

Las estrofas del ánfora sagrada: Hölderlin y la posible remitificación del mundo en el ánimo finisecular

Stanzas of the sacred amphora: Hölderlin and the possible reconstruction of the mythical world at the turn of the century

Luis Alfonso Gómez Arciniega
Ruprecht-Karls Universität Heidelberg
ORCID: 0000-0002-5981-9104

Resumen

El siguiente ensayo rastrea las reflexiones de Friedrich Hölderlin en torno a lo mítico. El argumento, expuesto una y otra vez en su correspondencia, sus ensayos y poemas, continuamente refinado y corregido, es que, expresado en lenguaje poético, el mito permite recuperar una visión del mundo fragmentada con el ímpetu analítico finisecular. El concepto de lo mítico de Hölderlin no solo está profundamente influido por el contexto histórico e intelectual en los lindes del *Frühromantik*, la filosofía de Fichte, la estética de Schiller y la Revolución francesa como notas principales, sino también por las experiencias de la niñez, las lecturas de los colegios conventuales o los encuentros en Tübinga o Fráncfort. Finalmente, el texto muestra cómo estas indagaciones cristalizan en distintos motivos de su producción lírica.

Abstract

This essay discusses Friedrich Hölderlin's approach to the mythical. The argument, made repeatedly in his correspondence, essays and poems, continually refined and corrected, is the following: expressed in poetic language, the myth allows restoring a world view that had been fragmented with the advent of the analytical stance at the turn of the century. Hölderlin's approach to the mythical is not only influenced by the historical and intellectual context at the crossroads of the *Frühromantik*, the philosophy of Fichte, Schiller's aesthetics and the French Revolution, but also by the childhood experiences, readings and encounters in Tübingen or Frankfurt. Finally, the essay highlights some mythical motives of his lyrical production.

Palabras clave

Mito, Friedrich Hölderlin, idealismo alemán, *Frühromantik*, mitología.

Keywords

Myth, Friedrich Hölderlin, German Idealism, *Frühromantik*, mythology.

Fecha de recepción: febrero 2022
Fecha de aceptación: agosto 2022

...O du wandelnder Geist, du wandelndster! Wie sie doch alle
 wohnen im warmen Gedicht, häuslich, und lang
 bleiben im schmalen Vergleich. Teilnehmende. Du nur
 ziehst wie der Mond. Und unten hellt und verdunkelt
deine nächtliche sich, die heilig erschrockene Landschaft,
 die du in Abschieden fühlst. Keiner
gab sie erhabener hin, gab sie ans Ganze
 heiler zurück, unbedürftiger...
Rainer Maria Rilke, "An Hölderlin".

En el Museo Antiguo de Berlín hay una cílica de cerámica (ca. 410 a. C.) del alfarero Erginos. Sobre un fondo negro, una serie de figuras ambarinas del pintor Aristófanes escenifican una gigantomaquia: en el fondo, Poseidón clava un tridente a Polibotes, mientras Gea, arrodillada, extiende los brazos suplicantes; en la cara exterior, Zeus levanta un rayo para arrojarlo a su enemigo; a su lado, Atenea se prepara para atacar a Encélado; en otra parte, Apolo, desnudo y coronado con laurel, tensa el arco y desenvaina la espada; allá, Ares hunde su lanza en el pecho de Mimas y, un poco más allá, Hera —con velo ondeante, corona y brazaletes— está a punto de ensartar a otro gigante. Es un largo y sinuoso camino el que conduce de la sala de museo hasta las geografías que nutrieron la cosmogonía representada en los vestigios. Mientras contemplo en silencio aquel objeto museográfico, pienso que la irremediable fragmentación de aquel mundo está simbolizada en las astillas faltantes que ni la restauración más diestra ha podido resanar.

*

Poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial apareció un tomo de las obras completas del poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843), editadas por Norbert von Hellingrath (1888-1916), descendiente de una estirpe de militares bávaros, estudiante de Germanística y que perdería la vida heroicamente en Verdún un 14 de diciembre. Von Hellingrath había encontrado en 1909, en Stuttgart, los himnos tardíos y unas traducciones de Píndaro de Hölderlin (Borchmeyer, 2019, p. 136). Gracias a la intercesión de Karl Wolfskehl (1869-1948), el germanista muniqués trabajó contacto con Stefan George (1868-1933), quien publicó los espectaculares hallazgos en las *Blättern für die Kunst* (Borchmeyer,

2019, p. 136). Un panegírico de George (1933, p. 68), aparecido en 1919, dejó testimonio del regocijo con el que se recibió en aquellos círculos intelectuales el “mundo arcano de secretos y anunciaciones” de aquel “libro sibilino”:¹ preludio que iluminaba las últimas horas de una generación encaminada al sacrificio.

Conmemorar el nacimiento de Friedrich Hölderlin en la segunda década del siglo XXI podría parecer anacrónico —con el estudio de las lenguas clásicas y la religión casi desaparecido del currículo universitario— o francamente anticuado —con la “poesía comprometida” en boga—. Pero acaso el mayor impedimento para la adecuada justipreciación del poeta suabo sea la connotación peyorativa de la palabra *mito*: por donde se busque, salvo quizá uno que otro resabio bondadoso que recuerda la función alegórica de narraciones fantásticas, en el uso cotidiano se reparten denuestos como ensoñación exaltada (*Schwärmerei*), fábula engañosa o enmascaramiento de la realidad.² De este notorio escepticismo se alimenta la tentación de eliminar la nebulosa categoría para evitar estorbos analíticos. A estos ingenuos escapismos habría que añadir las exégesis que, desde finales de la Segunda Guerra Mundial, pretendieron espulgar la obra de impurezas románticas para evitar la indigestión de las buenas conciencias.³

¹ Cuando no se indique lo contrario, las traducciones son del autor.

² Al desprestigio del término durante la segunda mitad del siglo XX, mucho abonaron las escuelas filosóficas de raigambre “racionalista”. Marx y Engels (1845-1846/1978) dejan clara una animadversión a la religión (y por contaminación semántica al mito) desde el prefacio de *La ideología alemana*: “Hasta ahora, los hombres siempre se han formado ideas falsas sobre sí mismos, acerca de lo que son o deberían ser. Han orientado sus relaciones a sus ideas de Dios, del hombre normal, etc. Los productos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ante sus criaturas, ellos, los creadores, han inclinado la cabeza. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo se marchitan. Rebelémonos contra este dominio de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir esta quimera por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará” (p. 13). Con esta marca de nacimiento, la filosofía marxista se propuso constantemente “desenmascarar las construcciones ideológicas” para liberar a los hombres de supuestas “estructuras de dominación”. Roland Barthes, por su parte, a caballo entre el marxismo y el estructuralismo, denuncia las “mitologías cotidianas” formadas a partir del “gusto de las élites burguesas” (Barthes, 1957). En la cantera liberal, el mito tiene poca cabida, toda vez que esta parte habitualmente de sociedades compuestas por “individuos racionales”. Para un panorama general, véase Nicola Matteucci (1991).

³ La necesidad de emparentar al Romanticismo con el nacionalismo virulento se alimenta de muchas fuentes. Para el historiador Gordon Craig (1991), el “Romanticismo político” ayudó durante la República de Weimar a minar la confianza en la democracia (pp. 209-210). La urticaria liberal está retratada en Lovejoy (1941) y, del lado marxista, en Lukács (1947) (*cfr.* Beiser, 2003/2018, p. 278). Matuschek (2021) añade a G. Lukács (1954) y a Peter Viereck (1941 / 2007, pp. 28-29 y n. 13). Heike Bartel (2004), a quien cito en este ensayo con observaciones más agudas, advierte que la “nueva mitología” del Romanticismo sería desarrollada por el nacionalsocialismo (p. 64). Por fortuna, las clarificaciones han sido igualmente copiosas (Beyer, 1993, p. 4; Beiser, 2003/2018, pp. 78-79; Matuschek, 2021, p. 29).

Hölderlin renació entonces como Scardanelli, arquetipo del “poeta revolucionario” y, en concordancia con el *Zeitgeist* de los 60, predestinado a “cambiar el mundo” desde la locura (“seamos realistas, pidamos lo imposible”).⁴ Más allá del marcado sesgo ideológico de estas interpretaciones, no es partiendo de la “enajenación burguesa”, el opio turiferario o las “superestructuras económicas” como mejor puede discutirse la producción del poeta.

Empiezo este texto con una vasija fragmentada para señalar “lo mítico”⁵ como una categoría analítica esencial para acercarse con mínima coherencia a la producción hölderlineana: desde los ensayos filosóficos fragmentarios donde, a partir de la lectura atenta de Kant o Fichte, el poeta hurga el problema de la subjetividad ilustrada, hasta los poemas que recorren bosques, ríos y montañas habitados por númenes, todo transfigurado por un manejo notable de la versificación, que lo mismo traduce los lamentos de Agamenón en hexámetros que las arengas varoniles de Arminio en himnos de batalla; desde la nostalgia por una Grecia homérica⁶ hasta la confianza en una comunidad política futura; desde la niñez en Wurtemberg hasta el deslumbramiento que produjo la presencia de Susette Gontard. Hölderlin concibe lo mítico como una colección de narraciones de héroes y dioses que, gracias a la mediación de la poesía, permite al individuo entrar en contacto con lo sagrado. El mito es un fenómeno humano y, por eso, la mejor forma de aproximarse a este es señalando algunos aspectos que distintos mitólogos han sugerido a lo largo del tiempo. En este ensayo no me será posible hacer una revisión exhaustiva y por eso me limitaré a enfocar apenas unos cuantos rasgos determinantes. El significado de la palabra *mito* tiene una historia larga y sinuosa, cuyos nebulosos orígenes pueden ubicarse, de manera esquemática y para efectos de esta indagación, en la Grecia clásica. Al menos hasta el siglo VI a. C., *mythos* y *logos*, etimológicamente, significaban casi indistintamente ‘palabra’ (Jamme, 1991, p. 1). En la *Odisea* (XII, 450), Ulises utiliza el verbo *mythologeúo* en el sentido general de “contar un relato” (Gar-

⁴ El ejemplo más a la mano es Hermlin (1970). Pierre Bertaux (1973), por su parte, describe a Hölderlin como “jacobino” y a “la totalidad de su obra” como una “metáfora de la revolución” (p. 7).

⁵ No ignoro la clarificación semántica en torno de términos como *mito*, *mitología* o *mítico* (véase García Gual, 2014, pp. 15-42). En todo caso, no me interesa dar con una definición rigurosa, sino hacer hincapié en una forma de entender el mundo; en consecuencia, me decanto por la categoría que, a mi juicio, resulta más general, pues esta deja lugar para matices y salvedades de un pensamiento que nunca consistió en un erudito vademécum de referencias mitológicas o en la necia búsqueda de una exhaustiva lista de atributos míticos.

⁶ A lo largo de estas páginas también me referiré, de manera muy vaga, a la “Antigüedad clásica” o “Grecia clásica”. La expresión engloba generalmente textos de Homero, Platón, Aristóteles; las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides y los líricos Píndaro y Safo; o los autores latinos del tiempo de Augusto como Virgilio, Horacio, Ovidio (Matuschek, 2021, p. 106). Más que precisión historiográfica o filológica, interesa la manera en la que Hölderlin encuadra este periodo.

cía Gual, 2014, p. 18). Aunque en aquellos días los mitos eran percibidos como “verdaderos” en cierto sentido, con el tiempo *logos* fue posicionándose semánticamente como ‘discurso racional’ y *mito* como ‘palabra sagrada’ (Jamme, 1991, p. 1). En todo caso, como dice Christoph Jamme, el mito no aspira a describir el mundo, sino a conceptualizar de algún modo las relaciones del ser humano con sus experiencias y con la naturaleza (Jamme, 1991, p. 2). Luc Brisson añade que, desde Platón, el mito se contrapone al *logos* como “discurso incomprobable” (Brisson, 1996, p. 27). En la *República*, Platón (1986c), por ejemplo, pidiendo dosificarlos para evitar que “los jóvenes” desarrollaran una “inclinación hacia la vileza”, los define como discursos “acerca de los dioses y acerca de los demonios, así como de los héroes y de los que habitan en el Hades” (III 392a-392b). Como el mismo filósofo se encarga de recordar, la tarea de contar mitos en la antigua Grecia corría a cargo de los poetas (III 387b-390a). Eso sí, Platón, como advierte García Gual (2014), reconoce la importancia de *mythologeîn* (mitologizar) como actividad pedagógica y poética (p. 19). Ahora bien: en relación con la función de estas narraciones, como escribe Mircea Eliade (1963), todo mito cuenta una historia sagrada de la creación *in illo tempore*: el relato de lo que hicieron los dioses en los albores del tiempo (pp. 5-6 y 11; 1984, p. 85). Estirando un poco el argumento del mitólogo rumano, el mito tiene la función de explicar preguntas esenciales (el origen, la muerte, la violencia, el orden político...). A diferencia del cristianismo, este tiene una estructura temporal circular y así se erige como modelo normativo de las labores humanas (Eliade, 1963, pp. 6 y 19). Por último, hay que recordar con Lévi-Strauss (1964/1997) que “lo propio del pensamiento mítico, como del bricolaje en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimientos” (p. 42).

Asumiéndose como poeta en sentido homérico, Hölderlin dedicó su vida a “remitificar el mundo” (*die Welt muss mythisiert werden*).⁷ Este percibe muy pronto que el mundo que empieza a dibujarse en el horizonte necesitará, además de las formas científicas y enciclopédicas, una manera de estructurar todos aquellos fenómenos que escapan por completo a las especulaciones de la razón humana. Como ha proclamado Kurt Hübner (1985, p. 3), Hölderlin desecha lo “alegórico” para quedarse con una poesía que posibilita el contacto con una “realidad numinosa”. Y Borchmeyer (2019, p. 297) califica su obra

⁷ Variación de la conocida arenga de Novalis: “El mundo debe ser romantizado para reencontrar su sentido originario” (Novalis, ca. 1798-1800/s. f., párr. 20). Por lo demás, no ignoro que, para casi toda la tradición lírica occidental —desde Garcilaso hasta T. S. Eliot—, la mitología grecolatina ha sido materia prima para todo tipo de construcciones alegóricas; pero estas no siempre han estado maridadas con una reflexión filosófica o con un esfuerzo para que esta “esencia mítica” escape soledades endecasílabas y se reintroduzca en la vida cotidiana.

como paradigma de “poesía mítica”. Ciertamente, varias miradas han escudriñado la sustancia mítica en la producción lírica de Hölderlin —a tal grado que Ryan (1973) advirtió que este predicado se había vuelto un lugar común (p. 68)—.⁸ En este opúsculo me interesa más bien explicar cómo esta producción se fragua en un *escenario histórico, político y cultural* determinado y se expresa en distintos motivos.

¿Un acelerado proceso de desmitificación?

Si para Alfred North Whitehead “la historia de la filosofía occidental no [era] más que una serie de notas de pie de página a Platón” (como se cita en Colbert, 1971, p. 12), la historia de las ideas en Occidente también podría resumirse como la obsesión por extirpar al mito como forma de conocimiento y la tenaz resistencia de este por abandonar sociedades que nunca alcanzan a orientarse exclusivamente con anteojeras racionales. No se equivoca Hübner cuando escribe que la revuelta de Rousseau, el movimiento *Sturm und Drang*, la revalorización de la mitología grecolatina durante el clasicismo, el rescate de los mitos folclóricos en el Romanticismo o la rebelión contra la técnica del siglo xx son eslabones de una cadena nostálgica por el “último sentido divino” (Hübner, 1985, p. 49). Ahora bien, cuando nació Johann Christian Friedrich Hölderlin, el 20 de marzo de 1770 en Lauffen am Neckar (poblado perteneciente al ducado de Wurtemberg y enclavado en el corazón de la región histórica, política y cultural de Suabia), lo recibe una efervescente renegociación de la función social del mito. Los años que van del final del siglo xviii al principio del xix conforman un mundo inseguro y cambiante, desordenado y sin rumbo fijo: el espíritu analítico de la Ilustración diseccionaba el Estado absolutista con el bisturí de la razón y transformaba la economía gremial en iniciativa individual; *Così fan tutte*, ossia *La scuola degli amanti*, drama jocoso con música de Mozart y libreto de Lorenzo da Ponte, se entrelaza con las sinfonías de Beethoven; en los lienzos del pintor suizo Johann Heinrich Füssli o del francés François Gérard, las pautas neoclásicas se oscurecen con miasmas, íncubos y brujas. El ocaso del Antiguo Régimen se aceleraba con la Revolución francesa y la ciencia moderna, en desmedro de la filosofía tradicional, sentaba nuevas bases para el conocimiento.⁹ Contra

⁸ Véanse Kocziszky (1997), Buhr (1972) y Solbach (2008).

⁹ Sobre la “Ilustración”, con la complejidad que entraña el fenómeno histórico, cultural y político, se han dicho muchas cosas. La referencia obligada es el ensayo de Kant (1784) “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (“Respuesta a la pregunta ¿qué es Ilustración?”), que comienza con “la salida del hombre de la inmadurez causada por él mismo” y termina con la consigna “;Sapere aude! ¡Ten valentía para servirte de tu propio entendimiento!” (p. 481). Jonathan Israel (2011), por otro lado, entiende la Ilustración como una búsqueda del mejoramiento humano que tuvo lugar entre 1680 y 1800, impulsada principalmente por la “filosofía” —es decir,

la tentación de imaginar a la Ilustración como una fuerza nihilista conviene introducir algunos matices. Como sugiere Dalmacio Negro (2009): “La Ilustración, en la que se forma el pensamiento kantiano, ni era pesimista ni tuvo intenciones destructivas ni renegó de la cultura europea para la que inventó la palabra civilización, ni de la vida” (pp. 157-158). Esta tampoco “desconfiaba de la naturaleza humana”, sino al revés, y por eso “hipostasió la Humanidad” (p. 158). La Ilustración, aclara Negro (2009), aspiraba a mejorar la civilización europea desarrollando racionalmente las fuerzas del hombre, mientras se cumplían los “decretos inmutables” de la divinidad (p. 159). También frente al mito, los ilustrados mantenían una curiosa ambivalencia: el impulso enciclopédico lo desacreditaba como forma de conocimiento, pero la inspiración artística revivía constantemente motivos mitológicos. El *Zedler Universal-Lexikon* (1739-1752), por ejemplo, definía *mitología* como “fábulas de pueblos paganos” (citado por Bartel, 2004, p. 25). En *De l’origine des fables* (1724) de Bernardo le Bovier de Fontenelle, los mitos aparecían como rudimentos subdesarrollados (citado por Matuschek, 2021, p. 167). Por otro lado, en “Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura” (1755), Winckelmann (1999) sondea las condiciones climatológicas, políticas y sociales que posibilitaron el “gusto artístico griego” (pp. 79-80). Es tal su convencimiento de que el arte alcanzó en aquellos lares un cénit, que no tiene empacho en afirmar que “para ser grandes” solo queda “la imitación de los Antiguos”. A estas afirmaciones sigue un elogio desmedido de “El Laocoonte y sus hijos”, conjunto escultórico que Plinio el Viejo atribuyó a Agesandro, Athenodoro y Polidoro, como “regla perfecta del arte” e ideal moral y estético de “noble sencillez y serena grandeza” (pp. 81 y 102). De esta forma, la revalorización de la Grecia clásica abandona el museo y adquiere ribetes normativos.

El mismo año del nacimiento del poeta de Lauffen se nombró a Immanuel Kant (1724-1804) profesor ordinario de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg. Por eso no extraña que, en 1794, Hölderlin (2019, p. 541)¹⁰ confesara a Hegel en una carta que Kant (en particular la estética trascendental de la *Crítica de la razón pura* [1781-1787]) y los griegos eran prácticamente sus

filosofía y ciencias naturales, políticas, sociales y económicas—, que desencadenó profundas revoluciones para instaurar preceptos universales y sentar las bases de los derechos y las libertades modernas (p. 3). Radicales y moderados coincidían en la mejora del ser humano y entendían la Filosofía como una ciencia para estudiar los principios de vinculación en la naturaleza (p. 7).

¹⁰ Para evitar aumentar exponencialmente el listado de referencias, se ha optado por citar los textos de Hölderlin procedentes de una misma edición de sus obras completas en tres tomos, en una sola entrada: Hölderlin (2019). Cuando se ha juzgado relevante, se especifica en el cuerpo del ensayo la fecha de la carta o poema correspondiente.

“únicas lecturas”. No hay espacio aquí para una revisión escrupulosa sobre la obra kantiana, sino apenas para barruntar algunas trazas importantes para la exploración hölderlineana en torno de lo mítico. Lo primero: la tentación de “desmitologizar al mundo” está latente en el ensayo “Probable inicio de la historia humana” de 1786, en el que Kant concibe el “pecado original” como el inicio de un largo proceso de emancipación espiritual a partir de la razón (Kant, 1786/1965). Asimismo, en el escrito de 1784 “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, como anota Dalmacio Negro, Kant entiende *emancipación* como la resistencia a someterse a la tutela de la autoridad (Negro, 2009, p. 158). Uno podría agregar sin desvirtuar el sentido de las ideas kantianas: la autoridad de los mitos tradicionales. Lo segundo: en términos epistemológicos, el idealismo kantiano es un intento por aprehender la realidad sensible mediante categorías del entendimiento. Es un cambio notable: la realidad objetiva se revela como algo siempre mediado por las posibilidades del entendimiento subjetivo. A pesar de reconocer la existencia de la “cosa en sí”, desde la filosofía kantiana (KrV A 30), cualquier intento de trascender los límites de la experiencia del “yo” está condenado a la contradicción (KrV A 401 y ss.). Simplificando todo lo que aquí conviene, puede coincidir con Beiser (2003/2018) en que la revolución de la *Crítica de la razón pura*, “sólo hace justicia al lado subjetivo de la experiencia” (p. 119). Si el idealismo kantiano suprimía del paisaje la “cosa en sí”, lo que quedaba era un “Yo absoluto” englobando el orbe entero del conocimiento. Por otro lado, la razón se hace especulativa en torno de las ideas de Dios, lo mítico o la inmortalidad del alma. Resulta contradictorio: las reservas kantianas en torno de lo mítico no pueden frenar la especulación al respecto de seres racionales. En Kant, afirma Dalmacio Negro, “hizo su aparición el nihilismo” (Negro, 2009, p. 168). En el kantismo es posible reconocer la culminación del pensamiento metafísico y su destrucción al mismo tiempo (p. 169). La crítica kantiana a la metafísica podía fungir, continuando con la intuición de Dalmacio Negro, como una “introducción a la Filosofía de la Nada”, puesto que, a la par que destruía la ontología, su epistemología solo permitía conocer algo como pura apariencia o fenómeno (p. 173). Pero como ninguna sociedad puede fundarse en el nihilismo, lo que en realidad ocurrió es que se abrió la puerta a una serie de mitologías subjetivas, cuyos efectos son palpables hasta el día de hoy —pero eso es otra historia—. No tardarían en llegar reacciones. Para Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), como registra Beiser (2003/2018, p. 251), el mundo social no era un orden inmutable, sino algo que podía moldearse desde la razón; en consecuencia, existía el deber de transformarlo. Hölderlin asistió a las conferencias en Jena y quedó impresionado por el concepto de *libertad radical* (Beiser (2003/2018, p. 248; Bartel, 2004, pp. 59-60), aunque albergaba serias dudas sobre los supuestos filosóficos del “Yo fichteano”, como le confesó

a Hegel en 1795: una conciencia sin objeto es imposible, ergo en el Yo absoluto no hay conciencia posible (Hölderlin, 2019, pp. 568-569). En la autoconciencia nace el desamparo. Aquí inicia una reflexión recurrente sobre las posibilidades del mito como reconciliación con la totalidad. Si podía especularse con Kant sobre lo metafísico y moldear la realidad de manera subjetiva, con Fichte, entonces, la construcción de una mitología moderna no lucía tan descabellada.

En parte como reacción a la Ilustración, en parte como profundización del optimismo en el individuo como motor de cambio, el movimiento cultural *Sturm und Drang* —cuyo nombre aludía a un drama de Friedrich Maximilian Klingler— postuló libertad absoluta en el arte. Goethe (1749-1832) y Schiller (1759-1805) derivaron, además, como recuerda Matuschek (2021), una lección de la Revolución francesa: los excesos de la revolución política debían rectificarse con una revolución filosófica (p. 139). No es casualidad la centralidad del concepto de *Bildung* —‘formación’, ‘educación’, ‘cultura’—. Por otro lado, la Revolución había confirmado que, aunque las personas aprendieran los principios de la razón, estas no necesariamente actuaban conforme a ellos (Beiser (2003/2018, pp. 140-141). De ahí que se mantuvieran escépticos ante la confianza desmedida en la razón ilustrada. No bastaba con educar el entendimiento; era necesario desarrollar la sensibilidad (Beiser, 2003/2018, p. 141). Para Beiser, en *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), Schiller propuso contrarrestar el predominio de la facultad analítica, del pensamiento abstracto y de la orientación pragmática de la vida por la vía estética (Beiser, 2003/2018, pp. 141-142). La cuestión no era tanto dilucidar si el arte tenía algún efecto sobre el carácter moral de las personas, sino supeditar la educación a una teoría de la belleza (componente imprescindible de la perfección humana, extendida al Estado o a la sociedad) (Beiser, 2003/2018, p. 144). Mucho menos obviaba este representante del clasicismo¹¹ que, en el pasado, la religión había proporcionado un incentivo a la moral, apelando al corazón y a la imaginación. Con los dioses griegos descendidos del pedestal, en palabras de Beiser (2003/2018): “[N]ada como la imagen de un Cristo sufriente, un Lázaro resucitado, o un Jehová enojado para edificar a los virtuosos y para castigar a los pecadores” (p. 141). A fines de la década de 1790, no obstante, sigue Beiser, la crítica despiadada a los textos sagrados, las pruebas de la existencia de Dios y la autoridad clerical habían desacreditado esta fuente de autoridad moral; el vacío se había querido subsanar con el culto a la “diosa razón” (p. 141). Es probable que Höl-

¹¹ La categoría está referida a la escena alemana: cuando se utiliza esa expresión en un contexto europeo es para referirse a los textos de Homero, Platón, Aristóteles; las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides y los líricos Píndaro y Safo; o a los latinos Virgilio, Horacio, Ovidio (Matuschek, 2021, p. 106).

derlin recuperara de estas indagaciones la confianza en la poesía como medio para transmitir mitos que educaran la sensibilidad de la juventud ilustrada.

Toda vez que lo religioso y lo mítico participan en una misma zona del ser, que la energía que las anima es una sola, fraccionada en haces proyectados en la misma dirección, es importante recordar que, a finales del siglo XVIII, hubo numerosos esfuerzos intelectuales por adaptar el cristianismo al *Zeitgeist*. Finalmente, como observa Matuschek (2021), contrario a lo que podría suponerse, lo que interesaba a la Ilustración era “la naturaleza humana” en su totalidad (p. 21) —incluyendo “supersticiones” o “prejuicios”—. Quizá el síntoma más evidente de esta revitalización religiosa es la “polémica del spinozismo” o “del panteísmo (*Pantheismusstreit*)”. Desde la publicación del *Tratado teológico-político* en 1670, Spinoza había quedado asociado con ateísmo, fatalismo y herejía (Solé, 2013, pp. 11-12). La defensa de la libertad de pensamiento, la tolerancia religiosa y la democracia, así como la crítica a la religión supersticiosa y al despotismo se oponían a los fundamentos sobre los que descansaba el orden político y religioso en Prusia (Solé, 2013, pp. 11-12). Al mismo tiempo, en aquellos años, la identificación de Dios con la naturaleza (*Deus sive natura*) del filósofo neerlandés parecía resolver el conflicto entre razón y fe (Beiser, 2003/2018, p. 249). Frederick C. Beiser lo ha condensado en algunos trazos: “En lugar de ser un espíritu misterioso como el Dios del teísmo tradicional, o una abstracción irrelevante, como el Dios del deísmo, el Dios de Spinoza estaba presente dentro de todos por igual” (Beiser, 2003/2018, p. 249). En este escenario, la confesión de spinozismo de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) ante Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), poco antes de la muerte del primero, suscitó un agrio intercambio epistolar entre este último y Moses Mendelssohn (1729-1786), quien se disponía a escribir una biografía del autor de *Nathan el Sabio*. El hecho de que uno de los principales exponentes de la Ilustración alemana¹² se proclamara spinozista resultaba inquietante, ya que, como señala Ileana Beade (2016), asociado con Spinoza, el racionalismo ilustrado quedaría desacreditado, “ante aquellos que por entonces comenzaban a manifestar recelo ante las pretensiones de la Ilustración en virtud de sus posibles consecuencias para la fe” (p. 110). En 1785, Jacobi publicó la correspondencia entre él, Mendelssohn y Elise Reimarus bajo el título *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*. En estas páginas afirmaba, entre otras cosas, que el spinozismo era ateísmo, que toda demostración racionalista en asuntos teológicos derivaba invariablemente en

¹² Heredera de la metafísica leibniz-wolffiana, atribuía a la razón la máxima autoridad en la indagación de la verdad y afirmaba la posibilidad de demostrar racionalmente los fundamentos de una religión natural que era, a su vez, esencial para fundamentar el orden político (Solé, 2013, p. 15).

fatalismo, que el principio de demostración de Dios era la revelación y que la fe era una experiencia íntima, inmediata e indemostrable (Freudiger, 1993, p. 40; Solé, 2013, pp. 21-22). Jacobi pretendía, como interpreta Solé (2013), atacar tanto el racionalismo dogmático de Mendelssohn como el panteísmo de Goethe y el movimiento *Sturm und Drang* (p. 57). Beade (2016) añade que Jacobi aspiraba a señalar los peligros a los que se exponía la razón cuando desconocía sus límites (p. 111). Apenas días después apareció *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios* (1785) de Mendelssohn, en cuyas páginas el autor refutó el panteísmo spinozista: aunque Dios era inmanente a todas las cosas, este no era idéntico al universo (Freudiger, 1993, p. 40).¹³ Añadió que, en todo caso, Lessing defendía un “spinozismo purificado” (Freudiger, 1993, p. 40; Solé, 2013, p. 62). Sin embargo, a diferencia de Jacobi, desde una posición deísta, Mendelssohn consideraba que era posible establecer los fundamentos racionales de la religión sin caer en superstición y fanatismo (Beade, 2016, p. 112; Freudiger, 1993, p. 42). Con sus últimas fuerzas, Mendelssohn escribió *A los amigos de Lessing* (que apareció de manera póstuma en 1786). En él insiste en el “spinozismo purificado” de Lessing y critica duramente a Jacobi. Este respondió con *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las cartas sobre la doctrina de Spinoza*, donde arremetió contra la hipocresía de los ilustrados, quienes consideran su verdad como “racional” y se defendió de las acusaciones de Mendelssohn, a saber, la de ser un místico, enemigo de la razón y *Schwärmer* (Beade, 2016, p. 113). En este contexto, Jacobi se preguntó —retóricamente— si acaso Kant no había enseñando también que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma solo podían fundarse en la fe (Beade, 2016, p. 113). En consecuencia, en octubre de 1786, Kant se involucró en el debate con el texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en el que cuestionaba el método deísta de Mendelssohn, rechazaba la posición “irracionalista” de Jacobi y presentaba una noción de “fe racional” que consistía en afirmar la existencia necesaria de Dios tomando como único fundamento una exigencia de la razón pura y no un principio objetivo (Solé, 2013, p. 30). Contra el spinozismo dogmático, el pensador de Königsberg esgrimió que: “[...] no existe ningún medio más seguro para extirpar de raíz el fanatismo que el de determinar los límites del poder de la razón pura” (citado en Beade, 2016, p. 114). Como es natural, una polémica así de larga, verdaderamente desmedida, tiene muchas aristas y pormenores; también, no obstante, un motivo central indudable, al que se refieren todos: el lugar de la religión en sociedades en acelerada transformación. El melodrama convenció a Hegel, Hölderlin y Schelling, según Israel (2011), de que los verdaderos cambios filosóficos tenían a Spinoza

¹³ *Las horas matinales...* se publicó, por cierto, sin incluir los puntos de vista de Jacobi (Freudiger, 1993, p. 40).

como punto de partida (p. 687). Que Hölderlin (2019, pp. 39-43) haya escrito un ensayo al respecto durante sus estudios en Tubinga —ca. 1790— muestra hasta qué punto este estaba consciente de la polémica.¹⁴ La moda de escribir “*Hen kai pan*” (uno y todo) en los *Stammbücher* de los estudiantes también abrevaba de estas fuentes (Beiser, 2003/2018, p. 248; Dilthey, 1921, p. 359).¹⁵ Parecía evidente: la religión debería tener un papel en el “mundo racionalizado”. Y si la razón hacía imposible una restauración radical del mundo sacralizado del Medievo o una vuelta al tiempo pagano, acaso la plasticidad del mito sería una forma adecuada para dotar a la Ilustración con un sustrato religioso.

Es imposible terminar este recuento intelectual sin dedicar al menos unas líneas al “primer Romanticismo” (*Frühromantik*), datado por Beiser (2003/2018, p. 51) entre 1796 y 1801. De hecho, no falta quien considera a Hölderlin un prerromántico (véanse algunos ejemplos en Görner, 2021, p. 56). A pesar de las diferencias, ni la Ilustración puede reducirse únicamente a una razón orientada a lo científico, ni la *Frühromantik* a una tendencia enemiga del intelecto (Beiser, 2003/2018, pp. 94-101; Matuschek, 2021, p. 19). Aunque habían sido fervientes discípulos de Fichte, la mayoría del Círculo de Jena —los hermanos Schlegel, Ludwig Tieck, Schelling o Novalis— buscó aminorar el subjetivismo radical del maestro con el naturalismo spinozista (Beiser, 2003/2018, pp. 120-121).¹⁶ Como el “todo orgánico” no podía alcanzarse desde la mirada analítica, los *Frühromantiker*, como repara Beiser (2003/2018, p. 115), hicieron de la experiencia estética criterio, instrumento y medio para la conciencia del absoluto. Este esteticismo debe leerse, continuando con Beiser, a la luz de un platonismo desenfadado, que proponía el conocimiento a través de la belleza (Beiser 2003/2018, p. 99). Con la poesía en lugar protagónico, no fueron pocos quienes conjuraron una “nueva mitología” como instancia de legitimación y reconciliación social. En su ensayo “Del nuevo uso de la mitología” (1767), Herder realiza una rehabilitación del mito retomando la pregunta que se hace Christian Adolph Klotz en sus *Cartas homéricas*: ¿hasta qué punto podemos y debemos imitar la mitología? (Herder, 1767/1985, p. 432). Asumiendo una posición típica del racionalismo

¹⁴ La influencia de Spinoza en Hölderlin la ha explorado a detalle Portales (2019).

¹⁵ Aun cuando hoy, como constata Portales (2019), la expresión no se encuentra en algún fragmento presocrático de tradición doxográfica (p. 31).

¹⁶ Como dice Beiser (2003/2018, p. 118), si bien es cierto que, para los románticos, el artista creaba normas propias, es falso que la estética romántica fuera inherentemente subjetivista, como si el valor de una obra de arte fuera únicamente su capacidad de expresar los sentimientos y deseos del artista. Al expresar sentimientos y deseos y al indagar en las profundidades personales, el artista también revela los poderes creativos de la naturaleza que trabajaban a través de él (p. 118). La experiencia estética es, desde esta perspectiva, la encarnación perfecta de la identidad sujeto-objeto, manifestación objetiva y subjetiva por igual (pp. 118-119).

ilustrado, Klotz afirmaba que la mitología “¡no se basa en otra cosa que no sea el error y la superstición de los antiguos!” (p. 433). Herder, en un alegato a favor de la mitología en la poesía, responde que, aunque esta no ofrezca “conceptos religiosos” (*Religions-Begriffe*) o “imágenes de la verdad” (*Bilder der Wahrheit*), se recurría a ella por su “belleza sensible” (*sinnlich[e] Schönheit*) (p. 433). Los mitos permitían acceder a otro tipo de verdades gracias a su “consistencia poética” (*poetische Bestandheit*). Pero hay algo que me parece mucho más importante. El filósofo prusiano se cuida de no reivindicar cualquier tipo de mitología: actúa poéticamente quien es capaz de transmitir imágenes gastadas en una forma inusitada, articular personajes en una ficción novedosa o insuflar un espíritu nuevo a cuerpos vistos un centenar de veces (p. 434). La poesía no significa una mera repetición de motivos mitológicos, sino un método heurístico que permite a los modernos volverse ellos mismos creadores (p. 449). El “arte de la invención” poética combina el espíritu de reducción o disección del filósofo con el espíritu de ficción o composición del poeta (p. 450). Con estas facultades y mediante las imágenes de los antiguos podrá construirse una mitología nueva (p. 450). Así, con un lugar en la creación poética garantizado, el fenómeno mítico escapaba de la nebulosa irracional a donde parecía estar condenada y asegura una parcela en la racionalidad del siglo XIX. Hegel, por su parte, concibió el mito como una encarnación temprana del *logos*, que aporta imágenes estimulantes para la imaginación o impotencia de un tipo de pensamiento que aún no puede sostenerse a sí mismo (Hegel 1986b, pp. 29-30). Una vez que el pensamiento ha madurado en conceptos, ya no es necesaria la función pedagógica del mito (pp. 29-30). Otro ejemplo clásico, y que es útil recordar, es el de August Wilhelm von Schlegel (1884), cuando escribía que “durante la época de los griegos”, la poesía, como “lengua de los dioses” (*Sprache der Götter*), estaba inveterada en todas las cosas, “como si fuera el aire que se respira” y que la cultura moderna, en cambio, “se había desgajado a trompicones de la barbarie y la confusión” (p. 263). Finalmente, su hermano, Friedrich, formulaba en su *Diálogo sobre la poesía* (1800/1968) una enardecida arenga para construir una “nueva mitología” que fungiera como centro (*Mittelpunkt*) de la poesía de aquellos años (p. 312). Esta mitología omnicomprendiva debería provenir del fondo del espíritu, ser una vasija para la fuente eterna de la poesía o el “poema infinito” que contuviera las semillas de todos los demás (p. 312). De paso reiteraba que mitología y poesía estaban unidas irremediabilmente desde la Antigüedad: la poesía antigua es un poema único, indivisible y terminado (p. 313). Hubo muchas otras exploraciones de los protorrománticos en torno de lo mítico, con muchos motivos; cada una con sus recursos y limitaciones, cada una en su horizonte, con su calendario. La preocupación por desarrollar una nueva mitología

se trenza, no obstante, en un texto fragmentario, redactado entre 1795 y 1797, y que Franz Rosenzweig publicó en 1917 bajo el título *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*.¹⁷ La autoría ha sido atribuida a Hölderlin, Schelling y Hegel, aunque actualmente parece haber consenso académico en que varias manos participaron en su redacción (Beyer, 1993, p. 8; Pau, 2008, p. 68 y Matuschek, 2021, p. 134). El programa pugna por superar el “más miserable tinglado humano de Estado, Constitución, gobierno y legislación” con una “mitología de la razón” capaz de expresar la totalidad (Jamme y Schneider, 1988b). Por otro lado, el texto insistía en la educación estética y reivindicaba la poesía como preceptora de la humanidad (Jamme y Schneider, 1988b). Para Uwe Beyer, en el documento está condensado un esfuerzo por reconciliar *mito* y *logos* (Beyer, 1993, p. 1). Matuschek (2021, pp. 165 y ss.) piensa que la “nueva mitología” pretendió amalgamar distintos grupos sociales en una *Gemeinschaft* que empezaba a adquirir matices nacionales.

No toda la historia se desarrollaba en el escritorio. El 14 de julio de 1789, el pueblo francés había derribado la prisión de la Bastilla y un mes después la Asamblea Nacional proclamaba la solemne *Declaración de los derechos del hombre*. Suele concebirse a la Revolución como una consecuencia directa de la Ilustración. Nada menos cierto. La Revolución, con su voluntad de partir de la nada, como dice Dalmacio Negro (2009):

[H]izo suya la idea de emancipación, pero aplicándola radicalmente —con el espíritu de Rousseau— además de a los individuos, a los colectivos, concretamente a la Nación. La emancipación devino así la causa eficiente de la religión secular que pone el amor universal al hombre por encima del amor a Dios y al prójimo, y por ende, del pensamiento ideológico y colectivista, pues de la ideología de la Nación se pasó a la de la clase, a la de la raza y a la de cualquier grupo” (p. 158).

La Revolución tampoco fue obra exclusiva de los filósofos. Como sostenía François Furet (como se cita en Negro, 2009, p. 159), cosmopolita y europea, la filosofía de las Luces únicamente había conquistado a un público restringido, urbano, aristocrático y burgués. Cuando esta penetró en las masas populares, mediante el sentimiento nacional, se radicalizó hasta el extremo de no reconocerse. Con la Revolución apareció la tentación de sustituir la fundamentación religiosa del mundo con el “mito del hombre nuevo”.¹⁸ Como muchos jóvenes de la época, Hölderlin (2019) vio en la Revolución francesa la promesa de un

¹⁷ El texto puede encontrarse en distintas ediciones. Véase, por ejemplo, Jamme y Schneider (1988a). La versión en línea se consulta en Jamme y Schneider (1988b).

¹⁸ No hay suficiente espacio aquí para discutir esta idea con la profundidad necesaria, pero dejo anotado al margen dos referencias imprescindibles: Ozouf (1989) y Dalmacio Negro (2009).

cambio positivo en las “formas de gobierno” —como se trasluce en una carta a su hermana de 1792— (p. 479). Su insistencia febril en la “remitificación del mundo” abreva en buena medida de este optimismo generacional. En Hölderlin subyacen algunos tópicos y mitemas revolucionarios, aunque ligados al sedimento sagrado de la civilización grecolatina y del cristianismo en un intento de conciliar el ímpetu revolucionario con los fundamentos civilizatorios de Occidente. Durante la Primera Guerra de Coalición (1792-1797),¹⁹ el estudiante de Tübinga elogió en otra carta a su hermana de junio de 1792 a los franceses como “campeones de los derechos humanos” (2019, p. 489) y, semanas más tarde, parafraseando a Schiller, saludó con brío las victorias revolucionarias en correspondencia con su madre (p. 493).²⁰ A pesar de todo, el “compromiso revolucionario” estaba lejos de ser fanatismo visceral. El poeta respiró aliviado en 1793 al saber que el tirano Marat había sido asesinado y profetizaba un “némesis divino” “a los abusadores del pueblo” (“*Volksschändern*”) (2019, p. 501). Además, Hölderlin (2019) no era partidario de llevar a cabo el ideal revolucionario con violencia: “Cuanto más tranquilo crezca un Estado, más espléndido será cuando llegue a la madurez” (p. 643).²¹ En medio de la tormenta, la figura

¹⁹ En julio de 1792 comenzó la guerra de la Primera Coalición cuando tropas austríacas y prusianas invadieron Francia. La maniobra era la respuesta a la declaración de guerra por parte de Francia a Austria y Prusia el 20 de abril de 1792. A la coalición se unirían poco después Reino Unido, España y otros Estados. En agosto, Austria y Prusia, bajo el mando del duque de Brunswick, invadieron el nordeste francés con dirección a París. El 20 de septiembre, los ejércitos coaligados se midieron en Valmy con el ejército republicano en una batalla que se selló con una victoria pírrica francesa. A pesar de las derrotas iniciales, a partir de 1794 los franceses lograron derrotar sucesivamente a todos los países de la coalición. En 1795, Prusia y España firmaron la paz con el país galo y se retiraron de la coalición, al tiempo que era establecida la República Bátava como Estado satélite francés en Países Bajos. Finalmente, en 1797 se firmó el Tratado de Campoformio entre Francia y Austria, poniendo fin a la primera coalición.

²⁰ De manera textual: “Überall, wohin sich noch in Deutschland der Krieg zog, hat der gute Bürger wenig oder gar nichts verloren, u. viel, viel gewonnen. Und wenn es sein muß, so ist es auch süß und groß, Gut u. Blut seinem Vaterlande zu opfern, und wenn ich Vater wäre von einem der Helden, die in dem großen Siege bei Mons starben, ich würde jeder Träne zürnen, die ich über ihn weinen wollte. Rührend ist und schön, daß unter der französischen Armee bei Mainz, wie ich gewiß weiß, ganze Reihen stehen von 15 u. 16jährigen Buben“ (Hölderlin, 2019, pp. 493-494). (“En todos los lugares en los que la guerra se extendía en Alemania, el ciudadano ejemplar perdía muy poco, y ganaba, en cambio, bastante. Y si ha de ser así, también es dulce y grande sacrificar bienes y sangre por la patria, y si fuera padre de uno de los héroes que murieron en la gran victoria de Mons, reprimiría cada lágrima que quisiera derramar. Es a la vez conmovedor y hermoso que entre el ejército francés en Maguncia, como sé con certeza, haya filas enteras de chicos de 15 y 16 años”). Es probable que el poeta se refiriera a la batalla de Jemappes en las cercanías de Mons (Henaio), en la actual Bélgica. Ahí, el 6 de noviembre de 1792, se enfrentaron los ejércitos de Austria y de Francia, durante la Primera Coalición. Hölderlin condensará más tarde la fórmula —que he dejado en alemán para mostrar la similitud— en la oda “La muerte por la patria”: “*Und zähle nicht die Toten! Dir ist, / Liebes! nicht einer zu viel gefallen*” (véase *infra*).

²¹ Es importante traer a la conversación una paradoja que Beiser ha subrayado con vehemencia.

de Napoleón sacudió al poeta, inmerso en una producción lírica cada vez más ambiciosa.²² El segundo veía en el primero un potente movimiento telúrico que, al mismo tiempo que revivía el panteón griego, lanzaba a la juventud a la conquista del futuro. Mientras ocurría el golpe de Estado del 18 de brumario, Hölderlin (2019, p. 64) calificaba en un bosquejo a Aquiles como “la floración más exitosa y transitoria del mundo heroico”.²³ Napoleón no era el único depositario del culto a los héroes: en los versos desfilan Gustavo Adolfo II de Suecia, Kepler, Lucilio Vanini o Johann Jakob Thill... todos intermediarios entre la esfera sagrada y la terrenal, todos meteoros incinerados tras entrar en contacto con lo sagrado. Cuando Napoleón se impone la corona de emperador en 1804, se cierra la vida lúcida de Hölderlin. Dos años después, Prusia es derrotada en Jena y Auerstedt. Iniciaba otro mundo...

Años de peregrinaje

Para entender la carga mítica que recorre la producción de Hölderlin es necesario también dirigir la mirada hacia los signos particulares. La madre, Johanna Christiana Heyn (1748-1828), pertenecía a un distinguido linaje pietista; y el padre, Heinrich Friedrich (1736-1772), se había empleado como maestro de claustro (*Klosterhofmeister*).²⁴ Tras la muerte de Hölderlin, se encontraron el *Gnomon Novi Testamenti* de Johann Albrecht Bengel y las *Predicaciones del Evangelio de los domingos y días festivos* de Friedrich Christoph Oetinger en su biblioteca personal (Pau, 2008, p. 16). Son los años en los que la iglesia wurtemberguense defendía sus privilegios contra el duque Karl Eugen (Jacoby, 1993, p. 143). Lejos de ser adhesión doctrinaria, la relación de Hölderlin con el pietismo

Cuando se trata de sugerencias concretas sobre cómo “educar a la humanidad”, los románticos guardaron silencio. La raíz de la melancolía romántica es la convicción de que la autorrealización del individuo debe derivarse de su libertad y no debe verse afectada por arreglos sociopolíticos (Beiser, 2003/2018, pp. 154-155).

²² Tras el 18 de brumario, Hölderlin (2019, p. 843) describe a Napoleón como “dictador”. La palabra no había adquirido todavía el sentido peyorativo de hoy en día.

²³ Napoleón también sacudió a Hegel, quien en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, escribió que a través de los “*welthistorischen Individuen*” se despliega la historia (Hegel, 1986a, pp. 45 y ss.). Y, aunque lo expresara de manera diferente, en la música escénica para el *Egmont* de Goethe (1809-1810) o el coro de los presos al salir al sol en *Fidelio* (1804-1810), Beethoven, como advierte Raúl Zambrano, concibe la libertad como esfuerzo del héroe (Zambrano, 2012, p. 177).

²⁴ Procedente de Inglaterra y Francia, el pietismo había arribado a la región a principios del siglo XVIII y originado la *Inspirationsbewegung*, más estricta, obsesiva e individualista (Pau, 2008, pp. 15-16). Para Pau, a los pietistas de Wurtemberg les tenían sin cuidado los ritos y oficios y solo les preocupaba la salvación personal (pp. 15-16). Hartmut Lehmann (2009) identifica un notable impulso pietista a inicios del XIX en Basilea (p. 575). Ahí, los negacionistas de la Ilustración habían fundado una “asociación cristiana” (*Christentums-gesellschaft*) (p. 575).

fue diálogo permanente con problemas que la “razón” dejaba sin respuesta. Era, además, una manera de procesar las dolorosas embestidas de la Providencia. Tras perder a su padre y hermana, Hölderlin se trasladó con su madre a Nürtingen, donde esta contrajo segundas nupcias con Johann Christoph Gock, quien al poco tiempo murió de neumonía tras ayudar al pueblo en una violenta crecida del Neckar (Pau, 2008, p. 15). De los cinco hijos que su madre concibió con Gock, cuatro de ellos murieron recién nacidos (p. 17). Nunca abandonó a Hölderlin la sensación de ser un tráfuga de la ira divina, como le confiesa a su madre en 1799 con talante sombrío:

Quando murió mi segundo padre, cuyo cariño no he olvidado, fui consciente, con dolor inconmensurable, de mi orfandad y testigo de la tristeza y las lágrimas que usted vertió día tras día. Fue entonces cuando mi alma se cubrió de ese aire grave del que nunca he podido liberarme y que no ha hecho más que acentuarse con el paso del tiempo (Hölderlin, 2019, p. 775).

Resabios de esta angustia quedaron plasmados en “La noche” (1785):

Sean bienvenidas sombras esquivas,
campos desolados que yacen a mi alrededor,
suave luna, no escuchas cómo acechan los calumniadores
mi corazón encandilado de tu brillo aperlado (Hölderlin, 2019, p. 10).

Pero el paisaje natal también albergaba soleras, viñedos, *Fachwerkhäuser*, tañidos de la *Regiswindiskirche*, un rumor del río en el crepúsculo dorado, jardines con campanillas, narcisos, tulipanes, nomeolvides, rosas, claveles y bocas de león. En palabras de Stefan Zweig (1925): “*Este paisaje provinciano de Suabia es el más dulce de Alemania, es la Italia alemana*. Los Alpes ya no se levantan aquí con sus moles opresivas, pero se adivina su proximidad; los ríos con sus meandros de plata cruzan entre viñedos; el humor del pueblo suaviza la crudeza de la raza germánica y la disuelve en canciones” (p. 31, énfasis del autor). El teórico de las *Weltanschauungen*, Wilhelm Dilthey (1833-1911), pensaba que, en aquel paisaje, las voces internas y de la naturaleza le habían comunicado el secreto divino de las cosas, profecías de una vida superior, del heroísmo venidero de nuestra nación, de una belleza que realizaría la voluntad divina en cada individuo, de una poesía que expresaba el ritmo eterno de la vida (Dilthey, 1921, pp. 350-351). Al mismo tiempo, remata el cultivador del método hermenéutico, Hölderlin experimentó el sufrimiento que acompaña a la belleza divina (pp. 350-351). No es necesario argumentar desde estas coordenadas metafísicas para entender que un paisaje así de deslumbrante dejó su impronta en una concepción de lo mítico.

Después de asistir a la escuela latina, a partir de 1784, el poeta en ciernes prosiguió una esmerada educación humanística en las escuelas conventuales de Denkendorf —monasterio que, en el siglo XII, había sido sede de las posesiones al norte de los Alpes de la Orden de los Hermanos del Santo Sepulcro— y Maulbronn. En 1788, Hölderlin inició los estudios de Teología en el *Tübingerstift*, fundado en 1536 por el duque Ulrich de Wurtemberg para enseñar el credo luterano. Ahí, el estudiante trabó contacto con Isaac von Sinclair, Hegel y Schelling y dedicó largas horas al estudio de Klopstock, Schiller, Platón, Kant y Spinoza (Modern, 1961, p. 171). Además de lenguas clásicas, el plan de estudios incluía filosofía (escolástica protestante), lenguas clásicas y música sacra (Pau, 2008, p. 49). Fue la unción del apóstol de un culto promisorio. Dilthey (1921, p. 349) escribía, no se sabe con cuánta licencia poética, que el joven caminaba en Tubinga “como si Apolo recorriera las aulas a zancadas”. En una carta a su madre del 25 de noviembre de 1789, Hölderlin pinta un cuadro menos luminoso: aislamiento, frustración, oscuridad, frío (2019, p. 452). Se refugió en los amigos. En el *Stammbuch* de Hegel, Hölderlin escribió “*Hen kai pan*” en febrero de 1791 (Dilthey, 1921, p. 359). Este, por su parte, honró la amistad con el poema “Eleusis”:

Tu estruendo ha sido silenciado, ¡oh diosa!,
 los dioses han regresado al Olimpo
 ¡huyendo de los altares consagrados,
 tránsfugas de la tumba profanada de la humanidad [...]! (Hegel, 1796/2022).

En 1793, tras aprobar el examen de Teología, Hölderlin rechazó el ministerio evangélico —a pesar de las presiones maternas—, se mudó a Jena y se empleó como preceptor privado en casa de Charlotte von Kalb en Waltershausen. Schiller le publicó unos fragmentos del *Hiperión* en la revista *Thalia*. La relación terminó, no obstante, en frustración, pues el poeta consagrado veía en el aprendiz diez años menor un talento desperdiciado (Matuschek, 2021, p. 144). Ese mismo año, su amigo Christian Neuffer le sugirió concebir la poesía como una forma de explorar territorios ignotos para la razón o como medio para develar “deidades ocultas” (*verschleyerte Gottheiten*) (Neuffer, 2019, p. 497).

A partir de 1795, Manfred Frank (1991) registra una intensificación en la aproximación de Hölderlin a cuestiones religiosas (p. 5). Para Beyer (1993), entre 1794 y 1800, Hölderlin traza una original “ontología neomítica” (p. 7). Ryan (1973), por su parte, añade que Hölderlin reconoce la necesidad del mito para la modernidad y, al mismo tiempo, pugna por la libertad creativa del poeta (p. 76). En los diarios de Immanuel Niethammer, editor de *Philosophischen Journal*, se consigna una reunión entre Hölderlin, Fichte y Novalis en mayo de 1795, en

la que se discutieron los problemas que la religión legó a la filosofía (Frank, 1991, p. 5). Y sobre religión también versa la carta que Hölderlin hace llegar el 24 de febrero de 1796 a Niethammer:

Las condiciones en las que vivo ahora son inmejorables. Dispongo de mucho tiempo para mi trabajo y la filosofía se ha vuelto casi mi única ocupación. He depositado todas mis energías en Kant y en Reinhold y en este ambiente espero restablecer mi espíritu, perturbado y debilitado por los esfuerzos infructuosos de los que has sido testigo. Pero las reverberaciones de Jena todavía resuenan con fuerza y el recuerdo es demasiado actual para que el presente pueda sanarme. Soy incapaz de desenredar todo lo que se entrelaza en mi cabeza. Todavía no estoy listo para el trabajo ininterrumpido y extenuante que exige la empresa filosófica que me he propuesto. Echo de menos tu compañía. Sigues siendo mi mentor filosófico [...]. En las *Cartas filosóficas* quiero desarrollar un principio que explique las divisiones en las que pensamos y existimos, pero que también sea capaz de desaparecer el conflicto, el conflicto entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo, incluso entre la razón y la revelación —teóricamente, en la concepción intelectual, sin que nuestra razón práctica acuda al rescate. Para ello necesitamos un sentido estético, y titularé mis cartas filosóficas „*Neue Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschen*“. Después pasaré de la filosofía a la poesía y la religión (Hölderlin, 2019, pp. 614-615; énfasis del autor).

Estas preocupaciones iniciáticas reaparecen maduradas en una serie de fragmentos filosóficos. Esqueleto y eje de la filosofía hölderlineana, *Urtheil und Sein* (*Juicio y ser*) ocupa otro lugar destacado en la reflexión sobre lo mítico. *Seyn* expresa, para Hölderlin (2019), la unión perfecta de sujeto y objeto (pp. 49-50). Al nacer, integrado a la naturaleza, el hombre ignora cualquier atisbo de subjetivismo, como queda expresado en un poema temprano: “Cuando era niño / un dios a menudo me salvaba / de los gritos y varas de los hombres. / Yo jugaba seguro, complacido, / con las flores del bosque, / y las brisas del cielo / se entretenían conmigo [...] He crecido en brazos de los dioses” (citado por Pau, 2008, pp. 140-141). Dicho al margen: quizá haya sido en estos manantiales donde Heidegger abrevó con más satisfacción. Cuando el lenguaje filosófico para describir al Ser se agota, el pensador de la Selva Negra recurre a la poesía. De vuelta a Hölderlin: con la autoconciencia del juicio (*Urtheil*) ocurre una división originaria del Ser (*Seyn*), una separación entre sujeto y objeto, y una dolorosa escisión (*ursprüngliche Trennung*) de la naturaleza (Hölderlin, 2019, pp. 49-50). Por otro lado, en el *Fragmento de cartas filosóficas* (ca. 1796), según Beyer (1993, p. 7), Hölderlin se propuso crear una “nueva mitología”. El argumento parte de la constatación de que el ser humano no puede, mediante la relación consigo mismo o con un objeto, experimentar lo divino (Hölderlin, 2019, p. 51). Desde el ini-

cio del texto se perfilan dos formas de relacionarse con el mundo: una “mecanicista” (*mechanischer Zusammenhang*) y otra “más elevada” (“*höherer Zusammenhang*” o “*höheres Geschick*”) (p. 53). Si la precaria “vida mecanicista” se localiza en el ámbito divisivo del “juicio”, la “conexión más elevada” permite experimentar “lo uno en sí mismo” (pp. 53 y ss.). En el “Esbozo para una continuación”, Hölderlin (2019) utiliza finalmente la palabra *Mythe* para referirse a una forma de conocimiento religiosa distinta de las “morales-jurídicas” y “físicas-mecánicas-históricas” (p. 56). La mediación entre un acontecimiento empírico y su sentido trascendental acontece, pues, en el mito, porque este no es solo “intelectual” ni solo “histórico”, sino “ambas cosas en uno” (p. 56). A diferencia del pensamiento racional, lo mítico posibilita una comprensión total del universo. Más adelante, el texto sugiere que, aunque las partes del mito están unificadas armoniosamente, cada una mantiene cierta independencia (p. 57).

Hölderlin (2019) postula que “toda religión, en su esencia, es poética” (p. 57). A partir de ese momento, “*das Seyn schlechthin*” solo podrá intuirse poéticamente (Mas, 1999, pp. 56-57; Beyer, 1993, pp. 10 y 27). Esta poesía es religiosa, como la de Sófocles o Píndaro, no porque cante y celebre a los dioses, sino, como dice Salvador Mas (1999, p. 72), porque su condición posibilita la unificación del espíritu (*Geist*) y materia (*Stoff*) en el *absoluto*. En la conjunción de versos siempre hay un aura sagrada que funde las partes con el todo, imposible de aprehender racionalmente. La ciencia, escribe Hölderlin en boca de Hiperión:

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 las escuelas me volví razonable, aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora sí estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agostó al sol del mediodía. ¡Oh sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona (citado por Mas, 1999, p. 58).

Aunado a estas impresiones, Hölderlin propone una filosofía de la historia. Como ha escrito Hübner (1985), el poeta concibe la historia como el drama del alejamiento de los dioses (*Gottesentfremdung*) (p. 382).²⁵ Pero aún en esa noche hay rastros de dioses desaparecidos: “Cerca y difícil de captar está el dios. / Pero donde está el peligro, también / crece lo que salva” (Hölderlin, 2019, p. 447). Y es aquí donde confluyen las inquietudes intelectuales con el ímpetu

²⁵ Es también la idea que, en plena Segunda Guerra Mundial, adscribe Gottschalk (1943, pp. 18-19) al poeta: la poesía fue para Hölderlin una misión (*Beruf*) que lo obligó a alejarse de cuestiones prácticas hasta volverlo una víctima. En la época de Hölderlin, Gottschalk (1943) ve un mundo “desmitificado”; de ahí se alimenta la imperiosa necesidad de poetizar lo mítico (pp. 21-23).

revolucionario. Un posible retorno a lo mítico, advierte Hübner (1985), no puede producirse con violencia (p. 385). Se trata más bien, continúa el filósofo nacido en Praga, de fundar una “realidad poética” para expresar lo mítico (p. 3).²⁶ Edmund Jacoby (1993) ha recordado con acopio de razones que, aunque Hölderlin se conciba como poeta, lo animan fines políticos (p. 127). En palabras de Octavio Paz (1974/2014) Hiperión no solo lucha por la libertad de Grecia sino por la instauración de una “sociedad libre fundada en la poesía” (p. 336). Uwe Beyer (1993) terciaría que, junto con Richard Wagner, Hölderlin es uno de los pocos poetas que aspira a una “nueva mitología” (p. 61). Redondeando el argumento, Mas (1999) señala que la poesía y la poetología trascendentales de Hölderlin proponen una triple articulación histórica: los dioses presentes, los idos y los regresados (p. 78). Esta articulación corresponde, a su vez, “con la ‘vía excéntrica’ que recorre el *Urgeist* desde sí mismo hasta sí mismo, que recorrió Hiperión” y que también pueden recorrer quienes aspiren a elevarse hasta la “conexión más elevada” (p. 78). Pese a todo, el papel que el poeta reserva a los bardos para recuperar lo mítico es ambiguo: por un lado, parece reconocer en *todos* la capacidad para relacionarse con “Dios” (*Gott in uns*); por otro, parece derogar la revelación en los poetas, quienes vierten el cáliz en las suturas finiseculares para recuperar la totalidad (es una reivindicación del papel que estos tenían en la Antigüedad clásica, pero también un guiño a la educación estética de Schiller). Uno de los ejemplos más genuinos de esta convicción está en la elegía “Pan y vino”, titulada originalmente “Al dios del vino”:

¡Pero, amigo! Llegamos demasiado tarde. En verdad existen los dioses,
pero allá arriba, en otro mundo sobre nuestras cabezas.
Continuamente actúan allá y parecen ignorar
si seguimos vivos, con tanto cuidado nos tratan los celestes.
No siempre puede darles cabida una vasija frágil,
solamente por algunos instantes el hombre soporta la plenitud divina.
La vida es soñar con los dioses. Pero la sala de los desvariados
consuela y la necesidad y la noche fortalecen,
hasta que los héroes hayan madurado en la cuna de hierro,
fortalecido los corazones, como antes, semejantes a los celestes.
Tronando vienen entonces. Mientras tanto pienso a menudo
que es mejor dormir que estar así, sin compañeros,
que aguantar, y ocuparme mientras tanto y exclamar,

²⁶ Dicho sea de paso: los *Frühromantiker* vieron la *romantische Poesie* como un objetivo al que era posible acercarse, pero jamás alcanzarse completamente: todo lo que queda en la tierra era el esfuerzo y el anhelo de lograr este objetivo (Beiser, 2003/2018, p. 48).

no lo sé, ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?
pero ellos son, dices, como los sacerdotes del dios del vino,
que viajaron de un país a otro en la noche sagrada (Hölderlin, 2019, pp. 317-318 y
378-379).

Y en el borrador de 1797 titulado “Buonaparte”:

Los poetas son ánforas sagradas
donde se conservan el vino de la vida
y el espíritu heroico (Hölderlin, 2019, p. 185).

Como queda de manifiesto en una tragedia fragmentaria sobre Empédocles, al profetizar lo divino, el poeta se convierte en un sacrílego que expía la profanación prometeica reuniéndose sacrificialmente con la naturaleza (Gottschalk, 1943, p. 104; Ryan, 1973, p. 72).²⁷ Solo Goethe, asumiendo una distancia científica, había podido asomarse a la caldera del Vesubio sin despeñarse. Todas las demás víctimas del vulcanismo pertenecen a la misma estirpe obsesionada con remitificar el mundo: las mismas invitaciones a la sacralidad, idénticas cruzadas para oídos sordos. Es ahí donde Empédocles enciende el alma de Hölderlin. Lo que el segundo había intuido en el destino del primero, con extraña y terrible clarividencia, era que un trenzamiento fugaz era el único atisbo de eternidad que los seres humanos pueden experimentar. En clave antropológica, René Girard (2016) intentó en el siglo xx comprender la “locura del poeta” como la dolorosa constatación de la incapacidad del hombre para integrar lo sagrado en la vida cotidiana. Los hombres solo disfrutaban de la divinidad de manera temporal (pp. 167-168). Platón (1986b) recordaba en *Fedro* que el hombre volcado a lo divino era tachado como “perturbado” o “entusiasmado” (249d). Y caracterizaba una forma de locura que ocurría cuando

alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado las de aquí abajo y dando ocasión a que se le tenga por loco (249d-249e).

Los griegos quisieron ser dioses —“¿quién destruyó los lazos amorosos (*Liebesbande*) e hizo sogas (*Strike*) con ellos?” (“El Rin”, en Hölderlin, 2019, p. 344)— y cayeron fulminados, pues los primeros tienen suficiente con su propia inmortalidad. Dicho de otra forma: la nostalgia de Hölderlin parecía abreviar del

²⁷ Gottschalk (1943, pp. 110 y ss.) bosqueja una “vida sin dioses” en Agrigento, quizá demasiado influida por el nacionalismo de aquellos días.

intento de restaurar el mito en sociedades que, aparentemente, solo le tenían reservado un papel marginal.

Un *rêve antique*: motivos míticos en la poesía hölderlineana

En los párrafos siguientes intento una síntesis, algo apretada, de la integración de la exploración mítica —individual como generacional— en motivos poéticos que Hölderlin realiza; un panorama inevitablemente incompleto y esquemático, pero, creo, suficiente para iluminar el aspecto que me interesa. Probablemente, la columna vertebral de la poesía hölderlineana sea una Grecia mitificada, pues ahí se gesta la cosmovisión que el poeta de Suabia pretende resucitar para el descreído siglo XIX. Sin querer resignarse a la forma de porvenir que se esbozaba ante sus ojos, Hölderlin esperaba, con el incurable optimismo de los vencidos, que, si no era posible regresar al tiempo de los dioses, al menos fuera posible rescatar algunas notas de aquellos tiempos. Esta incurable helenofilia no es, ciertamente, un rasgo particular de su pensamiento. Entre los escritores finiseculares está bastante extendida una fascinación por los pueblos de la periferia mediterránea que, se piensa, han escapado al influjo civilizatorio y conservan una espontaneidad sensual, vigorosa, rústica. La *Ifigenia* de Goethe (1787) condensa la nostalgia por ese mundo evanescido: “Porque, oh, el mar me separa de la amada / y en la orilla permanezco largos días, / buscando con el alma la tierra de los griegos, / y, contra mis suspiros, la ola / me trae sólo sonidos apagados rugiendo hacia mí” (p. 4). Y Friedrich Nietzsche consigna en la segunda conferencia de *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* (1872): “El vínculo que realmente anuda la esencia alemana más íntima al genio griego es bastante misterioso y difícil de aprehender” (citado por Borchmeyer, 2019, p. 246). Hölderlin, por su parte, redactó con apenas veinte años un estudio sobre la historia del arte en la Grecia clásica para el *Magisterexamen* de Tübinga. Con la inconfundible impronta de Winckelmann (“*Geschichte der schönen Künste unter den Griechen. Bis zu Ende des Perikleischen Zeitalters*”) (Hölderlin, 2019). Los hexámetros de “El archipiélago” (ca. 1800-1805) contemplan en perspectiva aérea los barcos de Salamina, las columnas ruinosas, los arroyos plateados, los bosques ebrios de borrascas (“*gewittertrunkene[n] Wälder*”) (Hölderlin, 2019, pp. 295-304). En pleno siglo XIX, las islas griegas renacen como madres de los dioses (*Heroënmutter*), el río adquiere la fisonomía de Meandro (Μαίανδρος) y Atenas desempolva las estatuas. El paisaje idílico se ve ensombrecido por el ataque persa, pero los héroes superan la amenaza y Delos yergue nuevamente la frente a la luz de la aurora, Tenos, Chíos y Chipre ofrecen frutos rebosantes y colinas de viñedos, los arroyos plateados de Calauria vuelven a las antiguas fuentes abaciales y Salamina amanece coronada de laureles (Hölderlin, 2019, pp. 295-

304). En “Pan y vino” —elegía escrita en sucesivas versiones a partir de 1800—, Hölderlin sutura los dones de Dionisio y Démeter con el más alto sacramento del cristianismo (Hölderlin, 2019). Así, Jesucristo y Dionisio se abrazan en altares ilustrados. Pero quizá el ejemplo más notorio de la mitificación de Grecia con miras al presente sea la novela epistolar *Hiperión*, cuyo protagonista homónimo equipara los territorios alemanes con una Grecia de templos destruidos, dioses huidos y una comunidad desprovista de vínculos con lo divino.²⁸ Pero esta nostalgia viene acompañada de la esperanza en que este “viejo mundo hermoso se renueve entre nosotros y nos reunamos en los brazos de nuestros dioses” (Hölderlin, 2019, p. 622). Su amada Diotima, bautizada en concordancia con la institutriz espiritual platónica y que, arrobada por un éxtasis religioso, pronunciara un entusiasta discurso sobre el amor como aspiración hacia la belleza y el bien²⁹ le enseña a Hiperión que la libertad no se consigue con violencia, sino mediante la educación (con el notable influjo schilleriano) (Hölderlin, 2019). Para superar el pensamiento fragmentado en contrarios: sujeto y objeto; Yo y mundo; hombre y naturaleza; razón y voluptuosidad; inmanencia y trascendencia en una unidad dinámica de interrelaciones, Hiperión se distancia de la violencia revolucionaria de Alabanda —el otro protagonista de la novela— (Matuschek, 2021, p. 143).³⁰ Gracias al amor de Diotima, Hiperión se eleva a una nueva totalidad, pues la belleza perdida se ha convertido en “espíritu”: “*Ideal wird, was Natur war*” (Borchmeyer, 2019, p. 258).

Conviene tenerlo presente: el mito, para Hölderlin, contrarresta el proceso de atomización ilustrada. En el levantamiento griego contra los turcos se refleja la situación de los territorios alemanes en la Primera Coalición. La renovación griega que predica Hiperión es, para Borchmeyer (2019), lo que Hölderlin desea para los delicuescentes territorios alemanes (p. 257). Por esta razón, este descalifica como “*scheinheilige Dichter*” (“poetas seudosagrados”) a todo poeta que troca mitología en mera palabrería: “Gélidos hipócritas, no me hablen de dioses! / Ustedes son hombres de razón! Ustedes no creen en Helios, ni en el dios de los truenos ni en el de los mares” (Hölderlin, 2019, p. 193). Los

²⁸ Que Grecia esté en esos momentos bajo dominio otomano no es óbice para esta mitificación.

²⁹ En *El banquete* (1986a), Platón reproduce una conversación sobre el amor entre Sócrates y Diotima, una sabia mujer de Mantinea. Diotima afirma que Eros no es un dios, sino algo intermedio entre los mortales y los dioses, “un gran demon [...]. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal” (202d-202e). Según Raúl Gabás (2001), Hölderlin contrapone a la concepción de la belleza del Fedro —según la cual se da un movimiento ascensional hacia esta superando la mediación del eros—, otra tomada fundamentalmente del *Banquete*, centrada en la belleza de las cosas del mundo. Lo bello es lo que deja irradiar el ser a través del ente (Gabás, 2001, p. 48).

³⁰ Originalmente, como advierte Matuschek (2021), Hölderlin quería plasmar estas intuiciones en unas “Nuevas cartas sobre la educación estética de hombre” (p. 143).

dioses no son “hermosos espíritus de la tierra de fábulas” o vestigios museográficos, sino emisarios de una totalidad fragmentada: “Llevo años ocupándome de la literatura griega [...] y me siento capaz de servir a jóvenes que se interesan por ella, liberándoles de la literalidad del griego y haciéndoles comprender que la gran precisión de estos autores deriva de la plenitud de su espíritu. [...] No espero reunir, es verdad, una multitud de oyentes, pero sí tener los habituales en este tipo de lecciones. Y espero también que mi proyecto no hiera a nadie” (como se cita en Pau, 2008, pp. 75-76). Por estas razones, cualquier acercamiento a la mitificación de Grecia en la poesía de Hölderlin debe tomar nota de un estilo. No es casualidad que, entre 1790 y 1793, este escribiera una serie de “himnos” o que realizara varias traducciones de Píndaro.³¹ Tampoco lo es que la tragedia inconclusa sobre Empédocles adopte esta forma, pues el género hímico aspiraba a poner a “hombres y dioses” en contacto (Gottschalk, 1943, p. 222; Ryan 1973, p. 72; Heidegger, 1984, p. 1). También es posible atisbar una imitación de la religiosidad secularizada de los revolucionarios franceses. Por lo demás, en el compromiso con el mito subyace el oficio para trasladar la estructura rítmica del griego a la sintaxis polisilábica alemana, donde la estructura aglutinante y los enunciados subordinados colisionan con hexámetros, pentámetros, dáctilos y espondeos. El bardo imprime tal dramatismo a las palabras que cualquier verso parece determinar el destino del hombre. Eso era el mito: un relato polifónico transmitido desde épocas inmemoriales. Esta lectura radical (y bastante vital) de la Antigüedad Clásica se topó con la cerrazón académica alemana (cuya erudición a veces encalla en esterilidad). Ni eso acabó por desmotivarlo. Hölderlin seguiría profesando su culto en los márgenes.

De la mano aparece también una naturaleza mitificada. Irónicamente, a finales del siglo XVIII, los europeos ya habían devastado la mayor parte del paisaje adánico en el continente (Albrecht Lehmann, 2009, p. 188). Mircea Eliade (2017, pp. 129-130) pensaba que la “hierofanización de la materia” había sido olvidada con el triunfo del cristianismo. Solo vaciada de todo significado religioso, la naturaleza pudo convertirse en “objeto” de investigación científica (p. 130). Habían sido los profetas, los apóstoles y sus sucesores, quienes convencieron al mundo de que una piedra sagrada no era más que una piedra, que los planetas y las estrellas no eran más que objetos cósmicos, que no son (ni pueden ser) ni dioses, ni ángeles, ni demonios (p. 130). En todo caso, lo que ahora me interesa, es el papel que Hölderlin reservaba a la naturaleza en su “remitificación del mundo”.³² En esta operación tuvieron que ver ciertamente

³¹ En las traducciones, Norbert von Helingrath notó una curiosa mezcla de dominio de la lengua con inexactitud gramatical (Mas, 1999, pp. 25-26).

³² Gottschalk (1943) lo concibe como fundador de una “religión natural” (pp. 49-50).

Spinoza y la “teoría orgánica” formulada por Schelling en “Sobre el alma del mundo” de 1798 y defendida por Hegel en el “*Differenzschrift*”, pero también la *Naturphilosophie* de finales del siglo XVIII —e.g. J. W. Ritter, C. A. Eschenmayer, H. Steffans, Franz Baader, Alexander von Humboldt—, que marcó el declive de la física mecánica de los siglos anteriores (Beiser, 2003/2018, p. 127). Hay también genes del Romanticismo condensado por Ludwig Tieck en la palabra “*Waldeinsamkeit*” y la nostalgia del bosque como fabricación mítica de poetas y pintores, distanciados emocional y espacialmente de escenarios bucólicos. Del viaje iniciático, antes de entrar al Seminario de Tübinga, reverberaban todavía imágenes potentes que dejó plasmadas en un diario escrito en forma epistolar. Claroscuros: la región boscosa de Bruchsal convive con la llanura entre Heidelberg y las montañas de la frontera francesa (Hölderlin, 2019, p. 424). Armonías: la magnificencia de la catedral de Espiría comulga con la majestuosidad del Rin (p. 425). Discrepancias: Heidelberg era “el lugar más hermoso que uno pueda imaginar. A la espalda de la ciudad se alzan montañas escarpadas y frondosas, y, sobre ellas, el antiguo y venerable castillo” (p. 426). En Mannheim, Hölderlin asistió al Teatro Nacional, visitó el arsenal y la iglesia jesuita y desde ahí cabalgó hasta Okkersheim, donde se alojó en la misma posada (*Zum Viehhof*) en la que se refugió Schiller, cuando huía del duque Karl Eugen de Wurtemberg: “El lugar me pareció tan sagrado, que tuve que limpiar las lágrimas que brotaban por mi admiración al poeta genial” (p. 428). Finalmente, el joven se quedó horas arrobado frente al altar de mármol de la catedral de Espiría (p. 429).

Todas estas experiencias quedaron fraguadas en versos donde los relámpagos de Jehová vivifican robles; las flores elevan pétalos orantes; las olas borbotean como si quisieran arrancar a los astros para sumergirlos en el fondo marino; el sol se refleja en el crepúsculo del trono de lo Eterno; el río Neckar reaparece sacralizado con mirtos, laureles, vides, cánticos, danzas, ósculos de fuego y el oro fulgurante de los naranjos en la noche azulada... los ruiseñores, golondrinas y mirlos se posan en los versos. No son taxidermias naturalistas, sino almas vivas en la retina del mitógrafo. Hölderlin escucha el murmullo de los dioses abrevando en la fuente del Danubio y el rumor de los cantos patrióticos en el Rin. La “remitificación de la naturaleza” puede contemplarse en el espejo de la admiración que Martin Heidegger le profesó. En el poeta, el filósofo encontró a un practicante del mismo culto. El catedrático de Friburgo advertía en la exégesis del himno “Germania”, que Hölderlin refundaba la historia como “batalla decisiva sobre la llegada o exilio de los dioses” (Heidegger, 1980, p. 1). Ambos eran forasteros en un mundo tecnificado; compartían la preocupación por el destino de la patria, la fascinación por los mitos y las lenguas clásicas (y hasta la devoción por las mujeres). En la exégesis del himno “Ister”, Heidegger (1984, pp. 53-54) adelanta que la técnica moderna ya no estaba al servicio del

hombre, sino que desplegaba un dominio propio: fábricas para fabricar máquinas que a su vez fabrican más máquinas... La tecnificación despojaba a los ríos de su carga mítica, desfigurando la naturaleza por completo.

Otro motivo mítico está relacionado directamente con la construcción del Estado-nación. A finales de la Edad Media, el sentimiento nacional, como forma de organización política, no tenía predominio sobre la religión, el parentesco, el señorío o el estrato social (Geary, 2002, p. 19). Sin embargo, como señala Geary, los intelectuales europeos comenzaron paulatinamente a identificarse con las víctimas del “imperialismo romano”: galos, germanos o eslavos (p. 19). Pese a todo, la construcción de la nación seguía luciendo una tarea compleja. En palabras de Wehler (2008), a finales del siglo XVIII, no existían en Alemania “fronteras naturales” producidas por el “mito fatal de nacionalismo y de una geopolítica pseudocientífica” (p. 44). El Sacro Imperio Romano Germánico apenas contaba, según las estimaciones de Geary, con un 25% de germanohablantes (Geary, 2002, p. 23). En Prusia se hablaba, además de alemán, polaco, letón, lusaciano y estonio, y buena parte de la intelectualidad hablaba francés. Las regiones germanohablantes estaban atravesadas no solo por diferencias políticas, dialectales o religiosas, sino por una historia de enemistades que se remontaba a la Guerra de Treinta Años (Geary, 2002, p. 23). *Mitteleuropa* era un mosaico de Estados feudales; erizada en lo económico de arbitrios y portazgos; dividida, en lo religioso, por observancias cristianas minoritarias despreciadas por cultos oficiales y, culturalmente, alumbrada por una “república de las letras”, cuyo centro oscilaba entre Londres y París. En el crepúsculo del Sacro Imperio, la Austria de los Habsburgo y la Prusia de los Hohenzollern, se repartían la hegemonía de más de trescientas unidades administrativas —condados, ducados, principados, arzobispados—. En ese escenario, las guerras napoleónicas aportaron la carga de heroísmo necesaria para despertar un ímpetu nacional en los territorios alemanes (Geary, 2002, p. 23). Al mismo tiempo, el debilitamiento de la Iglesia había contribuido a desacralizar las instituciones sociales: para las cabezas descreídas de fines del XVIII, todo era imperfecto, contingente, caduco. Como reacción a este mundo desencantado aparecen numerosos intentos de “remitificar al Estado-nación”.³³ Friedrich Gottlieb Klopstock propuso una nueva mitología germánica con una trilogía dramática sobre Arminio. Y en la cuarta carta de *Sobre la educación estética del hombre*, Schiller (1869) concibe al Estado como representación del “individuo ideal” (“*reine Mensch*”) que

³³ Desde el redescubrimiento de la *Germania* de Tácito a finales del siglo XV, los humanistas quedaron fascinados con la idea de un pueblo alemán: desde la inacabada *Germania illustrata* de Conrad Celtis (1491) hasta el *Epitome rerum Germanicarum* (1505) de Jakob Wimpeling, pasando por la *Proverbia Germanica* (1508) de Heinrich Bebel. Sin embargo, como sugiere Geary, esta unidad seguía siendo exclusivamente cultural (Geary, 2002, p. 22).

aglutina a una multiplicidad de sujetos. Son producto del mismo empeño las indagaciones de Herder en torno de los cuentos (*Märchen*) y canciones (*Liedern*) como medios de transmisión del “alma de los pueblos” (*Seelen der Völker*). Y para Schelling un pueblo (*Volk*) “[...] que encuentra su fundamento en la cosmovisión comunitaria de la mitología” (citado en Bartel, 2004, p. 64). En 1808, Fichte reencauza en sus *Discursos a la nación alemana* el patriotismo jacobino hacia una identidad forjada en torno de una continuidad geográfica y lengua comunes (Geary, 2002, p. 25). Pero también hubo incontables manifestaciones de escepticismo. En los “Xenien” —colección de dísticos para contrarrestar a los críticos de la revista *Die Horen*—, Goethe y Schiller afirmaban con resignación: “Alemanes: esperan en vano conformar una nación. Más libremente podrían educarse como seres humanos” (citado por Wehler, 2008, p. 44). Un poema inacabado de Schiller, “Grandeza alemana” (1801), trasluce la discrepancia entre “Estado” y “nación” y reconoce:

Alejado de lo político, lo alemán ha establecido un valor propio, y aunque hubiera perecido el imperio, la antigua dignidad permanecería inmaculada. Es una grandeza moral, fundamentada en la cultura y en el carácter de la nación, independiente de sus destinos políticos (citado por Wehler, 2008, p. 45).

Caminando por estos senderos, en el borrador de “*Das untergehende Vaterland*” (“La patria en decadencia”) de 1799, Hölderlin atisba una nueva era de individuos (Hölderlin, 2019), pp. 72-77). Y, en boca de Hiperión en una de las últimas cartas a Bellarmino, el poeta advierte:

No encuentro otro pueblo más desgarrado que los alemanes. Encuentras artesanos, pero no hombres; pensadores, pero no hombres; sacerdotes, pero no hombres; señores y siervos, niños y gente sensata, pero no hombres —¿no es esto acaso como un campo de batalla, donde yacen manos, brazos y miembros mutilados, mientras la sangre vital derramada se escurre en la arena? (Hölderlin, 2019, pp. 754-755).

En plena Revolución, Hölderlin (2019) confiesa a su madre una admiración por los mártires de la patria: “Es dulce y grande sacrificar bienes y sangre a la patria” (p. 493; véase n. 20). Por lo demás, a lo largo de su vasta producción poética es posible reconstruir una conciencia nacional mediante la geografía —el Meno, el Neckar, el Rin, las fuentes del Danubio—, las ciudades —Heidelberg, Stuttgart, Lauffen—, los paisajes —praderas imarcesibles, espesuras boscosas, montañas alpinas— o hazañas gloriosas como la de Arminio.³⁴ Sus sinsabores

³⁴ Pau (2008) advierte que *Vaterland* o *Heimat* en estos años es sólo la “patria chica” (p. 168). En to-

con la situación de los territorios alemanes mucho tuvieron que ver, sin duda, con estas idealizaciones; pero lo que más le inquietaba era la perspectiva de nuevos e importantes cambios en la relación del individuo con la comunidad. Dos poemas al quiebre del siglo dan cuenta de la sustancia numinosa con la que el poeta pretendía bruñir el Estado mecanicista de la Ilustración.

por la patria derramar la sangre del corazón
por la patria— ¡y cuán pronto ha sucedido! ¡Voy con ustedes,
venerados amigos, que a vivir y morir me enseñaron!,
¡hacia ustedes allá abajo!

¡Cuántas veces en la luz matinal añoré su presencia,
oh héroes, oh poetas de tiempos inmemoriales!
Amistosamente saludan al modesto extranjero,
y hacen fraterna la estancia acá abajo;

los mensajeros de la victoria llegan hasta nosotros: ¡la batalla
es nuestra! ¡Vive allá arriba, oh patria,
y no cuentes los muertos! Que para ti,
¡patria amada! no ha sucumbido uno de más (Hölderlin, 2019, p. 226).

La muerte aparece resignificada como una contribución a una comunidad imaginaria de héroes y mártires. Y, recurriendo a mitos grecolatinos, Hölderlin intenta en el “Canto del alemán” ennoblecer una construcción política moderna con sustancia numinosa:

Bien, ¡te saludo en tu nobleza, patria mía,
con nuevos nombres, el fruto más maduro del tiempo!
¡Tú, última y primera de todas las musas,
Urania, te saludo! (Hölderlin, 2019, p. 248).

En la poesía hölderlineana también subyacen rastros de “nacionalismo cívico”, inspirado en la Revolución francesa e impregnado de acontecimientos

do caso, la concatenación de motivos mitológicos provenientes de Suabia o Nürtingen preconiza una nueva conciencia nacional. Un siglo después, en un ambiente enrarecido por la Segunda Guerra Mundial, Heidegger (1980) proclamaba que la tierra sólo sería natal mientras estuviera dispuesta para los dioses (pp. 104-105). Con “la patria” (“Vaterland”), adelantaba Heidegger, Hölderlin se refería al “ser histórico de un pueblo” (“*geschichtliche Seyn eines Volkes*”), al *Seyn* “fundado poéticamente” (“*dichterisch gestiftet*”) (p. 120). Y, en el himno Ister —toponimia romana para el Bajo Danubio—, Heidegger (1984) ejemplificaba la construcción de un “pueblo histórico” como una corriente que fluía hacia el pasado y al futuro, poniendo al presente en contacto con los héroes pretéritos y asegurando gestas futuras (pp. 15-16).

locales. A finales del siglo XVIII, en Wurtemberg, se libraba una lucha encarnizada entre el duque Friedrich Wilhelm y los líderes de la sociedad no aristocrática (comerciantes, artesanos, escribanos, campesinos) en torno de la concesión de privilegios políticos. La pugna terminó en 1800, con la neutralización política de los líderes de la *Landschaft* —Baz, Georgi, Hofacker—, acusados de colaboracionistas (Jäger, 1973, p. 87). Aunque el círculo de Baz, adepto a una reforma política radical —e. g. la democratización de los *Fürsten* y la separación de poderes—, atrae a Hölderlin, este pugna más bien por una “reforma conservadora” (Jäger, 1973, p. 88).

Un último motivo mítico que merece consideración es el amoroso. Más allá de aspectos meramente biográficos, en las depositarias de sus afectos, Hölderlin veía una suerte de mediadoras con lo sagrado.

Sean dadas las gracias a las mujeres alemanas, que conservaron
el apacible espíritu de las imágenes divinas;
y a diario repara la clara, dulce
paz, la confusión maligna (Hölderlin, 2019, p. 248).

Hubo un tiempo en que los hombres estaban poseídos por el espíritu creador, al que llamaron *musa*; el *aedo* era una especie de emisario del más allá, un condensador de la épica de la historia, donde quedaban destiladas y fijadas, con hexámetros dactílicos —caracteres sagrados fáciles de recordar cuando los poemas se transmitían oralmente—, las hazañas de dioses y hombres (Brisson, 2002, pp. 60-67). Por otro lado, la Diotima platónica había aquilatado la posibilidad de alcanzar la verdad mediante el amor (véase *supra* n. 29). Según Beyer (1993), en *Hiperión*, Hölderlin esboza una variación del mito platónico del nacimiento de Eros (p. 17). Desde la separación el espíritu humano del celestial, los hombres viven en una tensión entre la fuerza divina y la terrenal (p. 17). El amor equilibra estas tendencias (p. 17). Denis de Rougemont en *El amor y Occidente* —un texto clásico y muy discutido— encontraba los orígenes del mito amoroso en *Fedro* y *El Banquete*, donde el amor aparecía como arrebato, rapto indefinido de la razón, entusiasmo o “endiosamiento” (Rougemont, 1979/2010, p. 61). Por último, agrega Beiser, en la mitificación de la relación amorosa hay una deriva orientada en restaurar la soberanía del amor a los ámbitos de la moral, la política y el arte (Beiser, 2003/2018, p. 152).

Si hubo una destinataria privilegiada de estas inquisiciones, se trató de Susette Gontard, la capital de su vasta república epistolar, a quien Hölderlin conoció durante su estadía en la mansión “ciervo blanco” (*Weißer Hirsch*) en Fráncfort, como preceptor de los hijos del banquero Gontard en 1796. Los amores de este peregrino de afectos incandescentes ya habían dejado impronta en

el idilio juvenil con Louise Nast o en la apasionada conversación con Charlotte von Kalb. A través de incontables cartas y poemas, Hölderlin entretejió larguísimas conversaciones con orlas míticas; el epistolario era materia, con texturas y pliegues, de realidades luminosas llenas de pasión o abismos de angustias en la sucesión de los renglones. Cuando en junio de 1796, las tropas revolucionarias cruzaron el Rin, el poeta pasó con la esposa del banquero casi cuatro semanas en Kassel y Bad Driburg. Mimado con perfumes sutiles, el poeta hizo partícipe a Neuffer de sus epifanías:

Me encuentro en un mundo nuevo. En otras circunstancias creía saber lo que es hermoso y bueno, pero desde que lo contemplo con mis propios ojos me gustaría reírme de todo mi conocimiento. ¡Querido amigo!, existe un ser en el mundo en el que mi espíritu puede regocijarse durante siglos, dándose sólo entonces cuenta de lo inmaduro de nuestro pensamiento y entendimiento ante la naturaleza (Hölderlin, 2019, p. 624).

Y el 16 de febrero de 1797, sin soltar la tinta de la emoción, reitera:

Mi sensibilidad estética se encuentra ahora a salvo de perturbaciones, orientada eternamente hacia esa cabeza de Madonna. [...] Poetizo poco y no filosofo prácticamente nada. Pero lo que poetizo tiene más vida y más forma; mi fantasía está más dispuesta a acoger las formas del mundo, mi corazón se encuentra lleno de impulso vital, y si el sagrado destino me conserva mi feliz vida, espero hacer en el futuro más que hasta ahora (Hölderlin, 2019, p. 649).

Hölderlin también confiesa a Neuffer que ha pasado el verano “en la zona de la antigua batalla de Arminio” y se despide describiendo a Susette como “majestad y ternura, alegría y seriedad, dulce juego y elevada tristeza, vida y espíritu, todo está en ella y en ella se concentra un todo divino” (Hölderlin, 2019, p. 650). Y el verano de 1796 anuncia a su hermano, apenas conteniendo la exaltación:

Te alegrará especialmente saber que vivíamos tan sólo a media hora del valle en el que Arminio venció a las legiones de Varo. Cuando estaba en ese lugar, en aquella hermosa tarde de mayo, recordaba que, sentados sobre unas rocas, leímos juntos *La batalla de Arminio* (citado por Pau, 2008, pp. 138-139).

La primera versión de “Diotima” apareció entre 1794 y 1796. Siguieron varios borradores que encumbran febrilmente a Susette como la mítica sacerdotisa mensajera de los dioses. Es posible que, en esta obsesión lírica haya influido el ensayo de Friedrich Schlegel “Sobre Diotima”, aparecido en el *Berlinische Mo-*

natsschrift en julio y agosto de 1795. Lo cierto es que todas estas influencias encontraron en la pluma de Hölderlin una expresión originalísima del mito amoroso.

Heroida fúnebre (*Te lucis ante terminum*)

El gesto postrero antes de morir es la rúbrica inobjetable con la que el moribundo legitima su posición en el mundo. Stefan Zweig (1925) escribió que Hölderlin terminó sus días “con un espantoso aniquilamiento del espíritu y un mortal envenenamiento de los sentidos” (p. 9). Y, en otro lugar, Dilthey (1921) consideró que “el poema heroico que éste quiso vivir y escribir se convirtió en una tragedia sacrificial” (p. 351). Incluso en horas más luminosas, el poeta parecía presagiar un destino semejante al de Empédocles: “¡Bienvenido seas, oh silencio del país de las sombras!, / aun cuando mi lira no me acompañe allá abajo estaré contento / pues alguna vez viví como los dioses y no me hace falta nada más” (Hölderlin, 2019, p. 188). El primer heraldo de la locura está en la carta a Casimir Böhlendorff en diciembre de 1801:

¡Amigo mío! El mundo luce más brillante que de costumbre y más sincero. ¡Sí! Me gusta, me gusta cómo se va desarrollando, como cuando en verano ‘el viejo padre santo sacude con mano serena relámpagos sagrados de las nubes rojizas’ [...] Antes podía exultarme con una verdad nueva, con una mejor visión de lo que está por encima de nosotros y a nuestro derredor, pero ahora temo acabar como el viejo Tántalo, que se acercó a los dioses más de lo que podía digerir (Hölderlin, 2019, p. 914).³⁵

Por aquellos días, Hölderlin escribió el poema “Mitad de vida”. En la primera estrofa, se vislumbra un jardín de frutos dorados y cisnes sumergiéndose en la “sagrada sobriedad” (*heiligenüchtern*) del agua (Hölderlin, 2019). La cisura divina corta el poema por la mitad: cuando los cisnes asoman la cabeza de nuevo encuentran un paisaje poblado de sombras, con murallas enmudecidas y donde apenas vibran los pendones (¿las velas negras que Egeo interpretó desde el cabo de Sunión como el heraldo funesto?). Desde Nürtingen, en noviembre de 1802, Hölderlin (2019) le confiesa a Böhlendorff que “Apolo lo ha golpeado” (p. 921). El otoño de 1806, su amigo decidió entregarlo al cuidado de Ferdinand Autenrieth en una clínica psiquiátrica de Tubinga, hasta que fue declarado in-

³⁵ Curiosamente, como anota Raúl Zambrano, el testamento de Heiligenstadt, de Beethoven, también testimonia la desesperación del compositor, acosado por la creciente sordera y el ferviente deseo de sobreponerse a los achaques físicos y emocionales para completar su destino artístico: “Sólo él, el arte, me detenía; me parecía imposible abandonar el mundo antes de haber dado fin a todo aquello que me siento capaz de realizar y por eso, di un plazo a esta pobre vida, verdaderamente desdichada” (citado por Zambrano, 2012, pp. 184-185).

curable, probablemente de esquizofrenia catatónica (*Dementia praecox catatónica*) (Wittkop, 1993, pp. 189 y ss.). En mayo de 1807 pusieron al desahuciado bajo el cuidado del carpintero Zimmer en una casa a orillas del Neckar. Hölderlin pasó el resto de su vida (37 años) en estado de inconciencia. Cuando murió, el 7 de junio de 1843 —el año del estreno de *El holandés errante* de Wagner—, Gustav Schwab testimonió que colocaron al cadáver una corona de laurel (Pau, 2008, p. 368). Mientras bajaban su cuerpo a la fosa dispuesta para efectos mortuorios, Christoph Schwab recuperó unas líneas de *Hiperión*: “No somos nada. Lo que buscamos es todo” (citado por Pau, 2008, p. 368). El poeta obsesionado con la unidad fragmentada por el juicio emerge de las tinieblas a la apoteosis de la unificación espiritual con el todo. Para el mundo que le sobrevivió, las astillas del ánfora sagrada recuerdan un tiempo lejano, fragmentado, imposible de recuperar en su totalidad.

Elíseo

Ahí las encuentro, sí
a ustedes, hijas de los dioses
Ahí Diotima Héroes.

Quisiera cantar de ti

Pero sólo lágrimas.

Y en la noche en la que deambulo, ¡se extingue
tu mirada clara!

Espíritu celestial (Hölderlin, 2019, p. 240).

Referencias

- Bartel, H. (2004). *Mythos in der Literatur*. Aschendorff.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Éditions du Seuil.
- Beade, I. (2016). Kant en la polémica del spinozismo: La racionalidad crítica como superación de la dicotomía entre razón y fe. *Diánoia*, 61(77), 109-130.
- Beiser, F. (2018). *El imperativo romántico. El primer Romanticismo alemán* (N. Garnica y H. Tarragona, Trads.). Sequitur. (Obra original publicada en 2003).
- Bertaux, P. (1973). War Hölderlin Jakobiner? En I. Riedel (Ed.), *Hölderlin ohne Mythos* (pp. 7-17). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beyer, U. (1993). *Mythologie und Vernunft: vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*. Max Niemeyer.
- Borchmeyer, D. (2019). *Was ist Deutsch? Die Suche einer Nation nach sich selbst* (4a. ed). Rowohlt.
- Brisson, L. (1996). *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band I: Antike, Mittelalter und Renaissance* (A. Russer, Trad.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Brisson, L. (2002). Mito y saber. En J. Brunschwig y G. Lloyd (Eds.), *Diccionario Akal del saber griego* (M. García, Trad., pp. 60-67). Akal.
- Buhr, G. (1972). *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten „Über Religion“ und „Das Werden im Vergehen“*. Athenäum.
- Colbert, J. G., Jr. (1971). Whitehead y la historia de la Filosofía. *Anuario Filosófico*, (4), 9-29.
- Craig, G. (1991). *The Germans*. Meridian.
- Dilthey, W. (1921). *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* (8ª ed.). B. G. Teubner.
- Eliade, M. (1963). *Myth and reality* (W. R. Trask, Trad.). Harper & Row.
- Eliade, M. (1984). *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Eva Molendhauer, Trad.). Insel.
- Eliade, M. (2017). Permanencia de lo sagrado en el arte contemporáneo. En *El vuelo mágico* (pp. 127-133). Siruela.
- Frank, M. (1991). Hölderlin über den Mythos. En *Hölderlin Jahrbuch 1990-1991* (Vol. 27, pp. 1-31). J. B. Metzler.
- Freudiger, J. (1993). Der Pantheismusstreit: eine Bestandsaufnahme. *Kriterion*, (5), 39-48.
- Gabás, R. (2001). El “todo-uno” del idealismo alemán en la poesía de Hölderlin. *Enrahonar*, 32(33), 43-65.
- García Gual, C. (2014). *Historia mínima de la mitología*. Turner.
- Geary, P. J. (2002). *The myth of nations*. Princeton University Press.
- George, S. (1933). Tage und Taten. En *Gesamtausgabe* (vol. 17, pp. 67-73). George Bondi.
- Girard, R. (2016). *La violencia y lo sagrado* (6ª ed., J. Jordá, Trad.). Anagrama.
- Goethe, J. W. (1787). *Iphigenie auf Tauris. Ein Schauspiel*. Georg Joachim Göschen.
- Gottschalk, H. (1943). *Das Mythische in der Dichtung Hölderlins*. J. G. Cotta'sche Buchhandlung.
- Görner, R. (2021). *Romantik: Ein europäisches Ereignis*. Reclam.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Werke 19. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2022). “Eleusis”. *Museum Hölderlinturm Tübingen*. (Obra original publicada en 1796).
- Heidegger, M. (1980). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 39: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (S. Ziegler, Ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 53 Hölderlins Hymne „Der Ister“* (W. Biemel, Ed.). Vittorio Klostermann.

- Herder, J. G. (1985). Vom neuern Gebrauch der Mythologie. En M. Bollacher *et al.* (eds.), *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden*, vol. I: Frühe Schriften 1764-1772 (pp. 432-455). Deutscher Klassiker Verlag (Obra original publicada en 1767).
- Hermlin, S. (1970). *Scardanelli, Hölderlin*. Klaus Wagenbach.
- Hölderlin, F. (2019). *Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe* (2ª ed., 3 vols., M. Knaupp, M. Franz, H. J. Malles y S. Zwiener, Eds.). Carl Hanser (Obra original publicada en 1979).
- Hübner, K. (1985). *Die Wahrheit des Mythos*. C. H. Beck.
- Israel, J. (2011). *Democratic enlightenment: Philosophy, revolution, and human rights 1750-1790*. Oxford University Press.
- Jacoby, E. (1993). Goethe, Schiller und Hölderlin. En I. Fetscher y H. Münkler (Eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, vol. 4. *Neuzeit: Von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus* (pp. 127-151). Piper.
- Jäger, H.-W. (1973). Diskussionsbeitrag: Zur Frage des 'Mythischen' bei Hölderlin. En I. Riedel (Ed.), *Hölderlin ohne Mythos* (pp. 81-90). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jamme, C. (1991). *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2. Neuzeit und Gegenwart*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jamme, C. y Schneider, H. (Eds.). (1988a). *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Suhrkamp.
- Jamme, C. y Schneider, H. (Eds.). (1988b). *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Suhrkamp. http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Idealismus/ide_fra0.html
- Kant, I. (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift*, 12, 481-494.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner (Obra original publicada ca. 1781-1787).
- Kant, I. (1965). Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. En O. H. von der Gablentz (Ed.). *Politische Schriften* (pp. 48-63). Springer (Obra original publicada en 1786).
- Kocziszky, E. (1997). *Mythenfiguren in Hölderlins Spätwerk*. Königshausen und Neumann.
- Lehmann, A. (2009). Der deutsche Wald. En E. François y H. Schulze (Eds.), *Deutsche Erinnerungsorte* (vol. 3, pp. 187-200). C. H. Beck.
- Lehmann, H. (2009). Der Pietismus. En E. François y H. Schulze (Eds.), *Deutsche Erinnerungsorte* (vol. 1, pp. 571-584). C. H. Beck.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje* (F. González Aramburo, Trad.). Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada en 1964).

- Lovejoy, A. O. (1941), "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas". *Journal of the History of Ideas* 2, 257-278.
- Lukács, G. (1947). Die Romantik als Wendung in der deutschen Literatur. En *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur* (pp. 51-76). Aufbau.
- Lukács, G. (1954). *Die Zerstörung der Vernunft*. Mimeo.
- Marx, K. y Engels, F. (1978). *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (geschrieben 1845-1846, nach den Handschriften) (tomo 3). Dietz.
- Mas, S. (1999). *Hölderlin y los griegos*. Visor.
- Matteucci, N. (1991). "Liberalismo". En Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (Eds.), *Diccionario de política* (7ª ed., Vol. 2, R. Crisafio, A. García, M. Martí, M. Martín y J. Tula, Trads., pp. 875-891). Siglo XXI.
- Matuschek, S. (2021). *Der gedichtete Himmel. Eine Geschichte der Romantik*. C. H. Beck.
- Modern, R. E. (1961). *Historia de la literatura alemana*. Fondo de Cultura Económica.
- Negro, D. (2009). *El mito del hombre nuevo*. Encuentro.
- Neuffer, C. (2019). Carta del 20 de julio de 1793. En M. Knaupp, M. Franz, H. J. Malles y S. Zwiener (Ed.), *Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe* (2ª ed., Vol. 2, pp. 497-498). Carl Hanser.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg) (s. f.). *Aphorismen und Fragmente 1798-1800*. <https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/aphorism/chap006.html> (Obra original publicada ca. 1798-1800).
- Ozouf, M. (1989). *L'Homme régénéré: Essais sur la Révolution française*. Gallimard.
- Pau, A. (2008). *Hölderlin. El rayo envuelto en canción*. Trotta.
- Paz, O. (2014). Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia. En *Obras completas. Edición del autor*, vol. 1. *La casa de la presencia. Poesía e historia* (2ª ed., pp. 299-442). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1974).
- Platón (1986a). Banquete. En C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo (Eds. y Trads.), *Diálogos*, vol. 3. Fedón, Banquete, Fedro (pp. 143-287). Gredos.
- Platón (1986b). Fedro. En C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo (Eds. y Trads.), *Diálogos*, vol. 3. Fedón, Banquete, Fedro (pp. 289-413). Gredos.
- Platón (1986c). República. En C. Eggers Lan (Ed. y Trad.), *Diálogos*, vol. 4. República. Gredos.
- Portales, G. (2019). El joven Hölderlin y la recepción poética de la filosofía de Spinoza. Los inicios. En N. Garnica (Comp.), *La actualidad del primer romanticismo alemán: modernidad, filosofía y literatura* (pp. 15-34). Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca.

- Rougemont, D. de (2010). *El amor y Occidente* (10ª ed., A. Vicens, Trad.). Kairós. (Obra original publicada en 1979).
- Ryan, L. (1973). Zur Frage des “Mythischen” bei Hölderlin. En I. Riedel (Ed.), *Hölderlin ohne Mythos* (pp. 68-80). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schiller, F. (1869). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*. En *Schillers Sämtliche Werke* (Vol. 4, pp. 558-634). J. G. Cotta'schen Buchhandlung. <https://www.projekt-gutenberg.org/schiller/aesterz/aesterz.html>
- Schlegel, A. W. (1884). Poesie. En *Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst* tomo I. Die Kunstlehre (1801-1802) (pp. 260-269). Henninger.
- Schlegel, F. (1968). *Gespräch über die Poesie*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (Obra original publicada en 1800).
- Solbach, A. (2008). *Seinsverstehen und Mythos: Untersuchungen zur Dichtung des späten Hölderlin und zu Heideggers Deutung*. Karl Alber.
- Solé, M. J. (2013). Estudio preliminar. La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias. En F. H. Jacobi, I. Kant, J. G. Herder, J. W. Goethe, M. Mendelssohn, T. Wizenmann, *El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo* (pp. 9-122). Universidad Nacional de Quilmes; Prometeo.
- Viereck, P. (2007). *Metapolitics. From Wagner and the German Romantics to Hitler*. New Brunswick. (Obra original publicada en 1941).
- Wehler, H.-U. (2008). *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. 1700-1815: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära* (Vol. 1). C. H. Beck.
- Winckelmann, J. J. (1999). Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura. En *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo* (J. Soriano, Trad., pp. 79-123). Alba.
- Wittkop, G. (1993). *Hölderlin. Der Pflersohn. Texte und Dokumente 1806-1843, mit den neu entdeckten Nürtinger Pflerschaftsakten*. J. B. Metzler.
- Zambrano, R. (2012). *Historia mínima de la música en Occidente* (2ª ed.). El Colegio de México.
- Zweig, S. (1925). *Der Kampf mit dem Dämon*. Insel.