

## Hölderlin en Jena<sup>1</sup>

Jacques Taminiaux  
Université Catholique de Louvain  
taminiaux@risp.ucl.ac.be

**Resumen:** Bajo la pregunta por las razones que llevaron al poeta y pensador Friedrich Hölderlin a manifestar en su juventud una atracción especial por la ciudad de Jena, donde permaneció una corta temporada en el semestre de invierno de 1794 a 1795, el autor rastrea y analiza las influencias que ejercieron sobre el joven poeta el pensamiento de Kant y la producción literaria y filosófica de Schiller, así como las lecturas que por entonces haría de los griegos, especialmente de Platón. El artículo se concentra en analizar, particularmente, la manera como la interpretación de la filosofía kantiana, reinante en el seminario de Tübinga –lugar donde Hölderlin realizó sus estudios– combinada con la mirada nostálgica por la Antigüedad, característica de las primeras producciones de Schiller, mediaron la recepción que Hölderlin llevaría a cabo de los griegos.

**Palabras clave:** Hölderlin, Kant, Schiller, Jena, nostalgia de Grecia.

**Abstract:** Guided by the question about the reasons that lead Friedrich Hölderlin, poet and thinker, to show, during his youth, a special attraction toward the city of Jena, where he stayed during a short period of time, during 1794 to 1795 winter semester, the author examines and analyses the influence of Kant's thought and Schiller's literary and philosophical production, as well as the Greek texts he read at the time –particularly Plato–, over the young poet. The analysis is focused specially on the way in which the interpretation of Kant's thought, which Hölderlin had learned in the seminar in Tübingen, combined with the nostalgic perspective of Schiller's early writings, mediated Hölderlin's reception of the Greeks.

**Key words:** Hölderlin, Kant, Schiller, Jena, Greek nostalgia.

En lo que sigue me propongo aclarar el rico entramado que enlaza a un lugar –Jena, ciudad universitaria de Turinga– con una recepción particular de la herencia griega por parte de ese gran poeta que al mismo tiempo fue un gran pensador.

Hölderlin sólo permanecería en Jena algunos meses, que coinciden, *grosso modo*, con el semestre del invierno de 1794 a 1795.

¿Por qué Jena? ¿Cómo decidió instalarse en esta capital intelectual?

En 1794 Hölderlin tenía 24 años. Venía de obtener, en diciembre de 1793, después de cinco años de estudios en el célebre *Stift* de Tübinga, una licencia que lo habilitaba para el pastorado evangélico; pastorado que su madre, profundamente piadosa, ella misma hija de un pastor, dos veces viuda y con escasos recursos, deseaba profundamente verlo ejercer. Aún más, en Württemberg su diploma le obligaba a llevar a cabo una carrera como pastor.

---

<sup>1</sup> El artículo es la versión revisada del que fue publicado en francés, bajo el título *Hölderlin à Jena en Kairos*, Revue de la Faculté de Philosophie de Toulouse. La traducción es de María del Rosario Acosta, Universidad Nacional de Colombia.

Sabemos que Hölderlin estaba decidido a resistirse con todas sus fuerzas a esa doble presión, maternal e institucional. El único medio que le quedaba para eludir momentáneamente las obligaciones pastorales a las que sus estudios lo comprometían era obtener por parte del Consistorio evangélico una autorización ya fuera para completar sus estudios a través de una estadía en una ciudad intelectual, o para convertirse en preceptor en una familia recomendable y benefactora de la Iglesia evangélica, o, finalmente, para servir de acompañante espiritual, en sus viajes, a aristócratas y negociantes.

Sabemos que incluso antes de obtener su diploma, Hölderlin había comenzado a tomar ciertas medidas para poder beneficiarse de alguna de estas posibilidades, siguiendo con ello el ejemplo de un número considerable de sus predecesores en el *Stift*.

Más aún, varios indicios convergen para sugerir que dichas medidas tenían como punto de encuentro la ciudad de Jena. Es muy probable que la atracción por aquel lugar ocupara el espíritu de Hölderlin desde el comienzo de sus estudios evangélicos, pues antes de la terminación de su primer año en el *Stift* de Tubinga, por la Pascua de 1790, escribía un mensaje muy significativo en el *Stammbuch* –una especie de álbum de citas– de su amigo Friedrich Niethammer, unos años mayor que él, quien recién salido de la misma institución se había enterado de que había obtenido de un generoso benefactor, una beca que le permitía eludir sus obligaciones pastorales y cumplir aquel sueño que –sin duda– había compartido ya en varias ocasiones con su amigo Hölderlin: ir a Jena para estudiar con Reinhold la filosofía kantiana. La cita, escrita por Hölderlin en el *Stammbuch* de Niethammer, es un cuarteto de Klopstock del que traduzco aquí los dos primeros versos:

A menudo Dios satisface aquello que el corazón estremecido  
se atreve apenas a desear

En otoño del mismo año 1790, a mediados de noviembre, Hölderlin participaba a su hermana de la alegría con la que asistía, en un *Stube* que compartía con Hegel, a las lecciones de su repetidor<sup>2</sup> Christian Weber. Las investigaciones eruditas nos confirman que este último acababa de llegar de un largo viaje de estudios y de formación a través de Alemania, cuya etapa más importante y más larga había sido, según él mismo, una estadía en Jena, donde había podido conocer, entre otros, a Reinhold, Schmid y Schütz; etapa a propósito de la cual no dejaba de repetir: “Tendría que haberme quedado en Jena”.

Es también probable que otro repetidor del *Stift*, Karl Philipp Conz, con el que Hölderlin había tomado un curso apasionante sobre las tragedias de Eurípides durante el mismo año de 1790, él también poeta y editor de las publicaciones dedicadas a la literatura antigua, tuviera la ocasión, después de abandonar el *Stift*, de compartir con Hölderlin, con quien se mantenía en contacto y quien no había aún obtenido su diploma, el recuerdo imperecedero que le dejaba su estadía de dos meses en Jena, al lado de Schiller, que en aquella época se ocupaba de la filosofía kantiana.

Sea como fuere, no cabe duda de que Jena ejerció una fascinación precoz, renovada sin cesar, sobre el joven *Stifter* de Tubinga, quien incluso se decidiría a confesársela a su madre. No hay duda, además, de que tal fascinación se sostenía sobre dos motivos complementarios. Jena era, para la época, el centro de los estudios kantianos, y era la ciudad donde vivía Schiller, su inspirador desde siempre, el poeta de *Los dioses de Grecia*,

---

<sup>2</sup> Término que designaba a un profesor encargado de preparar a los alumnos para cierto examen, haciéndoles repetir las lecciones. [NT]

a la luz del cual el *Stifter* Hölderlin había escrito sus primeros *Himnos*. La fascinación por Jena se explica así, pasando por la figura de Schiller, para entonces en plena gloria, por los dos temas que, desde sus años en el *Stift*, trazarían los ejes del primer período hölderliniano, el período conocido como del *Hyperion*; temas que Hölderlin mismo en 1794 formularía en una carta a Hegel, escrita durante su primer preceptorado –en la casa de los Von Kalb–: *Kant und die Griechen* –Kant y los griegos.

Acerca del impacto que ejerció Kant sobre el *Stift* de Tubinga, las investigaciones recientes –pienso aquí en particular en los cuadernos *Texturen* publicados por la *Hölderlin-Gesellschaft* y en el verdadero trabajo de detective al que se ha consagrado desde hace ya algunos años Dieter Henrich – muestran que el *Stift*, desde 1790, se había convertido en un hogar del kantismo, oscilante, por un lado, entre la Kantomanía de un repetidor, Carl Emmanuel Diez, quien no dudaba en presentarse como “*eine Kantische Enragé*” (un fanático kantiano) y quien proclamaba a voz en cuello que Kant era el “Mesías” de Alemania, y, por el otro, las posiciones un tanto más mesuradas de Karl Conz. Magenau, compañero de promoción de Hölderlin y fundador con este último y con Neuffer de una efímera *Liga de poetas*, caracterizaba como sigue la atmósfera del *Stift*: “la filosofía de Kant aturde a la mayoría de las cabezas”. Sin embargo, no es del todo seguro que tal impregnación kantiana se debiera a una lectura directa del texto de Kant. Es más probable que el kantismo reinante fuera tributario de las primeras publicaciones de Reinhold, quien en sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1790) se había propuesto como tarea hacer a Kant accesible a un público cultivado, y a asegurar con ello la demostración de que la filosofía crítica era la mejor manera de salvaguardar la fe religiosa y de garantizar las bases de la moral.

No deja de ser interesante resaltar que el mismo Reinhold había publicado, en 1789, en Jena precisamente, una obra que, a pesar de ser evidentemente de inspiración crítica, había causado sensación, debido a su esfuerzo por traer de vuelta a un solo principio la vertiente teórica y la vertiente práctica de la filosofía crítica, y por ir más allá de las numerosas dualidades a las que se atenía la letra de la arquitectónica kantiana. Las investigaciones eruditas muestran que el vocabulario de Reinhold se revela repetidas veces en la correspondencia del estudiante Hölderlin. Si tal es el caso, es posible preguntarse si el fervor kantiano de Hölderlin, tributario de Reinhold y de su principio único, no ayudó a la vez a relevar y a reforzar durante los años en Tubinga el fervor helenizante expresado en la famosa fórmula *hen kai pan*, que sería presentada por él como signo de reunión, a sus condiscípulos Hegel y Schelling. Me explico.

La máxima *hen kai pan* sin ninguna duda hace eco, al igual que los *Himnos* de juventud que la acuñan, de la lectura schilleriana de Grecia. Pero si me parece justo dilucidar en estos versos el sub-texto de la *Gedankenlyrik* de Schiller, y a través de ésta, el eco de los poetas griegos que Hölderlin leyó con más fervor: Homero, Hesíodo, Píndaro y los trágicos; la pregunta que queda por responder es ¿quién, de entre los griegos leídos por el joven Hölderlin, era el más adecuado para justificar, en su opinión, el sub-texto schilleriano?-. A esta pregunta responderá sin ninguna ambigüedad, algunos decenios más tarde, su ya mencionado amigo Neuffer, también poeta, y quien mantuvo tras su salida del *Stift* una larga correspondencia con Hölderlin. A propósito de los *Himnos* de Tubinga, de los que guardaba un especial recuerdo, escribiría: tales *Himnos* “emanaban de un esfuerzo de muchos años por revestir con el traje del arte poético (*ins Gewand der Dichtkunst*) las ideas abstractas, en particular las de Platón y Kant” (Hölderlin 1995: 21).

“Kant y los griegos”; esto no quiere decir solamente Kant y la imagen de Grecia creada por Schiller. Quiere decir, también, Kant y Platón. ¿Cuál es, pues, el sub-texto platónico que hace falta aquí unir con el sub-texto schilleriano? Tres meses antes de escribir a Hegel que Kant y los griegos constituían casi sus únicas lecturas, el mismo Hölderlin nos proporciona la respuesta a esta pregunta en una carta escrita a Neuffer, a quien se dirigía como “querido hermano”, en la que confiaba todas sus alegrías, todas sus penas, y todos sus proyectos. Podemos ver entrelazada en esta carta (10 de octubre de 1794) la red compleja de la que he hablado al comenzar este ensayo. Expresando a Neuffer todo el valor que le atribuye a su amistad, Hölderlin la asocia aquí, inmediatamente, con ecos kantianos.

Escribe: “Tienes que creerme, querido buen hermano, si te digo que lo desfavorecido que me veo en comparación contigo [...] no me impide en absoluto reconocer con alegría y respeto toda la belleza y todo el valor de esta relación. No digo en vano lo del respeto, pues sin aquello que produce respeto, sin la nobleza y firmeza del hombre ético, es seguro que tal relación no podría subsistir”<sup>3</sup>.

A este eco kantiano se asocia rápidamente un eco schilleriano. Confiando a Neuffer cuánto consuelo le proporciona su amistad frente al infortunio de su condición como preceptor entre “gente que tiene buenas intenciones consigo mismo, pero que, cuando se trata de los demás, si pudiera, los trataría poco más o menos como a sus cacerolas y a sus sillas”, y que, por otra parte, hacen su tarea imposible porque sus hijos –en este caso se refiere a su estudiante– en adición al hecho de que sus talentos son menos que mediocres, han recibido una “educación temprana deplorable”, se apresura a disculparse en los siguientes términos: “ya te he dado demasiado pie para que supongas que me altera el humor todo lo que no esté bañado en plata y oro, y que soy un lamento eterno porque el mundo no sea una Arcadia”.

El eco schilleriano se confirma con la mención en la misma carta del envío a Schiller de un poema que contiene el siguiente verso: *Wohl ist Arkadien entflohen* (La Arcadia ha huido para siempre). Poema bien acogido por el destinatario, dice Hölderlin, tanto como las primeras cartas componiendo el *Hyperion*, las cuales, más aún, Schiller le prometía publicar en su revista: la *Thalia*. Hölderlin le escribe a Neuffer que piensa con alegría en el día en que haya acabado la novela, porque entonces, añade, “atacaré inmediatamente otro plan que casi me importa más: elaborar la muerte de Sócrates según los ideales de los dramas griegos”, proyecto que, por sí mismo, es suficiente para sugerir que, para la época, Platón era el punto de referencia central de la lectura hölderliniana de los poetas griegos y especialmente de los trágicos. Y es en este contexto donde se enmarca la precisión que hacía falta en la carta a Hegel. Evocando diversas revistas con las que colabora Neuffer, quien lo insta a mandarle alguna cosa, Hölderlin escribe: “no te quiero importunar con productos hechos a la ligera. Tal vez pueda mandarte un artículo sobre las ideas estéticas que quizá pudiera serle útil a Conz, puesto que puede pasar por un comentario al *Fedro* de Platón, y un pasaje del mismo es mi texto explícito. En realidad pretende contener un análisis de lo bello y lo sublime a partir del cual resulte más sencillo el de Kant, y ofrezca más variedad de perspectivas, como ya ha hecho en parte Schiller en su escrito *Sobre la gracia y la dignidad*, aunque atreviéndose a pasar la línea fronteriza de Kant un punto

---

<sup>3</sup> Taminiaux utiliza en sus citas la traducción de las obras de Hölderlin al francés publicada en la Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., Paris, 1967. Para las citas en español de la correspondencia utilizamos aquí, con algunas mínimas variaciones, la traducción ofrecida por Helena Cortés y Arturo Leyte en *Correspondencia Completa*. Madrid: Hiperión.1990. [NT]

menos de lo que, en mi opinión, debería haberse atrevido. ¡No te sonrías! Me puedo equivocar, pero he examinado el asunto a fondo y lo he verificado larga y fatigosamente”. Dos líneas más adelante, al final de la carta, Hölderlin expresa su esperanza de poder partir pronto a Jena.

El tejido de esta carta se compone de la misma red que he evocado desde el comienzo de este ensayo. La carta muestra que en el espíritu de Hölderlin, al salir del *Stift*, se encontraban entrelazadas sus relaciones con Kant, con Schiller y con los griegos. Con respecto a su trabajo de escritura, éste indica que la novela *Hyperion* precedía a un proyecto de tragedia: tal proyecto sería el *Empédocles*. Con respecto a su trabajo de pensamiento, éste indica que el fervor de su kantismo había creado lazos con la veneración que le tenía a Schiller, y que este fervor y esta veneración formaban no sólo un sistema, sino una sinergia con cierta lectura de Platón, más precisamente del *Fedro*.

¿Cómo aproximarse a esta sinergia? ¿Cómo comprenderla? Creo que la paciente documentación, recogida recientemente por la *Hölderlinforschung*, puede servir de ayuda. He venido sugiriendo que esta sinergia apunta como sub-texto al *Fedro* de Platón. Pues bien, resulta que leer el *Fedro* a finales del s. XVIII alemán –es decir, antes de la traducción llevada a cabo por Schleiermacher a principios del s. XIX– significaba descifrar el texto griego, considerado oscuro, con ayuda de la traducción al latín realizada durante el *Quattrocento* por Marsilio Ficino, prelado católico, maestro de la Academia de Florencia bajo Lorenzo de Médicis. Hoy en día se sabe que dicha traducción se caracteriza por tender a amalgamar el texto platónico con las reflexiones neoplatónicas de Plotino, Proclo y Porfirio. Por otro lado, leer el *Fedro* a finales del s. XVIII alemán no solamente implicaba descifrarlo con la ayuda de tal traducción latina neoplatónica, sino, a la vez, descifrar la traducción misma, al igual que la del *Banquete*, con la ayuda de los comentarios realizados por el mismo Marsilio Ficino, y a la luz de la obra que le había dado a este último la reputación de ser la reencarnación de Platón, la *Platonica Theologia de animarum immortalitate* (1474). Uno de los cuadernos recientes de la *Hölderlingesellschaft* asegura que, a finales del s. XVIII, dicha obra, que había hecho época a lo largo de Europa, “se utilizaba siempre al servicio de la comprensión de Platón” (Hölderlin 1995: 27-28), que Herder, Goethe y Hölderlin la leyeron, y que el mismo Kant revela ciertos ecos de la misma en su lectura atenta de Shaftesbury.

No he mirado los textos de Ficino más que superficialmente, con la ocasión de la preparación de un curso que me habían solicitado dictar en los Estados Unidos sobre la herencia de Platón y Aristóteles en las artes plásticas cristianas. Pero lo que he podido retener, gracias principalmente a historiadores del arte tales como Panofsky, Gombrich y André Chastel, me permite aclarar la sinergia de la que hablo. No creo estar caricaturizando la enseñanza de Marsilio Ficino, heredero no solamente del neoplatonismo antiguo sino del neoplatonismo cristiano, principalmente de Pseudo-Dionisio, al presentarlo como autor de las siguientes tesis simples. 1) Platón, muy anterior al nacimiento de Jesús, fue beneficiario de una inspiración (*mania*) divina. *Divus Plato*, dice el título de la edición de los diálogos de Marsilio Ficino en 1491 -a lo que Hölderlin hace eco, como mostraré dentro de poco, cuando habla del “*heiliger Plato*”-. 2) Platón no era un filósofo. Fue enteramente un poeta y un profeta. Es un Moisés hablando en griego, de la misma manera que es un heredero de Orfeo, Hermes, Zoroastro y los sabios de Egipto. Sincretismo cuyos ecos será fácil encontrar en los primeros poemas de Hölderlin. 3) La instancia ontológica última es Dios, cuyo nombre es lo Uno, inefable, incorruptible, simple y estable; pero esta unidad se difracta y se refracta en un cierto número de hipóstasis que emanan por grados: por encima

de todo está el espíritu (*mens* o *nous*), incorruptible y estable pero múltiple; lo siguen las Ideas, arquetipos de los entes sobre los que tenemos la experiencia; vienen después el alma, la naturaleza y el cuerpo. Pero en su relación con el Uno, del que todos emanan, tales hipóstasis no forman una simple jerarquía, menos aún unos simples derivados, porque se inscriben en lo que Ficino llama un *circulus spiritualis* que los reconduce a todos hacia aquello de donde emanan. A propósito de este círculo, Ficino escribe: “Sólo este círculo puede ser llamado belleza en la medida en que comienza en Dios y tiende a él; amor en la medida en que transcurre en el mundo y lo embelesa; y beatitud en la medida en que lo regresa al Creador”.

El eco de esta circularidad es perceptible no solamente en los himnos que el joven Hölderlin consagra a la Belleza y al amor, sino en el uso que hace tanto de la fórmula *hen kai pan*, como del fragmento heracliteano *en diápheron eautoi*, que Platón cita en el *Banquete*. Con respecto a la fórmula *hen kai pan*, que Hölderlin extrae de Lessing, parece muy significativo que el comentario que realiza en las notas de lectura relativas a las Cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza se centre en la idea de que “Dios es dilatación y contracción perpetuas”. Idea muy cercana al neoplatonismo de Ficino, que parece inspirar el último párrafo del comentario al que hago aquí alusión: “el mérito más grande del pensador, es el de develar y revelar lo que existe. La explicación es un medio, una vía hacia la meta, nunca un fin en sí misma. Su fin último es aquello que no puede ser explicado: aquello que es indisoluble, inmediato, simple” (Pléiade, 1145). Y es precisamente porque la comprensión hölderliniana de la máxima *hen kai pan* introduce el ir y venir de la dilatación y de la contracción, que está en concordancia profunda con el tema heracliteano de la diferenciación del Uno.

Estamos pues en la posición para comprender cómo es que el *Fedro* de Platón le pudo haber servido a Hölderlin como punto de referencia central en su estudio sobre las Ideas estéticas, que, por un lado, pretendía simplificar y completar a Kant, a la vez que esperaba ir más allá de los límites a los que este último se atiene, y que, por el otro, se proponía ir más lejos que el estudio de Schiller *Sobre la gracia y la dignidad*. La noción de Idea estética es evidentemente tomada de la *Crítica del juicio*; aparece en los párrafos que Kant dedica a las bellas artes, las cuales, según él, emanan del *genio*, definido como un talento natural que le da las reglas al arte. Dicho don, llamado comúnmente inspiración, es comprendido como un impulso libre de las facultades del ánimo (*Gemüt*). En el §49 Kant precisa que el principio de este don es el *Geist*, definido como facultad de presentar las *Ideas estéticas*, es decir, las representaciones de la imaginación que “dan ocasión a mucho pensar” sin que ningún concepto pueda adecuárseles y que, por lo tanto, intentan aproximarse a la manera en que se presentan las ideas de la razón. Aunque Kant valora el poder del genio para producir estos esquemas de lo suprasensible, no deja de señalar que, en el caso de presentarse un conflicto entre creación y juicio, es el último el que tiene la última palabra, pues la analítica ha mostrado que lo bello no tiene nada de objetivo y que no hace referencia más que a la armonía subjetiva de la imaginación y el entendimiento, constitutiva del juicio reflexionante. De manera más general, si la *Crítica del juicio* alberga un cierto número de transiciones entre la Naturaleza y la Libertad, se cuida de ubicarlas dentro del marco del *Als ob*, del “como si”, de tal manera que permanezcan firmemente dentro de un cierto número de compartimentos.

Si es verdad que Hölderlin leyó el *Fedro* de Platón, tanto como el *Banquete*, a la luz de la teología de Marsilio Ficino, de la que Panofsky ha podido decir que funciona como una “descompartimentación” generalizada (ver sobre todo *Studies in Iconology*, capítulo V: The

Neoplatonic Movement in Florence in North Italy), se puede suponer que su lectura, indudablemente entusiasta, de la tercera *Crítica*, no haría otra cosa que abolir el marco del *Als ob*. Si se toma en serio el *circulus spiritualis* de Ficino, no es suficiente decir, como Kant, que la Belleza es el correlato de la armonía subjetiva de las facultades representativas, ni que es el símbolo del Bien, porque la Belleza y el Bien son los nombres del ser; deben converger y coincidir ontológicamente.

Sobre este punto son significativas las reservas que expresa Hölderlin con respecto al ensayo de Schiller *Sobre la gracia y la dignidad*. Todo parece indicar que dicho ensayo, escrito evidentemente bajo la inspiración de la *Crítica del juicio*, no corresponde del todo con lo que Hölderlin creía poder esperar del autor de *Los Dioses de Grecia*, precisamente porque la poética helenizante que admiraba en Schiller le hacía esperar que los escritos filosóficos de este último articularan una verdadera onto-teología de la Belleza, un equivalente contemporáneo a aquella que Marsilio Ficino atribuía a Platón.

Con respecto a esto, considero de utilidad esbozar un breve resumen del itinerario de Schiller antes de su ensayo *Sobre la gracia y la dignidad*, ya que, en cierto sentido, dicho itinerario incluye un debate, que podría definirse bajo la misma fórmula utilizada por Hölderlin para describir su propio trabajo: a saber, *Kant y los griegos*.

Hölderlin se había entusiasmado con Schiller desde sus estudios de secundaria. Aún se encontraba en el pequeño seminario de Maulbronn cuando Schiller publicó en 1786, en la revista *Thalia*, el comienzo de una novela compuesta por cartas dirigidas por un tal *Julius* a cierto destinatario de nombre Rafael. Esta novela había ocupado a Schiller por varios años, puesto que de los borradores de la misma había extraído, en 1781, un poema titulado *Die Freundschaft*, el cual había dejado una impresión muy fuerte sobre el adolescente Hölderlin desde el comienzo de sus estudios de secundaria, y que hizo época, por así decirlo, después de que Hegel retomara los dos últimos versos para concluir su *Fenomenología del espíritu*.

Me parece poco dudoso afirmar que esta novela de Schiller, que Hölderlin recibiría con entusiasmo desde su publicación fragmentaria en 1786 y que, sin duda, inspiraría su *Hyperion* –también una novela epistolar–, estuvo marcada por la *Theologia platonica* de Marsilio Ficino. Tal cosa puede juzgarse a partir de las siguientes citas, tomadas de aquellas páginas donde Schiller expone lo que él denomina la *Theosophie des Julius*: “El universo es un pensamiento de Dios”. “En mí y más allá de mí, todo no es más que el jeroglífico de una fuerza que me representa”. “El amor no es otra cosa que la atracción del fundamento perfecto sobre una permutación de los seres”. “El hombre que logra recoger toda belleza, toda grandeza, toda perfección tanto en lo infinitamente pequeño como en lo infinitamente grande de la naturaleza, y logra descubrir la gran unidad en medio de esa diversidad, tal hombre está mucho más cercano a la divinidad”<sup>4</sup>.

Los títulos mismos de las secciones que subdividen la teosofía son significativos. Tales títulos son “El mundo” (inmediatamente definido como el pensamiento de Dios), “La Idea”, “El amor”, “El sacrificio” y “Dios”.

Se intuyen algunos ecos de Kant, y con razón, pues estas *Cartas* empezaron a ser compuestas desde la aparición de la *Crítica de la razón pura* (1781). Puede afirmarse que esta teosofía constituye una onto-teología neoplatónica; onto-teología que hace repercusión a la vez en el conocido *Himno a la Alegría* (publicado también en *Thalia* en 1786). Es desde el fondo de esta teosofía, además, que Schiller se introduciría febrilmente en la

---

<sup>4</sup> El texto de Schiller al que se hace referencia aquí no está traducido aún al español. Las citas son, pues, traducciones al español de la traducción al francés que de ellas hace Taminiaux en su artículo. [NT]

lectura de Homero y de los trágicos griegos, lectura que lo convencería de que aquella teosofía que él valoraba profundamente desde hacía ya diez años, lejos de valer para todos los tiempos y, por lo tanto, de poder servir en todos los tiempos como principio de una manera de existir, no había tenido ese estatuto de principio de la existencia sino entre los griegos. Es sólo entre ellos que la *Vereinigung* celebrada por Julius de manera casi intemporal reinaba a la vez en el pensamiento, en el canto poético y en la vida o las costumbres.

Es la razón por la que el poema *Los dioses de Grecia*, nacido de esta lectura, se sostiene sobre una discontinuidad radical entre Grecia y la Modernidad.

En aquellos tiempos, dice la primera estrofa, todo era diferente.

*Wie ganz anders, anders war es da!*

Entonces “el velo encantado de la poesía aún envolvía graciosamente a la verdad”, mientras que hoy la primera se encuentra separada de la segunda.

Entonces todo en la Naturaleza era “la huella de un dios”, mientras que hoy ésta no obedece más que a la ley del pensador.

En aquellos tiempos, la virtud no estaba acompañada ni de gravedad, ni de renuncia, porque “nada era sagrado excepto la Belleza”, y la virtud aseguraba su resplandor.

“Entonces no se presentaba ningún horrible esqueleto  
ante la cama del moribundo. Un beso  
arrebataba la última vida de los labios,  
un Genio rebajaba su antorcha frente al sol”.

Pero

“Todas aquellas flores han caído  
ante el terrible azote del norte,  
para enriquecer a uno entre todos  
tuvo que perecer ese mundo de los dioses.”<sup>5</sup>

Lo que llama la atención de este poema es que no habla más que de la nostalgia de una época gloriosa para la que no se abre ninguna otra salida diferente al lamento y a la constatación de la pérdida irrevocable. Esta nostalgia, y el sufrimiento del exilio que trae consigo, alimentarían pronto en Schiller un interrogante acerca de las posibilidades de sobrepasar dicho sufrimiento. Y sería justamente en su lectura de Kant –en quien esta nostalgia no ocupa ningún lugar– que Schiller encontraría los medios de articular tal interrogante. Los términos quedan establecidos, por decirlo así, en los dos últimos versos del poema:

*Was unsterblich im Gesang soll leben  
muss im Leben untergehen.*  
(Lo que ha de vivir inmortal en el canto  
debe perecer en la vida.)

---

<sup>5</sup> Para la traducción al español de los poemas de Schiller se cita aquí, con algunas mínimas variaciones, la versión ofrecida por Daniel Innerarity en *Poesía filosófica*. Madrid: Hiperión. 1991. [NT]

¿Bajo qué condiciones puede el canto –es decir, la poética en amplio sentido– transformar la vida? He aquí la pregunta que, gracias a cierta lectura de la *Crítica del juicio*, va a permitirle a Schiller articular sus ensayos de estética, comenzando por el ensayo *Sobre la gracia y la dignidad*, del que habla Hölderlin y al que yo voy a limitarme aquí.

A decir verdad, pueden encontrarse ya ecos de Kant en un ensayo schilleriano de 1792, dedicado a la estética de la tragedia, y publicado en la misma revista *Thalia* de la que Hölderlin era un asiduo lector y colaborador. Es sobre todo la filosofía práctica kantiana la que repercute en este ensayo, o, más precisamente, aquello que en la estética kantiana manifiesta la presencia de la razón práctica, a saber, la analítica de lo sublime. Kant propone desde el primer párrafo de esta analítica que el sentimiento de lo sublime es suscitado por aquello que en su forma es anti-final (*zweckwidrig*) para nuestra facultad de juzgar, y que, de esta manera, y por esta misma anti-finalidad, hace un llamado a nuestro asentimiento. Sabemos que Kant explica este asentimiento por una subrepción: sustituimos una especie de respeto por el objeto, con el respeto que tenemos hacia nuestro destino moral.

El ensayo de Schiller gravita en torno a esta noción kantiana de *Zweckwidrigkeit*, que él se apropia sin prestar demasiado cuidado a la ortodoxia crítica kantiana, para demostrar que la razón del placer que nos despiertan las obras trágicas, a pesar de que éstas no representan más que conflictos, se debe al respeto que le tenemos a nuestro destino moral. Pero, en este contexto, es relevante el hecho de que Grecia deja de valer como paradigma, en la medida en que Schiller no encuentra en ella ningún ejemplo de lo sublime. Y, por otra parte, no es menos relevante que el eje deliberadamente moral, en el sentido kantiano, de este ensayo, parece traer consigo la desaparición de la onto-teología neoplatónica de la Belleza y el Bien, sobre la que se sostenían la *Teosophie des Julius* y los poemas helenizantes.

Tomados en consideración aisladamente, estos dos ensayos son suficientes para explicar la reticencia expresada por Hölderlin en la carta en la que apela al *Fedro* y anuncia una tragedia sobre la muerte de Sócrates, escrita, dice él, según el espíritu de los dramas griegos –y no según el espíritu de los dramas cornelianos que tanto admiraba Schiller.

Si volvemos, a partir de allí, al escrito *Sobre la gracia y la dignidad*, es posible constatar que la presencia del eje de la antropología moral ha cobrado fuerza frente al de la onto-teología. Más precisamente, la convergencia neoplatónica de la Belleza y el Bien no tiene más, como ámbito propio, el alma del mundo, sino el alma humana, y esto en sentido puramente conjetural, en la medida en que la armonía de lo bello y lo bueno es solamente aquello a lo que tenemos derecho a esperar como resultado de la educación del género humano.

El ensayo retiene de la *Crítica del juicio* la noción de libertad estética, que en Kant califica la satisfacción despertada por la Belleza, es decir, el *favor*. Kant afirma que dicha satisfacción es libre en cuanto se ve desprendida de las presiones de nuestras inclinaciones, de las constricciones de la objetividad teórica, y de toda constricción práctica, sea de orden técnico o de orden moral. Schiller metamorfosea esta noción kantiana, a la que asocia con la noción de juego, para convertirla en el privilegio del alma bella, en la que irradia una gracia particular en la medida en que en ella la violencia de las inclinaciones y el rigor del deber son a la vez superados y reconciliados.

La reacción de Hölderlin a este ensayo será de alguna manera opuesta a la de Kant. Este último no deja de objetarle a Schiller que las Gracias no tienen lugar en el mundo ético. En sentido inverso, la reacción de Hölderlin consiste en afirmar que no es suficiente con

asociar a las Gracias con el mundo ético si el escenario de esta asociación es únicamente el alma bella y no el alma del mundo.

Pero volvamos al umbral de la estadía de Hölderlin en Jena, estadía a la que Hölderlin atribuía una gran importancia, no sólo porque esperaba encontrarse ahí con Schiller, sino porque también deseaba allí escuchar las lecciones de Fichte. De estas últimas el joven poeta esperaba mucho, en la medida en que las pocas páginas que había leído de Fichte le parecían ir mucho más lejos que Reinhold en el esfuerzo de síntesis, en un principio único, de aquello que el kantismo ortodoxo y el kantismo schilleriano disociaban: lo teórico y lo práctico, el fenómeno y lo en sí, el mundo y el Yo. La perspectiva de la realización de dicha estadía acompañaría la redacción de diversas versiones del *Hyperion*. Imposible prestar atención aquí a los textos en todos sus detalles. Me limitaré, pues, a destacar lo que concierne a mi propósito.

He dicho ya que, bajo la influencia de Schiller, los primeros poemas de Hölderlin expresaban la antítesis de la omnipresencia griega frente a la aridez moderna y que, en consecuencia, una profunda nostalgia de Grecia constituía su tonalidad dominante. Esta tonalidad continúa atravesando los escritos que componen el ciclo del *Hyperion*.

Pero he sugerido también que la manera en la que Schiller, con la ayuda de Kant, entraba a debatirse filosóficamente con la antítesis entre los Antiguos y los Modernos, despertaba rápidamente, por parte de Hölderlin, ciertas reticencias, debido a que la onto-teología neoplatónica, presente en los primeros trabajos filosóficos de Schiller, se desvanecía frente a una problemática antropológica que, desde la perspectiva de una educación del género humano, amalgamaba la problemática ética y la problemática estética de Kant, pero sólo de manera conjetural.

En oposición a un tal deslizamiento, las diversas versiones del *Hyperion* apelan todas a una onto-teología neoplatónica indefectible. La novela, mejor descrita como un *Bildungsroman*, describe lo que Hölderlin llama las vías excéntricas por medio de las que se lleva a cabo el paso de la infancia a la madurez. Esta noción de vía excéntrica, de una desviación con respecto a un centro, parece estar en congruencia con la *Theologia platonica* de Ficino.

Por lo demás, bastantes versiones de la novela apelan a una máxima escrita como epitafio en la tumba de Ignacio de Loyola: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est*. Es divino no ser abarcado por lo más grande, sino ser contenido por lo más pequeño. Desde hace ya mucho tiempo he encontrado sorprendente que un seminarista luterano pudiera adherirse espontáneamente a un pensamiento relacionado, en alguna medida, con el fundador de la orden de los jesuitas. La conexión faltante entre estos hilos está dada evidentemente por el humanismo renacentista. La máxima del epitafio de Loyola repercute a su manera en el *círculo espiritual* de Ficino y en la correspondencia especular entre macrocosmos y microcosmos. Y sabemos que, por otro lado, el humanista Melancthon era el mejor discípulo de Lutero.

Las vías excéntricas que recorre *Hyperion* se dividen en dos extremos que son, por una parte, la fusión en el Uno-Todo, y, por la otra, el conflicto con el Uno-Todo, ya sea bajo la forma de un dominio infinito de todas las cosas, ya sea bajo la forma de una entrega infinita a todas las cosas. La novela reclama que tales vías excéntricas tienen en definitiva un solo y mismo centro que las unifica y resuelve la contradicción. “Las disonancias del mundo son como las querellas de los amantes. La reconciliación vive en la disputa, y todo aquello que ha estado separado vuelve a reunirse”.

En este contexto, la despedida dolorosa que Schiller le da a Grecia no resulta ser para Hölderlin más que la otra cara de la posibilidad de un retorno. Pone así estas palabras en la

boca de Hyperion, celebrando la memoria de Homero: “Dejemos pasar lo pasajero, pasa para volver, envejece para rejuvenecer, se separa para unirse más estrechamente, muere para vivir con más vida”<sup>6</sup>. Estamos aquí a bordo de una filosofía de la historia que no tiene ya nada de conjetural, como la de Kant o la de Schiller, sino que se presenta como un componente intrínseco del círculo ontológico.

Me parece significativo a este respecto que el proyecto de ir a Jena haya representado para Hölderlin una solución alternativa a la idea de ir a Weimar, donde Madame von Kalb había proyectado enviar al preceptor y a su pupilo, a casa de Herder, presidente del Consistorio evangélico y autor de las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, obra que había sido leída por Hölderlin con admiración y que transponía a la historia los esquemas de retiro y de retorno heredados del platonismo de Ficino.

Termino con una cita de uno de los proyectos de prefacio del *Hyperion* que encuentro particularmente expresiva de la onto-teología neoplatónica que he tratado hasta aquí: “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”. Alusión ésta a Fichte, seguramente. Pero al mismo tiempo revela la reserva con respecto al maestro de Jena por no haber comprendido que la intuición intelectual, siempre meta de todo saber y de toda acción, está ya presente poéticamente:

“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, a través de 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.

Yo creo que al final exclamaremos todos: ¡Santo Platón, perdona!, se ha pecado gravemente contra ti”.

Hölderlin, por supuesto, no se quedó allí. Como resultado de su estadía en Jena, el fracaso de su proyecto de escribir una tragedia moderna, fundada sobre la onto-teología platonizante expresada en el texto que acabo de citar, le conducirá poco a poco a pensar que el “impulso panteísta” inherente a dicha onto-teología, sobre el que se sostienen el ciclo del *Hyperion* y el ciclo del *Empédocles*, 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. Son las mismas razones por las que añadirá a sus lecturas de Platón y de Sófocles –a diferencia de sus antiguos condiscípulos Schelling y Hegel– la lectura imprescindible de Píndaro.

## Bibliografía

---

<sup>6</sup> Para la traducción al español de las versiones previas del *Hyperion* se cita aquí, con algunas mínimas variaciones, la versión ofrecida por Anacleto Ferrer en *Hiperión. Versiones previas*. Madrid: Hiperión. 1989. [NT]

Hölderlin. (1967). *Oeuvres*. Publicado bajo la dirección de Philippe Jacottet. Paris: Bibliothèque de la Pléiade. N.R.F.  
(1995). Cuadernos *Texturen 2. Das Jenaischen Project. Wintersemester 1794/95*. Tübingen: Hölderlin Gesellschaft.  
Tamineaux, J. (1967). *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*. La Haye: Martines Nijhoff.  
(1995) *Le théâtre des philosophes*. Grenoble: Millon.