujeto” dentro de él, se vislumbra cómo se relaciona Hölderlin con aquel vínculo en el que la ya tradicional separación entre “sujeto” y “objeto” persiste, fragmenta y moldea la forma en que el propio hombre se relaciona consigo mismo y con su entorno. Y es con esta concepción con la que Hölderlin sostendrá un diálogo para, luego, acentuar una postura en la que, si bien subsiste un tipo de separación en la contienda armónica entre extremos, no lo hace desde esta perspectiva que supone el juicio, a sus ojos.

Ahora bien, como se mencionó, en tanto que Hölderlin no manifiesta una diferencia entre nociones como “sujeto”, “individualidad” o “yo” (o “singularidad” del individuo, como se puede ver en la cita recientemente mencionada), admitir, de parte suya, al *individuo* como la reconciliación de la disputa entre sujeto y objeto, equivaldría a aceptar que aquel propio sujeto es quien alcanza dicha reconciliación y, por lo tanto, admitir la reconciliación de tal disputa en el *yo*, también equivaldría a aceptar lo mismo: que ese propio sujeto es quien la consigue. No obstante, para Hölderlin, tal contienda “nunca puede resolverse visible e individualmente” o, lo que parecer ser lo mismo, en el sujeto o en el yo, pues ella representa una dialéctica impensable entre un sujeto y un objeto, a causa de una tendencia cognitiva que le pertenece constitutivamente al propio sujeto y que produce una relación sin contienda entre él y el objeto; es decir, que no produce una relación en la que hay contendientes que se *correlacionen*, sino una unilateral donde el sujeto no reconoce al objeto como su contrario sino como *cosa* a su servicio. Y es, pues, una relación que se expresa bajo la forma del *juzgar*, y que mantiene una separación insalvable o corta cualquier tensión entre ambos términos.

Así llegamos al punto donde el pensamiento de Hölderlin se encuentra con el de Fichte, pues ese *juzgar* es la coincidencia para que el primero construya su lectura acerca del segundo. Y este es un encuentro que aquí adquiere gran importancia, por el hecho de que, con el diálogo que se establece entre ellos dos, se podrá apreciar y develar la posición que Hölderlin toma con respecto a una noción como el “Yo” y cómo ayudará esta postura a configurar e identificar aquella otra noción que es la principal preocupación para esta investigación, a saber, la noción de “individualidad”, “individuo”. Así, pues, *el juicio es esa partición originaria de sujeto y objeto*, dice Hölderlin, después —como se suele aceptar— de su encuentro con el pensamiento de Fichte a raíz de las lecciones que éste impartió en Jena durante la época de 1794-95⁴⁴ y a las que Hölderlin asistió desde noviembre de 1794. De dicho encuentro, la lectura que Hölderlin hace de la noción de “Yo” y la postura que toma al respecto son evidentes en el escrito oficialmente reconocido como [*Juicio y Ser*] de la primavera de 1795⁴⁵, así como en las cartas dirigidas a Hegel (26 de enero de 1795) y a su hermanastro Karl Gok (13 de abril de 1795)⁴⁶, acerca de lo cual se hablará posteriormente.

Ante todo, hay que apuntar que en ese corto escrito Friedrich Hölderlin hace una crítica del pensamiento de Fichte⁴⁷ con respecto a la relación entre el “ser absoluto” (intuición intelectual) y la “identidad” (del Yo), para terminar por establecer una distinción entre

⁴⁴ Desde el verano de 1794, Fichte impartió sus lecciones en Jena que, posteriormente, se conocieron con los nombres de “Sobre el destino de los sabios” y “Doctrina de la ciencia” (de ésta segunda dio la primera y segunda parte).

⁴⁵ *HEN.*, p. 27.

⁴⁶ *HCC.*, ps. 232 y 242, respectivamente.

⁴⁷ Cf. Bodei, R. *Hölderlin. La filosofía y lo trágico*. Madrid: Visor, 1990, p. 20, quien también argumenta que “su crítica es una respuesta al libro de Schelling “Sobre el yo””, además de la “crítica al concepto de “sustancia” en Fichte”.

ambos. Con lo que —para el propósito de la presente investigación— evidencia su particular forma de tratar una noción tal como lo es el “Yo”. Para dicha crítica, recoge algunas nociones del pensamiento de Fichte que le ayudan a articular una lectura hacia él, sin salirse del propio lenguaje fichteano.

Así, pues, para hacer una inmersión en la relación Hölderlin–Fichte (Hölderlin–yo), se revisará la lectura que hace Mónica Carbó Ribugent⁴⁸ con respecto a una diferencia contundente que encuentra entre el pensamiento de Hölderlin y Fichte cuando ambos hablan de la *experiencia*, pues no será en vano para llegar a la relación que hay entre *juicio* (Hölderlin) y *autoconciencia* (Fichte). Nos dice que, por un lado, Fichte parte desde un análisis donde sujeto y objeto se encuentran unidos en y por la *experiencia* (en la autoconciencia del Yo): “Fichte había partido en su GWL* [...] del análisis de aquello *que en la experiencia se nos presenta unido (sujeto y objeto en la autoconciencia individual)*”⁴⁹; y que, por otro lado, Hölderlin expresa que esa *experiencia* es escisión originaria al entenderla como *juicio* y, por lo tanto, en ella no puede haber unión entre sujeto y objeto: “Para Hölderlin, por el contrario, la experiencia, el juicio, es la separación entre sujeto y objeto”⁵⁰. Y con esto ya es posible deducir que esa experiencia de la cual habla Carbó es *juicio* y *autoconciencia*. Con esto, también se quiere dar a entender que Hölderlin encuentra y fundamenta esa unión de sujeto y objeto por fuera de la *experiencia* (por fuera del juicio o de la acción *visible* y *real* de la efectividad, hablando con mayor

⁴⁸ Carbó, M. “Juicio y ser. Kant y Fichte en la encrucijada hacia el romanticismo”, EN *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [PDF], 6 | 2013, Publicado el 03 junio 2013, sacado el 28 de octubre de 2016 del URL: <http://ref.revues.org/425>.

* *Fichte-Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Obra completa realizada por la academia de las ciencias bávara).

⁴⁹ Carbó. *Ibíd.*, p. 2.

⁵⁰ *Ibíd.*

propiedad), localizándola en el *Ser Absoluto* (o intuición intelectual), a diferencia de Fichte que —según dice Carbó— la propone en la experiencia de la autoconciencia individual del Yo, es decir, en la misma acción del Yo que, a su vez, es autoconciencia.

Es necesario aclarar, sin embargo, que Fichte no marca a la autoconciencia del Yo como el punto donde el sujeto y el objeto son uno, donde no están separados, pues esa autoconciencia ya supone una *conciencia real* y, en cuanto surge esa conciencia real, surge, igualmente, la escisión entre sujeto y objeto. Por ello, al igual que Hölderlin, tampoco es en la *experiencia* donde Fichte marca el punto de unificación o de no distinción entre sujeto y objeto. Ese punto es, pues, para Fichte, el “Yo” “indefinido”, en el cual la identidad absoluta de los dos términos es posible, aunque no como conciencia (autoconciencia), sino como *presuposición* de dicha identidad absoluta que estuviera antes de toda conciencia. Fichte dice: “Esta identidad absoluta del sujeto y del objeto en el Yo sólo puede ser inferida, no suministrada directamente como un hecho de la conciencia real. En cuanto surge una conciencia real, aunque sea sólo la conciencia de nosotros mismos, tiene lugar la escisión.”⁵¹

Ahora bien, con el supuesto de que —para Fichte— en la experiencia o autoconciencia del Yo (Yo soy yo) es donde ocurre una unificación de sujeto y objeto, Mónica Carbó logra afirmar que “según Hölderlin la expresión fichteana ‘Yo soy Yo’ expresa en realidad la partición y no, como Fichte sostiene [según ella interpreta], la unidad de sujeto y objeto”⁵², incluso cuando es el propio Fichte quien asegura lo que ella le niega. Es claro,

⁵¹ Fichte, J. *Ética*. Madrid: Akal, 2005, p. 69. (En adelante *FE*.)

⁵² Carbó, M. Op. cit.

entonces, que no hay una diferencia entre el pensamiento de Fichte y Hölderlin con respecto a la autoconciencia y juicio, respectivamente, en tanto que las dos nociones hablan de una separación entre “sujeto” y “objeto” cuando ocurren, es decir, cuando se efectúan como experiencia. Por el contrario, lo que, con toda seguridad, sí hace Hölderlin cuando habla del “juicio” es concordar con la “consciencia” en el pensamiento de Fichte, dado que, al igual que en el momento en el que surge una “conciencia real”, también “tiene lugar la escisión” (de sujeto y objeto) para Fichte, para Hölderlin el “juicio es [...] la originaria separación del objeto y el sujeto”⁵³. Así, pues, ambos ven en la acción efectiva y real de la autoconciencia y del juicio tal separación de dichos términos.

No obstante, esta lectura es suficiente para dejar a la vista una apreciación relevante, a saber, que más que haber una diferencia en los planteamientos de Hölderlin y Fichte en relación con el juicio y la autoconciencia, hay, por el contrario, un punto en común entre ellos a este respecto; pues el juicio, para Hölderlin, no constituye otra cosa más que la escisión de sujeto y objeto, así como, en el caso de Fichte, la autoconciencia (y conciencia) también constituye la división de ellos. Y esto se puede ver en el uno y en el otro cuando, en primer lugar, Fichte dice que “si es puesta una conciencia, entonces es puesta la escisión, y sin ella no es posible ninguna conciencia. Pero mediante la escisión es puesta directamente, a la vez, la relación de lo subjetivo y lo objetivo entre sí”⁵⁴; y cuando Hölderlin también afirma que “*Juicio* es en el más alto y más estricto sentido la originaria separación del objeto y el sujeto unidos de modo más íntimo en la intuición intelectual, es

⁵³ HEN., p. 27 ([*Juicio y Ser*]).

⁵⁴ FE., p. 72.

aquella separación mediante la cual —y sólo mediante ella— se hacen posibles objeto y sujeto, es la partición originaria”⁵⁵.

Y, además, en ambos casos se habla de la *acción* o *actividad* (efectividad) como el lugar donde se gesta y desarrolla tal separación: se habla del juicio y de la consciencia como *acción* y *actividad*. Con esto, debe ser evidente que, no sólo para Hölderlin, sino también para Fichte, hay una claridad al momento de desarrollar sus pensamientos sobre nociones tales como juicio y consciencia, respectivamente, puesto que ellas se configuran como acción y, por lo tanto, como una expresión en la efectividad (*juzgar* y *ser consciente de* algo) que, inevitablemente, está condicionada por la contingencia y por todas sus implicaciones —una de las cuales es, notoriamente, la separación— que imposibilitan la realización del ideal (tal cual) como experiencia en ella. La unificación de sujeto y objeto se supone como ese ideal inasequible que se intuye o infiere, pero únicamente cuando ya se da la separación del sujeto y del objeto, es decir, desde lo real.

Ahora bien, y luego de establecer una semejanza entre Fichte y Hölderlin a través del juicio y de la consciencia, es necesario señalar la diferencia que hay en el modo de entender dicho punto donde sujeto y objeto se unen y se hacen indistinguibles uno del otro, es decir, donde no se identifican como tales por la separación del juicio o de la consciencia, sino donde son *un* Uno ideal. La importancia de esto reside en que Hölderlin no comprende del mismo modo la noción del “Yo” que Fichte desarrolla a lo largo de todo su quehacer filosófico. Hölderlin nos dice ya en la segunda parte de su corto ensayo [*Juicio y Ser*] que la unificación de los dos términos, que se entienden por separado en el juicio, sólo son Uno

⁵⁵ HEN., p. 27 (*[Juicio y Ser]*).

indiferenciado en el *Ser*. Con lo que se comprende que, si el *juicio* propone la separación en *sujeto* y *objeto* de ese Uno indiferenciado, el *Ser* es, “en el único sentido de la palabra” (ideal), “donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente”, de lo que se sigue que “absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser *pura y simplemente*”⁵⁶, es decir, sin preterir el rasgo de unicidad del *Ser* mismo. De manera que Hölderlin no plantea dicha unión en la identidad del propio “Yo” (inferido), como lo plantea Fichte, sino en el *Ser*.

La principal inquietud de Hölderlin en relación con la unificación de los extremos (sujeto y objeto) en el pensamiento de Fichte es precisamente aquello donde éste ubica esa *unificación*, puesto que lo hace en una *identidad* del Yo que se debe *inferir* “más allá” de toda consciencia y, por lo tanto, en una identidad sin fundamentos, abstracta y sin ningún carácter originario; siendo de este modo, si se tiene en cuenta que para Fichte el yo sólo *es* cuando *se pone* a sí mismo y sólo *se pone* a sí mismo cuando *es*, es decir, sólo es (fundamentalmente, originariamente) si es autoconsciencia y, por lo tanto, necesariamente dentro de toda consciencia⁵⁷. Por lo tanto, y por lo que deja ver esta apreciación, en el pensamiento de Fichte esa unificación sólo tiene lugar en la identidad de un “Yo” abstracto, pero también “más allá” del *Ser* mismo, desde la perspectiva de Hölderlin; porque en éste el *Ser* no sólo es cuando se pone, es decir, no sólo es en esta evidencia del ponerse, sino que también tiene un rasgo ideal, único, absoluto que no es evidente y que tiene fundamento más allá de la evidencia; es el “Ser, en el único sentido de la palabra”

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 28.

⁵⁷ Cf. Fichte, J. *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Versión PDF, p. 46 (en adelante *FFD.*), donde dice, por ejemplo, que “el yo *es* porque él se ha puesto” o “el yo se pone a sí mismo simplemente porque *es*. *Se pone* a sí mismo por su mero ser, y *es* por su mero ser-puesto”.

que fundamenta su existencia como belleza. Por ello, y a diferencia de Fichte, para Hölderlin dicha *unificación* sí se da en el Ser, aunque cuando se presenta (o cuando existe), dicha unificación se evidencia como separación y contienda. Contrariamente, Fichte no comprende al “ser” más allá de la propia conciencia, más allá de la autoconciencia del Yo, dando a entender, por lo mismo, que no concibe a un *Ser* por fuera de la escisión trazada por la autodeterminación del *Yo soy Yo*; sino que, por el contrario, habla de un *ser* que sólo es posible en tanto que es la actividad de esa escisión. Por ello, la fórmula ‘*Yo soy Yo*’ es la del *Yo* que pone a través del *ser* y el que permite, a través del ser, la postura del *Yo*. De modo que *ser* es la *esencia* de lo que Fichte propone como “Yo” y no se encuentra en ninguna abstracción por fuera de la conciencia, sino que —como esencia de un Yo que sólo puede consistir, precisamente, en un “*ponerse a sí mismo como siendo*”⁵⁸— es la actuación misma del yo como consciente; de lo que se entiende, pues, que la autoconciencia misma se hace principio.

Ahora bien, esta manera de concebir el “ser”, de *ponerlo* en y por la autodeterminación del “Yo” para que éste pueda ser sujeto y objeto en la fórmula de *Yo soy Yo* le permite a Fichte introducir esa noción de *identidad* —que parecía perdida en una abstracción insustancial— en la propia autoconciencia, puesto que cuando dice que “*el yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser*” en la autoconciencia, quiere decir (como lo aclara en su nota a pie de página) que “*el yo es necesariamente identidad de sujeto y objeto: sujeto-objeto*”⁵⁹. Esto indica que Fichte ve la propia identidad en el “ser” que autorrelaciona al “Yo”; es decir, enuncia un ser que identifica a un sujeto (Yo) con un

⁵⁸ Cf. *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 48.

objeto (Yo) gracias a su propia actividad, puesto que el sujeto se pone a sí mismo *siendo* y, así, se identifica en su poner, es decir, consigo mismo como *mismo* en el objeto que pone, a saber, en el Yo: *Yo soy Yo* o *Yo=Yo*. Así deja de lado esa primera concepción de la identidad tan impensablemente abstracta y le da el peso a una identidad que no puede darse más que en el propio “Yo”, en tanto que autoconsciente. De tal manera que, como se puede apreciar, no es inapropiado decir que Fichte deja atrás esa unión indistinta entre sujeto y objeto que, presumiblemente, se pudo dar en una identidad sumamente incierta del Yo, pues aquella sobrepasa los límites propios de la conciencia (que es, como se ha visto, actividad y separación) y, con ella, también sobrepasa la propia concepción de “Yo” que Fichte desarrolla, quedando, de igual manera, sin fundamento. Dicho de otra manera, en esa unión no hay —para Fichte—, en verdad, ninguna oportunidad de reconocer el carácter absoluto e ideal (mas sí abstracto) de aquella yoidad que abarca, de un extremo a otro, toda posibilidad de constitución y de relación entre sujeto y objeto, pues en esa unidad no hay acción, no hay actividad alguna, sino que es, por el contrario, quietud, simplicidad o, en otras palabras, no es nada. Así lo dice Fichte cuando quiere darle fundamentos prácticos (dentro de una filosofía del derecho) al ensamblaje que es el concepto de “Yo” para él, pues dice que el “Yo [...] es lo que actúa, y si no actúa no es nada”⁶⁰. Por lo tanto, el Yo es *absolutamente* cuando *actúa*, es decir, cuando *es (Yo)*, cuando *se identifica* como sujeto y objeto o, propiamente hablando, cuando es *autoconsciente*.

Con esto debe quedar claro que: 1) Fichte no ahonda demasiado en el problema de aquella unificación que sí es de suma importancia para Hölderlin —como se pudo

⁶⁰ Fichte, J. *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1994, p. 120.

señalar—, para quien el conflicto entre los contrarios, que de esa unificación surge, no tiene otra dirección más que el de la reconciliación y reunificación de ellos a través del mismo conflicto, como indica, por ejemplo, Carlos Másmela al decir que: “Ellos [los contrarios] no se excluyen uno del otro de manera indiferente, tampoco hay una aniquilación recíproca en la que uno de ellos triunfa sobre el otro [...] Cada uno de ellos encierra una unilateralidad y una consecuente insuficiencia, las cuales sólo pueden ser superadas* en su confrontación con el otro extremo...”⁶¹. Es decir, para Hölderlin el conflicto sí evidencia un plano diferente al del propio conflicto, y el cual es de unión pura donde el ser es “en el único sentido de la palabra” (en su rasgo más simple), pero lo evidencia de esa misma manera, a saber, en tanto que conflicto.

Se dice, pues, que Fichte no ahonda ni, mucho menos, centra su pensamiento en esa unificación (que para él no es más que una abstracción). Aunque, también se podría decir que su preocupación por ella es negativa o indirecta, si se entiende que lo que Fichte hace, a lo largo de su pensamiento, es, precisamente, desplegar esa *unión estática e inferida* dentro de un *movimiento que le da fundamento y la manifiesta*; movimiento que se identifica en el “Yo” como autoconciencia. Y con ello habría otro punto en común con el pensamiento de Friedrich Hölderlin, pues a través de la contienda, que *realmente* se libra entre los contrarios, es como se puede manifestar la más alta reconciliación; en el “NACIMIENTO DE LA MÁS ALTA HOSTILIDAD, PARECE SER UNA REALIDAD LA MÁS ALTA RECONCILIACIÓN”⁶², es decir, (y salvando las grandes diferencias) Hölderlin también permite argumentar que, a través de una actividad (como se ha dicho que lo es la lucha de

* Manteniendo la salvedad de que no es una superación, como ya se argumentó.

⁶¹ Másmela, C. *Hölderlin. La tragedia*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2005, p. 36 y ss.

⁶² *HEN.*, p. 289.

los contrarios), es posible ver una evidencia de un Uno indistinto para los términos que se relacionan gracias a la acción presente.

2) Por otro lado, también ha de quedar claro que Fichte reformula la noción de *identidad* para introducirla como la cópula dentro del movimiento de la autoconciencia del “Yo” y salvarla de la abstracción insulsa en la que se encontraba. Así, iguala *identidad* y *ser* como una y la misma cosa dentro de la autoconciencia y autodeterminación que es el “Yo”, y establece que no son nada por fuera de éste, pues fuera de él nada *es* ni puede *identificarse*. Por lo que no se puede suponer que Fichte se aleje del ser, sino que él se aleja de (o da por sentado) una unidad entre sujeto y objeto que únicamente se puede inferir, pero no conocer tal cual, es decir, que sólo se puede suponer como unidad indistinta y donde no hay cabida a la identidad misma.

Dicho esto, se entenderá, más claramente, la postura que tiene Hölderlin con respecto a la concepción del yo y, posteriormente, qué tipo de relación podría haber entre ella y aquello que está latente en la propia obra de Hölderlin como “individuo”.

b. Yo como expresión de la identidad del sujeto consciente en el pensamiento de Hölderlin

Es así como se llega a otra inquietud, también de carácter primordial, la cual concierne a la noción de “identidad”. Después de lo dicho, se puede ver que para Fichte “identidad” y “ser” son una única cosa que actúa como la cópula en la relación de la autoconciencia del

“Yo”; no obstante, en el caso de Hölderlin, esta síntesis no se sostiene, pues éste advierte que el “ser no debe ser confundido con la identidad”⁶³ y, de esta manera, se aleja del pensamiento que hace del ser una identidad que le permite al “Yo”, en su actuar, separarse y, pese a la separación, reconocerse como *si mismo* (como sujeto) en el objeto que se pone en frente suyo. Por lo que tampoco es adecuado decir —como sugiere Remo Bodei— que Hölderlin, como alternativa, propone “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”⁶⁴, puesto que se llegaría al mismo punto del cual Hölderlin intenta salir, es decir, se llegaría al reconocimiento de la identidad como ser y del ser como identidad; y Hölderlin estaría haciendo caso omiso de la propia conclusión a la que llega en [*Juicio y Ser*] cuando dice que “identidad no es = el ser absoluto”⁶⁵. Además, como se decía al principio del capítulo, y en relación con lo que hasta aquí supone esta noción de “identidad”, ésta es la de un “yo” lógico, la de una relación entre “sujeto” y “objeto” que Hölderlin tiene presente en su concepción del juicio y en su lectura de la conciencia y autoconciencia del pensamiento fichteano. Por lo que Hölderlin, al relacionar “identidad” con “yo”, recalca más la distancia que intenta poner entre ella y el ser para que éste no quede limitado al juego de afirmación y/o negación entre sujeto y objeto, y para resaltar su rasgo ontológico en las relaciones del hombre y naturaleza, como se verá en lo que sigue. No obstante, aquellas palabras de Bodei se deben entender como una anotación acerca de lo que el “ser” es en Hölderlin, pues, con ellas, él procura decir que dicho ser no está limitado, solamente, a la actividad de reconocimiento del “Yo” en su autoconciencia, sino que él es la expresión de la unión ideal y absoluta de las contradicciones, es decir, no está

⁶³ *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁴ Bodei, R. *Op. cit.*, p. 23.

⁶⁵ *HEN.*, p. 28.

limitado sólo a un rasgo lógico: una expresión caracterizada por el encuentro mutuo, por decirlo así, entre esa conciencia y lo que le es extraño a ella. No se trata de una duplicación de un Yo (sujeto) en su Yo reflejado (objeto) gracias a la identidad como cópula actuante y, así, la asimilación tanto de sujeto como de objeto en el “Yo” idéntico y absoluto, dado que esto significaría la propia nulidad de ese “Yo”. Esto se aprecia mejor en lo que Hölderlin expone dentro de sus cartas ya mencionadas, donde indica que el “yo” o es absoluto o es autoconsciente, pero no puede ser ambos en el mismo ejercicio; y precisando que, si es absoluto, entonces *no es nada*. Dice:

[El] yo absoluto [...] contiene toda realidad: él es todo y fuera de él no hay nada; por lo tanto no hay ningún objeto para este yo absoluto, pues de lo contrario no encerraría toda realidad; pero una conciencia sin objeto no es pensable, y si resulta que soy yo mismo ese objeto, estoy como tal necesariamente limitado, aunque sólo sea en el tiempo, luego no soy absoluto; por lo tanto no es pensable ningún tipo de conciencia en el Yo absoluto; como Yo absoluto no tengo ninguna conciencia, y en la medida en que no tengo ninguna conciencia, no soy nada (para mí), y por lo tanto el Yo absoluto no es nada (para sí).⁶⁶

Así, pues, hay un rasgo del “yo” que se reconoce cuando se dice que “una conciencia sin objeto no es pensable” y cuando se comprende, también, que dicho objeto está por fuera y en frente de esa conciencia, por fuera y en frente del sujeto consciente, a causa de la misma escisión provocada por la conciencia (por el juicio). Dicho rasgo es que el “yo” está, necesariamente, separado del objeto y éste por fuera del aquél (si es un “yo” autoconsciente y, no obstante, sin poder ser de otro modo), al contrario del “yo absoluto [que] contiene toda realidad” y por fuera del cual no hay ningún objeto ni nada de lo que él sea consciente, ni siquiera él mismo como objeto, en tanto que *mismo*. Pese a esto último

⁶⁶ HCC., p. 232-233.

—como también advierte Hölderlin—, en el caso que el “yo” sea sujeto y objeto, gracias a su actividad de autoconciencia (lo que daría motivos para entenderlo como absoluto), ello no le permite, empero, ser absoluto, debido a que está limitado por el tiempo⁶⁷, es decir, porque no es sujeto y objeto al mismo tiempo o, lo que es lo mismo, porque sólo es sujeto y objeto en tiempos diferentes; porque es *extraño a sí mismo* en el tiempo y, por lo tanto, no es *sí mismo* en tanto que objeto. Un objeto extraño a un sujeto consciente de él; objeto que se muestra como *mismidad* del sujeto gracias a un movimiento temporal, pero que no lo es o, al menos, que no parece serlo, como lo insinúa el propio Hölderlin cuando se pregunta “¿en qué medida como lo mismo?”⁶⁸ al hablar de la puesta, en frente suyo, del “yo” a través de la escisión de la conciencia o del juicio. Esto se explica mejor aplicando a este tiempo un principio básico de la tradición filosófica, a saber, el de no contradicción de Aristóteles que dice, como bien se sabe, que “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”⁶⁹. Con él, queda claro que “sujeto” y “objeto” no son lo mismo, aunque parezcan serlo, dado que lo son en el tiempo que es movimiento y no en una quietud sin tiempo, es decir, dado que “son lo mismo” pero en diferente tiempo y, por ende, son extraños en el mismo tiempo. De tal forma que así Hölderlin señala la imposibilidad del “Yo absoluto” y declara que “una conciencia sin objeto no es pensable”. Y con sus palabras deja ver que el rasgo absoluto del “yo” sólo parece ser una apariencia por querer reunir al “sujeto” y al “objeto” en el tiempo, pero siéndole imposible a causa

⁶⁷ Acerca del tiempo, como tiempo histórico, en Hölderlin, ver Duque, F. (*Residuos de lo sagrado*. Madrid: Abada editores, 2010, p. 90), quien expone que Hölderlin, con su preocupación por los dioses, no demuestra otra cosa que una inquietud por lo eterno y lo mortal, por lo que se rige según el tiempo y por lo que escapa a su medida o, lo que es lo mismo, una inquietud por el propio tiempo. Y —dice Duque— con el héroe trágico se da una “organización” de este tiempo y un corte en la historia que impide *la sucesión de instantes muertos e iguales, según la medición cuantitativa* del tiempo mismo.

⁶⁸ HEN., p. 28.

⁶⁹ Aristóteles. *La Metafísica* (Capítulos tercero y cuarto del libro cuarto). Madrid: Gredos. 1994, p. 173. Aclarando que, lamentablemente, a causa de que no hay alguna justificación, por parte de Hölderlin, que corrobore tal afirmación como esta del tiempo, aquí sólo hay cabida (a modo de interpretación) para la especulación con el apoyo de este principio.

de que el tiempo es movimiento y no quietud, lo cual supone que, incluso cuando se reúnen (“sujeto” y “objeto”) en el tiempo, no pueden hacerlo en el *mismo* tiempo y, por lo tanto, tampoco pueden ser lo *mismo* en el tiempo.

Esta *extrañeza* por fuera de la conciencia, como se puede ver, es un factor necesario para concebir la conciencia (y la autoconciencia) en el pensamiento de Hölderlin, dado que aquella se constituye como algo por fuera de ésta y, por lo tanto, como algo por fuera del mismo “yo”. Es algo extraño que ejerce *resistencia*, desde fuera, al impulso natural e ilimitado de la conciencia que trata de conocer y abarcar para que, con tal resistencia, haya conciencia y no una falta de ella en un “Yo absoluto” con una conciencia absoluta que, para Hölderlin, sería igual a “nada”. Sin dejar de lado que dicho impulso natural de la conciencia responde, no obstante, a una “aspiración hacia lo infinito” del hombre, a una “actividad infinita e ilimitada” en él; responde a una necesidad más esencial en el hombre, la cual es una tendencia a ir más allá de las determinaciones que están limitadas y en reposo, pues él es movimiento. Así lo dice Hölderlin: “En el hombre existe una aspiración hacia lo infinito, existe una actividad que le impide aceptar barreras permanentes y no le permite ningún momento de reposo, y que por el contrario tiende a volverse cada vez más grande, más libre e independiente; esta actividad, infinita por impulso propio, es *limitada*”⁷⁰. Impulso más fundamental, al que la conciencia, como conciencia que es, acoge en su forma y pretende ese infinito desde su propio rasgo, a saber, ser consciente de tal infinitud. Por lo que sólo puede aspirar a él conociéndolo e intentando abarcarlo con sus esfuerzos.

⁷⁰ HCC., p. 242-243.

Ahora bien, no sólo es necesario que lo extraño provoque tal resistencia en la conciencia y la coarte (a pesar de los impulsos ilimitados de ésta) para que ella sea “conciencia”, sino que también es menester que el impulso de dicha conciencia sea de tal índole ilimitado y ella siempre aspire a lo extraño para que no sea doblegada por lo extraño en la inconciencia, y pueda ser “conciencia” al momento de encontrarse con dicha resistencia. Todo esto se lee más claramente en las propias palabras de Hölderlin, pues dice que:

... la actividad infinita e *ilimitada* según *su propio impulso* es necesaria en la naturaleza de un ser con conciencia (un Yo, como dice Fichte), pero la *limitación* de esta actividad también le es necesaria a un ser con conciencia, pues si la actividad no fuera limitada, insuficiente, lo sería todo, y no habría nada fuera de ella; por lo tanto, si nuestras actividad no sufriera ninguna resistencia de fuera, no habría nada fuera de nosotros, *ignoraríamos** todo, no tendríamos conciencia; si nada nos opusiera *resistencia*, no habría para nosotros ningún *objeto*, pero por muy necesaria que le sea a la conciencia la limitación, la resistencia, y el sufrimiento causado por esta resistencia, también le es igualmente necesaria la aspiración a lo infinito, una actividad ilimitada según su propio impulso dentro del ser con conciencia, pues si no aspirásemos a ser infinitos, libres de toda limitación, tampoco sentiríamos que hubiera nada que se opusiera a esta aspiración y por lo tanto, y para decirlo una vez más, tampoco sentiríamos nada distinto de nosotros, no sabríamos nada, no tendríamos ninguna conciencia.—⁷¹

Estas palabras, que son una lectura de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, ya suponen grandes diferencias entre ambos pensamientos, porque —para Hölderlin— hay algo otro que pone una resistencia o, mejor aún, hay algo que a la conciencia se le presenta como resistencia; y ese algo extraño está por fuera de dicha conciencia y, por lo mismo, por fuera del “yo” consciente, a diferencia de Fichte, para quien el mismo “yo” es quien pone tal

* La cursiva es nuestra, debido a que la referencia dice “estaríamos ignorantes de...”. Aquí se corrige esta imprecisión, dado que en español no se “está ignorante de [algo]”, sino que se “está ignorando [algo]” o, bien, se “ignora [algo]”.

⁷¹ *Ibíd.*

resistencia o, dicho más propiamente, es quien pone el límite entre conciencia y objeto, al ser él mismo ilimitado. Así se entiende al leer lo siguiente de Fichte: el *Yo* “debe limitarse; o sea, debe en esta medida ponerse como no poniéndose; debe poner en este ámbito el límite (antes =B) indeterminado, ilimitado e infinito; y si hace todo esto, tiene que ser infinito”. Por el contrario, en Hölderlin, según las palabras citadas, no se puede encontrar evidencia para pensar que es el mismo “yo” quien pone dicho límite, sino que es alguna “resistencia de fuera”. No parece que Hölderlin *identifique* a un “yo” consciente y limitado con un “Yo” ilimitado y *poniéndose* —resistiendo— para aquél que es consciente; entiende, ciertamente, un “yo” consciente y autoconsciente, pero no absoluto, como ya se ha dicho antes.

Ahora bien, si el “yo” no es absoluto, dado que es consciente; si este rasgo de conciencia provoca una separación entre él y aquello de lo que es consciente; y si Hölderlin no hace del “ser” esa identidad activa que, para Fichte, permite la autoconciencia del *Yo soy Yo*, aun cuando se da la separación, entonces ¿cómo es posible la autoconciencia para Hölderlin, cuando no hay una identificación del “yo” sujeto en el “yo” objeto, a pesar de la separación por la conciencia o, mejor dicho, para quien no hay un “yo” objeto? La respuesta, más que una evidencia declarada, es lo que, hasta ahora, queda de relieve, si se entiende que Hölderlin no ve una trascendencia del “yo” hacia el predicado, a pesar de la separación de la conciencia o, mejor dicho, del juicio; si se entiende que el *objeto* de la proposición no es un “yo” en tanto que *sí mismo* del *sujeto* actuante (consciente o “juzgante”), sino que, necesariamente, es algo diferente. El juicio — antes dicho— es la “partición originaria” que genera tanto al sujeto como al objeto y, por ello, aun cuando la relación entre ambos sea de igualdad ($Yo=Yo$, por ejemplo) la partición

ya está dada en su misma relación. Lo cual quiere decir que en la propia igualdad ya está expresa la separación y, con ella, también la distinción del “yo” sujeto con respecto a un (no más “yo”) objeto.

De tal modo que el juicio que se representa en el “yo” (la autoconciencia) —para Hölderlin— no es una reunión de sujeto y objeto y, así, de toda la realidad en él, tal como una unificación “pura” y “simple”; no es, pues, un “Yo absoluto”, dado que lo que vincula a los términos en esa relación de conciencia, más que ser la *identidad*, es la *diferencia* entre ambos. Lo cual significa que la *identidad* dejar de *ser*, es decir, deja de actuar como el vínculo que relaciona, a través de la separación, al sujeto y al objeto y deja de asimilarse, por lo tanto, con el mismo ser. Además, porque el rasgo que caracteriza la relación real entre los opuestos es la contraposición y la armonía (y no la unificación) que tiene lugar en la *acción* propia de toda realidad, como ya se dijo anteriormente. Por eso se puede entender que, así como la expresión real de la unificación ideal, simple y pura de los extremos es la escisión y contraposición, el ser también “expresa la ligazón del sujeto y el objeto”⁷² *realmente*, pero no como unión, ligazón, identidad, sino como diferencia, separación, contraposición. El Ser, en el único sentido de la palabra, simple e ideal, cuando existe, lo hace como belleza, es decir, como Ἐν διαφέρον ἐαυτῶν. De esta manera, y a modo de remembranza de la crítica de Hölderlin en relación con la noción de “identidad” y su proximidad con un “Yo absoluto”, son acordes las palabras de Martínez Marzoa cuando señala que “la crítica de Hölderlin en *Urtheil und Seyn* no se dirige sólo contra la noción de lo absoluto como «yo», sino también contra la de lo absoluto como identidad, [...] en la identidad hay un «con»; si es «consigo mismo», la escisión suena no sólo en el «con», sino

⁷² HEN., p. 28.

también en el «sí» y el «mismo», que son escisión por lo mismo que son autorreferencia, la cual no es posible sin desdoblamiento”⁷³ o, más acertadamente, sin diferenciación, pues un “desdoblamiento” caen en el riesgo de que se entienda como efectuado por el propio “Yo”, dándose como resultado a sí mismo.

De esta manera, Hölderlin intenta conducir el juicio desde una visión lógica hasta una ontológica-existencial; con esto, también se permite disipar la posibilidad de que la *identidad* sea la cópula actuante que reúne al sujeto y al objeto en el “Yo” (aunque la identidad no se separa del “yo” mismo), y surge la necesidad de comprender esta expresión “yo”, únicamente, en relación con el sujeto consciente, es decir, de entenderla como un *rasgo* propio de ese sujeto consciente. Se dice esto, dado que el sujeto que se separa del objeto a causa de la conciencia, se *diferencia* de dicho objeto, pero, a su vez, se *identifica* a sí mismo como sujeto, también gracias a la conciencia; proceso que hace que la “identidad” sea la composición de ese acto de autoconciencia, y no de la relación entre sujeto y objeto. Es decir, la *identidad*, más que ser una reunión de sujeto y objeto en el “Yo” (absoluto), es lo que permite la expresión del sujeto autoconsciente, y lo hace a través la noción de “yo”. Así, pues, el “yo” —como se apunta— juega el papel de expresar esa “identidad” o, lo que es lo mismo, es la expresión de la identificación del sujeto con la conciencia en sí mismo, es decir, la expresión del sujeto autoconsciente. De tal modo que “yo” es la *expresión* de la *identidad* que el sujeto tiene de sí, gracias a su relación de conciencia con el objeto, es decir, gracias a la relación de diferencia que tiene con él. “Yo”, como necesariamente es consciente de sí, entonces no es absoluto y *es algo*, es decir, es sujeto, es conciencia de sí; es la referencia personal que expresa la *identificación* entre el

⁷³ Martínez, F. *De Kant a Hölderlin*. Madrid: Visor, p. 111-112.

sujeto y la conciencia, la identificación del sujeto consiente de sí —a ojos de Hölderlin—, con lo que imprime la *identidad* como un rasgo perteneciente al sujeto (y no al ser), en tanto que consiente de sí, y se dispone como la expresión de dicha *identidad*.

Por ello, “¿en qué medida como lo mismo?”, es decir, ¿hasta qué punto *Yo soy Yo* y no, más bien, *Yo*? —se preguntaría Hölderlin, a pesar de que, notablemente, él no ahonda demasiado en este problema de la autoconciencia, dado que su principal preocupación no es la relación de autoconciencia que tiene el hombre y cómo dicha autoconciencia lo pone al frente de su mundo, sino que es la relación de contienda en la que él está inmerso y que le pone al mundo en torno suyo y lo comprende con él. Por lo demás, aquella duda encierra, a su vez, otras inquietudes tales como: ¿“*Yo soy Yo*” no es más que un recurso gramatical impropio para justificar un intento de duplicar o dividir a un “yo” que sólo es la expresión de la identidad del sujeto como consiente de sí mismo? Es decir, ¿no es un recurso que pone, aparentemente, un “yo” separado de otro “yo” para que dicha conciencia del “yo” sea posible? ¿Qué es lo que hace imposible la conciencia que “yo” tengo de mí mismo en la expresión “yo” (o, quizás, “yo soy”), y que obliga, por lo que parece, a enfatizar, lógicamente, en otro “yo” como predicado a través de la cópula “soy”? ¿Para ser consiente de mí mismo tengo, por necesidad, que predicarme y ponerme como objeto de conciencia, incluso como pensamiento dialéctico que recae en sí mismo?

Como es posible ver en todo lo anteriormente dicho, Hölderlin pone en duda una autoconciencia cuando ella se plantea como una escisión del “Yo” —la cual pretende ponerlo en frente de sí mismo para lograr una conciencia suya—, pues esto indicaría que sólo es posible una autoconciencia cuando se tiene frente a *uno* algo otro, pero también

pretendido como ese mismo *uno*, para hacerlo consciente como *uno mismo*. Indicaría que una autoconciencia se convierte en un examen detallado para alcanzar el reconocimiento y la determinación (si bien, presumiblemente, de sí mismo), únicamente, de otro como *uno*, es decir, de eso que se pone en frente dialécticamente. Con todo lo cual, ¿de qué modo sería ello una autoconciencia? Más bien —por cuanto se puede inferir—, habría que entender esa autoconciencia como un movimiento autorreferencial del sujeto consciente que se *identifica* y se *separa* (del objeto), pero no se autodetermina (o se autorreconoce), es decir, no se fija como un objeto para su conocimiento, pues no es, claro está, objeto para su conocimiento. Aunque, con la autoconciencia entendida de esta manera, también habría que aceptar que el sujeto consciente del objeto y capaz de clasificarlo, enmarcarlo, determinarlo, en resumidas cuentas, de conocerlo, encierra en sí mismo y para sí mismo un desconocimiento. Pero, ¿es esto una autoconciencia? ¿Acaso ella no es un intento de un *conocerse a sí mismo*? Y si lo es, ¿entonces sobre qué versa ese *conocerse a sí mismo*, si no es una *conciencia de sí mismo*? Sin poder responder a este interrogante, cabe resaltar que Hölderlin no le resta importancia a una necesidad de saberse-sentirse* a sí mismo, pues, de lo contrario, el hombre estaría *aniquilado* en tanto que hombre. Hölderlin escribe en el borrador en prosa de la *Versión métrica* del Hiperión: “no saber nada de sí, no sentirse, y estar aniquilados, es para nosotros lo mismo”⁷⁴.

Ahora bien, por lo que respecta a estas páginas, estas interrogaciones quedarán apenas abiertas, puesto que, de lo ya dicho, se asoma más propia y claramente la inquietud aquí concerniente, a saber, aquella del individuo. Y esto es así, a causa de la reciente deducción

* Si bien, este sentirse (demasiado) a sí mismo trae consigo un peligro que da inicio a la tragedia de Empédocles, como se verá más adelante en el cuarto capítulo.

⁷⁴ HVP., p. 74.

en la relación de “sujeto-identidad-yo”. Y, teniendo en cuenta que la tentativa es descubrir cómo ese individuo se desenvuelve y revela en el pensamiento que Hölderlin desarrolla de la “armónica contraposición”, y cómo, a causa de dicho despliegue, no puede ser confundido con “sujeto” (como se verá), la pregunta que, necesariamente, surge es ¿qué ocurre con el individuo si no es sujeto y, por lo tanto, no ha de tener identidad ni puede, como consecuencia, expresarse en el “yo”? ¿Cómo se configura y enuncia en un pensamiento que parece insinuarlo cabe el sujeto, pero que, no obstante, en el ámbito donde se expresa la unidad, a saber, en la armónica contraposición, el individuo recoge en su figura la propia expresión de reconciliación de los contrarios? Así, pues, y como se verá posteriormente, la exigencia ahora es ver el modo en que Hölderlin plasma todo el movimiento de dicha contraposición armónica en individualidades que modelan en sí mismas esa relación y que reflejan la imposible tendencia a cualquier extremo, si no se quiere caer en el peligro de destruir la propia contraposición, que es, como se ha dicho, la expresión real de la unidad ideal.

Tercer capítulo

Apertura de la “armónica contraposición” como individuo en la figura de Hiperión

Sin duda alguna, en el fondo (y, en ocasiones, en la superficie) de lo que se ha dicho hasta ahora hay un empeño por señalar la inquietud con la que Hölderlin teje su proyecto de reconciliación, la cual es, a saber, la *plena* realización del hombre. Un calificativo a dicha realización que se debe entender, no a la manera de una “completa” entrega al ideal de un *Uno-Todo* ni mucho menos como el establecimiento en el “compactado” sujeto, es decir, no como el afán de *llegar* a una “entera” o “determinada” finalidad que, sin embargo, no sería más que una unilateralidad que intenta escapar de toda realización del hombre, al querer entablar a éste en una quietud propia de un estado ideal de las cosas y de él mismo, esto es, fuera de todo movimiento y, así, de toda realización; sino que es una *plenitud* que se debe entender como el proceso que tiene ocasión en ese movimiento de la “armónica contraposición”, es decir, que sucede por ser existencia.

Ahora bien, aun cuando aquél empeño por que el hombre se realice plenamente tiene, al principio, algún tinte comunitario, uno que —se podría decir— matiza una preocupación por el “Hombre” en su generalidad o, mejor dicho, por la humanidad; aun cuando haya una primera pretensión de formación para el “Hombre” y, con esto, un primer intento de constituir una unidad toda en él a través de, por ejemplo, la poesía como “*maestra de la humanidad*”⁷⁵; o incluso cuando, luego, ese afán de formación permanezca por un tiempo

⁷⁵ Una forma de pensar muy evidente en aquel famoso proyecto en el que participaron Hegel, Hölderlin y Schelling (Cf. *HEN. [Proyecto]*, p. 30), con la cual se manifestaba una avidez de los tres jóvenes por una unificación de la humanidad entera a través de una formación intelectual, religiosa y artística (una *nueva*

en el pensamiento de Hölderlin y se vea reflejado en el desarrollo de su *Hiperión o el eremita en Grecia* (encontrando, sin embargo, un decepcionante fracaso, al no *ver hombres para formar, sino, apenas, fragmentos de ellos*, como se verá) y se extienda hasta las consecuencias vistas en su tragedia de *La muerte de Empédocles*, es decir, hasta la cisura insalvable con ese pensamiento formativo que lo conduce a decir que tampoco “es [...] tiempo de reyes”⁷⁶ que sirvan de guías y formadores del pueblo, de la humanidad; aun con ese intento en pos del “Hombre” —pero también gracias ese mismo esfuerzo—, Hölderlin da a entender no sólo la irrealizable composición del “Hombre”, en el sentido de pueblo, de humanidad con un grado de perfección propio al de los pueblos antiguos (o griego, concretamente), allí donde ni siquiera ve hombres*; sino que también señala la imposible constitución de una posición “mesiánica” de un personaje para esa *humanidad*, quien la condujese a una comunión consigo misma y con todo lo viviente después de algún tipo de proceso formativo llevado a cabo por aquél que pronunciase esa palabra formativa.

Es por ello que el individuo se hace imprescindible en este estudio, dado que con él Hölderlin manifiesta el modo en que se realiza el hombre en tanto que hombre (pleno). Esto significa que Hölderlin hace del individuo la expresión existente de esa *unificación* que ocupó y atravesó todo su pensamiento. Pensamiento que se distinguió, precisamente, por el impulso de darle una viva expresión a un ideal de reunión que cada vez se ausentaba más del ámbito humano y que, de éste, arrancaba la posibilidad de esa viva y plena realización. El individuo es —atendiendo a la distinción que se pudo hacer de él con

mitología) que reuniera todos los niveles sociales de un pueblo, con un mismo espíritu sensible, sin que se sublevara uno al otro.

⁷⁶ *HEM*, p. 163.

* Esta desesperanza por algo que puede llamarse “Hombre” (o humanidad) en un sentido general se tratará a continuación, en el primer apartado del presente capítulo.

nociones como “sujeto” y “yo” y según lo que se expondrá en adelante— la realización de esa vida pura que, de lo contrario y valga la redundancia, sería pura idealidad, y sin que ella se detenga en una determinación que tampoco permitiría dicha realización y que se convertiría, igualmente, en un estado ideal (pura inacción) de la vida, como advierte el propio Hölderlin que ocurriría si esta vida se *resuelve en una singularidad*⁷⁷. El individuo es la condición existencial o la armónica contraposición de dos estados que, para ella, no pueden ser sino ideales, es decir, pura pero irrealizable posibilidad, a saber, una “extrema simplicidad” y una “extrema cultura”⁷⁸ que se reúnen, es decir, se realizan como aquella condición. Lo cual se verá en el itinerario que da inicio con Hiperión y, no termina, pero sí se interrumpe con Empédocles.

a. El joven Hiperión como tensión de los extremos de la existencia

La figura de Hiperión abre la puesta en escena de estos dos extremos de la existencia; él es la introducción en una relación mutua de dos estados ideales que suponen, por sí mismos, la organización y concordancia de la vida consigo misma y de las relaciones que el hombre tiene con ella. De tal manera que él no personifica un estado de completa

⁷⁷ Cf. Alzate, P. *Empédocles: el individuo de la más alta unificación*. Tesis de grado para optar al título de filósofo. Medellín: Universidad de Antioquia, 2012, p. 42, ss., donde señalo una idea contraria a la que aquí expreso. Allí se dice que la “presentación de la más alta relación en Empédocles se ofrece como una solución de la contratendencia ante los ojos de su pueblo”; no obstante, como se verá en las páginas aquí escritas, Empédocles ni es solución, ni se presenta de tal modo para un pueblo (aun cuando lo pretenda), dado que, de serlo, debería ocurrir necesariamente lo que allí indico, a saber, que dicha “solución sólo puede serlo dentro de la esfera de lo subjetivo, esto es, solo puede ser una solución *aparente y provisional*” y, como consecuencia, que “cuando Empédocles intenta resolver la reconciliación en y para su tiempo, por medio de una presentación, debe de inmediato declinar”, a causa de presentar la solución en esa esfera subjetiva. Ahora bien, el carácter individual (y no subjetivo, como allí insinuaba) de Empédocles le impide una empresa tal como lo es la de *resolver* y le impide, también, la consecuente declinación —como se verá aquí.

⁷⁸ *HVP.*, p. 35.

constitución, no se presenta como el “Hombre” idealmente formado y, asimismo, como el paradigma a seguir; Hiperión no es “capaz de integrarse en la naturaleza y extender el amor unificador por encima de las oposiciones a todas sus criaturas incluidos los hombres”⁷⁹ —como lo afirma Piulatis—, sino que se muestra como el inicio de su propia realización en tanto que “hombre”, es decir, como el movimiento que comienza a reunir los extremos ideales en la existencia real. Lo cual implica que, en vez de “estar por encima de las oposiciones”, está inmerso y moviéndose excéntricamente en medio de ellas, e implica que su naturaleza no sea una “serena contemplación” o una “tranquila sensatez”, una “organización natural” o cultural, sino una violenta e impetuosa disposición de “quien sufre con lo extremo”⁸⁰, puesto que esta figura que empieza a abrirse significa el primer contacto entre estados ideales y extremos que, conforme a un primer contacto, chocan y suponen contrastes.

De esta manera, Hölderlin inaugura una discusión de la concepción de “Hombre” que se establece como una meta a alcanzar, puesto que Hiperión, siendo la figura de ese movimiento excéntrico en la existencia que se caracteriza, precisamente, por no encontrar meta alguna, siendo el movimiento de quien “errante como un alma en pena, aferrándose a todo, siendo aferrado por todo”⁸¹, ya está realizándose en tanto que “hombre” con este peregrinaje: que no es una sucesión de pasos “errantes” para luego llegar a ser “Hombre”. Es decir, el hombre es una realización de sí mismo existiendo, y no la *superación* de pasos

⁷⁹ Piulatis, Octavi. *Identidad y diferencia en la filosofía de la unificación de Hölderlin*, p. 481. EN *THEMATA*. No. 23, 1999, págs. 477-486.

⁸⁰ *HH.*, p. 133.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 30.

paulatinos que conllevan al establecimiento (como meta) del “Hombre” por excelencia, tal como se hablada acerca de lo que implica *superación* anteriormente.

Ahora bien, la insuficiencia que Hölderlin ve en este “Hombre” (establecido y formado) para ser la reunión y reconciliación de los extremos es que dicho “Hombre” se estableció (al formarse) en una visión racional, en una excesiva tendencia hacia el orden, que, en vez de hacer concordar nuestras necesidades “consigo mismas, con nuestras energías y con todo aquello con lo cual estamos relacionados”⁸², nos separó de aquello con lo cual estábamos relacionados, al verse como el único modo de permitir dicho orden y al desprender del hombre, con esto, el sentimiento de lo divino que, no obstante, debe reunirse con la razón para que haya una verdadera existencia en esta reunión. Este “Hombre” fue quien se instaló en el extremo de la subjetividad, aquella que sólo mira un objeto en frente de él, que sólo mira a la naturaleza y al hombre mismo como sus objetos predilectos de análisis; con lo cual, gracias a su inteligencia adquirida de esta manera, dicho “Hombre” —expresa Hölderlin— pretende protegerse “del sinsentido y de la injusticia asegurando el orden”, con la salvedad, recalca inmediatamente después, de que “estar seguro frente al sinsentido y frente a la injusticia no es el grado más alto de la perfección humana”⁸³. Este sujeto (hablando con mayor propiedad), con su determinación puramente racionalista-positivista, que Hölderlin ve a su alrededor, no es, pues, en modo alguno, la máxima expresión de la constitución del propio hombre; no es, como lo fuera todavía el hombre para un Pico della Mirandola —en boca de Argullo!—, quien “reúne y acoge en la plenitud de su propia sustancia todas las naturalezas que el mundo

⁸² *HVP.*, p. 35.

⁸³ *HH*, p. 118.

comprende”⁸⁴, por ejemplo; o como los griegos lo eran para el mismo Hölderlin al reconocerlos como los hijos de los dioses y como aquellos en donde se reconciliaban las fuerzas de la naturaleza que, no obstante, comenzaron a entenderse por separado en el pensamiento moderno. Este sujeto no es otra que cosa que una mera determinación que sólo fragmenta al hombre y lo desprende de su plenitud, de ese “sinsentido” que también es parte de su formación, al querer homogeneizar en y desde la razón dicha aspiración a la plenitud, y hacer de tal determinación la única conquista y completitud del hombre. Algo frente a lo que Hölderlin dice que “no hay que pensar que lo más homogéneo sea también lo más adecuado” y que “lo mejor que puede hacer una cabeza idealista es convertir en su elemento a lo empírico, lo terrestre, lo limitado” y que “si lo consigue será, y sólo él será, el hombre perfecto”⁸⁵. Es decir, se aleja de una consideración que aboga por una perfección y plenitud uniformadas para todos los hombres, de una concepción homogénea del hombre perfecto y pleno; y se orienta por un pensamiento que, si bien comprende la necesidad de que el hombre se complete, éste debe realizarlo en una exigencia y disposición propias.

Así, de lo anterior se desprende la consideración sobre la falta de perfección en la naturaleza humana cuando el hombre se enclaustra en el extremo de la subjetividad y cuando se habla, con ello, de una perfección del “Hombre” en general. Incluso, hablando más estrictamente, hay que decir que Hölderlin se rige por un pensamiento en el que no encuentra hombres a su alrededor —y se lamenta al reconocerlo—, sino que sólo alcanza a distinguir “miembros mutilados”, “como en un campo de batalla”, donde “la vertida sangre

⁸⁴ Argullol, R. Op. cit., p. 23.

⁸⁵ HCC., p. 345.

de la vida se pierde en la arena”⁸⁶; ve “artesanos, pero no hombres, pensadores, pero no hombres, señores y criados, jóvenes y adultos, pero ningún hombre”⁸⁷; ve formas en las que el hombre se desfigura cuando pierde su plena constitución al ser afectado por la extrema subjetivación, por su “inteligencia”, es decir, cuando se separa de su otra parte esencial que es la naturaleza y se posiciona determinadamente *frente a* ella en una marcada escisión, y ya no *con* ella en una mutua relación; ve los extremos a los que el hombre se desplaza para confinarse voluntariamente en alguno de ellos, aquellas únicas e invariables determinaciones a las que apenas logra llegar —sin que se percate ni sienta cómo es afectado— cuando pierde su templanza; y ve cómo los “hombres” asimilan esta pérdida como su mayor conquista y recompensa para sus esfuerzos cotidianos que se enfrascan en la necesidad, aun cuando con estos esfuerzos vayan deteriorándose en tanto que hombres. Es decir, ve al “Hombre formado”, pero, apenas, como una parte fragmentada.

Ahora bien, vale aclarar que Hölderlin no intenta presentar una visión despectiva del oficio que cada cual labra para su existir atendiendo a sus inclinaciones personales —sólo basta recordar, a modo de ejemplo, que la poesía y filosofía (preocupaciones propias de aquél) son de esos oficios inherentes a nosotros los hombres—, sino que su crítica está dirigida hacia aquella tendencia hermética del pensamiento subjetivo que sólo ve bajo la influencia de la separación y, así, que inevitablemente separa al oficio humano de la existencia misma, poniendo al primero en el ámbito de la mera necesidad y obligando a la segunda, por consecuencia, también a encerrarse en esa necesidad y alejarse de la vida

⁸⁶ *HH.*, p. 205.

⁸⁷ *Ibíd.*

plena del espíritu. Tendencia que también desfigura el labrado mismo de la existencia e impide que el espíritu viva en el propio quehacer de los hombres. Dice Hölderlin en

Hiperión:

“Que cada cual se dedique a sus ocupaciones”, me dirás, y yo también lo digo. Sólo que debe dedicarse con toda el alma, no debe ahogar en sí cualquier otra fuerza que no concuerde exactamente con su ocupación, no tiene que ser sólo, con ese miedo miserable, literal e hipócritamente lo que su título indica, tiene que ser con seriedad y con amor lo que es, y entonces, en su quehacer vivirá un espíritu, y si se siente oprimido en una especialidad donde no es posible en absoluto la vida del espíritu, ¡que la rechace con desprecio, y vale más que aprenda a trabajar la tierra!⁸⁸

Y también le dice a su hermanastro Karl Gok en una carta de septiembre de 1797, hablando de las labores que éste tiene, que “no es tanto *lo que* hacemos, sino *cómo* lo hacemos, no la materia y la situación, sino el tratamiento de la materia y la situación, lo que determina el valor de las fuerzas humanas. En toda actividad humana existe una plenitud”⁸⁹. Igualmente, por ello, la fuerte acusación de Hölderlin, en boca de su Hiperión, contra el modo de vida que llevan los alemanes cuando dice: “pero tus compatriotas prefieren atenerse a lo estrictamente necesario y por eso también hay entre ellos tanta chapuza y tan poco trabajo libre y auténticamente exaltante”⁹⁰.

Hasta aquí, se puede ver su desengaño por los hombres y su desengaño por encontrar las respuestas que busca en algo llamado “Hombre” (escasamente ilustrado) y por qué emprende un camino propio para realizarse a sí mismo en tanto que hombre pleno, aun

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ *HCC.*, p. 344-345.

⁹⁰ *HH.*, p 205.

cuando es un camino que apenas inaugura y cuyo recorrido le es desconocido. Por eso, cuando dice: “Sí, olvídate de que hay hombres, miserable corazón atormentado y mil veces acosado, y vuelve otra vez al lugar de donde procedes, a los brazos de la inmutable, serena y hermosa naturaleza.”⁹¹, no hace más que advertir la disposición que ha de tener la vida de un hombre para que sea existencia, indicando el necesario encuentro y reconciliación que deben tener esa formación extrema en la que se puede caer y la simplicidad de la naturaleza. También se anticipa por qué Hölderlin, dentro de este itinerario de reconciliación que presenta más adelante con Empédocles —como se verá—, tiende con tanto empeño a una reunión con la naturaleza en la muerte. De tal suerte que para realizarse en tanto que hombre, el único modo que Hölderlin encuentra es hacer de la propia vida una existencia, hacer de ella la reunión de las tendencias extremas hacia las que uno se dirige constantemente. Esto significa que, primero, aquí se habla de una vida que se impide a sí misma, es decir, que se constituye como constante detención existencial (vital, pero no biológica) para el hombre cuando él continúa su excesiva tendencia hacia cualquier condición unilateral en la que logra acomodarse cada vez más o, lo que es lo mismo para el caso, en la que languidece por la desaceleración del movimiento que es la propia existencia; y, segundo, que la existencia impide dicha detención en tanto que es realización de la “armónica contraposición” que reúne las tendencias extremas en el hombre dentro de esa misma realización, es decir, en el movimiento que es, como ya se ha dicho anteriormente. Por lo tanto, no es el “Hombre” aquél que está en condiciones de *alcanzar* la reconciliación con todo lo viviente, ni quien tiene el compromiso de llevar a cabo tal labor; sino que es cada hombre el que se introduce y se *realiza*, como exigencia propia, en la intimidad con lo que aquel “Hombre” ha olvidado (con la naturaleza y los dioses en ella)

⁹¹ *Ibíd.*, p. 24.

y para salvaguardarla en la forma de una disposición ética con todo lo viviente (incluyendo a los mismos hombres). Y es cada uno, dentro de dicho recorrido propio, quien se realiza como “hombre”.

En consecuencia, no hay hombres en los cuales hallar una posible respuesta a su inquietante y desolada visión, pero sí un corazón que sigue buscando, ya no entre aquellos, sino en la siempre dispuesta naturaleza. Sin embargo, esta consideración hace del pensamiento de Hölderlin un peregrinaje que lo conduce, igualmente, por un mundo de contrastes, de extremas condiciones y vivencias que lo hacen fluctuar en ellas y precipitarse de un extremo a otro para encontrar lo que pueda colmar “el vacío y el desierto” que encuentra en todas partes y que hay en él, es decir, el vacío que sólo puede ver por estar, él mismo, vacío, tal como expresa con Hiperión: “Si sobre ti y ante ti no encuentras más que el vacío y el desierto, es porque en tu interior no hay más que vacío y desierto”⁹². Una consideración que —como se dijo— supone un primer recorrido excéntrico, en tanto que es el primer contacto o la primera ocasión de la “armónica contraposición”.

En este peregrinaje se encuentra una figura —representada como el joven Hiperión— que sólo conoce los extremos y que busca, en ellos, su propia armonía con el mundo, con la naturaleza; una figura que intenta “ser uno con todo lo viviente”, pero por medio de un único *punto* viviente en el cual ubicarse y que está por fuera de ella misma: punto en el que se da y se presenta (en el que *es*) la armonía con el todo, pero en una intimidad que es propia y no para esa figura que la busca. Una figura errante que, como consecuencia de su

⁹² *Ibíd.*, p. 71-72.

desmesurada condición, únicamente encuentra momentos y puntos de apoyo para serenar temporalmente su impetuosa voluntad que quiere todo, pero que sólo halla soportes manifiestos en donde aferrarse hasta que, al fin, sus “fuerzas, inútiles, se [agoten] en vano”⁹³. Es de este modo que dicha figura encuentra momentos en los que parece haber *alcanzado* su plenitud y templanza, en los cuales parece haber logrado la reconciliación y ser uno con todo lo viviente (primero con Alabanda, luego con Adamas y, por último, con Diotima), pero sólo en esas situaciones, dado que, cuando faltan esos momentos, cuando faltan aquellos que le proporcionan una calma, vuelve a su exaltado ímpetu y a la búsqueda de su punto medio, como le es propio por su natural condición.

Siempre a través de ellos es su búsqueda de la reconciliación con la naturaleza, de un tiempo mejor, de un mundo más hermoso con los cuales estar en la tan anhelada armonía dentro de la vida (aun sin llegar a reconocer a esa búsqueda como su propósito). Así se lo hace ver Diotima cuando le dice: “Lo que buscas es un tiempo mejor, un mundo más hermoso. Era ese mundo únicamente lo que abrazabas cuando abrazabas a tus amigos; tú, junto con ellos, eras ese mundo”⁹⁴, inclusive cuando no sentía tal abrazo como el abrazo del mundo, sino, sencillamente, como el de sus allegados. Y él parecía ser ese mundo, no solamente cuando “abrazaba” a sus amigos, sino, más íntimamente, cuando era Diotima a quien abrazaba; pues con ella había “alcanzado un mayor equilibrio” y era con ella con quien sus “fuerzas dispersas y destruidas se habían concentrado en un solo justo medio”⁹⁵. Así se puede ver, por ejemplo, en el poema titulado “Diotima” (comenzando en el quinto verso de la novena estrofa hasta el final de la decimotercera estrofa), donde Hölderlin dice:

⁹³ *Ibíd.*, p. 31.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 97.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 111.

[...] Ardor solar
y dulzura primaveral, guerra
y paz, luchan en el fondo de mi corazón
frente a esta imagen angélica.

Muchas veces vertí ante ella
oleadas de lágrimas de mi corazón,
y traté, en cada acorde de la vida,
de vibrar al unísono con su dulzura.
A veces, herido en lo profundo,
imploré su piedad,
cuando el cielo que ella posee
se abre claro y santo a mis ojos.

Pero cuando en su silencio, rico infinitamente,
con una sola mirada, una sola palabra
su alma transmite a la mía
su paz y su plenitud,
cuando veo al dios que me anima
alumbrar una llama en su frente,
y vencido por la admiración
me acuso ante ella de mi nada,
entonces su alma celeste me precipita
en la dulzura de un juego infantil,
y bajo su hechizo mis cadenas
se desanudan gozosamente.
¡Así desaparece mi pobre denuedo
y se borra el último rastro de mis luchas!
Mi naturaleza mortal entra
en la plenitud de una vida de dios.

Y en adelante, mi elemento es
ese donde ninguna fuerza terrestre,

ninguna orden divina nos separa más,
allí donde saboreamos la unión total.
Porque allí, tiempos, cálculos
que nada valen, necesidad, son olvidados:
por fin entonces me siento vivir.⁹⁶

Esta es la manera en la que el joven Hiperión logra reconciliarse con la naturaleza. Una reconciliación mediatizada y fuera de él, en una relación con aquella Diotima, quien, a su vez, *se abre* como una intimidad con la naturaleza divina. Hiperión, como un eslabón que hace recordar al rapsoda en el *Ion* platónico⁹⁷, se encuentra en una relación fuera de la propia intimidad que él pudiera ser con todo lo viviente. Desde el punto de vista aquí expuesto, Hiperión logra una mediación con la naturaleza que se presenta en Diotima divinamente, pero no alcanza una intimidad propia con aquella. De este modo, ocurre que lo divino se le presenta, y le hace sentirse en relación con “todo lo viviente”, pero esto no se da siendo él la apertura íntima con todo lo viviente, sino que le sucede estando al margen de esa intimidad; logrando, conforme a su naturaleza, iniciar su disposición a dicha intimidad a través del *reconocimiento*. Es decir, Hiperión, al representar el primer contacto como armónica contraposición (como existencia real) de los estados ideales y de las tendencias unilaterales que subjetivan al hombre, inicia el itinerario, que realiza al individuo, a través del *reconocimiento* que le es propio al sujeto y que le permite a éste aprehender al objeto y representárselo. Con Hiperión, Hölderlin habla de ese eslabón que precisa del reconocimiento del sujeto, pero no, justamente, para aprehender un objeto, sino para hacer del propio *reconocer* una “serena contemplación” en relación con todo lo

⁹⁶ Hölderlin, F. *Poesía completa (Diotima)*. Barcelona: Ediciones 29, 1995, p. 61-63 (En adelante *HPC*).

⁹⁷ Ver Platón, *Ion* 533d-c, 535e-536c.

viviente. Así, pues, el primer aspecto es que, al individuo, lo divino se le abre ante los ojos, aunque él mismo todavía no está abierto para lo divino.

Con ello, aquí se dice que *exteriorizar* es el rasgo característico de esta figura; exteriorizar su reconciliación con su mundo, con su tiempo en un punto diferente a sí mismo. Su disposición consiste en salir a la búsqueda de aquello que le falta para completarse como hombre, no obstante, sin hacerlo como una apertura de sí mismo en relación directa e íntima con el todo (con la naturaleza divina), para no caer en “las profundidades del saber”⁹⁸ ni en la limitada necesidad carente de espíritu; sino que lo hace como quien contempla una presentación *puntual* de esa intimidad con la naturaleza, de esa divina relación que se manifiesta realmente ante sus ojos y para su admiración, de aquello más elevado y mejor que no se halla atemporalmente en un pasado o futuro, ni en una idealización más allá de las estrellas ni en lo profundo de un sujeto (de su saber), sino que se encuentra “aquí, en el círculo de la naturaleza humana y de las cosas”⁹⁹, bajo el nombre de belleza, bajo la figura de Diotima. “Diotima —como también señala Gabás— es una expresión singular de la belleza y, constituye la meta de los anhelos humanos, encarnados en la persona de Hiperión”¹⁰⁰, con la salvedad de que no constituye la meta de “los anhelos humanos”, sino de lo humano propio de Hiperión, es decir, no constituye el anhelo que pueda tener una humanidad en general (en el caso de que exista *un* anhelo general), sino que constituye el anhelo de aquél que emprende la búsqueda de lo que anhela y de aquél que inicia su recorrido para realizarse en tanto que hombre.

⁹⁸ *HH*, p. 80.

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ Gabás. *Op. cit.*, p. 53.

De tal modo que Hölderlin presenta una figura que, sin advertirlo, no comprende más que la *contemplación* de esa belleza del mundo en y a través de Diotima, por lo cual siempre se mantiene al margen de tal espacio de intimidad y mantiene latente su exaltada necesidad por el todo —al no ser, ella misma, la apertura en la relación con el mundo—, aunque momentáneamente serena por el influjo de esa divina presencia que le hace concentrar todas sus fuerzas en el justo medio que Diotima es. Y esto permite entender mejor las palabras de Hiperión cuando dice: “Yo andaba errante como un alma en pena, aferrándome a todo, siendo aferrado por todo, pero siempre solo por un momento, y mis fuerzas, inútiles, se agotaban en vano”, cuando no encontraba ese sostén que lo mesurara.

Ahora bien, aun cuando Hiperión es una figura que sólo puede exteriorizarse para estar en una armonía con lo divino que se le presenta ante él, es decir, aun cuando él no está en una intimidad propia con la divina naturaleza, no lo advierte y esto mismo le hace sentir el regocijo y la calma en él como parte suya y como si fuera él el justo medio donde armoniza la divina naturaleza, y le hace decir: »¡Santa naturaleza! Eres la misma en mí y fuera de mí. No tiene que ser tan difícil unir lo que está fuera de mí con lo divino que hay en mí”¹⁰¹. Y esta calma y regocijo que él parece tener se refleja en los ojos que lo ven y en las palabras que lo instan a proclamar esa naturaleza serena que él parece albergar y que lo exhorta a ser el educador del pueblo, porque su corazón ha encontrado la paz, según hace creer, tal como se puede leer en las siguientes palabras que Diotima le dice a Hiperión: “Tu corazón ha encontrado por fin la paz. [Por ello] ¡Tienes que descender como el rayo de luz, como la lluvia refrescante, tienes que bajar a la tierra mortal, tienes que iluminar como

¹⁰¹ *HH.*, p. 125.

Apolo, sacudir y vivificar como Júpiter [y volver] otra vez a Atenas y [fijarte] también en los hombres que caminan entre sus ruinas [pues ello] sería formativo”¹⁰².

No obstante, ella es una paz que esta figura sólo consigue cuando se encuentra al lado y cuando se aferra de aquella presencia que se la proporciona. Por lo cual, por un lado, cuando se aleja de este justo medio, la dispersión, la excentricidad y la desmedida en su proceder le impiden proyectar esa templanza adquirida hacia los otros con el fin de formarlos en ella. Por otro lado, y atendiendo al pensamiento de Hölderlin aquí expuesto, también resulta cierto que hacer hombres de fragmentos de hombres es una pretensión desmedida y condenada al fracaso, dado que de tales fragmentos sólo se puede hacer, a lo sumo, sociedades, comunidades; se puede confeccionar al “Hombre” común y social, es decir, a ese significado indefinido (con variables acepciones) que agrupa a dichos fragmentos así descompuestos, que recoge miembros en una sociedad, pero no forma hombres; que asocia artesanos, pensadores, señores y criados, jóvenes y adultos, pero no constituye a ningún hombre. Incluso, ese rasgo de desmesura y dispersión que representa Hiperión es la condición que ocasiona tal imposibilidad de formación, pues “si sobre ti y ante ti no encuentras más que el vacío y el desierto, es porque en tu interior no hay más que vacío y desierto”¹⁰³, hace recordar Hölderlin con el joven Hiperión, indicando que esos hombre que no vio o esos “miembros mutilados” que veía era porque él mismo no se realizaba como tal y era, igualmente, un fragmento. Lo cual luego se convierte en una falta que logra reconocer al final de su tercera versión de Empédocles, cuando dice:

... he pecado mucho desde mi juventud;

¹⁰² *Ibíd.*, p. 124.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 71-72.

jamás he amado a los humanos como humano;
tan sin reservas les serví como el agua y el fuego,
por eso ellos tampoco humanamente me acogieron...¹⁰⁴

Y también se convierte en evidencia para este argumento que no encuentra manera alguna de llevar a cabo una formación del otro en tanto que hombre, dado que no parece posible esperar ver al otro como un hombre y, aun así, buscar formarlo de tal manera; como tampoco lo parece no ver hombres, sino, apenas, “niños”¹⁰⁵ y esperar ser visto y acogido como hombre y no como un niño más entre ellos y, por lo tanto, ser reconocido a tiempo como ese formador.

De lo anterior se extrae que Hölderlin pone en juego una figura que, si bien no se encuentra encerrada en el extremo de la subjetividad y no se conduce por el pensamiento incompleto de la mera razón, tampoco es esa plenitud que, abriéndose a la naturaleza, intima en una armonía con ella. Por un lado, no es pensamiento que se asegura del “sinsentido” e “injusticia” con el control y orden de la clasificación del proceder de la razón, sino que es ese corazón que busca su asilo en el mundo eternamente uno¹⁰⁶; pero, por otro lado, es un corazón que todavía no halla aquello que busca, como consecuencia de sus impulsos desmedidos que lo llevan de un extremo a otro sin parar; que lo llevan, en unos momentos, a una extrema reflexión que intenta encerrarlo y privarlo del mundo y, en otros, a una extrema enajenación que se propone perderlo y olvidarlo de sí mismo. Así, pues —como se viene diciendo—, Hiperión constituye el inicio en la relación existencial y

¹⁰⁴ *HEM.*, p. 325.

¹⁰⁵ *HH.*, p. 95.

¹⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 26, donde dice “Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y *el asilo de mi corazón, el mundo eternamente uno*, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y no la comprendo” (la cursiva es nuestra).

colateral entre dos opuestos que, de otra manera, se mantienen separados y sin relación, a saber, la formación y concentración del sujeto con la simplicidad y enajenación de la naturaleza que organizan la vida del hombre (orgánicamente para la cultura y aórgicamente para la naturaleza). Él se presenta como un tránsito en la realización que tiene un hombre en su propio recorrido; no obstante, ¿qué característica tiene el joven Hiperión para que se constituya como un tránsito y no sea un mero fragmento de sí mismo, pero tampoco su configuración plena, en tanto que hombre? “Él —tal como señala Hölderlin en boca de Diotima— no *habría* reconocido nunca de una forma tan pura el equilibrio de la hermosa humanidad si *él* mismo no lo *hubiera* perdido de tal forma”¹⁰⁷, es decir, si no lo hubiera perdido por la disposición violenta de su naturaleza que lo arrojara prontamente a la maduración de sus propias fuerzas y al anhelo de ese equilibrio extraviado.

Hölderlin reconoce la necesidad de estos dos extremos ideales para que se pueda iniciar un camino de reconciliación entre ellos. Reconocer “el equilibrio de la hermosa humanidad”, esa unión infinita o el “Ser, en el único sentido de la palabra”, antes de cualquier pretensión de construir un camino propio, es la condición para que el hombre, en tal pretensión, no se fragmente ni yerre en el camino hacia su constitución que debe ser plena. Y ese equilibrio, esa “paz infinita”, después de emprender dicho recorrido, también es condición necesaria para que este camino sea ese de realización. A su vez, estos estados ideales también trazan un recorrido de añoranza y anhelo por ellos, lo cual hace que una figura tal como Hiperión todavía busque alcanzar su unificación con todo lo viviente en

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 124. Las cursivas indican un cambio de pronombre en la cita, dado que, textualmente, él está escrito en segunda persona del singular (*Tú*).

tanto que aún añora “*un* todo” anterior y anhela una “más alta reconciliación” venidera, y lo cual hace también que se le impregne su naturaleza excéntrica constantemente en tensión.

Sin duda alguna, Hölderlin expone una figura que está en una estrecha relación con lo que él denomina “todo lo viviente”, es decir, el “Todo es Uno” que se presenta como existencia, como ἐν διαφέρον ἑαυτῶν. Una exposición en la que esta figura juega el papel principal dentro de un mundo disperso y dividido en relaciones discordes, pero no porque ella sea la que reconcilie en sí misma dichas discordancias y dispersiones, no porque ella armonice a (o haga existencia de) “todo lo viviente”; sino porque —como ya se dijo— ella muestra el inicio de la realización del hombre o, lo que es lo mismo, el primer contacto en la relación de los extremos ideales: un contacto que, de entrada, no expresa el rasgo “armónico” de la existencia, sino su “contraposición”, es decir, su rasgo excéntrico y lleno de impulsos y contrastes. Tampoco cabe duda, dicho esto, que el principal rasgo de dicha figura —ese que le concede reconocer puramente el equilibrio y la justa medida del hombre— no le permite a ella una propia disposición y apertura para vincularse con la naturaleza en una intimidad y, así, ser, ella misma, justo medio y reconciliación con la naturaleza, debido al propio reconocimiento. Por lo tanto, *reconocer* ese justo medio es su condición y, a pesar de que tal reconocimiento mantiene a la figura de Hiperión en una cercanía con él, también los mantiene separados a ambos entre sí. Pero, y dicho desde otro ángulo, reconocer ese equilibrio dentro de la existencia mantiene separada a dicha figura de aquel justo medio, pero también le permite verlo como necesario para su íntegra constitución y como lo que se anhela y hacia lo cual debe dirigir sus fuerzas, si pretende confeccionar como existencia la plenitud ideal que ha perdido.

b. Reconocimiento de la “armónica contraposición”: primera condición del individuo

Con todo lo cual, se aprecia que sólo a través del *reconocimiento fuera de sí* es como Hiperión logra estar en relación con la naturaleza eternamente viviente y sólo a través de dicho *reconocer* es como consigue el sentimiento que ella está en él, aun cuando *reconocer* es la condición que lo mantiene como frontera entre la subjetividad (esa que se encierra en su determinación) y la apertura íntima con la naturaleza (su individualidad). Pero esto no se debe entender como una flaqueza o insuficiencia de la figura que Hölderlin quiere presentar con Hiperión, sino como la disposición natural que se forma de ese primer momento en el que se encuentran los extremos dentro de la existencia, los cuales aún se reconocen en ella y, conforme a su primer encuentro, todavía tienden a presentarse como separados y como tendencias unilaterales que le imprimen el movimiento excéntrico que caracteriza a dicha figura.

Ahora bien, este movimiento —excéntrico en primera medida— continúa realizándose como existencia, es decir, continúa dándole forma a lo bello o, lo que es lo mismo, efectuándolo como ἐν διαφέρον ἑαυτῶν; y reúne cada vez más los extremos en la “la armónica contraposición” que se convierte en la circunstancia para que la belleza adquiriera una forma natural y real y ya no ideal, “porque lo bello, tal y como se presenta en la realidad, adopta necesariamente una forma, acuñada por las circunstancias bajo las que nace, que no le es natural y que sólo se convierte en forma natural cuando se le añaden

precisamente las circunstancias que le dieron necesariamente tal forma”¹⁰⁸. Esta realización en la que la belleza se forma es notable en una figura como Diotima, pero no en el Hiperión que busca su propia constitución, es decir, no en quien se presenta como el actor principal de dicha realización. Por lo que una apertura individual, la intimidad de “todo lo viviente” (de la naturaleza y lo divino en ella) que inaugura Hiperión queda apenas iniciada con él y difícilmente reconocible por fuera de él, y su desarrollo ha de dar un paso más allá de Hiperión mismo y, así, continuar con Empédocles. Por ello, con Empédocles, Hölderlin muestra cómo la contienda entre los extremos, que provocaba la natural exaltación de Hiperión y hacía de su proceder una excentricidad que buscaba los extremos, y que lo llevaba, asimismo, cada vez más fuera de sí, haciendo de él aquel que se aferraba “a todo, siendo aferrado por todo”, se interioriza o, mejor dicho, se reúne en una *intimidad* en la que los extremos, como contendientes, participan armónicamente y permiten la realización de la existencia para el hombre, representado con Empédocles, que necesariamente —y como se verá— comprende la “armonía” y la “contraposición”, la intimidad y su tragedia.

De tal suerte que es necesario recordar la imposibilidad que Hölderlin ve en el “Hombre” comprendido como comunidad, pueblo, y la también imposible constitución de un *mentor* o *mesías* para dicho Hombre; hay que retomar tal imposibilidad de estos dos aspectos* correlacionados en un mismo esfuerzo infructuoso por lo *humano*, por el “Hombre”, por un pueblo en comunión plena y viviente consigo mismo, dado que dicha imposibilidad se concentra en algo que reclamaría cualquiera que entienda que Hölderlin

¹⁰⁸ HCC., p. 389.

* A saber, el *Hombre* comprendido en tanto que comunidad y como el *mentor* de dicho Hombre.

es, claramente, un poeta y que por medio de la poesía y el trabajo literario él buscó su comunión con la naturaleza y lo divino, es decir, que la poesía fue para él la existencia; además que también para él la poesía ha de ser la voz que entregue lo divino al pueblo¹⁰⁹ o la “fundación en palabra del ser”¹¹⁰ y que a los poetas les corresponde, por lo tanto:

estar con la cabeza desnuda bajo las tormentas
de Dios, y aferrar con nuestras manos
el rayo paterno, y brindar al pueblo
con nuestro canto el don celestial.¹¹¹

Y ser, por ello, “poetas del pueblo” o las “lenguas de los pueblos”¹¹² —como Hölderlin indica en sus tres poemas reconocidos como versiones de “Valor poético”—; es decir, ser quienes provoquen que el pueblo se abra a la reconciliación con lo divino en la naturaleza sin que sea consumido por el “rayo paterno”; ser quienes les entreguen la *existencia* al pueblo sin que éste sienta el peligro y las fatigas de cultivarla; ser, pues, quienes le brinden “el don celestial” como una dádiva, pero sin que sientan la grandeza (que supone también el peligro) de dicho obsequio; en fin, darle la existencia a un pueblo que no sabría existir, aunque fuera posible obsequiársela. Este motivo, que todavía expresa ese intento formativo del “Hombre” y una disposición “privilegiada” del poeta entre el pueblo y todo lo viviente para que aquél *llegue* a su finalidad, a su humanidad, para que pueda alcanzar y cumplir su

¹⁰⁹ Una lectura de la poesía de Hölderlin (y de la poesía romántica, en general) como fundación de comunidad, se puede apreciar en Octavio Paz (Cf. *Obras completas, vol. 1, “Los hijos del limo”*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1994, p. 365-380); asimismo, Martin Heidegger (Cf. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza editorial, 2005, p. 99) alude a un “morar” poético, el cual es *anterior al y fundamento del* desarrollo cultural de un pueblo, es decir, de sus obras y construcciones que llenan de “mérito” al hombre; “morar” que, como fundamento, le da su esencia histórica y, para ello, su propia “morada” a esa cultura que colma de “mérito” a ese hombre, a ese pueblo.

¹¹⁰ Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza editorial, 2005, p. 46.

¹¹¹ *HPC*. (Como en un día de fiesta), p. 333.

¹¹² *Ibíd.*, ps. 191, 193 y 195 (“Valor poético”, 1ra. versión; “Valor poético”, 2da. versión; “Timidez”, 3ra. versión, respectivamente).

meta, para que exista, es por lo que se le podría reclamar a la afirmación —como, en efecto, la que aquí se hace y se sostendrá— de que la imposibilidad para llevar a cabo tal motivo formador es que la *palabra* (incluso poética) no es propia de la reunión armónica en la existencia; que ella no es a través de lo cual ocurre y se realiza la “más alta reconciliación” en “la más alta lucha real”, es decir, que ella no es *verbo* para la “armónica contraposición” y, por lo tanto, tampoco cumple ningún papel formativo o mediático para un pueblo que buscase su plenitud, ni hace de un sujeto (el poeta, por ejemplo) un formador, un mentor, un mesías. Por ello, aunque Hölderlin abogó por que los poetas tuvieran un papel formativo (al menos en un primer momento y, sobre todo, para su pueblo), queda claro que esa empresa encontró, al final, —como se mencionó— su desengaño¹¹³. Y se verá, entonces, las consecuencias del intento de hacer del individuo el medio de reconciliación, no sólo para él, sino para otros, en lo sucesivo. Esto significa adentrarse en un segundo momento del desarrollo del propio individuo, el cual aquí se vio apenas mencionado con la figura de Diotima, a través de la figura de Empédocles.

¹¹³ Cabe resaltar las motivaciones políticas (relacionadas con el desarrollo de la revolución francesa) que influenciaron en el temple de Hölderlin y que ayudaron a que él adoptara tales posturas. Para una lectura de estos motivos e influencias en el pensamiento de Hölderlin, remitirse al amplio estudio de Pierre Bertaux (Op. cit.); también el ensayo de Anacleto Ferrer *Hölderlin ante la revolución* (Cf. *Hölderlin, poesía y pensamiento*. Valencia: Pre-Textos, 2001, ps. 87-101).

Cuarto capítulo

Cobijo y presentación de la “armónica contraposición” en tanto que individuo en la figura de Empédocles

a. Sentimiento de la “armónica contraposición”: un movimiento de intimidad y tragedia

Que la *palabra* no *comunica*, a saber, no crea comunión (plena) a través de sí con aquella unión ideal y divina de la naturaleza y todo lo viviente a un pueblo para que éste alcance su plenitud humana se evidencia cuando Hölderlin —dentro de su tragedia *Empédocles*— expone la naturaleza de dicho pueblo y dice que es un pueblo ávido e impaciente por entender las palabras y preocupado por sostenerse en su comunión, es decir, por comunicarse consigo mismo dentro de la familiar comprensión de lo que se dice a través de las palabras; que es un pueblo “ardiente”¹¹⁴ y “loco”¹¹⁵ que actúa como un grupo de “niños”¹¹⁶ cuando intenta comprender (y no comprende) lo que dice el poeta en su expresión. La *palabra* no entrega, pues, “el don celestial”, dado que éste llega a los oídos apenas como un trueno abrumador, pero a salvo del “rayo paterno”; él llega como unas *palabras incomprensibles*¹¹⁷ que despiertan extrañeza y rechazo en un espíritu que no está en la capacidad de sentir la gratitud que trae consigo las propias fatigas de sembrar, cultivar y cosechar el “don celestial” y hacerlo existencia para sí mismo; son palabras que

¹¹⁴ *HEM*, p. 47.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 89.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 95.

¹¹⁷ *Cf. Ibíd.*, p. 165.

se brindan a un pueblo inestable e impulsivo, a un “tumulto indeciso”¹¹⁸ que no hace sino oscilar, en extremo, en su temperamento cuando es tocado por una u otra fuerza, es decir, cuando es guiado —como a un niño— por su excéntrica naturaleza de una intensidad a otra, tal como Hölderlin ve al hombre en general (o comunitario) y tal como lo ejemplifica con el pueblo de Agrigento dentro de su tragedia de *Empédocles*.

De igual modo, que la *palabra* no es aquel armónico encuentro entre los extremos, que ella no es la reunión que armoniza las tensiones de los contendientes en la existencia, ni es su real y viva reconciliación, se hace evidente porque el espacio donde ocurre todo ello es en el *silencio*; en éste es donde entra, crece y florece dicha relación armónica de los contendientes y es a él donde hay que llegar para concederles esa intimidad que los reconcilia. Por ello, considerar que “la poesía debería cumplirse en la respuesta al silencio [es decir, cumplirse] en ese movimiento de rebeldía —que también es respuesta— ante el vacío y la ausencia —el silencio— de lo divino y del Ser”¹¹⁹ resulta contradictorio para un poeta que hace del silencio una condición indispensable para que se dé el abrigo de lo sagrado, y para quien dicho silencio no es ausencia ni vacío de lo divino, sino que es el espacio donde lo divino llega, permitiéndole retoñar en existencia y brotar como la “más alta reconciliación” en esa “más alta lucha real”.

Dice Hölderlin: “A mi silencio (*Stille*) llegaste con paso quedo”¹²⁰ —y no *a mi palabra*— cuando habla de esa comunión en la que Empédocles se encuentra con todo lo sagrado y viviente, con la naturaleza divina y con su pueblo; comunión que no se expresa

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 45.

¹¹⁹ Ávila, R. *Heidegger y Hölderlin*, EN *Logos: anales del seminario de metafísica*, No. 12, 1977, p. 98.

¹²⁰ *HEM*, p. 63 (1ra. versión, escena tercera), 239 (2da. versión, escena segunda).

por palabra alguna, dado que ella es una comunión que sólo se complace en la intimidad del silencio y no sucede donde también asalta la palabra, pues ésta rompe dicha intimidad. Es en el silencio —en este caso del poeta— donde el “silencioso (*stille*) mundo de las plantas”¹²¹ y “los dioses silenciosos (*stille*)”¹²² coinciden y se comprenden mutuamente. O, más propiamente, es en el silencio donde hombre, mundo y divinidad confluyen, ya que no se trata de un silencio en tanto que rasgo *perteneciente* al poeta o a la naturaleza o a lo divino, sino que es una *disposición* que se abre entre ellos; es —aun con el riesgo de toda designación— donde “tiene lugar el cumplimiento” de la armonía en la lucha de los extremos que se presentan como contendientes; es donde lo “divino está en el medio de ambos”, es decir, donde el “hombre, más orgánico, más artístico, es la flor de la naturaleza” y donde a “la naturaleza, más aórgica, cuando es sentida, puramente, por el hombre puramente organizado, formado puramente en su índole, [se] le da el sentimiento del cumplimiento”¹²³; donde hombre, naturaleza y divinidad confluyen en un mismo movimiento de vida.

La palabra, en efecto, “ nombra lo divino, lo imposible”, pero no, por ello, “restaura su presencia [la presencia de lo divino] en el dominio humano”¹²⁴. Es decir, aunque la palabra

¹²¹ *Ibíd.*, p. 45.

¹²² Aquí se optó por la traducción de *Empédocles* que hace Feliu Formosa (*Hölderlin, Empédocles y escritos sobre la locura*. Barcelona: Labor, 1974, p. 36), dado que la entregada por Anacleto Ferrer (y que hemos seguido hasta ahora) se basa en la edición en alemán de Michael Knaupp (*Sämtliche Werke und Briefe*. Munich: Carl Hanser Verlag, 1992), en la que hay variaciones con respecto a la edición de Friedrich Beßiner y Jochen Schmidt (*Werke und Briefe, Band IV*. Frankfurt: Insel Verlag, 1986, p. 35); aunque las dos ediciones, claro está, se basan en los manuscritos de Hölderlin. Estas variaciones que hace Knaupp son de tal índole como la supresión de doce versos de la escena séptima de la primera versión, dentro de uno de los cuales se halla la frase citada. Así, la edición de Beßiner y Schmidt dice: “Oh stille! gute Götter!”, donde el adjetivo “still” remite, principalmente, a un carácter silencioso propio de los dioses (*Götter*). La razón para salvar esta referencia es la importancia, claro está, del rol que lleva a cabo el silencio para el rasgo armónico de los extremos en la existencia.

¹²³ *HEN.*, p. 116.

¹²⁴ Ávila. Op. cit.

sí restaura una presencia —como se verá más adelante—, eso no significa que “nombrar” *capture*, en dicha presencia, lo divino para el “dominio humano” y, de esta manera, lo humano alcance su reconciliación y plenitud, debido a una armonía que con esta pretensión se espera. De igual manera, si bien es posible comprender a la poesía como un esmerado intento para la “fundación mediante la palabra y en la palabra” de “lo que permanece”, y, si bien esta fundación en ella —según esta presente apreciación— “arrastra a lo que permanece [para] lograr detenerlo y estabilizarlo”, ello no significa que a través de este proceso de fundación se llegue “a lo abierto”¹²⁵ que, como “testimonio de su propia existencia”, “constituye la propia existencia del ser humano”¹²⁶, dado que eso “abierto”, primero, no le otorga existencia al ser humano, sino al hombre individual y, segundo, no es la *palabra* poética, sino un *silencio* poético el que se ha de entender como lo abierto, precisamente, por no *fundar*, *detener* o *estabilizar* lo que permanece, es decir, por no pretender significar o, lo que es lo mismo, cerrar lo propiamente abierto en su fundación, como sí parece hacerlo la palabra. Este silencio es —y no la palabra— el modo en que:

poéticamente, mora
el hombre sobre la tierra¹²⁷

De tal modo que, nombrar lo divino, lo imposible no es lo que le otorga existencia al Hombre, a lo humano, debido a que el dominio humano no comprende la palabra de lo

¹²⁵ Heidegger. Op. cit., p. 45.

¹²⁶ Heidegger. *Ibíd.*, p. 40.

¹²⁷ Tal como lo señala Heidegger, este poema comienza con estas palabras "In lieblicher Bläue". Es necesario señalar, como lo indica José Manuel Recillas, que dicho poema fue “extraído en realidad no del original manuscrito del poeta, al parecer perdido, sino de la reproducción que hace de éste su amigo Wilhelm Waiblinger, quien redactaría la primera biografía del poeta”. Por ello, no es posible encontrarlo en las ediciones que, hasta ahora, se han hecho de la obra de Hölderlin basadas en sus manuscritos y, por lo tanto, tampoco se encuentra en alguna edición al español que se base en dichas ediciones alemanas. No obstante, y gracias al mismo esfuerzo de Recillas, está la traducción al español que se puede apreciar con el nombre de “En el amable azul” en la página web: <http://www.jornada.unam.mx/2007/01/21/sem-poemas.html>.

indomable, de lo imposible, es decir, debido a que, por el hecho de que esta palabra y lo divino —a través de ella— no se presentan como producto de ese dominio ni para él, no pueden ser entendidos. Pero también, y principalmente, porque la palabra no expresa esa intimidad que existe como silencio, sino que es, precisamente, la *exposición* de dicha intimidad, es decir, su exhibición y su afrenta.

En consecuencia, la palabra se transforma, no en reconciliación para la existencia, sino en la tragedia de esa “más alta reconciliación” en “la más alta lucha real”; se convierte en movimiento trágico dentro de la plenitud del hombre (de Empédocles) cuando éste *se comprende a sí mismo como la expresión**, a través de su palabra, de una intimidad que le concedía existencia, es decir, cuando se muestra, con *su* palabra, como aquel en quien se realiza la “más alta reconciliación” y, como consecuencia, expone una intimidad que deja de serlo a causa de la misma exposición de la palabra. Y de esta manera, Hölderlin ilustra aquel peligro —del que ya se habló antes— de *resolver* “visible e individualmente” “el problema del destino” o, dicho de otro modo, de realizar la reunificación efectiva y visiblemente de los extremos en un punto reconocible, dado que llegar al grado de comprenderse a sí mismo como la expresión de aquella reunificación íntima hace que esa palabra —como expresión de un sujeto— sólo hable de quien la pronuncia, es decir, que se convierta en la palabra orgullosa y blasfema de un “yo” que habla y se proclama a sí mismo como “un dios ante todo el pueblo”¹²⁸ en ese momento donde “sólo se sentía a sí

* Vale recordar aquí lo que se dijo en el segundo apartado del primer capítulo, sobre todo en su conclusión, donde se indicó que el “yo” es la expresión de la identificación del sujeto con la conciencia en sí mismo, es decir, que “yo” es expresión del sujeto autoconsciente.

¹²⁸ *HEM.*, p. 53.

mismo”¹²⁹ y desde el que se había olvidado, incluso, de ser la expresión *a través de la cual* se entregara el “don celestial” y, como resultado, se proclamara como *en quien* “otrora los dioses nacieran de su verbo”¹³⁰. Esta falta la advierte Hölderlin cuando, en boca de Empédocles, dice: “Los dioses se habían puesto a mi servicio, yo solo era dios, y lo proclamé con atrevido orgullo¹³¹”; y también:

¡Cuando los genios del mundo,
llenos de amor, en ti se olvidaban de sí mismos, pensaste
sólo en ti e imaginaste, pobre necio, que a ti
los bondadosos se vendían, y que
los celestiales, como esclavos tontos, te servían!¹³²

De esta manera, Hölderlin deja ver una discrepancia que acarrea la palabra, pues, además de exponer la íntima reconciliación del individuo con todo lo viviente, también revela el peligro al que ella conduce, a saber, el de volver a una subjetivación (y no individuación) como carácter primordial de quien la dice, puesto que muestra, en la proclamación de quien dice la palabra, un dios ante los hombres en vez de mostrar aquel (poeta) mentor que entrega “el don celestial” de los dioses (y no suyo) a los hombres.

Así mismo, Hölderlin habla de otro peligro menos evidente —que no se expresa en la palabra trágica—, pero igualmente importante para que dicha tragedia se dé y que está en relación con la subjetivación. Este peligro, que se reserva y dilata en el silencio, es el de

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 57.

¹³⁰ *Ibíd.* Con una única modificación en el tiempo y modo verbal de “nacer”, pues en el texto citado está en el pretérito simple indicativo de la tercera persona del plural (“nacieron”). Aquí, por el contrario, y con la única intención de mantener una coherencia —y valga la aclaración— modal y temporal, se ha puesto en el pretérito imperfecto subjuntivo de la tercera persona del plural (“nacieran”).

¹³¹ *Ibíd.*, p. 77.

¹³² *Ibíd.*, p. 65.

sentirse, pensarse a sí mismo, como consecuencia inminente de albergar esa intimidad silenciosa; pues, aun cuando “los genios del mundo”, “los bondadosos”, “los celestiales” se olvidaran, en silencio, de sí mismos; aun cuando la naturaleza libre de consciencia y, por lo tanto, de olvido, también se dispusiera en silencio, Hölderlin, no obstante, dice que el “gran poeta nunca está olvidado de sí mismo, por mucho que se eleve por encima de sí mismo”¹³³ y, por esto, cae en el peligro de confundir el silencio consigo mismo y hacer del silencio, en el que confluye con la naturaleza y lo divino, *su* silencio, como se puede ver en palabras como “a *mi* silencio llegaste...”.

Este peligro es, a su vez, lo que también provoca el inminente movimiento trágico de la palabra y, con ésta, la presentación de dicha “armónica contraposición” en una palabra que pretende presentarla en su rasgo *armónico*, pero que consigue exteriorizar únicamente lo *contrapuesto* de ella. *Sentirse sólo a sí mismo, no sentir nada más que la propia alma*¹³⁴ y, a raíz de esto, creer que la armonía íntima con lo divino y la naturaleza tiene lugar en sí mismo y, en fin, decir que los *dioses nacen de su propio verbo* es lo que ocasiona el paso ineludible de una intimidad silenciosa (armonía) con lo divino y la naturaleza a su exposición (contienda) en la palabra que intenta ser la exhibición de dicha *intimidad* en tanto que *intimidad*, pero que se muestra a sí misma como el alarde de ella y, como consecuencia, sólo logra lucirse como su tragedia o, lo que es lo mismo, la palabra es, con toda evidencia, el rasgo contrapuesto de una “armónica contraposición” para la cual el silencio se convierte en su rasgo armónico. Así, se puede decir que “la disputa que la oda

¹³³ HEN. (En los ensayos fragmentarios reunidos bajo el título de [*Reflexión*]), p. 49-50.

¹³⁴ Cf. HEM., donde el sacerdote Hermócrates reconoce este peligro en el que cayó Empédocles y dice: “Los dioses le han amado mucho. / Pero no es el primero al que / han precipitado en la noche inconsciente, / desde la cima de su indulgente confianza, porque había olvidado las diferencias / en su excesiva dicha, y sólo se sentía / a sí mismo...”, primera versión, p. 55-57; y “le conozco. Conozco a los que son demasiado felices, a los mimados hijos del cielo, que no sienten nada más que su alma”, segunda versión, p. 227.

trágica finge” (o presenta) no es otra cosa que esa intimidad exhibida, a causa de la propia “desmesura de la intimidad”¹³⁵ en el sentirse a sí mismo.

Sin embargo, el paso del silencio a la palabra (de la armonía a la contraposición) no significa la anulación de la “armónica contraposición” que se despliega como existencia. Por el contrario, este desarrollo, que comprende ambos aspectos, sirve de evidencia suficiente para entender cómo se realiza la plenitud de un hombre que ha de *morar poéticamente sobre la tierra* y cómo dicha plenitud no es otra cosa que el despliegue mismo de esta “armónica contraposición”. Se dice esto, dado que se podría creer que el paso a la palabra de dicha contraposición armónica, es decir, que el paso trágico que ésta da es uno que la desprende de su propia armonía y que separa al hombre de su reunión con la naturaleza infinita y lo divino en ella. Pero se ha de recordar que la plenitud del hombre, en tanto que realización, no es una culminación y, por ello, no hay una *superación* (de la contraposición) o una aniquilación (de la armonía). Y es por esto que Hölderlin —luego de que la palabra irrumpe en esa intimidad en la que se estaba silenciosamente y, de esta manera, ocurre la tragedia— indica la necesidad de acceder a una nueva reconciliación dentro de esa “más alta lucha real”. Por ello Empédocles, dentro de un primer intento todavía precario* de reconciliación, intenta dirigirse hacia el “sagrado sendero callado (*stillen*) de la muerte”¹³⁶ para encontrar nuevamente ese medio silencioso que le otorgue

¹³⁵ HEN., p. 112.

* Precario, puesto que, como se verá en el segundo apartado de este capítulo, la muerte no es el acto culminante para alcanzar una renovada reconciliación.

¹³⁶ Nuevamente, aquí se prefiere la traducción de Formosa (Ibíd., p. 26), dado que en la edición de Knaupp hay otra omisión, en este caso únicamente del adjetivo “still” en el fragmento citado, pues dice: “Gönnet mirs den Pfad, worauf ich wandle, still zu gehn, den heiligen Todespfad hinfort”, en vez de: “Gönnet mirs, den Pfad, worauf ich wandle, still zu gehn, den heiligen **stillen** Todespfad hinfort”, como sugiere la edición de Beßiner y Schmidt (Cf. Ibíd., p 25). Con esto dicho, la traducción de Formosa resulta más adecuada (al menos en lo tocante al adjetivo que ésta conserva), dado que, para la presente investigación, es importante, también

esa reconciliación íntima y le proporcione el “sentimiento del cumplimiento”, aun cuando ese cumplimiento, en verdad y sin ser advertido, se realiza dentro del mismo movimiento armónico y contrapuesto, es decir, se despliega en la existencia, en tanto que es una realización, y no se encontrará en un último acto culminante (y fulminante) como sería el de la muerte.

Esto Hölderlin lo tiene muy en claro, pero, infortunadamente, este primer intento de retornar a un silencio reconciliador, es decir, este camino de muerte, por lo general, se le entiende y acepta como su última palabra y, por ello, la mayoría¹³⁷ de las interpretaciones investigadas aquí expresan unánimemente y sin miramientos que para que haya una reconciliación de los extremos es necesaria la muerte del individuo, sin atender a la consecuencia a la que llegaría esta última acción, a saber, la de que ella sería muerte, también, de la misma armónica contraposición, pues ésta es la misma existencia de la que el hombre (individuo) participa. Por lo que resulta extraño que, por ejemplo, Allemann, en su lectura de un “retorno a lo propio” en Hölderlin, no indique un retorno al individuo (que sería lo propio) por parte de los hesperios (modernos, occidentales) e insista —arriesgando este retorno— con la muerte del individuo, pero que sí diga que los antiguos (griegos) retornan a lo que a ellos sí les es propio, al fuego celeste; es decir, resulta extraño que exprese que tanto occidentales como griegos emprenden un camino de “lo nacional a lo

en este caso, resaltar el carácter silencioso (*stillen*) de ese sendero de muerte (*Todespfad*) y cómo, en dicho sendero, ese silencio es una convergencia entre lo sagrado (*heilgen*) y Empédocles.

¹³⁷ Cabe resaltar que la interpretación de Felipe Martínez Marzoa (Op. cit., p. 122-123) está más relacionada con la presente investigación e interpretación, dado que expresa una diferencia entre los griegos y los modernos (hesperios) con respecto a la muerte en Hölderlin, la cual reza así: “Cuando el griego experimenta que la presencia del dios es la muerte, lo experimenta en el modo de la muerte efectiva, porque, para él, el ser arrojado a tierra coincide con el establecimiento de su propia individualidad y soledad. Por el contrario, para el hesperio [...] el retorno no es el establecimiento de la propia individualidad, que ya estaba dada desde el comienzo, y, por eso, el que la presencia del dios sea la muerte no tiene en principio nada que ver con la muerte individual, efectiva, sensible”.

antinacional, para retornar a lo propio” y que diga, haciendo referencia a Hölderlin, lo siguiente: “Bien pueden los griegos, consumidos por las llamas, expiar la llama, ya que en el progreso de su cultura han podido domar el fuego innato y pueden en la muerte retornar al fuego (6, 426, 42-45). Nuestro camino occidental es a la inversa. Después de partir rumbo al fuego celestial, debemos retornar a la tierra”¹³⁸; pero concluya diciendo que los occidentales se dirigen al mismo camino de muerte, tal como los griegos, con la única diferencia de que los hesperios se dirigirían con “sobriedad” y los griegos lo harían de modo “imponente”¹³⁹. Esto hace imposible el “retorno a lo propio”, a la sobriedad e individualidad que le es dada a los occidentales y, de esta manera, los proyecta por el mismo camino de muerte (aunque *sobria*) por el que los griegos *sí* retornan al fuego del cielo, es decir, a lo que les es propio a ellos.

Ahora bien, no habría ningún problema con esta coincidencia en el destino de ambos espíritus (histórica y socialmente distintos) ni con declarar que los occidentales no logran retornar a lo que les es propio y, por lo tanto, que en su salida hacia lo extraño no dejan de salir y dirigirse —cual espíritu griego que retorna— hacia ese fuego del cielo, aunque de un modo sobrio, gracias a su natural inclinación que es la propia sobriedad; no habría, pues, ningún impedimento para aceptar la muerte como el acto final de reconciliación para el hombre, de no ser porque Hölderlin advierte la imposibilidad de recorrer el mismo camino que alguna vez recorrieran los antiguos y dice, a modo de ejemplo, que, si bien existe un fundamento común al “impulso de formación” de todos los pueblos y épocas, impulso que hace “que en el FUNDAMENTO ORIGINARIO DE TODAS LAS OBRAS Y ACTOS DE LOS HOMBRES [ESTOS SE SIENTAN] IGUALES Y EN UNIDAD CON TODOS, POR GRANDES O POR PEQUEÑOS

¹³⁸ Allemann. Op. cit., p. 48.

¹³⁹ Cf. *Ibíd.*

QUE SEAN”*, también hay una “particular dirección”¹⁴⁰ o *dirección propia* hacia la cual cada pueblo, hombre, época lleva ese impulso de formación, produciéndose, así, un camino diferente para los hesperios y los antiguos, incluso en lo atinente a la reconciliación y el modo de llevarla a cabo: una dirección que sólo se consigue, claro está, cuando se tiene conciencia de las antiguas direcciones que dicho impulso toma.

Además, coincidiendo con esta idea de un “retorno a lo propio”¹⁴¹, y poniéndola en el diálogo con ese movimiento de la “armónica contraposición” que —como ya se ha dicho aquí— parte de una armonía silenciosa para llegar a su rasgo de contienda en la palabra y, por lo que parece, produce otro movimiento que busca volver a dicho silencio (esta vez por medio del “sendero callado de la muerte”), resulta necesaria la pregunta de qué es eso “propio” a lo cual se retorna. Pregunta que hay que hacer, puesto que no se retorna a lo mismo ni de la misma forma, es decir, se parte de lo nacional a lo antinacional para retornar a lo *propio* (que ya no es lo nacional de lo que se partió); o ya con Hölderlin, se busca salir del sujeto determinante y determinado hacia la naturaleza indeterminada y arrebatadora para retornar a lo propio que ya no es dicho sujeto, sino una “serena contemplación”, una “plasticidad de los sentidos”¹⁴², una “tranquila sensatez”¹⁴³ que reúne, o que es, en suma, un individuo que se despliega como la realización de la unificación

* Con este formato está en el texto de referencia y en el original alemán.

¹⁴⁰ HEN., (*El punto de vista desde el cual tenemos que contemplar la antigüedad*), p. 36-37. En general, confrontar todo el ensayo.

¹⁴¹ Cf. Martínez, F. Op. cit., p. 113 y ss, donde también se formula una idea afín a la de un “retorno a lo propio” en la lectura que allí se hace acerca del ensayo titulado por “[Sobre la distinción sobre los géneros poéticos]”. Aquí Felipe Martínez habla del paso de un tono a otro (ideal, ingenuo y heroico) en los diferentes géneros poéticos que Hölderlin indica (lírico, épico y trágico), y explica cómo, partiendo del tono heroico al ingenuo, luego del ingenuo al ideal y, por último, del ideal heroico, se forma un círculo que *retorna* al tono inicial.

¹⁴² HEN., p. 119.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 112.

ideal o, dicho de otra manera, como existente (con todos los peligros que esta existencia le acarrea). Por lo tanto, tampoco es un retorno al silencio, ni el camino para dicho retorno es el del *silencioso sendero de la muerte*; el cual, no obstante, también es *sagrado*, pero no precisamente por ser *sendero de muerte* y, —como se suele pensar— a causa de ello, consistir en una reunión más completa, en una íntegra sumersión (o enajenación) del hombre en “todo lo viviente” que ocurriera y debiera ocurrir luego de su trágica salida de tal intimidad, sino por ser *sendero silencioso*, es decir, por tener el rasgo necesario gracias al cual el hombre, naturaleza y divinidad se disponían en una intimidad que los reconciliaba. No es, pues, la muerta, dado que ella busca nuevamente el silencio y, así, aquella intimidad que se exhibió por la palabra. Pero esto no es lo propio a lo cual se retorna.

Por ello, aunque es cierto que Hölderlin mismo declara una necesidad de que el “individuo” perezca, dice, no obstante, que él “tiene que perderse en un acto ideal”¹⁴⁴ y no en un acto *real*. Esto es, uno donde él *idealmente* perezca, pero no *realmente*. Tal como una acción que constantemente buscara dicha meta, sin llegar, empero, a su realización, dado que dicho individuo reúne tanto la unificación como la disputa de esa “armónica contraposición”. Entonces, en ese movimiento donde “lo particular [...] tiene que universalizarse activamente cada vez más, tiene que arrancarse cada vez más de su punto medio” y, en igual medida, pero inversamente, lo universal (lo aórgico) “tiene que concentrarse cada vez más y, cada vez más, ganar un punto medio”¹⁴⁵ ocurre el retorno de ambos extremos a lo que les es propio, a saber, esa individualidad que los reúne en la

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 120.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 117.

palabra y en el silencio, dado que, en el regreso, tanto lo particular como lo universal ni vuelven a sus extremos unilaterales ni lo hacen de la misma manera debido a su mutuo contacto, sino que su retorno se hace individuo.

b. La *despedida* del individuo como aceptación de “la más alta” y real reconciliación (una verdadera y real plenitud)

Ahora bien, aquello por lo que se dice que la muerte del individuo no es el acto que procure una nueva reconciliación del hombre con todo lo divino y la naturaleza, además de lo que se ha podido decir hasta este punto, también consiste en que ese acto es la *despedida*, es decir, una palabra que ya no pretende ser exhibición ni comunicación de la “armónica contraposición”, tal como se puede vislumbrar en lo que Empédocles le dice a Pausanias después de su tragedia y apreciación de su destino: “no quisiera revelar del todo mis pensamientos y deseos. No son cosas para ti..., no te las apropiés y déjamelas, como yo te dejo las tuyas”¹⁴⁶: Es una lengua que “no quiere ya prestarse más a discursos mortales ni a vanas palabras”¹⁴⁷; y se convierte en una palabra que alberga ella misma, pero sin “revelar”, la propia “armónica contraposición”. La *despedida* se convierte en palabra que reúne nuevamente a Empédocles con los hombres, pero no para darles por medio de ella “el don celestial” o dárselos a sí mismo como un dios entre ellos, sino porque con ella — dice—, “en adelante nos dejaremos en paz mutuamente”¹⁴⁸. Es decir, no para volver al

¹⁴⁶ *HEM.*, p. 149-151.

¹⁴⁷ *Ibíd.* p. 345.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 163.

momento donde el dolor, el sufrimiento, el sentirse “sólo [...] a sí mismo”¹⁴⁹, que fuera causado por la pretensión de reconocerse como puente de reconciliación entre los dioses y los hombres, lo separara trágicamente tanto de los dioses como de los hombres mismos; sino para que ocurra una separación “en paz” y mutua y, con ello, aquella falta de sentirse sólo a sí mismo se esfume y deje de constituirse en el motivo para ir hacia la muerte en tanto que expiación de dicha falta. Se puede decir, con esto, que Empédocles se despide de los agrigentinos, no para alejarse de ellos y, egoístamente, tomar su propio camino para encontrar su propia “reconciliación con los dioses” (lo que, de todas formas, es imposible), sino que lo hace para encontrar, también, su reconciliación con los hombres. Esto es lo que configura a Empédocles, propiamente, como individuo que está en reconciliación con su entorno, en un camino propio¹⁵⁰. La despedida también se convierte en palabra que reúne para que la muerte deje de ser lo que, para Nietzsche, por ejemplo, aún fue la muerte de Empédocles, al indicar que ella era “una muerte motivada por el orgullo de un dios, por el desprecio de los hombres, por la hartura de la tierra, y por el panteísmo”, es decir, por diferenciarse demasiado de los otros hombres y por haber caído, con ello, en una subjetivación desmedida que sólo encontraría su “cumplimiento” en la reunificación del “Uno-Todo” panteísta. Para que ese sentimiento de sí mismo, es decir, ese reconocimiento de sí mismo como un sujeto deje de ser, incluso, y según la consideración de Michael Knaupp, aquello por lo cual Hölderlin deja inconclusa la tragedia de *Empédocles*, pues el final (la muerte) de Empédocles empieza a insinuarle dudas para el mismo planteamiento de ella, como el propio Hölderlin lo hace ver con Delia, cuando dice:

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 57.

¹⁵⁰ Heidegger (Cf. *Los himnos de Hölderlin: Germania y el Rin*, p. 43) también apoya esta lectura que aquí se plantea, pues dice que la despedida (entendida como un modo de *hacer señas*) es mantener cercano eso de lo que se despide, a pesar del alejamiento inevitable y creciente. Dice: “un hacer señas es, por ejemplo, en la despedida, el retener en la cercanía a pesar del alejamiento creciente”.

¡Mira!, me parece
mayor felicidad permanecer alegre entre los hombres.
Que me lo perdone este hombre incomprensible...
¿Acaso el mundo no es aquí tan bello?¹⁵¹

Dudas con las que, argumenta Knaupp:

comienzan también las dificultades de Hölderlin para poder justificar aun dramáticamente el suicidio de Empédocles: porque ¿cómo puede alguien que anuncia una nueva vida buscar al mismo tiempo la muerte? La motivación puramente subjetiva del suicidio, tal y como estaba pergeñada todavía en el «plan de Frankfort», ha sido definitivamente superada; pero aun cuando éste pueda servir como expiación por su arrogancia anterior, al haberse proclamado como un dios ante todo el pueblo, sigue siendo una manifestación más de desmesurado orgullo, precisamente por tratarse de una muerte autoelegida.¹⁵²

Y conducen, finalmente, a que Hölderlin no concluya sus versiones de *Empédocles*, dado que dicho “orgullo desmedido que sólo había recaído sobre la figura teatral, recae ahora sobre el poeta mismo”¹⁵³ e impide, pues, que la muerte de la figura de Empédocles se libere de una motivación puramente subjetiva. Por lo que —según esta consideración—, la solución que Hölderlin encuentra para llevar a cabo el desenlace de sus tres versiones de la tragedia es su misma inconclusión, al no encontrar un motivo fuera de un impulso subjetivo para la muerte de Empédocles.

¹⁵¹ *HEM.*, p. 203-205.

¹⁵² *Ibíd. (prólogo)*, p., 19.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 21.

Pese a esto, y con lo que se dijo anteriormente, aquí se busca comprender que la reconciliación con los dioses y con los hombres, que Hölderlin propone, no se da en el sacrificio que Empédocles, luego de esta despedida, buscará, sino en esta misma despedida. Ella es una separación por la palabra que, a su vez, reúne o, mejor dicho, que alberga la “armónica contraposición”, pues “permanecerán unidos los que a su debido tiempo eligieron por sí mismos la hora del adiós”¹⁵⁴ y, además, porque esa palabra en tanto que despedida es “hermosa”, bella, es decir, ella también expresa el ἐν διαφέρειν ἑαυτῶν (lo uno diferente en sí mismo) de la existencia. Dice Hölderlin: “Una hermosa despedida nos ha sido otorgada”¹⁵⁵. Por ello mismo también se debe entender que la siguiente referencia de *Empédocles* no habla de las palabras que se hicieron tragedia, sino de éstas de despedida:

A menudo [...]
solía sentirme más lleno de vida:
al romper el día pensaba que os diría
aquella *palabra grave*, callada tanto tiempo;
y con gozosa impaciencia invocaba
a la dorada nube del alba en Oriente,
para una fiesta nueva, en la que mi canto solitario
se convertiría, con vosotros, en un coro de alegría.
Pero siempre volvía a cerrarse mi corazón,
esperando su hora, y tenía que madurar en mí.
Hoy es mi día otoñal, y cae el fruto
por sí mismo.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 167.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 183.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 169. Las cursivas son nuestras.

Esto indica que esa “palabra grave, callada tanto tiempo” como un “canto solitario” y que permitía la intimidad con “todo lo viviente”, ahora es la despedida que, conforme a aquella anterior naturaleza solitaria y callada (silenciosa), no *exhibe* la intimidad de la “armónica contraposición” (como sí lo hace la palabra trágica), sino que la *resguarda*, es decir, ya no pretende entregar a través suyo una íntima reconciliación, “no quiere ya prestarse más a discursos mortales ni a vanas palabras”¹⁵⁷ que expongan lo divino de la intimidad con todo lo viviente, sino que sólo alcanza a señalar (sin intención de hacerlo) que esa intimidad no debe ser dicha o, mejor aún, que “la naturaleza de divina presencia no necesita palabras”¹⁵⁸. Y es palabra que, aun siéndolo, se dice a su debido tiempo, tal como el fruto maduro cae por sí mismo. De tal modo que la muerte no es el retorno a lo propio de una intimidad silenciosa que luego se extraviara en la palabra que se atreve a comunicarla; la muerte no es el “retorno”¹⁵⁹ a una “nueva juventud”¹⁶⁰, sino que ese retorno es la despedida; la cual, si bien sigue siendo palabra, es una que se convierte en la maduración de un canto solitario que estuvo callado, conservando estos rasgos de soledad y de silencio; es decir, es una que imprime la exigencia de no querer “revelar del todo los pensamientos y deseos”, sino que intenta hacer un “coro alegre” del “canto solitario” que se callaba, y que hace de ese *canto* una despedida en el tiempo justo. Por ello, no está por demás decir que aquí no se comprende que la posible inconclusión de las tres versiones de esta tragedia se deba a que Hölderlin no logra desprender de motivos subjetivos la necesidad de una muerte y, además, que no logra que dicha muerte deje de ser una necesidad (subjetiva) para salir de tal subjetivación. Frente a esto (y todavía desconociendo

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 345.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 177.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 143.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 171, 181.

las motivaciones del propio Hölderlin), lo que se ha dicho hace pensar que la muerte misma deja de ser una necesidad o una pretensión real para cualquier reconciliación luego de la despedida misma, y que ella no se puede entender más que como una “acción ideal”; también que, a diferencia de Manfred Kerkoff, “el momento oportuno de su ‘día de otoño’” (el de Empédocles) no es la muerte que —dice— “predica la necesidad de una renovación de la cultura posibilitada por una muerte purificadora elegida en el tiempo justo”¹⁶¹, dado que ella no renueva ni purifica la relación de un pueblo consigo mismo ni con los dioses a través de dicha muerte como sacrificio o, dicho de otra manera, que ella no se convierte en un modo de llevar a cabo la formación de una comunidad por parte de un mentor o mesías. Por el contrario, esta nueva reconciliación ya se dio en el momento oportuno de la despedida que lleva a Empédocles, como también al pueblo mismo, a emprender su propio camino de realización. El “tiempo justo” es para “los que a su debido tiempo eligieron por sí mismos la hora del adiós” y no para aquél que se dirige hacia un momento (tiempo) ideal para realizar una acción igualmente ideal, como *lo* es el de *la* muerte. Así, esta figura mesiánica tampoco resulta plausible en este caso. Por lo tanto, tal como no es posible hablar de un cumplimiento y reconciliación comunal por medio de la palabra que expresa dicha figura, tampoco se puede decir que ese cumplimiento y esa reconciliación ocurran gracias al acto extremo de la muerte de dicha figura. Con lo cual, se remarca todavía más que el camino para la realización en tanto que individuo es diferente al camino de un pueblo.

¹⁶¹ Manfred, K. *Kairos, exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo (Empédocles y Zaratustra)*. San Juan: Editorial de la universidad de Puerto rico. 1997, p., 182.

Tampoco se trata de que Hölderlin mantuvo motivaciones subjetivas para llevar a cabo una muerte en su tragedia y para “librarse” de la noción de sujeto en su pensamiento, dado que, como ya se ha dicho, su itinerario muestra un intento de salir de dicha subjetivación y muestra cómo se realiza dicha apertura; es decir, Hölderlin sí ofrece una “salida” al sujeto, pero no es una que suponga una dispersión en la naturaleza, incluso a través de la muerte, como se puede llegar a entender de su lectura. Y se dice esto, dado que, hasta este punto, se rastrea cómo un retorno a lo propio se despliega; además, que lo hace en un pensamiento que se desenvuelve en la compleja expresión de una relación armoniosa a través de las contraposiciones que existen para el hombre. Así, se puede entender que, en Hölderlin, la “MÁS ALTA RECONCILIACIÓN” de los contendientes en una “más alta lucha real” no es, pues, un camino que pretende regresar a aquella primera “mezcla ideal” apenas intuida como un recuerdo. Que, de igual manera, el sujeto determinante y determinado que tiende hacia la naturaleza indeterminada y arrebatadora para retornar a lo propio, no busca volver a dicho sujeto, sino a una “serena contemplación”, a una “plasticidad de los sentidos”¹⁶², a una “tranquila sensatez”¹⁶³ que reúne, en vez de mantener la separación de extremos unilaterales; busca volver, en suma, a una individuación. Y, así como no hay un regreso a una mezcla ideal ni a un sujeto, la realización del individuo tampoco es un regreso al *silencio* que aquél comprende en su constitución, sino a una *despedida* que hace de la palabra una expresión de ese silencio (al no expresar una intimidad con lo divino y la naturaleza que es propia) y de la soledad perteneciente a esa realización individual; es decir, ella es el momento justo que hace, de la palabra poética (del canto), acción

¹⁶² HEN., p. 119.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 112.

igualmente poética. Palabra con la que la plenitud del hombre, en tanto que realización, logra expresarse, a su vez, como existencia.

Por lo tanto, cabe aclarar que, si bien es cierto que aquí se habla de un individuo como la realización plena de las armónicas contraposiciones, y que, aun cuando esto suponga a ese individuo como un punto señalado y particular, y lo cual —según Hölderlin— significaría el peligro de que “la vida de un mundo *pereciera* en una singularidad”, esta es una dificultad que se aclara al decir que, aunque señalado y particular, el individuo no es *determinable* y el peligro de que *la vida de un mundo perezca* se salva cuando se ve que la reconciliación, conforme a la propia naturaleza de tal individuo (es decir, ser plena realización), tampoco se presenta en él de modo determinado, sino que únicamente se señala y se particulariza en una figura igualmente extraña, silenciosa y solitaria que hace recordar a aquel “solitario que cuida de su jardín”¹⁶⁴. La unificación y reconciliación se convierte en una figura silenciosa y, por demás, solitaria; es decir, ocurre una reconciliación que le atañe únicamente a dicha figura que, incluso, cuando ésta busca divulgarla y entregarla a los otros, en ese preciso momento, se rompe con la *relación independiente en la que vive*, se rompe con la “suprema intimidad”¹⁶⁵ en “la más alta lucha real”, como se ha podido ver.

En suma, se ha logrado apreciar cómo un intento formativo en pos de los hombres, del pueblo, de la humanidad se frustra en su realización; cómo la tentativa de disponer a los hombres para una relación abierta con lo que Hölderlin denomina “todo lo viviente” (que

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 124.

¹⁶⁵ *Ibíd.*

comprende a la naturaleza, lo divino y el hombre mismo en una misma relación) y para que, de esta manera, la “armónica contraposición” exista en y con ellos se malogra cuando dicho intento se lleva a cabo a través de la palabra (poética) y cuando se la quiere dar a ellos, a causa de las dificultades con dicha palabra y con la incapacidad de dichos hombres para apreciarla. Sin embargo, de esto también resulta la importancia de señalar que todo lo dicho no significa que no haya una formación ni, mucho menos, una formación del hombre, sino que ese hombre no alude a una comunidad o pueblo (no aludo al “Hombre”), ni esa formación se limita a la palabra o la enseñanza a través de ella. Es decir, sí hay un proceso formativo, pero es uno propio (como el del poeta) que, por ello mismo, no se puede entregar a una comunidad, pues son diferentes caminos. Sin decir, con ello, que no hay un proceso formativo comunitario o del pueblo, pero sí diciendo que ese es uno (aún sin saber cuál podría ser) diferente al del individuo. Y sin decir que el proceso formativo de éste se realice por fuera de un pueblo, de una comunidad, dado que, claro está, hay un sujeto social y está inmerso en una relación con otros sujetos, igualmente sociales; pero aclarando que, para una formación existencial, individual, se debe trazar un camino propio, aunque se mantenga presente dicho rasgo social. Preocupación tan marcada en el itinerario de Hölderlin que, incluso, con intención o sin ella, se deja ver desde el inicio (al menos el que se marcó aquí), es decir, desde el título de su *Hiperión o el eremita en Grecia*. No únicamente porque este título anticipa la descripción de una Grecia en ruinas dentro de la novela, y una imposibilidad de traer al presente ese tiempo y pueblo donde ocurrió lo que ahora es imposible de ese modo y sólo puede darse a nivel individual, a saber, la reunión con lo divino de un pueblo entero como un sólo espíritu; sino, también, porque señala la condición en la que se encuentra aquél que se realiza individualmente, es decir, como aquél

que se ocupa de una soledad propia de su condición de ermitaño y hace de la sociedad su propio desierto.

Conclusiones

Así, pues —como se pudo ver hasta ahora—, ese proceso formativo individual se gesta y evoluciona a través de la palabra. En un principio con el desarrollo de la figura de Hiperión, en la que está incluido ese intento mesiánico a través de la palabra misma, es decir, una formación general; luego con Empédocles, en quien madura y se realiza plenamente con su viraje trágico hacia el propio individuo y en quien ella es impregnada por el mismo movimiento de “la armónica contraposición”, creando la tensión entre silencio, palabra, despedida como una nueva reconciliación que mantiene, no obstante, esa tensión (palabra-silencio). Lo cual no llega a ser esa culminación en un acto final, como lo sería el de la muerte del individuo, sino que es, precisa y contrariamente, el movimiento en el que él se realiza.

Por ello, aquella inquietud con la que Hölderlin teje su proyecto de reconciliación, es decir, la *plena* realización del hombre, es una empresa de formación que no hace más que trazar un desarrollo de aquellos que la emprenden, es decir, uno individual; y no hace más que mostrar, con ellos, que esa *plenitud* del hombre no es otra cosa que esa misma realización del individuo, el recorrido de un camino propio, y no una pauta que sirva de guía —aunque, quizás, sí de ejemplo y orgullo— para un pueblo; que el “morar poéticamente” ni se le da a un pueblo ni se le otorga a través del poetizar la palabra, sino que es un camino propio que poetiza la vida misma, donde ocurre y no ocurre la palabra. Aunque se entiende que para Hölderlin —se da la causalidad— la poesía sí cumplió ese papel de existir poéticamente y ella fue su camino a recorrer, como también es claro que en un momento quiso hacer de ella no sólo su propio camino, sino uno que los demás

hombres pudieran recorrer, pero reconociendo, al final, la imposibilidad de esa labor, al no ver hombres que pudieran hacerlo ni él mismo haberlo emprendido, es decir, al no saberse humanamente.

Otro aspecto a resaltar, contrario a este en el que —y según esta lectura— Hölderlin abdica de una idea general de “Hombre” (de lo humano en tanto que género) y se dirige a un ámbito individual, es aquel otro que busca desprender la “armónica contraposición” de la noción de “sujeto” para que ella no se rija según los parámetros lógicos que Hölderlin ve en dicha noción y no se convierta, por ello, en una paradoja (lógica) que requiera, exclusivamente y como única condición de solución, la exégesis del propio sujeto, es decir, para que no sea un “objeto” para su análisis y sea determinado y separado cada vez más como “objeto”, puesto que la propuesta de la “armónica contraposición” habla, precisamente, de la reunión de los extremos, tal como actuarían “sujeto” y “objeto”, gracias al movimiento que ella es y, así, no sean más extremos, sino con-tendientes en ella; habla, pues, de una concepción no lógica que se estructura en separaciones y clasificaciones altamente determinadas, sino de una que, por así decirlo, moldea los términos gracias al mutuo y constante contacto. Por ello, con esta propuesta, Hölderlin expresa su discrepancia con tales determinaciones como las de “Hombre” o “sujeto”, pues ellas se refieren a aquel que, estando en un movimiento (armónico y contrapuesto), se *realiza* y no se *determina*, es decir, se refieren a aquel que, para Hölderlin, no *está dado por* sus determinaciones, sino que *se da en* su realización; por lo que yerran en su referencia.

Dicho esto, también vale recordar la necesaria distinción que se hizo entre “sujeto” (que se expresa a través del “yo”) e “individuo”, puesto que el riesgo de confundir una cosa con la otra estaba latente. “Sujeto”, al ser entendido como una determinación, no puede ser ese “individuo” que es la viva expresión de la “armónica contraposición”, aun con su rasgo individual (por poder ser visto, señalado, indicado), pues él existe y se realiza, siendo el modo en que el “Ser, en el único sentido de la palabra” existe y es belleza, es decir, el modo en que “existe —como belleza”. No obstante, se señalaba la duda que, en un primer momento, Hölderlin tiene respecto a una concepción tal como “individuo” para que sea la expresión de la “armónica contraposición”, dado que él temía que ésta se solucionara “visible e individualmente”, lo cual “nunca puede resolverse” de ese modo, pues el mundo perecería en una individualidad; pero también se respondió que es posible librarse de esa duda cuando se comprende que el propio itinerario de Hölderlin representa esa “armónica contraposición” en un desarrollo individual, es decir, en figuras individuales (Hiperión, Empédocles) y que esto ya libra de ese peligro de que “la vida de un mundo *perezca* en una singularidad”, pues, —se decía— aunque manifiesto y singular, el individuo no es *determinable* gracias a su condición existente o a su complejidad que supone su propia realización, su propia existencia, tal y como se puede ver con aquellas figuras que se desenvuelven en la obra de Hölderlin. Proceso con el que, y como también se puede ver en su ya conocida biografía¹⁶⁶, Hölderlin deja en evidencia que su preocupación de vida supuso una exigencia propia, como también que ella es una tarea que requiere todas y cada una de las inclinaciones del hombre; pues hay que realizar una armonía tal que, para que lo sea, requiere de la tensión justa de ellas. Tensión que aparece como individuo, tensión que

¹⁶⁶ Para una lectura de la biografía de Hölderlin, ver Pau, A. *Hölderlin: el rayo envuelto en canción*. Madrid: Trotta, 2008; Zweig, S. *La lucha contra el demonio*. Barcelona: Acantilado, 1999.

hace que, por ejemplo, Empédocles sea “un hijo de las violentas contraposiciones de naturaleza y arte, en las cuales apareció el mundo ante sus ojos”¹⁶⁷, pues —se pudo ver— él comprende toda esa violencia y esos estados ideales, en principio contrarios, en sí mismo, es decir, él su armonía tensión.

Esto conduce a otro punto que también se trató aquí, el cual tiene que ver con la muerte del mismo individuo y que resulta problemática cuando se la entiende como lo que permite la reunión y reconciliación de dichas contraposiciones, además de la docilidad de tal violencia. Problemática, pues va en contra de la propia propuesta de la “armónica contraposición”, según todo lo que ya se ha dicho hasta ahora. Así, pues, 1) es cierto que la muerte del individuo puede conducir a una “paz de toda paz” o “paz infinita” que es el “cielo del hombre”; es decir, puede conducir a la vida de los dioses y, así, a que el individuo sea un dios con ellos; sin embargo, este “anhelo” por el cielo de los hombres —se decía— no es la vida de los hombres que describe la “armónica contraposición”, porque en ésta la violencia no se aminora, sino que su intensidad permite una más fuerte tensión de las contraposiciones en su mutuo contacto; 2) con lo cual, se entiende que la *armonía* de la “armónica contraposición” no se confunde con la *unificación* que ocurriera en la muerte, es decir, la armonía es la justa medida en esa tensión que las contraposiciones realizan con su mutuo contacto, y unificación es, igualmente, ese anhelo (como también la añoranza) de un estado ideal en el que el hombre estará (o estuviera) indiferenciado con la divina naturaleza; 3) por lo tanto, la muerte del individuo —quien, como se acaba de decir, es la comprensión de “la armónica contraposición”— significaría acabar también con lo que él comprende o representa y darle el paso a un estado ideal que escapa de la propia existencia (real).

¹⁶⁷ HEN., p. 118.

Ahora bien, es comprensible que se entienda dicha muerte como aquella sentencia que Hölderlin proclamó en su anhelo por la unidad del hombre con todo lo viviente, con su mundo y su tiempo. Lo que no lo es, es el hecho de hacer de dicha muerte el último paso (efectivo) de un proceso que, por lo que se observó, es uno tan diferente a ella. Es claro que Hölderlin ve una necesidad de plantear dicho anhelo de muerte en su itinerario, pero también es claro que lo plantea como un estado ideal desde principio a fin, impidiendo que ella sea realizable en tanto que “armónica contraposición” y, con ello, desprendiéndola de aspectos tan importantes en su propio pensamiento, como lo es “belleza”, “más alta reconciliación” (que es diferente, claro está, a “unificación”), “contraposición”, etc. Sin temor a la equivocación (aunque seguramente ocurra), no queda más por decir que lo que se puede inferir a este respecto es que los estados ideales a los que el hombre tiende (incluyendo a la muerte entre ellos), en Hölderlin, cumple el papel de mantener viva, en movimiento, en tensión, existente una realización exigente y bella para quien la emprenda, es decir, son el fundamento de su existencia o, lo que es lo mismo, la existencia, cuando ocurre, es la propia expresión (real) de ellos.

Fuentes bibliográficas

Bibliografía básica:

Hölderlin, F. (1990). *Correspondencia completa*. Madrid: Ediciones Hiperión.

Hölderlin, F. (2008). *Empédocles (Edición bilingüe)*. Madrid: Ediciones Hiperión.

Hölderlin, F. (1974). *Empédocles y escritos sobre la locura*. Barcelona: Editorial labor S. A.

Hölderlin, F. (1997). *Ensayos*. Madrid: Ediciones Hiperión.

Hölderlin, F. (1994). *Fiesta de la paz (Edición Bilingüe)*. Bogotá: El Áncora editores.

Hölderlin, F. (1998). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Ediciones Hiperión.

Hölderlin, F. (1989). *Hiperión. Versiones previas*. Madrid: Ediciones Hiperión.

Hölderlin, F. (2011). *Las grandes elegías (Edición bilingüe)*. Madrid: Ediciones Hiperión.

Hölderlin, F. (1982). *Poemas de la locura. Precedidos de algunos testimonios de sus contemporáneos sobre los “años oscuros” del poeta*. Madrid: Hiperión.

Hölderlin, F. (1977). *Poesía completa (Edición bilingüe)*. Barcelona: Río Nuevo.

Hölderlin, F. (1983). *Werker. Geschenkausgabe in vier Bänden*. Austria: Insel Verlag.

Bibliografía secundaria:

Allemann, B. (2011). *Hölderlin y Heidegger*. Buenos Aires: Prometeo.

Alzate, P. (2012). *Empédocles: el individuo de la más alta unificación*. Tesis de grado para optar al título de filósofo. Medellín: Universidad de Antioquia.

Argullol, R. (1999). *El Héroe y el Único*. Madrid: Taurus.

Ávila, R. (1977). *Heidegger y Hölderlin*, EN *Logos: anales del seminario de metafísica*, No. 12.

Bertaux, P. (1992). *Hölderlin y la revolución francesa*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Bodei, R. (1990). *Hölderlin: La filosofía y lo trágico*. Madrid: Antonio Machado libros.

Carbó, M. (2013). “Juicio y ser. Kant y Fichte en la encrucijada hacia el romanticismo”, EN *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [PDF]*: Recuperado de: <http://ref.revues.org/425>.

Castrillón, Á. (2014). “Hölderlin: sobre la religión”. EN *Perseitas*. Volumen 2, No. 2, pp. 153-167. Medellín.

Dastur, F. (1997). *Hölderlin, le retournement natal*. Fougères: Encre Marine.

Duque, F. (2010). *Residuos de lo sagrado*. Madrid: Abada.

Duque, F. (2006). “Sagrada inutilidad (Lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)”. EN *Eikasia*. No. 2.

Eguizábal, J. (2010). “Hölderlin y Nietzsche. Las máscaras de Dionisos”. EN *A Parte Rei*. No. 69.

Ferrer, A. (2002). “Hölderlin ante la revolución”. *Hölderlin: poesía y pensamiento*. Valencia: Pre-Textos, pp. 87-102.

Fichte, J. G. (1999). *Doctrina de la ciencia*. Madrid: Akal.

- Fichte, J. G. (2005). *Ética*. Madrid: Akal.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Gabás, R. (2001). “El «todo-uno» del idealismo alemán en la poesía de Hölderlin”. *Enrahonar*. Volumen 32-33, pp. 43-65. Barcelona.
- Gadamer, H-G. (2002). “Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin”. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Hegel, F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1994). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos del Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Buenos Aires: Biblos.
- Llorente, J. (2012). “Entre lo orgánico y lo aórgico: figuras de la reconciliación en las teorías estéticas de Schiller y Hölderlin”. EN *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Volumen 17, pp.179-196. Málaga.
- Manfred, K. (1997). *Kairos, exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan: Editorial de la universidad de Puerto rico.
- Martínez, F. (1992). *De Kant a Hölderlin*. Madrid: Visor.
- Másmela, C. (2005). *Hölderlin: La tragedia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mayos, G. (1992). “Hölderlin, un proyecto emancipatorio fracasado”. EN *Convivium*. No. 3, pp. 53-74. Barcelona.
- Pau, A. (2008). *Hölderlin: el rayo envuelto en canción*. Madrid: Trotta.

Paz, O. (1994). *Obras completas*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, vol. 1.

Piulats, O. (1999). “*Identidad y diferencia en la filosofía de la unificación de Hölderlin*”. EN *Thémata*. No. 23, pp. 477-486.

Platón. *Diálogos*. Madrid: Gredos.

Repáraz, A. *Friedrich Hölderlin: una vida, una obra*. Recuperado de: <http://www.reparaz.net/angel/holderlin/holderlin.pdf>.

Rühle, V. *El yo extraño a sí mismo. Hacia la constitución de la autoconciencia poética en Hölderlin*. Recuperado de: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/2648/21855_El%20yo%20extra%C3%B1o%20a%20si%20mismo.pdf?sequence=1.

Schiller, F. *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

Szondi, P. (1992). *Estudios sobre Hölderlin*. Barcelona: Ediciones Destino.

Taminiaux, J. (2005). “*Hölderlin en Jena*”. EN *IDEAS y VALORES*. No. 128. Bogotá.

Villacañás, J. L. (1997). *Narcisismo y objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin*. Madrid: Verbum.

Zweig, S. (1999). *La lucha contra el demonio*. Barcelona: Acantilado.