

Discurso entusiasta y experiencia revolucionaria en la poética de Hölderlin

Un abordaje histórico-cultural.

Autor:

Rodríguez Baigorria, Martín Carlos

Tutor:

Palti, José Elías

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras.

Posgrado

MARTÍN RODRÍGUEZ BAIGORRIA

**DISCURSO ENTUSIASTA Y
EXPERIENCIA REVOLUCIONARIA EN
LA POÉTICA DE HÖLDERLIN.**

**UN ABORDAJE HISTÓRICO-
CULTURAL**

TESIS DE DOCTORADO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

DIRECTOR: ELÍAS JOSÉ PALTÍ

CODIRECTOR: AMÉRICO CRISTÓFALO



INDICE

Agradecimientos

Introducción

1. Estado de la cuestión.
 - 1.1. Sobre la recepción de la obra de Hölderlin en el siglo XX.
 - 1.2. Sobre Hölderlin y el “entusiasmo” como problema literario e histórico-filosófico.
 - 1.3. Sobre el “entusiasmo” como problema histórico-cultural.
2. Justificación de la organización de la tesis.
3. Metodología.
 - 3.1. Historia literaria e historia de los discursos.
 - 3.2. Los conceptos de secularización, esfera pública, y revolución como ejes del recorte histórico-cultural.
4. Aclaraciones formales.

Capítulo I. Entusiasmo y *Schwärmerei*. Tras las huellas de una ambivalencia cultural

- 1.1. Introducción y objetivo general del capítulo.
- 1.2. El “entusiasmo” en los tiempos pre-modernos: Antigüedad y cristianismo primitivo.
 - 1.2.1. Los orígenes antiguos.
 - 1.2.2. El “entusiasmo” en el primer cristianismo: entre el carisma y la institución.
- 1.3. El “entusiasmo” en la modernidad temprana: de la Reforma a la Ilustración.
 - 1.3.1. Reforma protestante y *Schwärmerei*: orígenes de un epíteto estigmatizador.
 - 1.3.2. “Entusiasmo” y disenso religioso: el caso del pietismo.
 - 1.3.3. Pietismo, “entusiasmo”, y orden social.
 - 1.3.4. Pietismo y síndrome melancólico: sobre las deformaciones del “entusiasmo”.
 - 1.3.5. “Entusiasmo” melancólico y patogénesis médico-racional.
- 1.4. Shaftesbury y la rehabilitación filosófica del “entusiasmo”.
- 1.5. La Ilustración alemana y los dilemas de la *Schwärmerei*.
 - 1.5.1. La polémica del *Teutsche Merkur* (1776).

1.6. Excurso: Kant y la problemática entusiasta.

1.7. “Entusiasmo” y retórica revolucionaria.

1.8. Resumen y conclusiones del capítulo.

Capítulo II. “Una guerra de treinta años en literatura”. La poética entusiasta en Alemania, de Klopstock al “Yo” fichteano

2.1. Introducción y objetivo general del capítulo.

2.2. Crítica moral y poética entusiasta: de la polémica ortodoxa a la legitimación del neologismo y la *Empfindsamkeit*.

2.2.1. Gottsched y el *Messias* de Klopstock.

2.2.2. Neologismo, *Empfindsamkeit*, y poética entusiasta.

2.3. Klopstock, y las tensiones del culto entusiasta.

2.3.1. “Entusiasmo” sublime y “poesía sagrada”.

2.3.2. La recepción de la “poesía sagrada”.

2.4. Poética entusiasta y *Sturm und Drang*.

2.4.1. El *Werther* de Goethe y el síndrome “entusiasta-melancólico”.

2.4.2. Entusiasmo y religión poética en el *Sturm und Drang*.

2.4.3. La crítica de la Ilustración al genio entusiasta: hacia el programa estético de Weimar.

2.5. El clasicismo de Weimar y la cuestión entusiasta.

2.6. Excurso: “entusiasmo”, revolución, y aceleración histórica.

2.7. Idealismo filosófico y “entusiasmo” subjetivo: Hölderlin, entre Schiller y Fichte.

2.8. La discusión entre Hölderlin y Schiller.

2.9. Resumen y conclusiones del capítulo.

Capítulo III. Entusiasmo y poeta vates: los inicios literarios de Hölderlin en los himnos de Tübingen (1788-1794)

3.1. Introducción y objetivo general del capítulo.

3.2. Poesía himnica y dudas morales.

- 3.3. La primera etapa del ciclo: himnos a la Musa, la Libertad, y la Armonía (1791-1792).
- 3.4. La segunda fase del proyecto himnico: experimentación revolucionaria y educación estética (1793-1794).
- 3.5. Hacia la crisis de la enunciación himnica.
- 3.6. Resumen y conclusiones del capítulo.

Capítulo IV. *Bildungsroman* como reflexión narrativa sobre la experiencia entusiasta: la novela *Hyperion*

- 4.1. Introducción y objetivo general del capítulo.
- 4.2. Los sentidos de la “vía excéntrica”: de la experiencia biográfica a la órbita revolucionaria.
 - 4.2.1. Del *vates* al *Schwärmer* melancólico.
 - 4.2.2. Melancolía y auto-examen biográfico: breve prehistoria de la *Bildung* “excéntrica”.
 - 4.2.3. De la experiencia vática a la visión “excéntrica”.
 - 4.2.4. “Vía excéntrica” y *Bildungsroman*.
 - 4.2.5. Un prefijo sintomático.
- 4.3. Adamas como maestro entusiasta: entre especularidad y “formación”.
- 4.4. Alabanda, el *Schwärmer* revolucionario.
- 4.5. Diotima o la autoconciencia del *Schwärmer*.
- 4.6. Hiperión, “educador del pueblo”.
- 4.7. “Entusiasmo” y guerra revolucionaria: el camino del *Schwärmer* hacia la experiencia histórica.
- 4.8. Exilio y utopía comunitarista.
- 4.9. Resumen y conclusiones del capítulo.

Capítulo V. Tragedia, escena pública, y discurso entusiasta en *Empedokles*

- 5.1. Introducción y objetivo general del capítulo.
- 5.2. De la novela a al teatro: entre *Hyperion* y *Empedokles*.
- 5.3. Empédocles como *Schwärmer*: antecedentes histórico-culturales.

- 5.4. El discurso entusiasta como núcleo trágico.
- 5.5. Entusiasmo y escena pública: contagio y lucha discursiva.
- 5.6. El Etna como metáfora entusiasta: entre la naturaleza y la historia.
- 5.7. El mensaje entusiasta de Empédocles.
- 5.8. *Hybris* entusiasta y *kairós* histórico.
- 5.9. Resumen y conclusiones del capítulo.

Capítulo VI. De Sófocles a los “cantos patrióticos”: entusiasmo y caos revolucionario

- 6.1. Introducción y objetivo general del capítulo.
- 6.2. Entusiasmo sacerdotal y reflexión trágica: de *Empedokles* a Sófocles.
- 6.3. Excurso: entusiasmo, poetología, y conflicto trágico.
- 6.4. *Kairós* trágico y crisis revolucionaria.
- 6.5. Entusiasmo poético y caos revolucionario.
- 6.6. Caos entusiasta y últimos himnos: “*Wie wenn am Feiertage...*” como paradigma liminar.
- 6.7. Caos entusiasta y subjetividad poética: los últimos ríos de Hölderlin.
- 6.8. “*Der Rhein*” como eje de lectura para los “últimos himnos”.
- 6.9. Resumen y conclusiones del capítulo.

Conclusiones generales

Bibliografía

AGRADECIMIENTOS.

Este trabajo hubiera sido imposible sin una inmensa cantidad de ayudas y consejos, cuya enumeración puntual supone siempre la posibilidad de los injustos olvidos. Creemos de todos modos que asumir ese riesgo vale la pena. En principio, las conversaciones con mi director y mi codirector -José Elías Palti y Américo Cristófalo, respectivamente- me permitieron definir los alcances de mi tema de investigación, acercándome permanentemente valiosas referencias metodológicas y bibliográficas. También, en este mismo sentido, tanto el trabajo con los integrantes de la cátedra Literatura del Siglo XIX perteneciente a la carrera de Letras de esta Facultad, como la participación en los proyectos de investigación asociados a este grupo de trabajo representaron un aporte invaluable a la hora de pensar los problemas de la literatura romántica desde una perspectiva rigurosa e innovadora. Los interrogantes y lecturas planteados en esta tesis tienen como horizonte inmediato de diálogo dicho grupo de trabajo, conformado por Emilio Bernini, Laura Gavilán, Valeria Castelló-Lloubert, Carolina Ramallo, Jorge Caputo, Violeta Percia, y Luciana del Gizzo. Dentro de estas colaboraciones, debo mencionar especialmente las charlas con Jerónimo Ledesma y Mariano Sverdloff, con cuya generosidad y lucidez intelectual me siento especialmente en deuda. El sentimiento de camaradería y complicidad alentado en esas charlas fue una satisfacción, tal vez incurablemente ingenua o romántica, que seguramente reaparecerá en futuros proyectos y discusiones.

En el plano personal, Guri Pérez Bruno es una presencia constante que me ayudó con su ternura a sobrellevar los altibajos inevitables en cualquier trabajo de investigación. Ella estuvo presente en todo momento y lugar, de un lado y el otro del océano, escuchando y sobrellevando mis cavilaciones a veces demasiado erráticas o pesimistas, otras veces simplemente descabelladas. También mi madre María de la Paz, y mis hermanos Carolina, Ignacio, y Juan Luis, estuvieron presentes en momentos difíciles, que ellos me ayudaron a sobrellevar con su preocupación y afecto.

En el plano práctico, esta tesis hubiera sido imposible sin el apoyo del CONICET y el Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD), instituciones que financiaron mi trabajo de investigación y me permitieron realizar estadias de estudio y perfeccionamiento en el exterior. También debo agradecer aquí la ayuda de muchos amigos que, desde Alemania, buscaron y escanearon toda clase referencias bibliográficas, esenciales para la construcción de muchos de los capítulos de este trabajo. Gracias entonces a Lucas Bietti, Pablo Fontana, Lucía Aguerre, Sara Murrenhoff, y Lilly Williams. Y vaya también una mención especial también aquí a mis tíos Carlota Rodríguez Etchevarne y Ricardo Mitre, quienes en distintos momentos

del trabajo emprendido ofrecieron gustosos las mejores condiciones para dar inicio y fin a esta investigación. La amable y tolerante cordialidad de las compañeras del CEPES -Wanda, Cecilia y Julia- fue también una ayuda inestimable durante el último año de escritura.

Y otra vez, en el plano personal: el diálogo y la escucha de Gabriel Donzino, Carlos Becutti, y el ya fallecido Alfredo Fisher son parte de esos aprendizajes a los que uno siempre vuelve, recordándolos con un afectuoso sentimiento de deuda. Finalmente, pero no por ello menos importante: la amistad de Pablo, Mariano, Tomás, Juan Pablo, Lucas, Iván, Matías, Marcelo, Juan, Martín, y Mercedes, siempre presentes, forma también parte de todos estos años.

INTRODUCCIÓN.

1. Estado de la cuestión.

1.1. Sobre la recepción de la obra de Hölderlin en el siglo XX.

La figura de Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) fue re-descubierta a principios del siglo XX gracias al rescate efectuado por el círculo de Stefan George (1868-1933) y la primera edición de sus obras completas en 1913, a cargo de Norbert von Hellingrath (1888-1916). Inmediatamente después, con el estallido de la Primera Guerra Mundial, el interés por este autor adquirió un marcado tono profético-nacionalista; “ignorado a lo largo de generaciones o admirado solamente como tierno soñador de edades pasadas”, el poeta alemán había venido para anunciar la llegada del nuevo *Reich*, la “Alemania secreta”¹. Por lo que, ya desde el principio, la recepción de Hölderlin en el siglo XX estuvo condicionada por las preocupaciones de una determinada coyuntura político-ideológica; su entrada al canon de los clásicos alemanes (Goethe, Schiller, Herder) fue parte constitutiva de un mito identitario cuya consagración llegaría durante el nacionalsocialismo.

Uno de los momentos culminantes de esta interpretación lo constituyeron las lecciones del filósofo Martin Heidegger (1889-1976) brindadas a lo largo de la década del treinta. Retomando en clave de “historia de la metafísica” los tópicos de la interpretación nacionalista, Heidegger entendía los últimos escritos de Hölderlin como una refundación profética del “Ser” (*Seyn*) a través del dictado de la palabra poética. La ontologización radical de los rasgos apocalípticos presentes en la obra del poeta aparecía entonces postulada dentro de un diagnóstico histórico signado por el triunfo de la técnica y el racionalismo, frente al cual la poesía de Hölderlin ofrecía una palabra redentora dirigida a acercar a los mortales a un “destino” sagrado (*Geschick*). Su obra constituía así una meditación lírica sobre el sentido del pensamiento filosófico tras la crisis de la metafísica y el ocaso del “Ser” en el contexto del mundo industrializado de posguerra (Heidegger, M., 1951). Pese a las numerosas impugnaciones filológicas sufridas por esta interpretación (Pellegrini, A., 1965), no puede evitarse reconocer hasta qué punto el retrato de Hölderlin como pensador “en tiempos de oscuridad” conservó una pregnancia decisiva para su futura imagen autoral, la cual supo encontrar su momento de consagración definitiva en el ámbito filosófico. Después de Heidegger, autores como Blanchot (1951), Adorno (2003 [1963]), Derrida (1967), y Lacou-Labarthe (1998), entre muchos otros, no perderán la oportunidad de ofrecer sus respectivas interpretaciones, centradas muchas veces en la temática psicológica de la “locura” (Laplanche J., 1961; Foucault M., 1961). Dicho interés teórico no es por otra parte en absoluto casual: los

¹ Cf. Rossi, Luis Alejandro, “Hölderlin como clave secreta de la nación alemana”, en Alfredo Rocha (ed.) *En torno a Heidegger*, Barranquilla, Ediciones UniNorte, 2008, p. 373-401.

temas de Hölderlin son, al igual que el pensamiento de otros “clásicos” de la filosofía (Hobbes, Rousseau, Fichte), los temas del pensamiento político moderno: el “pasaje de la naturaleza a la cultura”, la revolución, la emancipación de la subjetividad a través de la filosofía, la nación como identidad colectiva, la secularización religiosa, etc..

Por lo que inevitablemente, en el campo de la crítica literaria, la lectura de Heidegger tuvo un influjo notable en las sucesivas corrientes interpretativas abocadas a la comprensión de su obra: desde la crítica deconstruccionista (de Man, P., 1993) hasta la hermenéutica más canónica y erudita (Alleman B. 1965, Steiner G. 1986, Gadamer H.G. 1993), siendo más de una vez su nombre asociado a las preocupaciones de otros poetas del siglo XX como George Trakl, René Char o Paul Celan. También a partir de los años cincuenta, los ecos de la interpretación heideggeriana pueden constatarse en el principal órgano de la exegesis oficial -el *Hölderlin-Jahrbuch*- editado entre otros por Friedrich Beißner y Wolfgang Binder, (“La Historia constituye, en la última etapa del poeta, la mostración y ocultamiento del Ser”²); llegando a convertirse así una discusión que se mantiene aún hoy en nuestros días (Jamme, C., 2010 Bollack, J., 2011; Kreuzer, J., 2012)³.

Este resonante conglomerado de nombres explica por qué, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial y la debacle de la interpretación nacionalista, la estatura filosófica de Hölderlin como autor reaparecería en otros intentos de rehabilitación crítica, centrados alrededor del papel del poeta en la génesis del idealismo alemán. Los motivos de este desplazamiento exegético eran evidentes: una vez caída en el descrédito su lectura política, su cercanía a autores como Fichte, Hegel, o Schelling aún podía reservarle un espacio libre en el panteón del idealismo dialéctico. Durante la década de los sesenta y los setenta, importantes autores provenientes del ámbito de la historia de la filosofía como Henrich (1971) Kondylis (1979), Jamme (1983), o Frank (1994) hicieron hincapié en la importancia de los fragmentos ensayísticos de Hölderlin en la constitución del pensamiento de Fichte, Schiller, Hegel, y Schelling, ya fuera como anticipación, crítica, o superación de los programas especulativos llevados adelante por estos pensadores. Por lo que muy pronto, la nueva atención concitada

² “Geschichte ist in der späten Dichtung das Sichzeigen und das Sichverbergen des Seins” (Binder 1987, 48).

³A título aproximativo, una búsqueda *on-line* en el catálogo electrónico de la *Internationale Hölderlin-Bibliographie* (dependiente de la biblioteca regional de Württemberg) ofrece un panorama sucinto sobre las tendencias generales con mayor pregnancia dentro de la *Hölderlin-Forschung*: mientras la palabra de búsqueda “Heidegger” arroja como resultado unas 1288 referencias bibliográficas, el término “*Französische Revolution*” devuelve tan solo 271 títulos. Una consulta con una serie de términos alternativos arroja resultados por igual decrecientes: “*Revolution*” (128), *Revolutionär* (9), *Revolutionäre Metaphorik* (7), “*Revolutionsdrama*” (1), “*Revolutionssymbol*” (1). Las referencias incluidas van desde un título dedicado por entero a la temática en cuestión hasta cualquier tipo de mención marginal.

por sus fragmentos ensayísticos realzaría una vez más la estatura intelectual de Hölderlin como pensador moderno, solo que, esta vez, desde la perspectiva de la profundidad de su reflexión dialéctica e histórico-filosófica. Una vez más, este nuevo interés aparecerá inmediatamente reflejado dentro de la crítica literaria: los ensayos de Adorno (2003 [1963]), Szondi (1967), Schmidt (1990), y Gaier (1993, 2001) constituirán aportes significativos en la ruptura con las lecturas heideggerianas y georgianas, cuyas consecuencias aún siguen vigentes para la crítica (Savage 2004).

Todas estas investigaciones, y otras a ellas asociadas, supusieron una contribución decisiva en términos de información biográfica e histórica, fundamental para la comprensión de sus intereses literarios, tanto desde la perspectiva de la evolución interna de su obra, como desde el punto de vista de su contexto histórico. En este sentido, tanto las publicaciones del *Hölderlin-Jahrbuch* (37 números desde 1944), las conferencias de la *Hölderlin-Gesellschaft* (25 tomos desde 1949), y otros volúmenes colectivos como los *Türm-Vorträge* (7 tomos desde 1985), los *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge* (7 tomos desde 1987), o las detalladas reconstrucciones biográfico-literarias de los *Hölderlin-Texturen* (5 tomos desde 2003) y los han tenido hasta el día de hoy un rol fundamental e irremplazable. En el marco de esta descomunal empresa “filológico-institucional” Hölderlin fue convirtiéndose así en una figura caleidoscópica, susceptible de ser asociada con múltiples temas e influencias literario-filosóficas (Homero, Píndaro, Sófocles, Rousseau, Kant, Spinoza, Schiller, Kleist, etc.), mientras que al mismo tiempo, sus distintas etapas como autor fueron meticulosamente diseccionadas, reconstruidas y analizadas de modo cada vez más pormenorizado y microscópico. En este punto, si bien estos innegables aportes de la labor investigadora han permitido que los estudios hölderlinianos se mantengan relativamente incólumes frente a las modas teóricas propias del mundo académico, esa misma “ventaja” ha producido una considerable impermeabilidad frente a los inevitables interrogantes metodológicos derivados del trabajo con autores y obras pertenecientes a la historia literaria.

En el marco de este proceso de canonización, con la finalidad manifiesta de alejar a Hölderlin de la mitificación nacionalsocialista, y también para tomar distancia de la interpretación heideggeriana, surgieron mayormente a principios de los 70' una serie de trabajos tendientes a subrayar los vínculos históricos y literarios de Hölderlin con la Revolución Francesa. Entre ellos, cabe mencionar los estudios de Bertaux (1969), Kurz

(1975), Mieth (1978), Prignitz (1976, 1985), Böschstein (1989), y Mögel (1994).⁴ Frente a la imagen despolitizada promovida aún durante los sesenta por la interpretación oficial,⁵ estos estudios pusieron sobre el tapete la compleja cuestión de los vínculos existentes entre Hölderlin y la Revolución, en tanto referencia histórica clave para su proyecto poético: su cercanía frente a los grupos radicalizados de la época, su amistad con el jacobino Isaac von Sinclair (1775-1815), su presencia en el congreso de Rastatt (1798), la influencia de Rousseau, su insatisfacción frente a la “ideología alemana”, la simbología “republicana” de sus composiciones poéticas, o sus simpatías bonapartistas, entre otros temas.

Pero una vez confirmada la proximidad de Hölderlin frente a los ideales emancipatorios de su tiempo, surgía entonces con más fuerza el interrogante sobre sus efectos propiamente literarios en la constitución de su obra. Como bien fue notado en su momento, la discusión acerca de las adhesiones directas a las corrientes ideológicas del momento (jacobinismo, Gironda, liberalismo, etc.) dejaba ciertamente sin resolver este tipo de preguntas (Müller-Siedel, W., 1971-1972). Al mismo tiempo, surgía una dificultad adicional, en la medida en que estos estudios tendían a conservar como principal marco de referencia interpretativo los vínculos del poeta con el primer idealismo alemán. En dichas interpretaciones, ideales estético-filosóficos e ideales emancipatorios aparecían entonces identificados de antemano, confiriéndole una preeminencia automática a las preocupaciones de origen teórico en detrimento de otras experiencias de carácter específicamente literario, social o cultural. Tomando una célebre fórmula de su correspondencia, para el poeta se trataría ante todo de una revolución filosófica, una “revolución en los sentimientos y modos de representación” (“*künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten*”, StA VI.1, 229) pronta a suceder en el plano del “espíritu”. Esta lectura “histórico-filosófica” pueda hallarse en intérpretes de peso como Jochen Schmidt (1990) o Ulrich Gaier (1993): concebida en el plano intelectual, la transformación a la cual adheriría el proyecto poético hölderliniano no sería inmediata y radical, sino que acontecería de modo más bien gradual y pacífico; una suerte de consciencia heracliteana del tiempo, capaz de comprenderse a sí misma a partir de la fugacidad y fragilidad de la propia experiencia histórica. Como bien sintetiza un trabajo de Schmidt, uno de los principales editores de las obras completas del poeta: “evolución en lugar

⁴ El trabajo de George Lukács “*Hölderlins Hyperion*” (Lukács, G. 1968 [1934]) fue un escrito pionero dentro de esta tendencia.

⁵ Nos referimos principalmente a la “escuela de Beißner”, *alma mater* editorial de la *Große Stuttgarter Ausgabe* durante los años cincuenta: Adolf Beck, Lawrence Ryan, o Jochen Schmidt, entre otros; todos ellos adherentes a la tesis del “realismo político” de Hölderlin, quien habría tomado distancia de la revolución con el inicio del terror jacobino.

de revolución”, progreso histórico-filosófico reflexivo en lugar de “caos” político (Schmidt 1993). A través de su densa mitología sincrética, los “últimos himnos” de Hölderlin (“*Vaterländische Gesänge*”, 1800-1806) constituirían una síntesis perfecta entre Antigüedad y Modernidad, origen clásico y contingencia secular, en la cual aparecerían conciliadas las tendencias contradictorias de la modernidad política (cambio vs conservación, revolución vs tradición, *hybris* subjetiva vs. reflexión filosófica, caos vs. orden, etc.). En términos de Gerhard Kurz (1988): “*Geschichte wird aufgefaßt als rhythmische Folge von Kontinuität und Wechsel, Einheit und Auflösungen, Frieden und Umkehr*”⁶. Este consenso teórico no ha sido ajeno, por otra parte, a una lectura peculiar de la retórica y la mitología hölderliniana. Por lo que, llegados a este punto, para comprender desde un punto de vista específicamente literario este ideal de síntesis “histórico-filosófico”, debemos remitirnos a la problemática del “entusiasmo” poético, también notoriamente presente en la recepción de su obra desde principios del siglo XX.

1.2. Sobre Hölderlin y el “entusiasmo” como problema literario e histórico-filosófico.

En el marco de esta recepción, ya desde una perspectiva específicamente filológico-literaria, podemos afirmar que la identificación de su poética con las expectativas emancipatorias de 1789 se hallan ante todo asociadas a la retórica celebratoria puesta en escena por su ciclo himnico durante su periodo de estudios de teología en Tübingen (1788-1789). Ya desde los tiempos de George y Hellingrath, el estatuto profético de los escritos de Hölderlin fue así remitido más de una vez a la cuestión del “entusiasmo” poético. Se trata de un tema omnipresente en su obra abordado de manera recurrente por la crítica, pero pocas veces trabajado de manera exhaustiva en tanto eje articulador de su proyecto poético, como problema constitutivo para la génesis de las distintas etapas de su producción literaria. Dicha temática ya aparecía así en la interpretación nacionalista, originalmente inaugurada por la exegesis de Stefan George y von Hellingrath, siendo ante todo allí subrayado el estatuto cultural y redentor de la inspiración entusiasta. En tanto fundamento último del acto poético, el “entusiasmo” era concebido como una experiencia subjetiva de tipo religioso-trascendental capaz de elevar al poeta y sus lectores por encima de sus circunstancias históricas, para

⁶ Kurz, Gerhard, “Poetische Logik. Zur Hölderlins ‘Anmerkungen’ zu ‘Ödipus’ und ‘Antigone’”, en Jamme, Christoph et al. (eds.), *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988, pp. 83-102, p. 100. En el contexto de su lectura de *Der Tod des Empedokles*, cf. también Böchenstein, Bernhard, *‘Frucht des Gewitters’. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution*, Frankfurt, Insel Verlag, 1989, p. 135: “(...) so stehen wir vor einem Bild der Totalität, die durch das Einbegreifen zweier aufeinanderfolgender, einander kontrastiv ablösender Etappen im Geschichts und Naturgang zustande kommt. Gewitter und Sonne, Bewegung und Ruhe, Krieg und Frieden”.

transformar a estos últimos en destinatarios privilegiados del mensaje profético hölderliniano (Gadamer 1993: 232-231, Bothe 1992: 208-212). Bajo la forma de un consenso hermenéutico cada vez más extendido, y gracias a una profusa combinación de temas heideggerianos y georgianos, la referencia al “entusiasmo” de Hölderlin se convertiría entonces a lo largo del siglo XX en un *pathos* existencial (“fuego del cielo”, “sobriedad sagrada”) asociado muchas veces a su “espíritu dionisiaco” (Baeumer 1973-74, 97-118) y a la influencia pindárica en sus composiciones “hímnicas” de madurez (Kommerell M. 1928, Böckmann P. 1935).

Estas perspectivas empezaron sin embargo a ser reformuladas a partir de la última década del siglo XX. Sin abandonar los enfoques metodológicos tradicionales de la *Hölderlins-Forschung*, una serie de trabajos abordaron la cuestión entusiasta subrayando su importancia en la constitución de la retórica romántica en la cultura alemana del siglo XVIII. Entre ellos deben ser mencionados los capítulos dedicados a Hölderlin en *Studien zur Geschichte der deutschen Hymne* (Gabriel N., 1992), *Enthusiasmus und Kalkül: Reflexionen über den Ursprung der Dichtung*, aún deudor de las preocupaciones heideggerianas (Gellhaus A., 1995), *"Das Heilige sei mein Wort": Paradigmen prophetischer Dichtung von Klopstock bis Whitman* (Malinowski B., 2002), *Affektpoetik: eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen* (Meyer-Sickendieck B., 2005), y *Deutsche Dithyramben: Geschichte einer Gattung im 18. Und 19. Jahrhundert* (Fantoni F., 2009). Dentro de este conjunto de estudios, los trabajos de Gabriel, Malinowski, y Fantoni se distinguieron por abordar la cuestión entusiasta desde la perspectiva de la recepción y evolución del himno como género poético moderno, a partir de las obras de Stolberg, Klopstock, Goethe, y Hölderlin. Al mismo tiempo, los resultados del trabajo de Gabriel constituyeron un precedente significativo para la tesis de Martin Vöhler, *Danken möchte ich aber wofür: zur Tradition und Komposition von Hölderlins Hymnik* (Vöhler M., 1999) la cual, centrándose en la primera etapa de Hölderlin, analizaba el surgimiento de su proyecto poético en el contexto de las poéticas entusiastas del periodo (Stolberg, el círculo de Göttingen, y, fundamentalmente, Klopstock).

Tal como puede verse en el capítulo III de esta tesis, el estudio de Vöhler fue al mismo tiempo de suma utilidad para nuestra propia investigación, al permitirnos aprehender las líneas generales del proyecto poético hölderliniano desde la perspectiva de su génesis retórico-figurativa. En este sentido, como ya han indicado Böckmann (1943) Vöhler (1999) y Fantoni (2009), la figura del *poeta vates* desempeña un rol clave en la constitución de la enunciación entusiasta. Inspirada por igual en Píndaro y Ovidio (“cantor de la fe y los sentimientos elevados”), en todas estas lecturas ha predominado hasta el momento una

definición de raigambre filológica decimonónica: al estar poseída la palabra poética por un “espíritu divino”, la subjetividad entusiasta tendría “la capacidad de mediar así entre lo finito y lo infinito”, constituyendo así una forma de mediación entre los dioses y los hombres (Schmidt 1985, 429). Mediante esta apelación directa a los “dioses” antiguos, y en estrecha conexión con la ya comentada interpretación histórico-filosófica, el “entusiasmo” hölderliniano efectuaría una “reunificación entre el pasado griego y el presente alemán” (Baeumer 1973/74: 98, Böschenstein 1989: 14); una reconciliación poetizada de modo paradigmático en la elegía *Brot und Wein* y el “himno” *Der Einzige*, en las cuales Hölderlin celebra una “nueva mitología” basada en la fusión sincrética de antigüedad y cristianismo (Frank M., 1994).

Al mismo tiempo, a partir de la referencia a Píndaro, Marsilio Ficino, y Pseudo-Longino, estas lecturas caracterizaron al “entusiasmo” hölderliniano desde la perspectiva clásica de la “sobria ebrietas”; una variación del concepto de *harmonia austera* (“*harte Fügung*”) tomado por Hellingrath de la retórica antigua para analizar el componente pindárico presente en los “últimos himnos” del poeta. En los términos de dicho enfoque, la enunciación poética hölderliniana se constituiría permanentemente a través de un doble movimiento, oscilante entre la expresión exaltada y la reflexión, la construcción medida y la emoción espontánea (Bothe 1992). La mediación entre “dioses” y “hombres” vendría entonces fundamentalmente dada a partir de esa dialéctica entre “entusiasmo” y “reflexión”, bajo la cual también se hallarían subsumidas las percepciones contradictorias del tiempo histórico moderno (cambio vs conservación, revolución vs tradición, etc.). A partir de allí, las lecturas en torno a este modelo de reconciliación “entusiasta” varían: como síntesis de estas dos instancias, dicho “entusiasmo” clásico constituiría, por un lado, el nexo entre la antigua “sobriedad” helénica (“*heilige Nüchternheit*”) y los excesos de la subjetividad romántica (Böckmann 1943, Baeumer 1973/74). O, en un sentido inverso, la reflexión moderna vendría a ser el momento filosófico apaciguador a través del cual regular el “*pathos* sagrado” de “los griegos”, imposible de ser recuperado plenamente en el presente “hespérico” (Szondi 1967, Polledri 2002, Vöhler 1999, Bennholdt-Thomsen 2007). La célebre carta de Hölderlin a Casimir Ulrich Böhlendorff (1775-1825) del 4 de diciembre de 1801 (StA. VI, 425-428) ha servido para ilustrar ambas tesis.

Por lo que, a partir de esta interpretación clasicista del “entusiasmo” hölderliniano, dichas lecturas han contribuido por igual a la definición de su proyecto poético como un intento de conciliación entre “antigüedad” y “modernidad”; imponiéndose así la tesis de un

“movimiento reflexivo”, basado en inclinaciones estéticas o preocupaciones teóricas, las cuales en última instancia habrían apartado a la enunciación entusiasta del contexto político dentro del cual supo emerger originalmente. Desde el punto de vista de una hermenéutica histórico-literaria, surgen sin embargo algunos interrogantes: ya que, si nos situamos en el marco de la discusión estética de la época, ¿hasta qué punto esa reconciliación de “entusiasmo” y “reflexión”, efectuada a partir de la fusión “modernidad” y “mundo griego”, no permanece aún atrapada dentro de la concepción pedagógico-regulativa postulada originalmente por el clasicismo de Weimar (Herder, Wieland, Goethe, Schiller)? ¿Cómo armonizar dicha lectura con aquella ruptura biográfica e intelectual efectuada por Hölderlin frente a estos autores, ya prácticamente irreversible en el bienio 1797-1798? (Mieth G. 1993). Y por último, en términos históricos y estilísticos, ¿es posible reducir la sintaxis quebradiza de su último periodo poético (“parataxis”, “*harte Fügung*”) al modelo clasicista de la “*sobria ebrietas*”?; ¿cabe acaso una lectura “reflexiva” del “entusiasmo” poético, no ingenuamente exaltadora; la cual no caiga también en una mera prescripción auto-regulativa, por igual ingenua?

Al mismo tiempo, surgen también otros interrogantes de tipo histórico y político. Así, por ejemplo, la conciliación estética de antigüedad y modernidad a través del modelo de la “*sobria ebrietas*” vuelve borrosas las muy concretas y efectivas conexiones de la retórica entusiasta con el contexto revolucionario (Jäger H.W., 1978). Como ya hemos indicado, y a pesar de algunas excepciones (Bertaux P., 1969, Böschenstein B., 1989), allí radican las dificultades interpretativas a la hora de abordar los vínculos de Hölderlin con la experiencia histórica de la revolución. En palabras de Hans Joachim Kreuzer: “el tema de la revolución en Hölderlin no es de origen ni naturaleza propiamente político” (Kreutzer 1994, p. 89). Se trata efectivamente de una mirada compartida por igual por los investigadores de las “dos Alemanias”: aquello que para los investigadores de la ex-DDR constituía a todas luces una retracción religiosa inspirada en el culto a la interioridad pietista (Mieth 1978, Schaferswerdt 1971, Prill 1983), es leído aún desde el “oeste” como una toma de distancia reflexiva, a través de la cual un “entusiasmo” auto-regulado proclama su propio ideal trascendental de reconciliación heracliteana: “las crisis y rupturas de la historia, así como sus experiencias traumáticas a ellas asociadas, son interpretadas por el poeta como acontecimientos necesarios plenos de significado” (Hellwig 2008, 311)⁷, una “hermenéutica progresiva acerca del curso

⁷ “*De Krisen und Brüche der Geschichte sowie die damit verbundenen leidvollen Erfahrungen werden durch den Dichter als notwendige und sinnvolle Ereignisse gedeutet*”.

doloroso del mundo”⁸ (Kurz 1975, 13), casi a la manera de la teodicea leibniziana (Prignitz 1976, 248), y reescrita alternativamente con el lenguaje dialéctico de Hegel⁹ o las fórmulas existencialistas de Heidegger¹⁰. Pero, después de la Revolución, las nuevas teorías científicas (volcanismo, epigénesis) y la emergencia del idealismo especulativo (Fichte, Schelling, Hegel), ¿permanecía Hölderlin aún atado a un paradigma ya largamente en crisis como el de la teodicea leibniziana (Palti 2001, Hellwig 2008)? Si esto fuera así, dicha conclusión pareciera contradecir todas las lecturas sobre la pretendida “modernidad” filosófica del poeta, supuestamente ubicada “más allá del idealismo” (Jamme 1988).

Por lo que, en los términos del contexto político del periodo, ¿cómo conciliar esa supuesta actitud “moderada” con la evidente radicalización de sus últimos escritos, donde tanto el proyecto *Empedokles* como sus traducciones y notas sobre Sófocles (por mencionar solo algunos textos) evidencian una serie de preocupaciones estético-políticas cada vez más marcadas?¹¹ Contrariamente a estas lecturas, lejos de ser una interpretación especulativa, el proyecto literario de Hölderlin poseía la pretensión de constituir una intervención en los debates de su época; intención que puede ser reconocida tanto en su correspondencia, su conexiones políticas en Württemberg y Hömburg, sus proyectos editoriales (la revista *Iduna*), como así también en los temas y la enunciación constantemente dialógica de sus poemas (segunda persona, interrogación, etc.), o los géneros literarios cultivados por el autor en las distintas fases de su producción (himno revolucionario, novela pedagógica, tragedia política).

Como corolario de estos problemas hermenéuticos, surge finalmente una última dificultad con implicancias para una comprensión del proyecto literario hölderliniano fuera de su ámbito lingüístico nativo. Ya que, tal como puede verse en las introducciones a su obra (Gaier 1993, Bothe 1994), la multiplicidad de referencias e interpretaciones ha vuelto casi imposible establecer a ciencia cierta un eje literario concreto, a través del cual obtener una visión integral y abarcadora de su proyecto poético. Estos déficits han sido subrayados más de una vez como un problema aún pendiente de resolución. Tal como ha indicado recientemente la crítica Gabriele von Bassermann-Jordan:

⁸ “*progressive Hermeneutik des leidevollen Weltlaufs*”.

⁹ “*Revolution in der Bestimmung der Differenzen zwischen den Schönen und Erhabenen*” (Kurz 1975, 68).

¹⁰ “*Dionysos verbindet Tag und Nacht und verbürgt so den durchgängigen Fortgang der Zeit*” (Böschenstein 1968, 22).

¹¹ ¿Por qué sino, aún en las *Anmerkungen zur Antigone* (1804), el poeta hablaría de una “forma republicana” (Mögel 1994, 64)? ¿Dicha “forma”, explícitamente referida aquí al espacio público de la representación teatral, debe ser simplemente leída como una mera reflexión “histórico-filosófica”?

“La germanística alemana posee la tendencia a aislar las distintas etapas de producción de Friedrich Hölderlin: los himnos de Tübingen, las obras del periodo de Frankfurt y Hömburg, las traducciones o los textos poéticos tardíos, los cuales son interpretados en función de sí mismas o contrapuestas de modo directo e inmediato. No pocas veces son constatados los cambios de acento, las discontinuidades, y los quiebres. Esto concierne particularmente al pasaje intelectual que va de la etapa “*Hyperion*” a la fase de Hömburg y las elegías e himnos tardíos. En una situación tal, aquellos interrogantes susceptibles de alumbrar nuevos resultados interpretativos surgen casi siempre gracias a observadores extranjeros. No es casualidad que sean precisamente una germanista italiana y otro inglés aquellos que propongan reconstruir, en lugar de las discontinuidades, las conexiones mayores existentes en la obra de Hölderlin”¹².

Atentos al interés de un público en lengua extranjera, nos interesa aquí ante todo, como bien indica aquí Basserman-Jordan, ofrecer una reconstrucción más amplia tendiente a dilucidar el sentido fundamental del proyecto poético hölderliniano, tal como fuera concebido en el marco de su propio contexto histórico. Desde este punto de vista, la problemática del “entusiasmo” constituye así un eje fundamental cuyos potenciales explicativos no han sido aún plenamente explorados. Más aún, si se trata de abordar dicha cuestión desde un punto de vista histórico-cultural. En los términos de nuestra hipótesis, precisamente ese tipo de abordaje, capaz de aunar problemas literarios y contextos ideológico-discursivos, permite aprehender de manera más clara y concreta los ejes articuladores y el sentido general del proyecto literario hölderliniano. Esa visión más amplia e integradora ha tendido sin embargo a ser desdibujada por el tipo peculiar de conceptualización histórico-filosófica, aún imperante en la *Hölderlins-Forschung*. Tal como ya indicaba Gerhard Sauder en la década de los ochenta:

“La glorificación del poeta como vidente y cantor de la antigua Grecia; la celebración apoteósica de su poesía (“pureza del poetizar”); el predominio de la interpretación filosófica a partir de sus amigos Hegel y Schelling por un lado, y Fichte por el otro, brindaron una imagen estilizada de Hölderlin como ‘filósofo-poeta’ sin permitir a su vez reconocer su reflexión y actividad literaria dentro de su propio tiempo y condiciones” (Sauder 1985, 139)¹³.

¹² “Die deutsche Germanistik hat die Tendenz, die verschiedenen Werkphasen Friedrich Hölderlins isoliert zu betrachten: Die Tübinger Hymnen, die Werke der Frankfurter und der Homburger Zeit, die Übersetzungen oder das lyrische Spätwerk (des zu diesem Zeitpunkt etwa 30jährigen) werden zumeist jeweils für sich interpretiert und einander unvermittelt gegenübergestellt. Nicht selten werden Akzentverschiebungen, ja Diskontinuitäten und Brüche konstatiert. Dies betrifft vor allem den gedanklichen Übergang von der Hyperion-Zeit zur Homburger Zeit und zu den späten Elegien und Hymnen. In einer solchen Situation kommen Fragestellungen, die neue Forschungsergebnisse ermöglichen, oftmals erst durch einen unbelasteten Blick von außen zustande. Es ist sicher kein Zufall, daß gerade eine italienische Germanistin und ein englischer Germanist versuchen, anstelle von Diskontinuitäten die großen Zusammenhänge in Hölderlins Œuvre aufzuzeigen”. Cf. Bassermann-Jordan, Gabrielle, reseña sobre Charlie Louth (*Hölderlin and the Dynamics of Translation*, 1998) y Elena Polledri (“... immer besteht ein Maas“. *Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, 2002), en *Arbitrium. Zeitschrift für Rezensionen zur germanistischen Literaturwissenschaft*, Band 21, Heft 2, 2007, pp. 201-205.

¹³ “Die Rühmung des Dichters als Seher und Sänger Griechenlands, die Apotheose seines Werks (‘Reinheit des Dichterischen’), die Dominanz der philosophischen Interpretation aus der Perspektive der Tübinger Freunde Hegel und Schelling zum einen, Fichtes zum anderen stilisierten Hölderlin immer mehr zum dichtenden

La paráfrasis mítico-filosófica vuelve a imponerse entonces como síntesis general, sin por ello obtener el lector ninguna precisión adicional sobre los ejes literarios concretos existentes en su obra, ni sobre sus aportes en el contexto de la discusión literaria de su época. Esta clase de abordajes se han visto estimulados por las características peculiares de la poética hölderliniana: como bien indica Sauder, aún en trabajos recientes la interpretación en clave filosófica (o “histórico-filosófica”) no ha dejado de abreviar en la densa imaginería mítica y helenizante desplegada en sus textos: amparada en el mito filosófico del “pasaje de la naturaleza a la cultura” y basándose exclusivamente en una filología de temas “estético-literarios”, la exegesis hölderliniana aún concibe a la tradición “griega” como una fuente histórica natural e inmediata, ajena a otros debates políticos y culturales fuertemente presentes en la época de Hölderlin (una tendencia por lo demás tributaria de su “redescubrimiento” nacionalista). En consecuencia, cuestiones vinculadas a la problemática entusiasta como la recepción de los mitos helénicos o el estatuto de su lenguaje místico-religioso (para poner sólo dos ejemplos), han sido abordados desde la perspectiva de marcos metodológicos estrechos que, lejos de remitir a tensiones ideológico-culturales más amplias, permanecen encerrados dentro de los grandes temas histórico-filosóficos característicos de la *Hölderlins-Forschung*¹⁴.

Philosophen und lassen ihn weniger als einen Zeit und Bedingungen seines Schaffens scharfsinnig reflektierenden philosophischen Dichter erkennen”.

¹⁴ Lejos de ser privativa de la *Hölderlins-Forschung*, se trata por lo demás de dificultades inherentes al campo de la germanística, tal como puede comprobarse en la reciente polémica en torno a los volúmenes de la *Hansers-Sozialgeschichte* publicados durante la década de los noventa: la imposibilidad por parte de la historia literaria de abordar sus temas más allá de la historia de los géneros, las obras, o las concepciones estéticas, sin entrar en un diálogo productivo con coyunturas sociales, y otros debates (culturales, morales, político-ideológicos) ubicados más allá de un conjunto tópicos comunes en la “historia de las ideas”, los así llamados “-ismos” de la “modernidad burguesa” (idealismo, individualismo, subjetivismo, racionalismo, nacionalismo, etc.) asociados a una serie de tópicos literarios recurrentes (“melancolía”, “utopía”, “nostalgia”, *hybris* romántica, etc.). Tal como lo constata un reciente volumen de ensayos centrados en esta cuestión: “una mirada a las disciplinas vecinas vuelve evidente un déficit al nivel de la discusión metodológica. En las ciencias históricas el paradigma de la ‘historia social’ ha sido ya hace mucho tiempo críticamente ampliado a través de otras disciplinas como la ‘historia de las sociedades’, la ‘historia de las mentalidades’, o la ‘historia cultural’” (Huber M., Lauer G., 2000, 10). Se trata también de un problema ya abordado por Gerhard Sauder en su artículo “‘Bürgerliche’ Empfindsamkeit?": “*Wer heute den Kontext einer solchermaßen möglichen kritischen Sinnkonstituierung näher beschreiben möchte, befindet sich in dem Dilemma, von den zuständigen historischen Disziplinen zumindest für die deutschen Verhältnisse noch keine durchweg befriedigende Hilfe erhalten zu können. Damit sollen die erfreulichen Ergebnisse deutscher Sozialhistoriker nicht geschmälert werden, die seit mehreren Jahrzehnten versuchen, den Rückstand gegenüber dem französischen oder englischen Standard aufzuholen. (...) Für die Erkenntnis des Kontexts von Rezeptionsverläufen und literarischen Entwicklungen wären weitere Studien über kollektive Mentalitäten, Verhaltensmuster, Familienstrukturen, Sozialisationsprozesse, Mobilität usw. uberaus wünschenswert*” (Vierhaus 1981, 150-151). Aún veinte años después, La Vopa (2001) vuelve a confirmar este diagnóstico en referencia a los estudios sobre el siglo XVIII alemán: “*The remapping of the century’s ‘political languages, particularly in the Anglo-Scottish and French worlds, is well advanced. (...) In the study of eighteenth-century Germany, however, this kind of work has gotten a late start*” (La Vopa 2001, 11). Ver también la reseña de Geret Luhr en www.literaturkritik.de: “Ein Lichtblick nach dem debakel. Hansers Sozialgeschichte der Literatur des 17. Jahrhunderts”, N° 10, *Schwerpunkt: Kulturwissenschaft Literatur- und Kulturgeschichte*, 1999. Las colecciones *Spektrum* y *Frühe Neuzeit*, editadas por De Gruyter, parecieran apuntar a producir novedades dentro de este panorama.

1.3. Sobre el “entusiasmo” como problema histórico-cultural.

Nos hallamos así ante el complejo interrogante de los vínculos existentes entre tendencias estéticas modernas y la recepción de la herencia clásica, una problemática por lo demás característica de las poéticas románticas. Llegados a este punto, se impone entonces un rodeo metodológico dirigido a restablecer el horizonte cultural de recepción dentro del cual fueron leídos esas referencias antiguas. Entendido como discurso histórico, un abordaje de los topos y figuras del lenguaje entusiasta, brinda una buena oportunidad para ello.

A diferencia de la reconstrucción filológica ofrecida por las lecturas anteriormente comentadas, tal como lo revelan una serie de estudios recientes, la cuestión del “entusiasmo” ha sido abordada por diversos trabajos como un intrincado debate con un marcado peso cultural e ideológico en las preocupaciones literarias del siglo XVIII y XIX. Así, desde el punto de vista de la “historia de los discursos”, el libro de Meyer-Sickendeck (2005) ofrece una reconstrucción histórico-literaria similar a la de los estudios mencionados, definiendo a su vez al “entusiasmo” como una forma particular de “afecto” capaz de recrear un nuevo tipo de subjetividad poética, surgida como reverso dialéctico de la razón moderna. Un precedente filosófico de esta hipótesis puede hallarse también en los trabajos de Jean-François Lyotard, *Le différend* y *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire* (Lyotard 1983, 1986), en los cuales el filósofo retomaba el análisis hecho por Kant del concepto de “entusiasmo” en su *Kritik der Urteilskraft* (1788). En dichos trabajos Lyotard abordaba la construcción filosófica kantiana como un “juego de lenguaje” en la cual aparecía puesto en escena, según sus propios términos, lo “histórico-político”. Por lo que, haciendo hincapié en las dimensiones retórico-descriptivas de los textos kantianos, su lectura concebía la problemática entusiasta como un discurso en diálogo con los significados políticos de su tiempo.

Pero las preocupaciones de Lyotard no surgieron de manera aislada, sino que se desarrollaron en paralelo a otras investigaciones de inspiración foucalteana, centradas en la discusión sobre el “entusiasmo” en el siglo XVIII. Entre ellas deben ser mencionadas la ya clásica y fundamental investigación de Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung: Melancholie und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts* (Schings H-J., 1977), la compilación preparada por Norbert Hinske *Die Aufklärung und die Schwärmer* (Hinske N., 1988), el libro de Michael Heyd “*Be Sober and Reasonable*”: *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Heyd M., 1995), y la compilación *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850* La Vopa, Klein; 1998).

Desde una perspectiva comparativa, este último libro traza un recorrido histórico metodológicamente útil para comprender a nivel de las literaturas nacionales europeas, las conexiones entre entusiasmo poético y sus derivaciones melancólico-patológicas (*Schwärmerei*).

Como puede verse entonces, la academia británica ha sido así uno de los principales centros geográficos donde este tema ha encontrado mayor interés. De hecho, uno de los participantes en esta antología ya había publicado un importante trabajo centrado en las conexiones entre la poesía de Blake, la retórica entusiasta, los debates políticos de su tiempo. Nos referimos al libro de Jon Mee, *Dangerous Enthusiasm. William Blake and the Culture of Radicalism in the 1790s* (Mee J., 1992). Más tarde, Mee amplió los alcances de este estudio, con un trabajo de mayor aliento, titulado *Romanticism, Enthusiasm, and Regulation. Poetics and the Policing of Culture in the Romantic Period* (Mee J., 2003), incluyendo dentro de su análisis las obras de Coleridge, Wordsworth, y autores mujeres menos afamadas como Laetitia Barlbould. El libro de Clement Hawes *Mania and literary style: the rhetoric of enthusiasm from the Ranters to Christopher Smart* (Hawes, C. 1996) profundizaba esta línea de investigación mediante el estudio de dicha retórica en otros autores populares anteriores al periodo romántico (Abiezer Coppe, Jonathan Swift, Christopher Smart). Los trabajos de estos académicos ingleses constituyen así un claro ejemplo de cómo pueden establecer vínculos analíticos productivos entre el lenguaje romántico y otras corrientes intelectuales de su tiempo, a primera vista lejanas o no muy frecuentemente asociadas con esta tradición. Con estos estudios como precedentes, y dados los numerosos puntos de contacto entre las obras de Blake, Wordsworth y Hölderlin (profetismo, filosofía idealista, lenguaje religioso, revolución, Abrams, M.H, 1971), nos pareció entonces altamente factible y sugerente llevar adelante esta misma empresa, tomando ahora como objeto la obra del poeta alemán.

También, como un signo del creciente interés en esta temática, recientemente han sido publicados los estudios *Der Enthusiast und sein Schatten: literarische Schwärmer- und Philisterkritik um 1800* (Paulus J., 1998) y *Rationalismus und Schwärmerei. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung* (Conrad A., 2008). Todos estos trabajos revelan hasta qué punto la cuestión entusiasta, lejos de ser un problema restringido a la esfera del gusto literario, requiere por el contrario un abordaje histórico-cultural capaz de dar cuenta de la dimensión ideológica y valorativa asociada a los usos de dicho lenguaje en un contexto determinado (La Vopa, Klein; 1998).

2. Justificación de la organización de la tesis.

A partir de este conjunto de interrogantes críticos, nos propusimos investigar los vínculos existentes entre retórica entusiasta y experiencia revolucionaria en los escritos de Hölderlin. Nuestra hipótesis principal es que una serie de momentos fundamentales en la obra del poeta deben ser leídos como una reflexión permanente en torno a la problemática literaria y cultural de la retórica entusiasta en el contexto del periodo revolucionario (1789-1806). Los capítulos más ambiciosos de su proyecto poético (himnos, *Bildungsroman*, tragedia, “cantos patrióticos”, las notas sobre Sófocles) constituirán la articulación de una respuesta literaria diferente a un conjunto de dilemas planteados por la identificación entre “entusiasmo” y “revolución” en el plano ideológico-discursivo. De este modo, las sucesivas representaciones del “entusiasmo” literario desplegadas por su obra estarían referidas a las distintas interpretaciones existentes en torno al sentido y consecuencias de la Revolución Francesa para Alemania. En la obra de Hölderlin, “entusiasmo” poético y “entusiasmo” revolucionario no serían simplemente las dos caras de una misma moneda, una identidad simple y automática, sino más bien un eje literario e ideológico susceptible de múltiples perspectivas y valoraciones, constitutivamente atravesado por connotaciones políticas, religiosas, e intelectuales muchas veces en tensión dentro de sus textos.

Pero ¿qué significaba la palabra “entusiasmo” (*Enthusiasmus*, *Schwärmerei*, *Begeisterung*) en la Alemania del “largo siglo XVIII”? Para comprender las diversas connotaciones históricas del término debemos ir más allá de la ya conocida “apoteosis del yo romántico” y poner entre paréntesis los significados actuales de la palabra: pese a lo asumido comúnmente, para los autores del período la palabra “entusiasmo” no se hallaba meramente restringida al ámbito de la experiencia psicológica o individual, sino que también constituía un hecho cultural multiforme y conflictivo, cuya ambivalencia fundamental quedaba condensada en la ambigüedad existente entre los términos “*Enthusiasmus*” y “*Schwärmerei*”. Así, para autores como Wieland, Schiller, o Goethe, a pesar de su evidente dimensión extático-emocional, el entusiasmo poético (*Enthusiasmus*) no debía volver nunca a recuperar aquellas connotaciones propias de la *Schwärmerei* religiosa. Entendido casi siempre como “delirio fanático”, este último vocablo había sido originariamente acuñado por Lutero para condenar aquellas tendencias místico-radicales del “ala izquierda” de la Reforma (Münzter, Zwingli). Durante el siglo XVIII, los ilustrados alemanes se apropiaron del uso polémico-peyorativo del término con el fin de estigmatizar las manifestaciones culturales extrañas al modelo de racionalidad defendido por la *Aufklärung* (Hinske 1988). Para estos autores, la

Schwärmerei conllevaba el riesgo inminente de recaer en las alucinaciones lingüísticas frecuentemente cultivadas por las sectas pietistas radicalizadas (Schneider 1995); las cuales de este modo alentaban, según la óptica ilustrada, un retroceso hacia particularismos religiosos opuestos a los ideales seculares de progreso universal. Las consecuencias no eran solo morales, sino también sociales: la superstición y el misticismo *Schwärmer*, en la casi inabarcable variedad de sus manifestaciones, tan solo contribuía a reproducir un “espíritu sectario” (“*Sektengeist*”), cuyo lenguaje enigmático tendía a fragmentar y obturar el cultivo de la “verdadera” discusión pública. No se trataba entonces de una cuestión menor: aquello que se hallaba en disputa era el tipo de “sociedad civil” imaginado por los intelectuales de una burguesía aún en gestación. En última instancia, la proliferación del discurso *Schwärmer* no parecía más que exacerbar la tendencia a la fragmentación y aislamiento cultural que ya aquejaba endémicamente a los territorios alemanes desde los tiempos de las “guerras de religión”. Por lo que, en este marco de juicios y prevenciones, desde Klopstock hasta Hölderlin, pasando por los autores del *Göttingerhain* (Stolberg, Hölty, Voß) y el *Sturm und Drang* (Goethe, Hamman, Herder), las poéticas del entusiasmo se debatirán constantemente entre su legitimación a través de la teoría estético-filosófica de lo sublime (Burke, Lessing, Kant) y la defensa constante ante las acusaciones de *Schwärmerei* corrientes en el ámbito de la opinión ilustrada (Nicolai, Biester, Garve, Wieland).

Atravesada por las convenciones retóricas de la enunciación entusiasta, la poética de Hölderlin se inscribirá entonces en el marco de estas polémicas ideológicas. La pluralidad de valencias semánticas puesta por en escena por dicho discurso marcará así las alternativas principales de su evolución como autor, reflejadas en sus sucesivas elecciones genéricas (himno, novela, tragedia, traducción). En este sentido, desde la perspectiva de la problemática entusiasta, la figura del “poeta vates” constituirá un eje retórico-figurativo fundamental en torno al cual girará constantemente los personajes y temas de la mitología hölderliniana (Hiperión, Empédocles, Dionisio, Bonaparte, el Etna, la imagería fluvial, el águila, etc.). Cada una de las fases de su proyecto no dejaría entonces de remitirse constantemente a las etapas precedentes de su experiencia poética, surgiendo una mirada retrospectiva sobre las diversas configuraciones de la subjetividad entusiasta, en sus distintos momentos de enunciación.

La organización de la tesis obedece por lo tanto a dos preocupaciones interrelacionadas: por un lado, comprender el desarrollo histórico de la noción de “entusiasmo”, estudiándola desde el punto de vista de aquellos significados y connotaciones

culturales que re-emergirán con el estallido de la Revolución Francesa. Por otro lado, analizar el modo en que Hölderlin hizo suya esta categoría a partir de las discusiones estéticas de finales del siglo XVIII, para conferirle a su vez un sentido propio y singular. Se trata entonces de una doble perspectiva, atenta a la evolución diacrónica del término y al lugar sumamente particular ocupado por dicha problemática en la obra del poeta. Procuramos estudiar así la interrelación entre un conjunto de significados culturales e ideológicos, para luego analizar sus posteriores reformulaciones en el ámbito estético-literario.

Con este fin, dividimos la tesis en dos partes principales. La primera de ellas estará dedicada a ofrecer un contexto histórico centrado en las connotaciones culturales y políticas del discurso entusiasta (Capítulos I y II); mientras que la segunda se centrará en la obra de Hölderlin (Capítulos III, IV, V, y VI), donde abordaremos la génesis y evolución de su proyecto poético a través de los dilemas literarios e ideológicos planteados por dicha problemática. En este sentido, el corpus literario seleccionado es representativo de los principales problemas de su obra, al tratarse de aquellos textos a los que el poeta dedicó la mayor cantidad de tiempo y trabajo, a través de numerosas versiones y reflexiones asociadas: los himnos de Tübingen (1788-1794), el *Hyperion* (cinco versiones, 1794-1799), el *Empedokles* (tres versiones, 1798-1780), los “cantos patrióticos” y las notas sobre Sófocles (1800-1804). Dichos textos constituyen así la principal plasmación de sus empeños y preocupaciones en el terreno específico de la composición literaria.

Después de la **Introducción**, en el **Capítulo I** trazamos una primera aproximación al concepto de “entusiasmo” a partir de sus primeros definiciones en la Antigüedad y el primer Cristianismo; para pasar luego a los tiempos de la Reforma, momento en el cual tanto la polémica luterana como los nuevos saberes científico-antropológicos acuñarán las principales connotaciones del término en la modernidad temprana. En el **Capítulo II** abordamos los respectivos usos del vocablo en el marco de las poéticas alemanas del siglo XVIII (neologismo, ilustración, *Sturm und Drang*), prestando particular atención a la influencia de la discusión protestante en las teorías estéticas desarrolladas por dichas corrientes literarias e intelectuales. En el **Capítulo III** presentamos la primera etapa de la obra de Hölderlin (Tübingen, 1788-1794), vinculando específicamente las figuras (*poeta vates*) y temas de la enunciación himnica con la problemática entusiasta, tanto desde el punto de vista literario como ideológico-cultural. Durante esta etapa de su producción literaria, surgirá entonces un modelo de reflexión entusiasta estrechamente vinculado a la función pedagógica del ciclo himnico; la cual más tarde reaparecerá en las cinco versiones del proyecto narrativo *Hyperion*,

al cual Hölderlin se entregará de lleno entre 1794 y 1799. Pasamos entonces en el **Capítulo IV** a examinar el modo en que el poeta desarrolla sus concepciones literarias de madurez (“vía excéntrica”) mediante una tematización reflexiva de los significados morales contradictorios asociados al fenómeno cultural del “entusiasmo”. Hölderlin recurre así a la “novela de formación” (*Bildungsroman*) *Hyperion* para poner en escena el vínculo ambivalente existente entre “entusiasmo” y “melancolía”, eje constitutivo a partir del cual aparece narrada la educación del protagonista. En el **Capítulo V**, con el proyecto dramático *Der Tod des Empedokles*, asistimos a la realización en clave trágica de aquel proceso de maduración que en Hiperión sólo había podido ser llevado a cabo en términos metafísicos, pero que aún se hallaba pendiente de ser representado como acción dentro de un marco histórico-colectivo. La condena al exilio de Empédocles por parte de los agrigentinos re-escenificará así, desde otra perspectiva, el exilio de Hiperión en Grecia, después de su “discurso sobre los alemanes” (“*Scheltrede*”). Así, si en la “novela de formación” habíamos sido testigos de aquellas dudas, raptos eufóricos, y frustraciones permanentes propias de la subjetividad entusiasta; en este nuevo proyecto trágico, el éxtasis vático será representado como una crisis acontecida en el seno de la ciudad. La problemática entusiasta aparecerá así escenificada desde la perspectiva de sus implicancias más explícitamente políticas, al adquirir la “religión de la naturaleza” anunciada por Empédocles la forma de una revolución (“*dies ist die Zeit der Könige nicht mehr*”, StA IV.1, 62, v. 1449). Finalmente, en el **Capítulo VI**, establecemos en primer lugar una serie de conexiones entre el proyecto *Empedokles* y la posterior concepción hölderliniana de lo trágico, en la cual una vez más el estatuto conflictivo del lenguaje entusiasta desempeñará un rol significativo. Investido con estos atributos cuasi-apocalípticos, la dimensión “caótica” del maximalismo entusiasta aparecerá asociada al propio decurso histórico-revolucionario. Este era el aprendizaje realizado a lo largo de su proyecto literario: en la última etapa de su obra (1800-1806) Hölderlin evocaba entonces no solo su experiencia poética sino también la experiencia colectiva del “entusiasmo” revolucionario; aquel horizonte histórico de cuyas variadas expectativas el mismo había sido activo partícipe.

3. Sobre la metodología.

3.1. Historia literaria e historia de los discursos.

Se trata entonces de comprender el proyecto literario de Hölderlin retórica y contextualmente, vinculando los tópicos e imágenes de su producción literaria con la constelación de significados y connotaciones históricas de su tiempo; tarea a realizar a partir

de su propia evolución como autor. Para ello nos fue de particular utilidad la biografía de Fichte elaborada por Anthony La Vopa (2001)- *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762–1799*-, la cual reconstruye con especial minuciosidad el periplo biográfico del filósofo prestando particular atención tanto a sus influencias intelectuales como a otras de tipo de religioso, moral, y literarias, enmarcadas dentro de su formación protestante:

“He lived with recurrent tensions between his search for a new kind of public voice – a voice that would break through corporate barriers – and his likely confinement to a conventional clerical role; between his need for personal autonomy and public openness and his chronic dependence on patrons; between his self-construction as a modern scholar, at home only in a rigorously secular world of “speculation”, and his impulse to remain connected somehow to the popular religious culture he had left, the emotionally vibrant and comforting world of his father’s piety” (La Vopa 2001, 49) .

El retrato de Fichte ofrecido por La Vopa coincide en más de un punto con las contradicciones biográficas y culturales de Hölderlin: también en el caso de este último su propio lenguaje literario –constitutivamente atravesado por divisas dialéctica de avanzada, vocabulario apocalíptico, mitología helénica e imaginería pietista- puede ser visto como una respuesta altamente estilizada a estas tensiones. Al igual que para Fichte, el dilema principal de Hölderlin consistía en convertirse en un “escritor moderno”, dotado de una voz pública singular, reconocible a partir de los sistemas filosóficos y las concepciones estéticas más novedosos de su tiempo.

Esto no es extraño si tenemos en cuenta la cercanía biográfica entre ambos personajes. Pero, incluso aún más que en el caso de Fichte, el vínculo de Hölderlin con las repercusiones de la Revolución en Alemania constituía una cuestión central, en la medida en que su propia emergencia como escritor había surgido a partir de la celebración fervorosa de los nuevos valores emancipatorios. Se trata entonces para nosotros de comprender cuál era el lugar de sus textos en el marco de las discusiones sobre el sentido de la “crisis” revolucionaria; cómo procesaba la densa imaginería mítica de su poética –constitutivamente atravesada por el ardor “entusiasta” de 1789- los cambios políticos y sociales del momento. Este tipo de interrogantes nos obliga por cierto a ir más allá de las indagaciones en torno a adhesiones políticas directas (el “jacobinismo” alemán, Gironda, liberalismo, bonapartismo), o la mera identificación de postulados estético-filosóficos e ideales políticos. Dicha mirada, aún deudora de la vieja “historia de las ideas” (*Ideengeschichte*), impide analizar el modo específico en que el lenguaje poético de Hölderlin hizo suya las alternativas cambiantes del proceso político. Antes que la mera identificación a priori con un conjunto de valores, se trata

más bien de localizar un conjunto de percepciones históricas puntuales, traducidas mediante una serie de imágenes y connotaciones propias de las retóricas políticas y literarias de la época.

A partir de la biografía de La Vopa, comprobamos entonces que la idea de un nexo entre retórica y lenguajes políticos ha sido particularmente subrayada por los historiadores pertenecientes a la “Escuela de Cambridge” (Quentin Skinner y John G. A. Pocock, entre otros). En los términos de dichos autores, en los lenguajes políticos de una determinada época se halla presente la auto-comprensión de una comunidad histórica, a saber: un conjunto de disputas en torno a su identidad colectiva, manifestadas a través de las tensiones entre distintos partidos, tradiciones, saberes e ideologías. El horizonte de significados políticos donde aparecen condensadas un conjunto variado de connotaciones sociales constituye así el marco semántico general dentro del cual se producen distintos tipos de actos comunicativos (sean estos literarios, políticos, filosóficos, etc.) (Skinner Q., 2000; Pocock J., 2001). Siguiendo los requisitos indicados por Pocock, podemos definir entonces al “entusiasmo” como un discurso histórico en la medida en que:

“a) distintos autores emplearon el mismo dialecto y realizaron en el distintos enunciados, incluso opuestos; b) el dialecto se reitera en textos y contextos que difieren de aquellos en que se lo detectó por primera vez; y c) los autores manifestaban con palabras la conciencia de utilizar ese dialecto y elaboraban lenguajes críticos y de segundo grado para comentar y regular esa utilización (...)” (Pocock 2001, 152).

En el marco de nuestra investigación, hemos procurado dar cuenta de estos distintos aspectos con el fin de contextualizar el proyecto literario de Hölderlin. También, de modo paralelo a la “Escuela de Cambridge”, los aportes de Michel Foucault plasmados en su ensayo *Archeologie du savoir* (Foucault M., 1969) y su *Histoire de la folie à l'âge classique* (Foucault M., 1972) nos brindaron herramientas conceptuales para integrar dentro de una misma reflexión aquello que sería propio y específico de los lenguajes literarios (figuras, símbolos, imágenes, léxicos) dentro de tradiciones discursivas más amplias. Por lo que, en los términos de esta perspectiva metodológica, tanto Hölderlin como los autores ilustrados y románticos no deben ser leídos como un conjunto de postulados estético-filosóficos, sino más bien como intervenciones autorales dentro de un conjunto heterogéneo e históricamente limitado de tradiciones discursivas, retóricas, e ideológicas.

Desde este punto de vista, siguiendo a Foucault (1969) y Pocock (2001), puede entender al “entusiasmo” como una “formación discursiva”. Una definición de Samuel

Johnson, formulada a mediados del siglo XVIII, puede ser en este sentido suficientemente ilustrativa: i. la creencia en una revelación personal, certeza de una comunicación directa con dios, ii. ardor de la imaginación, pasiones violentas y contagiosas, iii. fantasía y exaltación intelectual (Mee 2005, 10). A estos rasgos también podremos agregar también, tal como señalaba Lessing en su célebre *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), la tendencia profética, dispuesta a ver signos del futuro en el presente¹⁵. Nos hallamos así ante una construcción cultural compleja, cuyos elementos semánticos principales tendrán un peso decisivo en la constitución del moderno y romántico (Abrams 1975, Schmidt 1985, Kemper 1997): la propia elevación vática del primer Hölderlin se inscribe en esa serie de tópicos retórico-discursivos. Pero como bien puede entreverse a partir de la definición de Johnson, lejos de acontecer *ex nihilo*, la emergencia de este tipo de subjetividad supondrá a su vez la confluencia y reformulación de un conjunto de significados y connotaciones estrechamente asociados a las discusiones en torno al discurso entusiasta. En este punto, mientras tradicionalmente la crítica ha tendido a presuponer un corte abrupto entre la Ilustración y el romanticismo (Abrams 1971), creemos como Mee que, por el contrario, existen importantes continuidades y preocupaciones comunes entre ambos momentos, muchas de ellas reconocibles a través de las distintas valoraciones dadas a este tipo de discursos. Como veremos en el caso de Hölderlin, su propio lenguaje poético, constituido a partir de los tópicos de la retórica entusiasta, se hallará constantemente dividido por dicha tradición de connotaciones entrecruzadas.

En el plano específico del trabajo con los textos literarios, sin dejar de lado los presupuestos comentados, prestamos fuerte atención a la documentación y reconstrucción histórico-filológica producida por la *Hölderlins-Forschung*. Partiendo de esta línea de investigación, al trabajar con los textos del poeta, decidimos concentrarnos especialmente en el plano “semántico-figurativo”, estudiando así con particular énfasis los vínculos entre imágenes literarias y significados históricos. Se trata en este punto de partir del análisis filológico (fuentes literarias, filiaciones culturales, filosóficas) analizando a su vez sus dimensiones retórico-figurativas (temas, imágenes, etc.) a través de sus diversas configuraciones en cada texto. Dicho análisis sería sin embargo ahistórico si, dando un paso más allá de la historia literaria, no correlacionara sus propios resultados con otro tipo de discursos y lenguajes, presentes en el mundo social de su tiempo. Esto último supone pensar las tramas retórico-figurativas propuestas por cada tema o imagen no solo a partir de la serie

¹⁵ Cf. Cap. II.

literaria, sino través de las connotaciones culturales e ideológicas específicas dentro de las cuales su propia imagen se halla históricamente inscrita. Esta última operación nos permitirá entonces reponer la compleja trama social dentro de la cual opera el sistema mítico-figurativo elaborado por dicho autor, allí donde deberá buscarse el sentido de las alternativas plasmadas en su proyecto literario¹⁶.

En los términos de Hans Blumenberg, nos hallamos aquí situados en el plano de una “metaforología”; teoría concebida inicialmente, y de manera casi simultánea, como disciplina auxiliar de la “historia de los conceptos” (*Begriffsgeschichte*) postulada por Koselleck, Conze, y Brunner¹⁷. En este punto, dado el denso lenguaje metafórico y simbólico que atraviesa toda la mitología poética de Hölderlin, los conceptos de dicho autor nos son de particular utilidad a la hora de caracterizar nuestro abordaje histórico-textual. Ya que, más allá de los resultados plasmados en sus propios análisis, Blumenberg propone por lo pronto analizar el lenguaje metafórico de un texto desde la perspectiva de una “historia conceptual” ampliada, dando así igual prioridad tanto a la historicidad como a los usos pragmáticos de una determinada imagen¹⁸.

Desde este punto de vista, el objeto de investigación de la “historia de las metáforas” no es tanto una figura de estilo perteneciente a la retórica o la poética, sino que ella constituye más bien una categoría interpretativa referida a la propia experiencia histórica. La metáfora, o el lenguaje figurativo, como acto constitutivo de todo discurso social es postulada por Blumenberg entonces como un momento estructural y funcionalmente distinto del concepto, precisamente a raíz de la plétora de asociaciones visuales y sonoras desplegadas por la *imago* lingüística. Mientras que al mismo tiempo, también según este autor, la expresión metafórica posee un rango argumentativo propio, especialmente vinculada a su uso en un determinado contexto discursivo. Esto último no deja de tener a su vez implicancias históricas: ya que precisamente en la utilización de una metáfora dentro del discurso social sus potenciales

¹⁶ En el marco de la historia literaria, entre las referencias más significativas para nuestra investigación, debemos mencionar especialmente a Albrecht, Andrea, *Kosmopolitismus: Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlin, De Gruyter, 2005; Port, Ulrich, *Pathosformeln. Die Tragödie und die Geschichte exaltierter Affekte (1755-1888)*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005; Götz, Carmen, *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung: Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*, Hamburg, Meiner Verlag, 2008.

¹⁷ La metaforología de Blumenberg y los *Geschichtlichen Grundbegriffen* de Koselleck, Conze, y Brunner surgieron también de manera estrictamente contemporánea al *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* editado por Joachim Ritter, Karlfried, Gottfried Grunder (ver “Bibliografía. Diccionarios consultados”).

¹⁸ Para un teorización sistemática de la cuestión, cf. Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1960, y también Bödeker, Hans Erich, “Ausprägungen der historischen Semantik in den historischen Kulturwissenschaften”, en Bödeker, Hans Erich (ed.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen, 2002, pp. 7-28.

retórico-figurativos se ven modificados y actualizados. El cambio histórico se halla de este modo así estrechamente vinculado a los cambios semántico-figurativos atravesados por una o varias metáforas dentro de un determinado proceso histórico. Dichas modificaciones por supuesto no conciernen solamente aquí al plano meramente semántico, sino también al contexto cultural dentro del cual se inscriben. La historia de una metáfora debe por lo tanto atender a modelos de pensamiento y las representaciones habituales que constituyen la auto-comprensión de un determinado marco epocal. En este punto, si bien según Bödecker (2002), dicho proyecto no ha encontrado aún eco suficiente, la idea blumengeriana de una historia de la metáfora a través de sus sucesivas reconfiguraciones retórico-figurativas nos permite al menos explicar el tipo de análisis propuesto en esta investigación; en particular cuando, al abordar la obra de Hölderlin, decidimos centrar nuestra atención en sucesivas reformulaciones metafóricas y temáticas tales como el ascenso vático, la retórica del fuego, la imagen de los ríos, o las cuestiones de la aceleración y el *kairós* histórico.

3.2. Los conceptos de secularización, esfera pública, y revolución como ejes del recorte histórico-cultural.

Con una mirada interdisciplinaria, partimos así de la historia literaria incorporando a su vez los aportes de la historia cultural, la historia intelectual, y la historia de los discursos para situar las construcciones retórico-discursivas propias de la literatura romántica en un contexto de debates cuyas significaciones participan de un proceso más amplio de representaciones sociales y políticas. Dicho enfoque no es casual: desde la década de los setenta, los intereses de la historiografía y la crítica literaria han tendido a confluir dentro de un conjunto de perspectivas comunes, entre las cuales debe mencionarse fundamentalmente el rol de los elementos simbólicos y culturales en el plano de la representación histórica (White H., 1973; De Certeau M., 1975; Chartier R. 1996, Szabón J., 2002; Altamirano C., 2005). Por lo tanto, no es exagerado afirmar que muchas de las problemáticas propias de la historiografía poseen una importancia hermenéutica clave para la crítica y la historia literarias. Con el objetivo de poner de manifiesto este campo común de problemas, pasaremos revista a los aportes de la historiografía del siglo XVIII abordando las problemáticas específicas de la crítica literaria.

Desde esta perspectiva metodológica, tres procesos históricos, claves en la constitución de la modernidad política (Koselleck R., 1993), adquirieron una relevancia particular a la hora de comprender los significados de la problemática entusiasta tanto en la

obra de Hölderlin como en las discusiones de su tiempo: el proceso de secularización, la constitución de una “esfera pública” (*Öffentlichkeit, Publikum*), y las consecuencias de la Revolución Francesa en Alemania. Así, si las connotaciones más conflictivas del lenguaje entusiasta emergieron en el marco del **proceso secularizador** iniciado con la Reforma de Martín Lutero, ellas comenzarán a influir en la constitución del discurso literario romántico a través de las discusiones protagonizadas por la **esfera pública ilustrada** primero, y luego, en los debates sobre las repercusiones de la **Revolución Francesa** en Alemania. Al ser imposible ofrecer aquí un panorama bibliográfico completo que dé cuenta de la totalidad de perspectivas en torno a estos temas, nos limitaremos a mencionar un conjunto de estudios donde se hallan presentes los aportes más significativos para la presente investigación:

i. En el campo de las humanidades, la problemática de la **secularización** evoca automáticamente algunas referencias inevitables, en tanto tema central de la filosofía del siglo XX abordado desde diversas perspectivas por Max Weber, Carl Schmitt, Karl Löwith, y Hans Blumenberg (entre otros). Su tema fundamental consiste en la transferencia de significados teológicos desde el mundo religioso a la esfera laica a partir del surgimiento del pensamiento moderno. Antes que tomar posición sobre el significado filosófico de este proceso (largamente debatido por estos autores), nos interesa en cambio ante todo subrayar algunos interrogantes metodológicos altamente productivos para la historia literaria. En este sentido, la tesis de Löwith sobre el origen teológico de las filosofías modernas de la historia (Löwith K., 1949) no parecería ser suficiente para explicar el significado de todo un conjunto de usos retóricos y temas de origen confesional (conversión, auto-examen, profetismo, ecumenismo comunitario, etc.) no necesariamente asociados a la consagración filosófica de un *telos* lineal y progresivo. Aceptar dicha lectura sin una reflexión previa asociada a usos literarios específicos supondría identificar de antemano el lenguaje romántico con la filosofía de la historia. Tal como hemos sugerido, en esta clase de reduccionismo “histórico-filosófico” radican las dificultades en torno a la comprensión del corpus holderliniano.

Sin embargo, lejos de impugnar su planteo de lleno (tal como propone Blumenberg H. 1966) debemos por el contrario reformular los interrogantes implícitos en su hipótesis. Ya que desde el punto de vista del problema planteado por la secularización, para todo estudioso del romanticismo se trata en última instancia de determinar *de qué modo y en qué condiciones* dichos significados religiosos lograron sobrevivir en el seno de la cultura laica promovida por la nueva elite burguesa. Si nos atenemos a la hipótesis secularizadora, sin sustraernos a su vez a la pregunta por la novedad histórica de la estética romántica, necesariamente, esa curiosa

supervivencia en el mundo secular debió implicar un cambio en los usos y connotaciones asociadas a las representaciones confesionales, dinamizados a partir de la irrupción de nuevas prácticas y concepciones (filosóficas, científicas, políticas, etc.). Atravesada a la vez por connotaciones confesionales, estéticas, y científicas, los distintos significados culturales e ideológicos atribuidos a la retórica entusiasta a la largo del siglo XVIII constituyen en este punto un buen ejemplo de las complejidades inherentes al lenguaje romántico; su presencia simultánea en el mundo religioso y secular de la cultura alemana debe ser entonces explicada desde el punto de vista de los cambios culturales acaecidos en dicho contexto cultural.

Como puede verse entonces, esta clase de problemas “histórico-culturales” suponen un quiebre en la representación del cambio moderno en los términos de una teleología lineal pre-establecida. Desde la perspectiva de nuestra investigación, se trata por lo tanto de reflexionar sobre aquellas prácticas y discursos a los cuales se hallan asociados el mundo literario, teniendo en cuenta la peculiar configuración de connotaciones históricas surgidas a partir de la interacción entre estas distintas instancias. De este modo, el término “secularización” designa para nosotros un proceso histórico de transferencia y reapropiación de significados teológicos desarrollado a partir de un conjunto de hechos e interpretaciones culturales en conflicto. El pasaje del mundo religioso al mundo secular supondría así la reformulación progresiva y contradictoria de un cúmulo de discusiones ético-religiosas a partir de la emergencia de nuevos discursos filosóficos, científicos, y políticos. Respecto del enfoque aquí planteado, una serie de recientes estudios han vuelto evidente la renovada importancia adquirida por dicha cuestión en los estudios sobre el siglo XVIII. Entre ellos deben ser mencionados: *Grace, talent and Merit: Poor Students, Clerical Careers, and Professional Ideology in Eighteenth-Century Germany* del ya mencionado La Vopa (La Vopa A., 1988), *Pietismus und Aufklärung: Theologische Polemik und der Kommunikationswandel der Gelehrsamkeit am Ende des 17. Jahrhunderts* (Gierl M., 1997), *Religion and politics in Enlightenment Europe* (van Kley, Bradley eds.: 2001), y *The Enlightenment and Religion. The myths of modernity* (Barnett S., 2003). En el campo específico de los estudios literarios, numerosos trabajos han tomado la problemática de la secularización como hipótesis heurística a través de la cual analizar la emergencia de las poéticas ilustradas y románticas. Además de los estudios ya clásicos de Gerhard Kaiser, *Klopstock. Religion und Dichtung* (Kaiser G., 1963), *Pietismus und patriotismus im literarischen Deutschland* (Kaiser G., 1973), sobresale en los últimos tiempos la monumental investigación de Hans-George Kemper, compilada en los volúmenes *Geschichte der deutschen Lyrik* (Kemper H-G., 1991, 1997, 2002, 2006),

donde aparecen delineados temas y preocupaciones comunes, por igual existentes entre corrientes religiosas y literarias como el pietismo, el neologismo, la cultura de la *Empfindsamkeit*, o el movimiento *Sturm und Drang*. En el caso de un autor fundamental como Goethe, este nuevo interés por la influencia de corrientes religiosas marginales en la emergencia de las poéticas románticas también puede comprobarse en los recientes volúmenes colectivos *Goethe und der Pietismus* (Kemper H.G. et al. eds. 2001), *Goethe und die Bibel* (Anderegg J.; Kunz E. A., 2006), u otras investigaciones individuales como *Propheten der Goethezeit: Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten* (Schneider H. U., 2001) o *Hermeneutik und Bibelexegese beim jungen Goethe* (Tillman T., 2006).

ii. Como puede comprobarse en Gierl (1997), cada vez más la problemática de la **secularización** comienza a obtener a su vez un peso mayor en los estudios centrados en los orígenes de la moderna **esfera pública**. Partiendo de estudios clásicos (Koselleck 1976, Habermas 1971), nuevas investigaciones colectivas como las presentadas en los dos volúmenes de *Apell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687-1796* (Goldenbaum U., 2004) han subrayado la importancia de la polémica confesional para el desarrollo de nuevos tipos de intercambios intelectuales que no mucho después tendrían una función esencial en la constitución de la discusión ilustrada; una perspectiva también adoptada por James van Horn Melton en *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Horn Melton J., 2001), y por los trabajos de Pocock (1999-2011) y La Vopa (2001). Nos hallamos aquí ante otra versión del problema, tantas veces subrayado por Koselleck, de la “contemporaneidad de lo no-contemporáneo” (“*gleichzeitigkeit des ungleichzeitigen*”, Koselleck R., 1993 [1979]). Por lo que, desde este punto de vista, tanto la ruptura radical con las tradiciones culturales del pasado, como así también el simple retorno al pasado pre-moderno quedan en una primera instancia descartados. Lejos de negarse unilateralmente, “cambio” y “continuidad” se hallan aquí complejamente entrelazados dentro de un proceso cultural en el cual la “legitimidad de los modernos” se constituyó a partir de una serie compleja de discusiones, cuya resolución o sucesivas reformulaciones escapaba muchas veces a la percepción de los propios contendientes.

iii. Finalmente, nuestro estudio parte de la tesis –sostenida en diversos de trabajos de Arendt (2004 [1965]) y Koselleck (1993 [1979])– según la cual las diversas connotaciones asociadas al concepto de “revolución” sufrieron una serie de cambios fundamentales en la segunda mitad siglo XVIII, a partir de las transformaciones radicales acaecidas en Francia en 1789. Toda una serie de motivos semánticos como, “ruptura”, “retorno cíclico a un origen”, “caos

natural”, “*creatio ex nihilo*”, “irreversibilidad”, y “aceleración temporal” comienzan a reformularse e interactuar de una manera novedosa en las diversas variantes del discurso político originadas a partir del proceso revolucionario. En este sentido nos fueron de particular utilidad los aportes de la “historia conceptual” de Reinhart Koselleck, incluidas en sus trabajos *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos* (1993 [1979]), *Aceleración, prognosis, y secularización* (Koselleck 2003), y *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Koselleck 2007). Dichos estudios aportaron algunas claves historiográficas sugestivas para la comprensión del pasaje a la modernidad política en el contexto alemán (*Sattelzeit*), que fueron productivas también al nivel del análisis de las representaciones temporales presentes en los textos de Hölderlin. En particular, gracias al segundo texto citado (Koselleck 2003), la idea de “aceleración histórica” (“*Beschleunigung der Zeit*”) se reveló como un eje sumamente productivo a la hora de comprender las estribaciones ideológicas de la retórica entusiasta en el marco de los debates sobre la Revolución, tanto en el plano literario como así también en el lenguaje de otros tratadistas y ensayistas contemporáneos al poeta. También en lo referente a la “historia de los conceptos”, diccionarios históricos como el *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Koselleck R. et. al, 1972-1997) y el *Diccionario crítico de la Revolución Francesa* (editado por Furet F. et al., 1989) nos permitieron indagar en las constelaciones de significados asociadas a conceptos históricos claves del periodo (“revolución”, “*Aufklärung*”, “*Bildung*”, “*Fanatismus*”, etc.), las cuales reaparecen con frecuencia en los escritos del poeta. Por otra parte, en cuanto a las consecuencias de la revolución en Alemania, nos fueron de sumo provecho los estudios de *Festivals and the French Revolution* (Ozouf M.,1991), *Zeit der Revolution! Revolution der Zeit?* (Becker E., 1999), *La Revolución Francesa y la cultura democrática: la sangre de la libertad* (Reichardt R., 2002), y el volumen colectivo *Französische Revolution und deutsche Öffentlichkeit: Wandlungen in Presse und Alltagskultur am Ende des achtzehnten Jahrhunderts* (Bönning H. ed., 1992). Todos estos trabajos nos permitieron relevar la influencia cultural del proceso revolucionario tanto al nivel de la discusión pública, como así también respecto a los símbolos y representaciones allí puestos allí en escena.

4. Aclaraciones formales.

En la mayoría de los casos hemos citado los textos de Hölderlin a través de la edición de las obras completas realizada por Friedrich Beißner, la así llamada *Grosse Stuttgarter Ausgabe* (StA). En casos excepcionales (fundamentalmente en el capítulo III), hemos

recurrido a la *Frankfurter Hölderlin-Ausgabe* (FHA), elaborada en la década del setenta por Dieter E. Sattler, a fin de servirnos de su criterio de ordenamiento cronológico. Todas las citas de Hölderlin van en su idioma original, con una nota al pie donde se introduce la versión en español. Respecto de este último punto, y en la medida en que la obra de este autor se halla ampliamente vertida a nuestro idioma, hemos utilizado en la mayoría de los casos las versiones disponibles en castellano, recurriendo sólo en algunos textos a traducciones propias. Como en el caso de las obras completas, las referencias a las traducciones originales se hallan consignadas mediante mayúsculas entre paréntesis (p.ej: “H”, “HT”, “E”, etc.). En el caso de otras fuentes histórico-literarias, hemos hecho referencia, en la mayor parte de los casos, a las ediciones de sus obras completas en lengua original. A raíz de su considerable cantidad, en lo que hace a las citas de fuentes y bibliografía crítica, nos hemos limitado a consignar el texto en alemán. Las referencias de la bibliografía crítica y las fuentes históricas se incluyen en formato MLA.

CAPITULO I: “ENTUSIASMO” Y *SCHWÄRMEREI*. TRAS LAS HUELLAS DE UNA AMBIVALENCIA CULTURAL.

1.1. Introducción y objetivo general del capítulo.

El presente capítulo se propone reconstruir el “horizonte de recepción” a partir del cual Hölderlin supo descubrir y hacer suya la problemática entusiasta. Dicho rodeo nos conducirá entonces a trazar un repaso de la cuestión concentrándonos en tres procesos históricos concurrentes: “secularización”, “esfera pública”, y “revolución”. Desde la perspectiva de la “*longue durée*”, abordaremos así la reconstrucción del fenómeno entusiasta tomando como eje el proceso de secularización moderno. Partiremos para ello desde sus inicios en la Antigüedad y el primer cristianismo (V a. C. al II d. C.), hasta llegar a los tiempos de la Reforma (XVI d.C) (1.1.-1.2.). A través de este último periodo, nos introduciremos de lleno en el contexto cultural alemán. Prestaremos especial atención al rol desempeñado por los usos teológicos del término (1.3.1.-1.3.3.), su redefinición por parte del discurso médico-antropológico (1.3.4. – 1.3.5.), la rehabilitación filosófica del vocablo gracias a la influencia del deísmo inglés (1.4.), y las posteriores discusiones por parte de la *Aufklärung* alemana, dentro de la nueva esfera pública burguesa (*Publikum, Öffentlichkeit*) (1.5.-1.6.). Finalmente, expondremos las diversas funciones desempeñadas por dicho término y sus diferentes configuraciones discursivas en el marco de las discusiones sobre la Revolución Francesa en Alemania (1789-1806) (1.7.). Buscamos trazar así una serie de ramificaciones histórico-culturales determinantes para las distintas connotaciones del término hasta finales del siglo XVIII: desde la inspiración fanática y sus implicancias sectarias hasta el entusiasmo ennoblecedor reivindicado por los filósofos, pasando a su vez por los fenómenos patológicos del extravío mental, la introspección melancólica, y el optimismo ilustrado-revolucionario. Este conjunto de procesos tendrá un significado decisivo, tanto en la configuración del “entusiasmo” romántico, como en los intereses literarios e ideológicos de Hölderlin.

1.2. El “entusiasmo” en los tiempos pre-modernos: Antigüedad y cristianismo primitivo.

1.2.1. Los orígenes antiguos.

Podría comenzarse afirmando lo siguiente: la historia del “entusiasmo” es la historia de un fenómeno cultural y sus diferentes connotaciones en ámbitos tan diversos como las artes, la religión, la política, o la filosofía. Por lo que, desde la perspectiva de una

reconstrucción histórica, pese a mantener la palabra original tenues vínculos con el significado actual del término; sus connotaciones histórico-culturales conservan una diferencia cualitativa respecto de nuestra comprensión habitual, en el sentido de un estado de excitación mental o emocional. Un repaso de estos significados previos nos permitirá aprehender una serie de determinaciones semánticas asociadas a prácticas y saberes culturales, diseminados tanto en la tradición antigua como cristiana, con fuerte impronta en las reconfiguraciones históricas del fenómeno¹⁹.

No deja de sorprender hasta cierto punto cómo, en los autores antiguos, buena parte de estas ramificaciones semántico-culturales ya se hallaban en buena medida condensadas. Proveniente del mundo religioso, la palabra griega “*enthusiasmos*” (ἐνθουσιασμός), expresaba originalmente la creencia según la cual un individuo se proclamaba destinatario privilegiado de la inspiración divina²⁰. Como lo indica la acepción del último término, este fenómeno suponía la idea de tener un “dios adentro” o “ser aprehendido por el dios” (ἐνθεόν εἶναι, ἐνθεός), en el sentido de estar endemoniado o poseído por algo “extraño” (κατοχος). Para los antiguos, la posibilidad de una irrupción divina en el seno de la conciencia constituía una noción generalmente aceptada: “Existen dos tipos de actos visionarios: los simples, como los de Helenos, o los derivados de la locura, como en el caso de la Sibila”²¹.

Ya en la cultura griega abundaban las referencias al fenómeno de una consciencia alterada en el contexto del culto a Dionisio y la diosa Gaia, durante la celebración de prácticas curativas o de adivinación (μαντική). En el caso del primero, el estado “entusiasta” era inducido mediante la ingesta de vino; sustancia que para los antiguos griegos simbolizaba los atributos del poder dionisiaco. En otras ocasiones, la unión con lo divino era representada mediante el acto sexual (por ejemplo, entre las bacantes y Dionisios), la ingesta del dios, o la experiencia del sueño, en la cual el alma desarrollaba la capacidad de ver el futuro. En este

¹⁹ Cf. Wolfgang Schrader, “*Enthusiasmus*”, en Karl Heinz Barck et al. (eds.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2001, T. 2, pp. 223-240. Otras introducciones de utilidad, cf. Joachim Ritter et al. (eds.) *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971-2007, pp. 525-528; Tucker, Susie I. *Enthusiasm: A Study in Semantic Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. Desde el punto de vista de la historia de la religión, cf. Knox, Ronald A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1950.

²⁰ Si bien en la tradición helena “locura” (μανία) no era sinónimo de “entusiasmo”, más de una vez se daban superposiciones entre los significados de uno y otro término. Más tarde, en la tradición latina, esta acepción del término *μανία* sería traducida mayormente mediante los términos “*furor*” e “*insanus*” (Verg, Eneid, 3. 443). Otras expresiones similares como “éxtasis” (έκσταση) connotaban la idea de un “salirse” de lo acostumbrado, ya sea del entendimiento corriente o del propio cuerpo. Cf. Balty, Jean Paul, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA): Divination, prayer, veneration, hiesia, asyilia, oath, malediction, profanation, magic rituals and addendum to vol. 2 Consecration*, Los Angeles, Getty Publications, 2006, pp. 12-14.

²¹ Versión propia. Cf. Verg. *Aen.* 3. 443: “*duo genera vaticinandi sunt, aut simplex, ut Heleni, aut per furorem, ut Sibyllae*”.

último caso, la inspiración divina podía aparecer como presupuesto esencial o acompañamiento de distintas artes adivinatorias. La intensidad de un comportamiento ubicado por fuera de los parámetros normales servía entonces para garantizar la credibilidad sobrenatural de las visiones proferidas por el clarividente.

En tanto práctica social, la mantica entusiasta se hallaba asociada a lugares de culto ritual celebres durante la antigüedad griega (Delfos, Dodona, Claros). Como parte de las costumbres religiosas, la adivinación era una actividad común y extendida, muchas veces sujeta a procedimientos rituales institucionalizados, aunque también susceptible de emerger de manera espontánea, a través de individuos dotados de capacidades lingüísticas especiales o acciones excepcionales (hablar en lenguas desconocidas, estados anímicos extraños, etc.). Sobre todo en este último caso, el arte de la adivinación requería un cierto carisma personal, cuyas prerrogativas no se regían por condicionamientos sociales o institucionales previos, sino que más bien aparecían como independientes de ellos (Heródoto hablaba así de una “mantica de nacimiento”, “*εμφυτος μαντική*”, Hdt. 9, 94, 3). Los adivinos serán retratados así como personajes errantes, inmersos en la búsqueda permanente de auditorios y ocasionales clientes, interesados en conocer su porvenir²².

En el *Timeo*, Platón afirmaba: “nadie entra en contacto con la divinidad de manera absolutamente consciente; verdadera mantica es la que acontece en el sueño, cuando la fuerza de la razón ha sido inhibida, o a raíz de una enfermedad, o de una inspiración divina, gracias a la cual uno aparece fuera de sí”²³. También para Aristóteles, la primera impresión de lo divino surgía del “*ενθουσιασμοί*”, experimentado por el alma durante el reposo del cuerpo; mientras que, para los estoicos, el carácter divino de las visiones oníricas servía como una suerte de reaseguro frente a las predicciones de los adivinos. Según este último, dicho comportamiento tampoco excluía explicaciones de tipo fisiológicos, según las cuales tal estado adivinatorio sería el resultado de una enfermedad melancólica, sufrida por aquel que se dejaba poseer por la “locura” (*μανία*) o el mal del “*enthusiasmos*”, verdadero origen de la leyenda de Sibila y el culto a Baco (Arist. *Problema*. 954^a. 36).

²² Ibid. Balty 2006, p. 12.

²³ Versión propia. Cf. Plat. *Tim.* 71e: “ἵνα ἀληθείας πη προσάπτοιο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον. ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννοος ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ’ ἢ καθ’ ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφορος τὰ τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα ὀφθῆ, (...).”

De modo similar, cuando Platón y Aristóteles utilizaban el término “μανία”, ambos autores asociaban dichos raptos visionarios a los “estados alterados” frecuentemente inducidos en las fiestas celebradas en honor a Dionisio. En sus diálogos, Platón utilizaba este concepto general de “locura divina” (θεια μανια) con particular insistencia. También ciertos bailarines, personas con talentos adivinatorios, y políticos inquietos aparecían caracterizados como “entusiastas” (Plat. *Apol.* 22b-c; *Men.* 99b-d; *Phdr.* 244a-d). Todos ellos realizaban con ayuda de los dioses obras bellas y virtuosas, tendientes a superar aquellas acciones realizadas mediante el mero seguimiento de reglas, pese a no poder dar cuenta de dichas acciones.

En el *Fedro*, el filósofo llegaba a distinguir así entre cuatro tipos de inspiraciones divinas principales: (i) la profética (Apolo), (ii) la mística (asociada a Dionisio, *Τελεστικός*), (iii) la poética (proveniente de las musas), y la erótico-filosófica (representada por el *daemon* Eros). Como ejemplo de entusiasmo profético, Platón mencionaba el éxtasis de las Ménades puesta en escena tanto en los cultos delficos como por Eurípides en sus *Bacantes*. A diferencia de este último en los rituales del éxtasis místico, la profecía y la adivinación tenían también una función sanadora (Plat. *Phaedr.* 244a-d). Por otro lado, una interpretación pormenorizada del entusiasmo poético aparecería vertida en el *Ion*: en las palabras de Sócrates, todo verdadero poeta hablaba no a través del simple artificio sino como “entusiasmado” y “poseído”; de manera similar a un bailarín capaz de danzar enfebrecidamente, poseído por el ritmo y la armonía de la música durante el culto báquico. El poeta aparece allí transformado en un ser más simple y ligero, como si estuviera dotado de alas o tuviera un don sagrado, inconsciente y separado de su propia razón (Plat. *Ion*, 532e–536d). El cuarto y más alto tipo de entusiasmo correspondía finalmente al “Eros” sagrado, el amor. En *Fedro*, este era caracterizado como el tipo de entusiasmo más noble entre todas sus clases posibles. La contemplación del ser amado evocaba en el individuo la “Idea” de la belleza en su forma más pura, o en otros términos, el conocimiento del verdadero “ser” (Plat. *Phaedr.* 251d). Durante la ausencia de la amada, dicho estado podía convertirse en una suerte de furor extático, en cuyo seno el individuo deambulaba fuera de sí como un menesteroso hambriento. Lejos de ser momentos meramente opuestos, Platón afirmaba que entre ambos estados existía una relación dialéctica de mutua presuposición²⁴.

²⁴ La diferencia entre estas cuatro formas de “entusiasmo” volverá a surgir nuevamente durante la antigüedad tardía con Philo, y también, durante el neoplatonismo renacentista con Marsilio Ficino (1433-1499). Cf. la entrada “*furor poeticus*”, incluida en Roland Green et al. (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, New Jersey, Princeton University Press, 2012, pp. 531-533.

Otra referencia no poco importante para los modernos se hallaba en la *Problemata Physica XXX.I* (atribuida a Aristóteles pero muy probablemente basada en las notas de su discípulo Teofrasto) donde el “entusiasmo”, presente en los poetas, filósofos, y políticos, aparecía presentado como una enfermedad producida por una sustancia orgánica denominada “bilis negra”. Basado en una explicación naturalista, dicho tratado se proponía así dar cuenta de los fenómenos de inspiración, adivinación, y otras expresiones fuera de lo normal a partir de una analogía entre el calor de un líquido oscuro supuestamente presente en el cuerpo y los efectos conocidos del vino, tendientes también a provocar diversas clases de excesos. Esta misma perspectiva fisiológica sería retomada luego en los tratados médicos elaborados por Areteo de Capadocia y Rufus de Efeso²⁵.

No sorprende entonces que, en virtud de este dramatismo extravagante, el interés por fenómenos que pueden ser entendidos como antecedentes del “entusiasmo” moderno también proliferara en muchos otros autores de la Antigüedad Clásica. Desde el punto de vista literario, el registro más antiguo de esta clase de adivinaciones se encuentra en la *Odisea* homérica en la historia de Teoclímeno (Hom. *Od.* 20.350), quien de pronto comienza a hablar en un idioma incomprensible, semejante al del pueblo cario. Entre las escenas más conocidas de la literatura antigua, el personaje de Casandra en Esquilo y la figura de Sibila en la *Eneida* de Virgilio constituyen dos célebres referencias en las cuales aparecía explícitamente escenificada la adivinación mántica. En el caso de Casandra, “lo divino se manifiesta en su pensamiento” mientras “canta”, “poseída por el dios”; experimentando sus “precisos augurios” bajo la forma de una “tremenda tortura”, como un “fuego” que sobreviene sobre su persona (Esqu. *Ag.* 1256). Por su parte, la Sibila de Virgilio exclama “el dios está aquí”; mientras que su piel y rostro cambian de color, su pelo se eriza, y su respiración se vuelve dificultosa. Con “espuma en la boca” (“*os rabidum*”, Verg. *Aen.* 80), como si el dios saliera en persona de su pecho, el personaje de Virgilio parecía precipitarse a la locura inspirada por

²⁵ Cf. Arist. *Problemata Physica XXX, I*, 954a 32-38: “Aquellos que poseen una gran cantidad de ardiente bilis negra se vuelven individuos frenéticos o lúcidos o caen fácilmente en la rabia y el deseo, mientras que algunos otros se hacen locuaces. Muchos también, si este calor afecta la región del intelecto, son afectados por enfermedades como la enajenación y la posesión; y este es el origen de las Sibilas, los augures, y todas las personas inspiradas (...)” (versión propia). En el texto aparece utilizada la palabra “*ενθεοι*” al referirse a los “inspirados”. Cf. Aristoteles: *Problemata physica*, Helmut Flashar (ed.), Berlin, Akademie Verlag, 1962. El estudio de Panofsky, Klibansky, y Saxl constituye una referencia clásica sobre el tema. Cf. Ernst Panofsky et al., *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, New York, Basic Books, 1964. Para una reconstrucción general del concepto de melancolía como enfermedad, cf. Jackson, Stanley W., *Melancholia and Depression*, New Haven, London, Yale University Press, 1986. Para una historia de la melancolía en la antigüedad, cf. Flashar, Helmut, *Melancholie und Melancholiker in den Medizinischen Theorien der Antike*, Berlin, De Gruyter, 1966.

el *numen*, mientras se veía compelido por una fuerza inefable a lanzar su presagio y luego callar repentinamente²⁶.

La descripción del autor de la *Eneida* distaba de ser original: los rasgos de “furor exaltado” ya aparecían en los testimonios más antiguos, los cuales se referían constantemente a estados de “posesión”, “rabia”, y “entusiasmo” a la hora de describir los rituales místéricos o adivinatorios. Así, si Plutarco mencionaba a un grupo poseído por las ninfas (Plut. *Arist.* 11), ya Pausanías se había referido por su parte a un profeta en Citerón que bebía la sangre obtenida de un sacrificio y se decía “poseída por el dios” (Paus. 2, 24, 1); al tiempo que, en las *Bacantes* de Eurípides, las Ménades vagaban errantes por las montañas cautivadas por Dionisio. Más tarde, Livio relataría cómo, en las fiestas báquicas de Roma, algunos hombres se retorcían fanáticamente mientras anunciaban toda clase de presagios: “*viros velut mente capta cum iactione fanatica corporis vaticinari*”²⁷.

Estas espectaculares puestas en escena no eran casualidad: el poder oracular del visionario aspiraba a captar la atención de todos los presentes, a fin de incorporar a la mayor cantidad de personas dentro de su profecía. De allí que, durante la época del imperio romano, los cultos adivinatorios celebrados en las fiestas bacanales fueran sometidos a un control oficial cada vez más estricto. La mántica helena sería entonces cada vez más tildada de “superstición”, para ser luego reemplazada por nuevas técnicas de adivinación, sometidas al monopolio de la autoridad imperial²⁸.

1.2.2. El entusiasmo en el primer cristianismo: entre el carisma y la institución.

En la tradición cristiana, si bien predominaba la concepción hebrea de la profecía por encima del tipo de raptó eufórico propio del mundo heleno, pueden reconocerse algunos paralelos llamativos. Sin ir más lejos, la vida de Cristo, con sus milagros sanadores y sus visiones proféticas, no parece haber sido ajena a las antiguas prácticas mágico-adivinatorias. Entendida siempre como revelación singular acaecida a través de la palabra divina, esta clase de visiones aparecía también en diversos pasajes de las Escrituras. Ya en la profecía hebrea las palabras del “entusiasta” surgían en un estado de éxtasis (1 Samuel 19, 24) acompañadas de

²⁶ Ibid. Balty 2006, p. 14. A través de la tradición neoplatónica, la tipología del Fedro pasará a los autores del Medioevo (Erasmus de Roterдам) y el Renacimiento (Marsilio Ficino), hasta llegar a los autores ilustrados y románticos. Cf. Cap. 2.

²⁷ Cf. Liv. 39,13, 11: “los hombres como si estuvieran locos, con retorcimientos fanáticos de sus cuerpos, lanzaban profecías” (versión propia).

²⁸ Cf. Heinz Dieter Betz et al. (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Vol 4, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2008, p. 1325.

música: “Cuando llegues a la colina de Dios, (...) te encontrarás con un grupo de profetas que descienden del santuario que está en el cerro. Irán profetizando y tocando salterios, panderos, flautas y arpas”²⁹ (1 Samuel 10,5). Sin embargo, en virtud de su recurrente popularidad, dicha homologación suscitada entre la experiencia extática y la profecía conduciría también a diversas discusiones en torno a la veracidad o falsedad de los profetas (1 Samuel 16, 14; 18, 10-11; 19, 9-10; 2 Samuel 24, 1-17).

Pese a dichas controversias, no puede negarse que las visiones extáticas desempeñaron un rol fundamental en la expansión del cristianismo primitivo (I- IV D.C.)³⁰. Así, tal como aparece testimoniado en los *Hechos de los Apóstoles*, las comunidades cristianas primitivas bien pueden ser descritas como sectas de fieles entusiastas, sumidas en un estado de excitación permanente, cautivados por la expectativa de salvación universal, a través de “la segunda venida” de Cristo³¹. En el marco de esta creencia colectiva, la llegada del “Espíritu Santo” suponía su entrada dentro del cuerpo del creyente, cuyo impacto físico era testimoniado mediante escenas de espasmos corporales y actos de glosolalia (1 Corintios 12-14). El contenido de estas experiencias extáticas se manifestaba bajo la forma de himnos y misterios celestiales dirigidos a transmitir la certeza interna de ser uno de los elegidos. En un sentido similar, el “hablar en lenguas” era entendido como la participación del creyente en el idioma de distintas clases de ángeles, siendo así testimoniada su pertenencia a la comunidad de seres celestiales, así como también su diferencia respecto del mundo terrenal³².

Al mismo tiempo, dada su importancia para la comprensión de las distintas formas de “entusiasmo” propias del protestantismo alemán, deben ser subrayados aquí los aspectos entusiastas de la doctrina del “Espíritu” (pneumatología). Ya en Marcos, el “pneuma” (πνεῦμα) significaba la fuerza carismática legada por Dios a Cristo para llevar adelante sus milagros o sanaciones, y anunciar la resurrección de los muertos (1 Marcos, 23-28; 3,7-13; 5, 35-43). Tras la muerte de Jesús en la cruz, en la promesa hecha en Lucas 24, 49 referida al

²⁹ Todas las citas del texto bíblico provienen de la edición Reina Valera Contemporánea 1960. Cf. Santa Biblia Reina Valera, Sociedades Bíblicas Unidas, 1995.

³⁰ Cf. Joel 2: 28-32: “²⁸Después de esto, derramaré mi espíritu sobre la humanidad entera, y los hijos y las hijas de ustedes profetizarán; los ancianos tendrán sueños, y los jóvenes recibirán visiones. ²⁹En aquellos días, también sobre los siervos y las siervas derramaré mi espíritu. ³⁰Y haré prodigios en el cielo y en la tierra, con sangre y fuego y columnas de humo. ³¹El sol se convertirá en tinieblas, y la luna en sangre, antes de que venga el día grande y terrible del Señor. ³²Y todo aquel que invoque el nombre del Señor será salvo, y entre ellos estará el remanente al cual el Señor ha llamado, porque en el monte de Sión y en Jerusalén habrá salvación, tal y como el Señor lo ha dicho”.

³¹ Cf. Aune, David, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, William B. Eerdmann Co, 1983, p. 193.

³² Cf. Mircea Eliade et al. (eds.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987, pp. 118-123.

“poder de Dios llegado de las alturas” aparecía el motivo pneumatológico nuevamente retomado, vinculándolo a su vez con la gracia dada a la comunidad en el tiempo posterior a la Pascua. Allí, la llegada del “Espíritu” se manifestaba en forma de “viento” y “lenguas de fuego”, el cual inspiraba a los más jóvenes para exaltar con sus palabras la figura de Cristo. Dicha donación se convertía en la experiencia fundamental para el comienzo de la misión evangelizadora del cristianismo, mediante la propagación del entusiasmo carismático legado por el pneuma divino. Por lo que, tal como indican los comentaristas, la presencia inmediata y efectiva del Señor a través del “Espíritu” era una experiencia central y decisiva del cristianismo primitivo, un acontecimiento fundador experimentado por los primeros creyentes a través de raptos de “alegría” que, en tanto “fruto del espíritu”, se revelaba como “actualización de la libertad” y comienzo de la vida eterna. Dicha “libertad” consistía fundamentalmente en la emancipación respecto de la letra muerta de la ley, la cual se veía consumada plenamente a través del descenso del espíritu a la comunidad³³.

Esta era también una de las enseñanzas fundamentales transmitida por Pablo en sus epístolas: 1 Corintios 14 constituye en este punto una discusión clásica sobre el sentido espiritual del “entusiasmo” desde el punto de vista de la fe. En dicho texto, Pablo abordaba la cuestión del estatuto de los supuestos dones espirituales reivindicados por la comunidad corintia, tales como el hablar en distintas lenguas o la capacidad de realizar profecías. Haciendo gala de una estrategia contemplativa, el apóstol dejaba entrever una ambigua simpatía frente a esas diversas expresiones del repertorio entusiasta. Según la doctrina paulina, para ser aceptada como una manifestación del “Espíritu”, dicha inspiración debía permanecer de acuerdo con las Escrituras, mostrándose ante todo como una forma de amor al prójimo, beneficiosa por ende para toda la comunidad. Al mismo tiempo, sin dejar de reconocer tales “dones del espíritu” (*spiritualia*), Pablo insistía por su parte en la importancia de la profecía como condición previa para la edificación y consolidación de la comunidad cristiana. Procurando reafirmar la credibilidad de este tipo de visiones, el apóstol subrayaba entonces la necesidad de mantener una comunicación clara a través de una sola lengua, antes que ceder a la tentación de demostrar la habilidad de hablar en distintos dialectos o expresar “misterios”³⁴.

³³ Cf. el artículo “*Geist / Heiliger Geist / Geistesgaben: III Neues Testament*” incluido en Gerhard Krause et al. (eds.), *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Berlin, De Gruyter, T. 12, , 1984, pp. 170-173; y Neuer Werner, “*‘Geist’ und ‘Heiliger Geist’ im Horizont des christlich-trinitarischen Gottesbegriffs*”, Edith Düsing et al. (eds.) *Geist und Heiliger Geist: Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar*, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 7-22.

³⁴ Ibid. Mircea Eliade et al. (eds.), p. 122.

Los comentarios de Pablo nos permiten entrever hasta qué punto las discusiones en torno al fenómeno entusiasta tuvieron un rol clave en los orígenes de la iglesia cristiana. No pasaría mucho tiempo hasta que las primeras crisis dentro del movimiento surgieran precisamente como consecuencia de la efervescencia producida en ciertas corrientes espirituales de oriente, integradas por anacoretas como los “Padres del desierto” o los mesalianos (explícitamente denominados “entusiastas” por los Padres de la Iglesia). Entre sus testimonios escritos más antiguos pueden mencionarse las odas atribuidas al rey Salomón y las homilias de Macario el Egipcio, ampliamente difundidos en la prédica de dichas sectas. Entre estas últimas puede mencionarse también el caso del “montanismo”, un movimiento proveniente del Asia Menor; cuyos profetas afirmaban poseer revelaciones equiparables a las existentes en las Escrituras. Su mensaje consistía en anunciar la llegada de un nuevo tiempo universal, en el cual se impondría una moralidad ascética y elevada, basada en la introspección y el apartamiento frente a todo vicio mundanal. Su éxito fue fugaz: pese a haber ganado cierto reconocimiento inicial en la primera federación de iglesias, con los papados de Ceferino y Tertuliano la influencia del montanismo se vería cada vez más reducida, en parte por la misma negativa de sus líderes a integrar puestos oficiales en la iglesia. Tras este episodio, todo movimiento basado en una inspiración directa de la palabra divina se verá cada vez más desalentado en la iglesia cristiana de Occidente³⁵.

Por lo que estas tempranas desavenencias nos permiten comprender así cómo, ya desde sus iniciales pasos, el cristianismo se enfrentaba a una contradicción fundamental entre inspiración e institución, derivada a su vez del estatuto ambiguo del fenómeno entusiasta: si dicha clase de éxtasis parecía tener un rol vital en la expansión del movimiento, sus principales representantes debían enfrentarse al dilema de cómo evitar una proliferación de milagros y visiones tendientes a socavar las bases de la iglesia oficial. Dicha tensión no podía ser menos acuciante si, como bien es sabido, ya desde los tiempos de Pablo el cristianismo se había proclamado como la única y verdadera religión universal. Lejos de ser superados, estos dilemas se volverán cada vez más urgentes durante la transición a la temprana Modernidad.

1.3. El “entusiasmo” moderno: de la Reforma a la Ilustración.

1.3.1. Reforma protestante y *Schwärmerei*: orígenes de un epíteto estigmatizador.

Efectivamente, una de las consecuencias secundarias generadas con la Reforma (1517-1648) iniciada por Martín Lutero (1483-1546) contra el papado romano fue la reactivación de

³⁵ Cf. James Hastings et al. (eds.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1926, p.318.

un conjunto de corrientes místicas, muchas de ellas con una profunda raigambre popular, que habían soportado sucesivas condenas y persecuciones por parte de la iglesia católica durante el Medioevo. Tradicionalmente catalogados bajo el rótulo de “ala izquierda de la Reforma”, muy pronto Lutero debió enfrentarse a dichas tendencias, alertado ante muchos de los excesos religiosos promovidos por sus líderes. Entre estos últimos, deben ser aquí mencionadas figuras como Andreas Karlstadt (1482-1541), Thomas Müntzer (1489-1525) u otros personajes menos radicales como Ulrich Zwingli (1484-1581). Las consecuencias de su prédica no eran en absoluto inocuas para la paz social: la “Guerra de Campesinos” (*Bauernkrieg*, 1524-1525) y la rebelión de los anabaptistas en la ciudad de Münster (1534, en la cual se saqueó y destruyó la catedral, se legalizó la poligamia, y se declaró la propiedad común de los bienes), fueron tan solo algunas de las revueltas más célebres generadas por estos grupos³⁶.

Tomando como modelo a las comunidades del cristianismo primitivo, dichas corrientes se proclamaban depositarios de una inspiración directamente proveniente de “Dios” o el “Espíritu Santo” y reclamaban para sí atributos de autoridad excepcionales, con el fin de introducir cambios drásticos en el ámbito del culto y la doctrina (entre ellos, la negación del bautismo infantil y la prohibición de toda clase de íconos religiosos). Su pretensión de un acceso espontáneo a las revelaciones a través de una “voz interior” les permitía presentarse como profetas de una “verdad” que, para Lutero, solo podía provenir de un ámbito estrictamente eclesiástico. Así, entre otras facultades de corte más bien esotéricas, Müntzer y sus seguidores se atribuían la capacidad de acceder a revelaciones divinas a partir de sueños y/o visiones, la habilidad para leer la mente y la expresión de los rostros; sin dejar de recurrir a toda clase de profecías apocalípticas inminentes (como la destrucción de Wittenberg hecha por Thomas Drechsel a Lutero, tras un diálogo infructuoso entre ambos).

Pero, tal como hemos sugerido, buena parte de sus diferencias tenían también una clara dimensión socio-política: motivados por una interpretación radicalizada de la ruptura con Roma, estos caudillos religiosos insistían en la necesidad de acelerar los cambios doctrinales y litúrgicos iniciados por la Reforma, propugnando así una transformación violenta del orden establecido. De origen económico humilde, al punto tal de carecer de

36

Cf. Seebas, Gottfried, *Die Reformation und ihre Außenseiter: gesammelte Aufsätze und Vorträge; zum 60. Geburtstag des Autors*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 151-164; Haas, Alois M. *Der Kampf um den heiligen Geist- Luther und die Schwärmer*. Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1997. pp-11-36.

instrucción religiosa formal, los anabaptistas anunciaban tanto la inminente llegada de Cristo como la revolución y la destrucción de los reinos alemanes mediante la invasión de los turcos. Imbuida en este profetismo escatológico, su doctrina social exigía compartir los bienes con aquellos más necesitados a fin de cumplir el mandamiento de amor al prójimo. La práctica de la eucaristía era así llevada adelante como un ritual colectivo, a través del cual buscaban eliminarse las diferencias sociales. Al mismo tiempo, en la medida en que todos los bienes materiales pertenecían al “Señor” y no debían ser retenidos por unos pocos, los campesinos tenían el derecho de levantarse contra las autoridades. Dicha revuelta no era otra cosa que una forma de castigo divino contra las injusticias de los estamentos superiores (muchos de ellos pensaban además que los verdaderos cristianos no necesitaban ninguna clase de gobierno). Mediante esta clase de creencias, Müntzer y muchos otros predicadores anabaptistas recorrían el centro de Alemania incitando constantemente a los campesinos a unirse a la restauración del “Reino de Jerusalem”. No era extraño entonces que sus líderes fueran constantemente condenados y expulsados de las ciudades donde llevaban adelante su prédica³⁷.

De modo tal que el moderno “entusiasmo” religioso se hallaba inherentemente asociado a la idea de cambios radicales en el plano político-social. En este punto, si bien no difería con estos últimos en cuanto a la necesidad de introducir modificaciones en la liturgia, Lutero abogaba sin embargo por una modificación pausada de los usos y costumbres colectivos. Para este último, el dilema principal consistía entonces en cómo enfrentarse en términos polémicos a aquellos líderes religiosos que no se hallaban fuera del movimiento protestante, sino que coexistían de manera permanentemente conflictiva en el interior de dicha corriente, amenazando muchas veces con llevarla a la anarquía definitiva.

La crítica luterana dirigida a esta nueva clase de “entusiasmo” tuvo así sus comienzos con la condena a los “profetas de Zwickau” (1522) y los subsiguientes debates mantenidos frente a Karlstadt y Müntzer. Acaso por su cercanía al lenguaje y el sentido común de su tiempo, en dichos intercambios polémicos, Lutero daba preeminencia al uso del término “*Schwärmerei*” y sus distintas variantes por encima del latinismo “*Enthusiasmus*”³⁸. En el

³⁷ Cf. Oyer, John S., *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptist of Central Germany*, The Hague, Nijhof, 1964, pp. 6-40.

³⁸ Fiel a su significado político-religioso original, aún a mediados del siglo XVIII el *Grossem vollständigen Universal Lexicon* editado por J. H. Zedler presentaba la siguiente definición: “*Schwärmer, werden diejenigen Fanatici genennt, welche aus Mangel der Beurtheilungskraft allerley der Christlichen Religion und bisweilen der Vernunft selbst, widersprechende Meynungen hegen, und dadurch öffentliche Unruhen anrichten (...) Es kan demnach wider dergleichen Leute, nicht so ferne sie irren, sondern so ferne sie die äusserliche Ruhe der Kirche und der Republik stöhren, die obrigkeitliche Gewalt gebraucht werden*” (Cf. Johann Heinrich Zedler,

caso del término “*Schwärmerei*”, si bien suele ser normalmente traducido a otros idiomas mediante los vocablos “fanatismo” o “entusiasmo”, se trataba sin embargo de una palabra carente de expresiones equivalentes en otros idiomas, cuyo uso se hallaba en un principio exclusivamente restringido al interior de la iglesia protestante. Los sustantivos “*Schwärmerei*”, “*Schwarmgeisterei*”, “*Schwärmer*”, así como el verbo “*schwärmen*” (“zumbar”) y el adjetivo “*schwärmerisch*” o las formas compuestas “*Sakraments/Taufschwärmer*” aparecían así en la polémica de Lutero contra Karlstadt (“*Wider die himmlischen Propheten*”, 1525) y otros críticas a su doctrina de la eucaristía provenientes de Suiza y el sur de los territorios de habla alemana (“*Daß diese Worte Christi (Das ist mein Lieb etc) noch fest stehen wider die Schwarmgeister*”, 1527). En “*Wider die himmlischen Propheten*”, el término aparecía utilizado contra aquellos que mediante la agitación (“*Schwärmen*”, “*Sturmen*”) de su prédica promovían la destrucción de imágenes y la eliminación de los sacramentos, así como también respecto de toda forma de “insurrección” (“*Aufruhr*”) dirigida contra las autoridades eclesiásticas para promover reformas en el culto y la organización de la iglesia o instar a la politización del evangelio con fines meramente mundanales. “*Schwärmer*” era entonces quien simpatizaba con grupos separatistas de la iglesia protestante, o quien oponía una revelación privada y personal a la confesión oficial; todas ellas prácticas que, a juicio de Lutero, conllevaban desviaciones heréticas respecto de la verdadera religión, incitaban al sectarismo, y fomentaban la creación de grupos rebeldes³⁹.

Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Bd. 35, Leipzig/Halle 1743, p. 1795). En el primer gran diccionario de la lengua alemana, el *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* editado por Johann C. Adelung en 1793, la entrada “*Enthusiast*” remitía directamente a otra palabra: “*S. Schwärmer, Schwärmerey und Schwärmerisch*”. No se trataba del único caso. El diccionario alemán más importante – el *Deutsche Wörterbuch* (1838-1961) editado por los hermanos Grimm no contiene ninguna entrada dedicada al latinismo “*Enthusiasmus*”, aunque sí a sus variantes correlativas en alemán “*begeistert*”, “*begeistern*”, y “*Begeisterung*”. A causa de la morfología del término, a partir de la raíz “*Geist*”, la etimología latina del término referida por los Grimm remitía a los significados de la tradición cristiana: “*inflammatio, impetus divinus*” (en el caso del sustantivo *Begeisterung*), “*spiritus indere, inspirare*” (en el verbo *begeistern*), “*inspirator*” (para el sustantivo personal *Begeisterer*). Cf. respectivamente Adelung, Johann C., *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Elektronische Volltext- und Faksimile-Edition nach der Ausgabe letzter Hand*, Leipzig, 1793-1801, Berlin, Directmedia, 2001, pp. 1827-1828; y *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (1854-1960), T. I-XVI, Leipzig, S. Hirzel Verlag, Quellenverzeichnis (1971), (www.dwb.uni-trier.de/). Cf. también Campe, Johann H., *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Vol. 4, Braunschweig, Schulbuch, 1810, p. 321.

³⁹ Cf. Thieme, Karl, “Verzückung, Enthusiasmus, Schwärmerei”, en Albert Hauck (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (RE), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908, pp. 586-93; Kaufmann, Thomas, “Nahe Fremde. Aspekte der Wahrnehmung der ‘Schwärmer’ im frühneuzeitlichen Luthertum”, en: *Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Kaspar von Greyerz et al. (eds.), Heidelberg, Gütersloher Verlagshaus, 2002, pp. 179-241, p. 179-241. Cf. también el artículo “Schwärmerei” incluido en Joachim Ritter et al., pp. 1478-1481, así como también las entrada “Fanatisch, Fanatismus” (ibid. pp. 904-908) y “Fanatismus” en Werner Konze et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, pp. 303-327.

Como puede verse, la crítica de la “*Schwärmerei*” tenía entonces fuertes implicancias ideológicas, directamente asociadas a las representaciones de un orden político-eclesiástico afirmado más allá de la influencia de Roma. La fuerte carga negativa de dicho vocablo nos permite así aprehender un aspecto clave del proceso de secularización que condujo a las concepciones modernas del “entusiasmo”. Buena parte de las implicancias más controversiales del fenómeno entusiasta giraban así en torno a las connotaciones peyorativas y estigmatizadoras imantadas por el término luterano: proveniente del verbo “*schwärmen*” (“zumar”), la palabra evocaba el zumbido insistente de un enjambre de abejas o una jauría de perros alejada de su hogar. O en otros términos: una imagen amorfa de la comunidad, sumida en un estado de excitación y ebullición continua, opuesta por definición a toda idea de orden establecido. La polémica no se hallaba exenta de ribetes cómicos: una imagen surgida del proselitismo anti-luterano mostraba al heresiarca de Wittenberg rodeado por un enjambre de abejas zumbando alrededor de su cabeza. Por otra parte, desde un punto de vista lingüístico-discursivo, la imagen del zumbido también remitía a la idea de un lenguaje extraño o incomprensible, capaz sin embargo de penetrar en el fuero interno del creyente con su murmullo agudo e insistente; un lenguaje disruptivo y caótico, a la vez que contagioso e incontrolable⁴⁰. Lutero se remitía aquí al recuerdo de las primeras comunidades cristianas; actitud comprensible si tenemos en cuenta que, al igual que en el cristianismo primitivo, el “hablar en lenguas” era una de las experiencias extáticas invocadas por los anabaptistas⁴¹.

La diferenciación frente al fenómeno de la “*Schwärmerei*” se convertía desde el punto de vista teológico-político en uno de los motivos centrales de la identidad luterana⁴². Anticipando así una estrategia más tarde reproducida por sus discípulos, el extenso campo de aplicación del epíteto partía de un criterio doctrinal específico que le permitía a Lutero juzgar a todas sus oponentes dentro de una sola y única perspectiva. Dicho criterio concernía a la distinción entre “palabra” y “espíritu” formulada en los artículos de Esmalcalda de 1537: “*verbum vocale et externum*” frente a “*spiritus vel gratia*”. Según dicho escrito, los fanáticos entusiastas (“a izquierda o derecha”, “*Zur Rechten oder Linken*”) presumían ser depositarios del “espíritu” antes del “verbo”, anteponiendo así una experiencia personal inefable frente a la autoridad de la palabra divina. En consecuencia, el “espíritu” nunca podía ser transmitido inmediatamente, sino que debía aparecer encarnado a través del “verbo” por medio de las

⁴⁰ Ibid. Thieme, p. 585.

⁴¹ Ibid. Oyer 1964, p. 13.

⁴² Cf. Ibid. Kauffman 2002, p. 183.

Escrituras⁴³. Las expresiones “*Schwärmerei*” y “*Enthusiasten*” referían en este punto al pecado original de la rebelión del hombre contra Dios; el cual, al igual que Job, se vuelve de pronto elocuente y habla fuera de sí, una actitud luego caracterizada en el *Catecismo Mayor* como propia de “fanáticos autores de múltiples falsedades”. De allí que Lutero llegue incluso a afirmar que ya Adán y Eva habían sido entusiastas⁴⁴.

La polémica anti-*schwärmer* concernía así a una problemática central en la propia génesis de la Reforma, ante la cual Lutero reafirmaba la indivisibilidad de “palabra” y “espíritu”: “que Dios a nadie concede el Espíritu o la Gracia sino a través de la previa Palabra externa”⁴⁵. El remedio teológico contra toda forma de “entusiasmo” omnipotente era por lo tanto la sujeción a la doctrina de la justificación por la fe (*Rechtfertigungslehre*), fundada exclusivamente en la preeminencia de las Escrituras (*Sola Scriptura*). El *Schwärmer*, sin embargo, ignoraba esta mediación fundamental. Esta fuerte separación entre “palabra” y “espíritu” pregonada por Karlstad, Müntzer, y otros adversarios radicalizados se correspondía con la pretensión de decidir según su propio criterio sin la referencia a las Escrituras, “en el gabinete de su corazón” (“*im Schreine seines Herzens*”⁴⁶), aquello que debía ser aceptado como verdad del Espíritu dentro de la Iglesia. Con su insistencia en la “palabra interior”, Müntzer representaba así un ejemplo cabal de este tipo de prédica. En consecuencia, Lutero les atribuía ser instrumentos de la manipulación diabólica, cuyo conjuro llevaría al “*Schwärmer*” a confundir las seducciones de la carne con el llamado interior de una “voz” o una “luz” proveniente del “espíritu santo”.

En el contexto de una cultura confesional cuyas manifestaciones se volvían cada vez más polémicas y plurales, la crítica de la *Schwärmerei* fue así uno de los principales instrumentos a través de los cuales pudo afianzarse la identidad y unidad del dogma, centrado en la identidad indisoluble entre Palabra y Espíritu, la tesis luterana de Cristo como presencia corporal indivisible, y la práctica de los sacramentos como ejercicio espiritual contra todo intento de “sincretismo”. De este modo, a la largo de sus dos primeros siglos de existencia, frente a las interpretaciones anómalas del dogma, lejos de recurrir a un arsenal doctrinal previo, la ortodoxia construyó paulatinamente una cierta imagen de la desviación religiosa, a partir de una serie de significados negativos recurrentes.

⁴³ Citado por Kaufmann 2002, p. 185

⁴⁴ BSLK 455, 26-31, 47-49. Citado por Kaufmann 2002, p. 190.

⁴⁵ “ (...) daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichen Wort / constanter tenendum est Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi pero verbum et cum verbo externo et praecedente”. BSLK 453, 17-19; 33-35. Citado por Kaufmann, p. 179.

⁴⁶ Citado por Kaufmann 2002, p. 193.

A la manera de una suerte de doble refractario, dichas representaciones negativas fueron por lo tanto un factor clave en el afianzamiento de la doctrina protestante oficial. En este sentido, el uso inflacionario del concepto a lo largo del siglo XVII revela hasta qué punto la ortodoxia puso en práctica una “hermenéutica de la sospecha”, a través de la cual buscaba regular e integrar las diferencias surgidas de las actividades doctrinales. Desde la perspectiva de la Facultad de Teología de Wittenberg, institución que a mediados del siglo XVII representaba el *non plus ultra* ortodoxo, el fenómeno de la “*Schwärmerei*” constituía una suerte de “cabeza de hidra” hecha de múltiples ramificaciones cuyos arrebatos intelectuales y espirituales podían reaparecer constantemente con nuevas formas, para socavar la precaria estabilidad de una iglesia aún en proceso de consolidación. En términos de dichos teólogos, la “*Schwärmerei*” era una amenaza “bárbara” (“*Wilde*”), proveniente del interior del propio protestantismo; altamente dañina, en la medida en que sus propios simpatizantes solían permanecer agazapados tras la observancia estricta del dogma. Eso último los volvía por lo tanto incluso aún más peligrosos que el propio catolicismo, dada la imposibilidad de reconocer a primera vista sus verdaderas creencias e intenciones. El “*Schwärmer*” constituía así el habitante extraño siempre agazapado en el propio territorio. Su prédica representaba una amenaza directa al “*Publicus consensus*” sobre la verdadera religión, y por tanto, al estatuto de la Iglesia misma como autoridad oficial⁴⁷.

Paradójicamente, dicha “invisibilidad” se debía al hecho de que muchas de estas visiones iluminadas surgían del seno mismo del clero oficial, como intentos piadosos de poner término y superar los fanatismos exacerbados por las polémicas entre luteranos y calvinistas. Este objetivo constituía un punto esencial en la prédica de figuras como Kaspar Schwenckfeld (1490-1561). A partir de su “camino intermedio” (“*Mittelweg*”), este último se proponía hallar elementos comunes tendientes a reconciliar las distintas posiciones confesionales, a fin de posibilitar así la verdadera “*reformatio*” de la iglesia cristiana. Sin embargo, mediante la misma exacerbación de este *ethos* ecuménico, Schwenckfeld llegaba entonces a oponer la verdadera unidad de la Iglesia a esa otra unidad “falsa”, afirmada desde el seno de la jerarquía religiosa oficial. La crítica luterana contra el papismo romano y el llamado a una verdadera iglesia universal se volvía de pronto contra las propias instituciones protestantes. A través de una copiosa e incesante correspondencia, Schwenckfeld lograría formar pequeñas comunidades en algunas ciudades del sur alemán, lideradas por él mismo

⁴⁷ Williams, George H., *The Radical Reformation*, Westminster Press, 1962, p. 112-154.

como apóstol principal, instando al rechazo de la comunión y el apartamiento del servicio religioso por parte de los fieles⁴⁸.

Otros intentos de subversión religiosa eran acompañados por toda clase de actos violentos, como lo muestra el caso de Thomas Schücker: tras un sermón anabaptista dado en su hogar ante su familia, este cortó la cabeza de su hermano, y salió desnudo a la calle realizando gestos obscenos, “del tipo que solo los entusiastas están acostumbrados a hacer”⁴⁹. Antes de ser sentenciado a muerte por las autoridades, Schucker alcanzó a gritar frente al tribunal: “el día de dios está cerca, el día del Señor está llegando”. Dicha clase de arranques místicos volvía entonces cada vez más tenue la línea de separación entre las prácticas del culto ordinario y el estallido religioso anti-social. Tanto el caso de Schwenckfeld como las acciones trastornadas de Schucker revelan así hasta qué punto debían ser reafirmadas constantemente los límites del orden cotidiano frente a aquellas tendencias místicas que podían conducir al separatismo o la violencia.

Estas tendencias separatistas continuarían sin embargo *in crescendo*. A mediados del siglo XVII nuevas formas de religiosidad “entusiasta” entraron en ebullición y, en torno a ella, una numerosa literatura polémica. Se trataba de un fenómeno extendido por toda Europa: al igual que los anabaptistas del siglo XVI, emergían de pronto los cuáqueros y los “Hombres de la Quinta Monarquía” en Inglaterra, los colegiantes en Holanda, o los hugonotes en Francia. La “Guerra de los Treinta años” (1618-1648), la guerra civil (1640-1660), y la revolución en Inglaterra (1688), así como también la consecuente crisis social y económica surgida a lo largo y ancho del viejo continente, tuvieron como correlato un raudal de movimientos milenaristas, junto con la respectiva multiplicación de pronunciamientos y visiones proféticas. Esto último no era del todo extraño: desde el punto de vista de la población más pobre, en un contexto de caos político y grandes carestías, la retórica apocalíptica de los “entusiastas” parecía ofrecer un principio expresivo acorde a través del cual interpretar la agudización de sus penurias sociales. A raíz de ello, muchos de estos profetas eran acusados entonces de confundir y excitar a las clases populares con el fin de llevarlas a la rebelión⁵⁰. Prohibidos en sus propios países, dichos grupos debían radicarse constantemente en distintos lugares,

⁴⁸ Cf. Maurer, Wilhelm, “Luther und die Schwärmer”, en *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970, pp. 103-133.

⁴⁹ Cf. *Der Wiedertoufferen ursprung* (Heinrich Bullinger, 1560): “*Der thaetter aber Thoman Schücker lüff richtigs waegs unnd one verzug hiny in die Statt / mit grewlichen gebaerden / und in wyss und mass wie die verzuckten gern zethuon pflaegend*”. Citado por Williams 1962, pp. 115.

⁵⁰ Cf. Greyerz v., Kaspar, *Religion und Kultur: Europa 1500-1800*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000; y también Walzer, Michael, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

mudando sus prácticas y creencias a distintas partes del continente y junto a ella, también, la imagen ominosa del contagio “entusiasta”⁵¹. Este será entonces el clima político-espiritual dentro del cual surgirá el pietismo; corriente espiritual que nos permitirá aprehender de cerca ciertas ramificaciones particulares del fenómeno entusiasta a principios del siglo XVIII.

1.3.2. Entusiasmo y disenso religioso: el caso del pietismo.

Desde el punto de vista de sus representaciones culturales, la secularización del fenómeno entusiasta acontecerá en buena medida a través del examen cada vez más sistemático y pormenorizado del “mal” melancólico. Dicho interés supondrá un cambio de paradigma cognoscitivo, gracias al cual se pasará de la discusión religiosa al examen médico-científico, siendo paradójicamente la propia discusión teológica una de las principales artífices de este proceso⁵². En el caso de Alemania, el pietismo tendrá un rol protagónico en la génesis de estas nuevas concepciones. Al igual que el fenómeno entusiasta, su emergencia no era un fenómeno privativo de los territorios alemanes, sino que formaba parte de aquel amplio movimiento de crítica religiosa extendido por Europa durante los siglos XVI y XVII. Surgido como protesta contra el escolasticismo de la ortodoxia luterana, dicha corriente aspiraba a una renovación de la vida religiosa mediante la puesta en práctica de un cristianismo activo y espontáneo, atento a las necesidades espirituales de cada individuo⁵³. De modo tal que, en la polémica doctrinal en torno a la “*Schwärmerei*”, el pietismo también ocupará una posición destacada, por lo demás particularmente relevante para comprender el contexto cultural dentro del cual Hölderlin obtuvo su formación intelectual y religiosa.

El “padre fundador” del movimiento fue Philip Jacob Spener (1635-1705) con la publicación de su obra *Pia Desideria* (1675) y la creación en Frankfurt de los primeros conventículos (*konventikel*, *Collegia Pietatis*). Estos últimos consistían en reuniones de fieles celebradas por fuera del servicio religioso, destinadas a discutir y poner en práctica las

⁵¹ Así, por ejemplo, en Alemania, la ortodoxia protestante creía ver una clara vinculación entre ciertos estallidos de religiosidad extática y la emergencia de nuevas crisis políticas. En el verano de 1646, cuando la guerra civil en Inglaterra alcanzaba sus mayores niveles de violencia, el teólogo Friedrich Spanheim publicaba en dicho país una traducción de su tratado *Diatriba Historica de Origine Progressu, et Sectis Anabaptistarum*, cuyo título en inglés rezaba enfáticamente *Englands Warning by Germanies woe*. Al igual que luego lo harían muchos autores hasta bien entrado el siglo XIX, el autor del opúsculo trazaba una genealogía de personajes “entusiastas” entre los cuales se hallaban incluidos Thomas Müntzer, Knipperdoling, David George (Joris), Schwenckfeld, Theophrastus Paracelsus, Valentín Weigel, y Paul Nigelius. Ibid. Greyerz 2000, pp. 173-175.

⁵² Cf. Heyd, Michael, *Be sober and reasonable: the critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leiden, E. J. Brill, 1995.

⁵³ Una influencia significativa era en este sentido el puritanismo inglés, cuya expansión dentro del viejo continente contribuyó a principios del siglo XVII al nacimiento de otras corrientes, como el pietismo reformista en Suiza y Holanda, o el quietismo y el jansenismo en Francia. Cf. Wallmann, Johannes, *Der Pietismus. Ein Handbuch*, Stuttgart, UTB, 2005, pp. 21-22.

enseñanzas de la Biblia. Su iniciativa surgía luego de constatar el estado de agotamiento en el cual había desembocado la prédica ortodoxa tras la paz de Westfalia (1648). Desde su posición en Frankfurt, Spener pudo comprobar en la práctica lo infructuoso que se habían vuelto las advertencias eclesiásticas dirigidas a reforzar la vida piadosa. En virtud de ello, la regeneración de la fe no podía provenir de una autoridad eclesiástica cuya influencia disciplinaria se había revelado ineficaz, sino de una transformación espiritual producida “desde abajo”, a partir de la propia comunidad cristiana. Spener se proponía así poner en marcha una “segunda Reforma”, capaz de llevar a término aquel movimiento transformador iniciado por Lutero en el siglo anterior. En la misma línea ecuménica de Schwenckfeld, el líder pietista defendía entonces el mandamiento del amor al prójimo más allá de los límites estrictos impuestos por cada confesión religiosa; lo cual significaba una toma distancia respecto de las artificiales controversias existentes entre las distintas corrientes confesionales, así como dentro y fuera del propio luteranismo⁵⁴.

Como punto clave de su programa de renovación religiosa, Spener afirmaba la necesidad de un “renacimiento espiritual” del individuo (*geistliche Wiedergeburt*) por medio de una radical transformación del alma (*Umschaffung*). Dicha mutación suponía la muerte en vida, tal como era conocida hasta el momento, en favor de la creación de un nuevo hombre, capaz de participar en la naturaleza divina (*Teilhabe an der göttlichen Natur*). Inspirado en la tradición puritana y en libros místicos de amplia difusión como el *Wahres Christentum* (1605-1610) de Johann Arndt (1555-1621), Spener anteponía así el primado de la experiencia individual a fin de acceder al estado de gracia, cuya revelación definitiva sólo podía acontecer en la interioridad profunda del creyente. Esto último tenía consecuencias prácticas: al igual que en el puritanismo inglés, la conciencia pietista debía sondearse a sí misma constantemente, revisando los episodios de su vida moral y espiritual, a fin de encontrar en ella los testimonios de la gracia salvadora (*Gewissensprüfung*). Este “examen de conciencia” (*Selbstprüfung*) debía conducir a una clara diferenciación entre los hechos pertenecientes al dominio de la gracia y aquellos que eran parte del buen actuar cotidiano, lo cual suponía a su vez una estricta condena de los vicios propios de la realidad mundanal. Por lo que, a diferencia del luteranismo, el estado de gracia no era un punto de partida sino que constituía un logro extraño, alcanzado luego de un constante oscilar entre estados de paz y tranquilidad donde se sucedían conflictos, dudas, e intentos fallidos⁵⁵. Tras estas vacilaciones, la

⁵⁴ Ibid Wallmann 2005. pp. 74-75.

⁵⁵ Matthias, Markus, "Bekehrung und Wiedergeburt", en Hartmut Lehmann et al. (eds), *Glaubenswelt und Lebenswelten (Geschichte des Pietismus. V. 4)*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2004, 49-79.

experiencia de la *Wiedergeburt* conducía a una nueva expectativa existencial y colectiva, orientada a la preparación frente a la llegada inminente del “Reino de Dios” (“*Gottesreich*”), la así llamada “*Hoffnung auf besserer Zeiten*”. Esta expectativa escatológica era acompañada por la certeza espiritual de ser uno de los elegidos, al haber conquistado a través de la fe un lugar en la historia de la salvación divina (*Heilsgeschichte*).

La *praxis pietatis* era así adquirida a partir de un conocimiento íntimo de la palabra de Dios. En el marco de sus “reuniones edificantes” (*Erbauungsstunden*), Spener insistía en la importancia de la lectura bíblica como experiencia espiritual clave para todo creyente, instando a una asimilación constante de sus enseñanzas tanto en la vida pública como privada. A través de la exégesis de la palabra divina, sus participantes debían estrechar los lazos de solidaridad y amistad como modo de reconocimiento recíproco entre los miembros de la comunidad religiosa. Esta recuperación de la lectura bíblica se veía acompañada por un nuevo hincapié en la participación activa de los laicos, llamados a desempeñar un rol activo en la tarea sacerdotal (*allgemeines Priestertum*). Esto último constituía un aspecto clave de la prédica pietista: a diferencia de la práctica consagrada por el protestantismo ortodoxo, la transmisión del mensaje divino no era tarea exclusiva del predicador, sino que también debía formar parte de las actividades laicas⁵⁶. En el marco de este programa, tanto la correspondencia como el diario íntimo cumplían un rol clave en la comunicación de las diversas experiencias de auto-examen espiritual llevada adelante por los “hermanos” espirituales. El sentido de las Escrituras se convertía así en objeto de una discusión (*Bibelsprechstunden*) dentro de la cual podían participar comprometidamente como “*redende Brüder*” no solo los miembros de la elite estamental, sino también campesinos y artesanos; es decir, aquel público sin educación formal, perteneciente a los estratos sociales subalternos⁵⁷.

Los efectos culturales de este nuevo tipo de sociabilidad no deben ser subestimados⁵⁸: el uso de la palabra adquirió un rol central, a la vez que el propio lenguaje del sermón comenzó a redefinirse radicalmente mezclando la terminología teológica establecida con un

⁵⁶ Ibid. 78-79.

⁵⁷ Cf. Gleixner, Ulrike: *Pietismus und Bürgertum: eine historische Anthropologie der Frömmigkeit; Württemberg 17. - 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. Para la expresión “*redende Brüder*”, cf. Breymayer, Reinhard, “*Mit dem Herzen gesehen: visuell-verbale Rhetorik in einer schwäbisch-pietistischen Erbauungstunde*”, en Udo Stäter, *Pietismus und Neuzeit. Jahrbücher zur Geschichte der Pietismus*, VV. 24-25, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, pp. 354- 364.

⁵⁸ En este punto, a diferencia de lo sostenido por Max Weber en *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), las consecuencias sociales y culturales del pietismo iban mucho más allá de la promoción de los principios de ascetismo y racionalidad instrumental propios del “espíritu” capitalista. Cf. Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu de capitalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 2008, pp. 107 y ss.

cúmulo de expresiones provenientes de la vida cotidiana. No es exagerado afirmar entonces que la sociabilidad del conventículo hizo posibles nuevas formas de interacción social desconocidas hasta el momento, que tendían a su vez un fuerte impacto dentro de la cultura letrada y el acervo lingüístico de su tiempo⁵⁹. Sin llegar a la denuncia abierta del orden estamental, la igualación social era entonces una de las implicancias políticas más significativas de estas prácticas comunitaristas⁶⁰. Por lo que, tal como han indicado diversos autores, este conjunto de *habitus* culturales (correspondencia, diarios íntimos, red de conventículos) tuvo un papel clave en la promoción de modos de sociabilidad, más tarde fundamentales en la constitución de la esfera pública burguesa⁶¹.

En este sentido, si bien Spener nunca pretendió reemplazar la liturgia luterana, no es difícil percibir hasta qué punto estas innovaciones contenían en sí mismas el riesgo apenas velado de la separación; hecho que no tardaría en convertirse en causa de preocupación para la ortodoxia protestante. Por lo que ya desde sus comienzos este era uno de los problemas fundamentales del nuevo movimiento: cómo seguir siendo “*ecclesiola in ecclesia*”, dentro de la iglesia luterana, sin alentar las numerosas tendencias separatistas previamente existentes, así como aquellas impulsadas por sus seguidores más fanatizados. Allí residía entonces una paradoja fundacional clave del pietismo, en tanto movimiento esencialmente no rupturista, institucional, y a la vez “inorgánico”: la separación se vuelve innecesaria, en la medida en que

⁵⁹ Cf. Schöne, pp. 7-36. Entre los principales autores de esta corriente se encontraban escritores como Johann Arndt, Henrich Reitz (1655-1720), y Gottfried Arnold (1666-1715). En el caso de la *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699-1700) de Arnold, las visiones heréticas de personajes históricos (Antoinette Bourignon, Anna Vetter), los sueños, y otras clases de epifanías religiosas, aparecían presentadas mediante la crónica “imparcial” de su biografía histórica para realizar una crítica a la corrupción, las intrigas y la rigidez dogmática de la ortodoxia. Gracias a sus múltiples y sucesivas ediciones, la obra tuvo una amplia difusión a lo largo del siglo XVIII. Profundizando esta misma tendencia, la *Historie der Wiedergeborenen* (1698-1745), era una colección de relatos biográficos y autobiográficos centrados en la experiencia del renacimiento espiritual vividos por distintos personajes célebres de la época, que tuvo también un enorme éxito comercial para la época, llegando a vender diez mil copias durante la primera mitad del siglo. El énfasis de Reiz consistía en la función testimonial de las confesiones. Con este fin, en el prefacio de la obra el autor delineaba un modelo en el cual se explicaba de qué modo la atención del individuo a su experiencia biográfica conducía al auto-examen espiritual. En su explicación, Reiz prestaba especial atención a los rasgos textuales del relato de la conversión, haciendo hincapié en la necesidad de una expresión austera, simple, y despojada; un enfoque a la vez proveniente del tipo de exégesis bíblica defendida por Spener. Cf. Schrader, Hans-Jürgen, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus: Johann Henrich Reitz 'Historie der Wiedergeborenen' und ihr geschichtlicher Kontext*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

⁶⁰ Utilizamos la expresión “comunitarismo” para caracterizar las implicancias políticas, implícitas o explícitas, inherentes a este modelo de sociabilidad religiosa. Nos guiamos aquí por autores de la filosofía política contemporánea que, en el contexto de la modernidad política, han localizado las raíces históricas del comunitarismo en las transformaciones culturales introducidas por los movimientos confesionales. Cf. Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2004; *ibid.* Walzer 2008.

⁶¹ Cf. Gierl, Martin, *Pietismus und Aufklärung: Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; Van Horn Melton, James, “Pietism and the Public sphere in eighteenth century Germany”, en James Bradley y Dale van Kley (eds.), *Religion, politics in Enlightenment Europe*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001, pp. 294-333.

no se trata de modificar las estructuras eclesiásticas, sino más bien el fundamento espiritual de la comunidad que constituye la vida misma de la iglesia⁶². En este sentido, el pietismo no superaba las contradicciones del luteranismo sino que, en sus diferentes tendencias (radicales e institucionales) las incorporaba aún más enfáticamente, a un punto tal que sus actividades sociales y culturales llegaron a reflejar orientaciones muchas veces antagónicas: desde los establecimientos pedagógicos-caritativos fundados por August H. Francke (1663-1727), cuyos esfuerzos desembocarían en la dirección de la universidad de Halle, emblema inicial de la *Aufklärung* prusiana; hasta grupos como los *Herrnhuter* del conde Zinzendorf (1700-1760), quienes promovían un estilo de comunidad aislada similar al cristianismo primitivo. Ubicadas en las antípodas, ambas tendencias encarnaban los extremos dentro de los cuales se debatían los principales líderes del movimiento.

1.3.3. Pietismo, “entusiasmo”, y orden social.

En consecuencia, a pesar de las pretensiones ecuménicas de Spener, la polémica en torno a la práctica y doctrina del nuevo movimiento no tardaría en arreciar. ¿Era el pietismo un movimiento entusiasta, integrado por meros *Schwärmer* separatistas? ¿O se trataba por el contrario de una corriente espiritual revitalizadora, cuyos designios transformadores se inscribían plenamente dentro de la iglesia protestante?⁶³ Sea como fuere, es evidente que, a causa de, o junto a la “Segunda Reforma” de Spener, un sin número de movimientos “entusiastas” llevaron adelante los ideales pietistas de un modo aún más radicalizado, siendo por ello muchas veces condenados por aquellos líderes del movimiento más conciliadores con la ortodoxia protestante (Spener, Francke, y Bengel, entre otros)⁶⁴.

Entre dichos movimientos, cabe mencionar la comunidad de Filadelfia, los separatistas de Wittgenstein, Wetterau, y Frankfurt am Main, la comunidad de los “*Inspirierten*”; a la vez que figuras de gran ascendiente espiritual entre los grupos radicalizados como Johan W. y

⁶² Aunque por supuesto, las diferentes versiones del pietismo radical (*Spiritualisten*, *Inspirierten*, *Herrnhuter*) interpretarían dicha clave en un sentido muy diferente. Cf. Schneider, Hans, *German radical pietism*, Lanham, Maryland, Scarecrow Press, 2007, pp. 9-23.

⁶³ Se trata de una discusión histórico-doctrinal que continua hasta hoy día. Ver para ello los dos modelos interpretativos clásicos propuestos por Hans-Martin Rotermund: “*One sees Pietism as a revivalism within the Lutheran church. This necessitates viewing enthusiastic Pietism, similar to Anabaptism in the Reformation period, as the coincidental occurrence of a movement, which in its essence is completely foreign to the other. Or, one takes the opposite view. One sees Pietism as a revival of themes previously espoused by enthusiasts and which had found no place in the church*”. Cf. Rotermund, Hans-Martin. *Orthodoxie und Pietismus: Valentin Ernst Löschers ‘Thimotheus verinus’ in der Auseinandersetzung mit der Schule August Hermann Franckes*, Berlin, Evangelische Verlaganstalt. Citado por Schneider 2007, p. 190.

⁶⁴Cf. Föllmer, Oskar, *Pietismus und Enthusiasmus. Streit unter Verwandten: geschichtliche Aspekte der Einordnung and Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*, Wuppertal, Brockhaus, 1998, pp. 121-150.

Johanna E. Petersen (1649-1727, 1644-1724), Gottfried Arnold (1666-1704), Johann C. Dippel (1673-1743), Johann F. Haug (1680-1753), etc.. Como en los tiempos de los anabaptistas de Münster, los adeptos a estos grupos provenían de los estratos sociales más bajos, integrados principalmente por artesanos, campesinos, carpinteros, y sirvientes. Dichos grupos y personajes no se limitaban a evangelizar dentro de sus propios círculos sino que, inspirados en las primeras comunidades cristianas, solían realizar frecuentes apariciones públicas que terminaban en controversias y disturbios. Así por ejemplo, a la manera de un evento sorpresivo y espectacular, los “*Inspirationisten*” tomaban calles, ferias comerciales, iglesias, y ayuntamientos, a fin de impugnar a las autoridades civiles y religiosas. Como es de prever, la consecuencia inmediata de esto era el inmediato arresto, expulsión, o encarcelamiento de los exaltados.

En otros casos como el de la “*Sozietät der Mutter Eva*”, la fe milenarista en el comienzo de un nuevo reino era interpretado por sus seguidores como un llamado a la comunión carnal, gracias al cual no tardaban en desatarse numerosas escenas de carácter orgiástico. Las persecuciones penales obligaban entonces al grupo a mudarse de una localidad a la otra, donde escándalos y condenas volvían reproducirse invariablemente. Incluso hasta mediados del siglo XIX, para las diversas variantes del pietismo (radicales o no), la leyenda de desenfrenos eróticos asociados a este grupo se convertirá en una macula difícil de remover. De igual modo, otra indicación del fervor escatológico-milenarista, corriente hasta finalizar el primer cuarto del siglo XVIII, lo constituía el éxito repentino de numerosos profetas itinerantes. Estos exhortaban al arrepentimiento de “todo falso cristianismo” y a convertirse ante la llegada inminente del “Juicio Final”, proclamando “la caída de Babilonia y la redención de Zion”. Muchos de estos profetas provenían de los gremios y estamentos más pobres de la población, como por ejemplo los aprendices de artesanos; reflejando así su mensaje los temores político-sociales corrientes en la Alemania de principios del siglo XVIII. Sin participar de ninguna clase de vida social, la mayoría de ellos vivía como ermitaños, entrando también muchas veces en conflicto con las autoridades locales⁶⁵.

Por lo que, de manera harto perceptible, la cuestión entusiasta ponía de relieve entonces el problema político-cultural de la tolerancia religiosa. Tanto la proliferación de conventículos (a la Spener), comunidades bautistas, y otros excesos místico-entusiastas protagonizados por los grupos radicalizados hacía evidente el sentido problemático de aquello que debía ser entendido como “religión pública”; a saber, aquel culto susceptible de ser

⁶⁵ Ibid. Schneider 2007, pp. 59-64.

realizado de manera abierta en el espacio social sin producir alteraciones en la normalidad civil y cotidiana. ¿Podían estas distintas y proliferantes prácticas religiosas formar parte de la religiosidad establecida, a pesar de sus diferencias con la ortodoxia? ¿Cuáles eran los límites para la tolerancia dentro de los territorios alemanes? La respuesta a este interrogante no era unívoco, sino que variaba de un principado a otro, de una ciudad imperial a la otra, según la orientación e intereses político-religiosos seguidos por cada noble o príncipe-electoral⁶⁶.

1.3.4. Pietismo y síndrome melancólico: sobre las deformaciones del “entusiasmo”.

Llegados a este punto, la tradición pietista nos permite introducirnos a la vez en una variante particular del repertorio de fenómenos asociados al “entusiasmo” religioso que, a partir del siglo XVIII, comenzará a recibir cada vez mayor atención en el mundo protestante. Nos referimos aquí al “mal” melancólico; el cual comenzará a ser visto por parte del mundo letrado como uno de los correlatos más perjudiciales de la enseñanza promovida por el pietismo. Para comprender dicha acusación, debemos volvernos a uno de los aspectos más idiosincráticos e influyentes de la *praxis pietatis*.

El pietismo se comprendía a sí mismo como una “*Theologia experimentalis*”. Al igual que otras corrientes de pensamiento del siglo XVIII como la filosofía y la psicología empiristas, la experiencia concreta e individual era una de sus preocupaciones principales. Como ya hemos comentado, esta “experiencia viviente” (*lebendige Erfahrung*) debía ser impulsada a partir de un pormenorizado examen interior, capaz de conducir al estado de “tristeza divina”. La conciencia del pecado no debía ser reconocida en términos nominales sino descubierta a través de la propia miseria surgida de la condición finita y terrenal del hombre. En los términos de Spener, la mortificación absoluta del “viejo hombre” era una condición necesaria para el renacimiento de un “nuevo hombre”⁶⁷.

Así, en las variantes más institucionalizadas del pietismo, como es el caso de la corriente de Halle liderada por August H. Francke en Prusia, se producirá un énfasis particular en los ejercicios de “examen interior” (*Bußkampf*) que conducen al “renacimiento espiritual”. Esta transformación interior se hallaba por lo demás investida de un peculiar sentimiento moral de distinción y privilegio impregnado de ideales monásticos. Existía una “tristeza

⁶⁶ Hasta el célebre “edicto de Wöllner” (1788), Prusia tendría una muy célebre política de tolerancia religiosa, prácticamente inigualada en otros estados alemanes. Schneider comenta al respecto: “*Count Albrecht Heinrich von Wittgenstein granted the New Baptists protection and defended his policy of tolerance to those who challenged it. His critics could be found both among his own relatives and among other imperial estates. A complaint to the court of the imperial chamber had at first no effect*”. Cf. Schneider p. 110.

⁶⁷ Cf. Ibid. Hartmut Lehmann et al. (eds.), p. 51.

divina” (*göttlichen Traurigkeit, tristitia spiritualis*) producida a partir de la radicalización- del examen de conciencia pietista. Cuanto más riguroso y extremo era el ejercicio de introspección ascético, más profunda era entonces la certeza de ser un “elegido” (*Auserwähltheit*). En la tristeza absoluta impuesta por el acto de constricción, el creyente reafirmaba su independencia respecto de los intereses mundanales, así como también su oposición contra el pacto entre la jerarquía eclesiástica y la nobleza feudal; en definitiva, contra toda forma de adaptación a las relaciones dominantes⁶⁸. Sin embargo, muchas veces este proceso de expiación interior solía acarrear también consigo mismo algunas consecuencias indeseadas. Entre sus frutos debe ser mencionado un cuadro de síntomas depresivos que, en el lenguaje médico y moral de la época, llevaba el nombre de “melancolía”. Así, en la medida en que la propia *Bußkampf* no podía mantenerse en activo, sobrevenía un estado de profunda crisis personal; dentro del cual el individuo terminaba oscilando entre nuevos intentos de examen interior y una serie adicional de sucesivas y cada vez más agudas depresiones. La imagen del pietista iluminado por la gracia daba paso así a la figura gris del melancólico.

En la confrontación con la ortodoxia protestante, y luego también con la Ilustración, surgirá entonces la acusación recurrente según la cual el pietismo, lejos de conducir a la salvación, sumía al individuo en un estado de melancolía incurable. A medida que el pietismo de Halle adquiría mayor poder e influencia en Prusia, algunos antiguos defensores ilustrados como Christian Thomasius (1655-1728) reconocerán en dicho padecimiento uno de los males principales propagados por el pietismo: “*zu Mönchen, das ist zu groben, ungezogenen, höchst melancholischen, phantasitischen, eigensinnigen, widerspöntigen, unerträglichen und hämischen Leuten*”⁶⁹. Ya desde los tiempos Lutero, la imagen del “monje” gozaba de poca popularidad dentro de la cultura protestante. Este era visto como un individuo carente de

⁶⁸Cf. Schings, Hans-Jürgen, *Melancholie und Aufklärung: Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 1977, p 76. Incluso en las orientaciones más “institucionales” (*innerkirchliche*) del pietismo, como las lideradas por Spener y Francke, este rasgo de distinción ascético y a la vez aristocrático constituía una impronta notoriamente presente para sus contemporáneos. Max Weber se ha referido en este sentido a una “aristocracia de los ‘renacidos’ (*Wiedergeborenen*), una “aristocracia de la gracia” (*Gnadenaristokratie*). En el caso del pietismo de Halle, esta tendencia selectiva tenía claras implicancias jerarquizadoras desde el punto de vista social: el cumplimiento exhaustivo de la gimnasia del auto-examen y el arrepentimiento era condición de posibilidad para acceder a cargos religiosos de importancia, y por ende, para los jóvenes provenientes de las clases bajas, una condición para el ascenso social. Por lo que, desde el punto de vista social, incluso para el pietismo no rupturista se daba una situación paradójica: cuanto mayor el grado de institucionalización, mayor la exigencia de constricción espiritual, mayor presión a nivel de la experiencia individual y en última instancia, como correlato contradictorio, la profundización del sentimiento de pertenencia a una casta privilegiada. Ibid. Schings 1977, p. 80.

⁶⁹ Citado por Schings 1977, p. 83.

virtudes sociales, volcados a una espiritualidad ascética e improductiva, la cual en última instancia desembocaba en la holgazanería y el culto a la pobreza⁷⁰. No se trataba por lo demás de un punto de vista confinado a la ortodoxia. En una misma línea similar, incluso otros autores pietistas como Gottfried Arnold vinculaban el sufrimiento melancólico con la acedia; aquel tipo de tristeza dentro de la cual el individuo desmotivado gira obsesivamente sin objetivos ni esperanzas, hundiéndose cada vez más en un estado de inacción enfermizo⁷¹.

De igual modo, como reverso negativo del entusiasmo, la *Bußkampf* pietista también conducía a las personas a ver toda clase de alucinaciones. Para los detractores de la ortodoxia, se trataba precisamente de aquella clase de fantasías y visiones exacerbadas sufridas por los eremitas durante sus largos exilios en lejanos parajes desérticos y abandonados⁷². Un ejemplo paradigmático de esta clase de experiencias puede ser hallado en la autobiografía de Adam Bernd (1676-1748), *Eigene Lebens-Beschreibung*⁷³ (1738); cuyo carácter controversial llevará a la confiscación de su escrito poco después de su publicación. De hecho, la fama de dicho escrito se extenderá a lo largo del siglo XVIII como una pieza excepcional de auto-observación psicológica, llegando a ser admirado por autores como Karl P. Moritz (1756-1793), Johann G. Herder (1744-1803) y Johann G. Hamann (1730-1788).

Tanto la auto-biografía como la correspondencia íntima eran prácticas sumamente extendidas entre los círculos pietistas. Sin embargo, a raíz del modo particularmente fervoroso y obsesivo con que Bernd cultivaba dichas actividades, este se vería raleado de su carrera eclesiástica⁷⁴. La expulsión del seno de la ortodoxia protestante no será aquí un hecho menor para la concepción de la *Lebens-Beschreibung*: solo una vez que este había sido expulsado de

⁷⁰ Cf. artículo “*Armut*” en Ibid. TRE Gerhard Krause et al (eds.), T.4, pp. 69-121.

⁷¹ Ibid Schings 1977, p. 85.

⁷² En este punto, vale la pena mencionar que este énfasis en la miseria y el pecado individual remitía a eremitas como Macario el egipcio, al sistema de la “noche oscura del alma” de Johannes vom Kreuz, a Pierre Poiret en Holanda, Madame Guyon; y, en Alemania, a Jacob Böhme, y otros best-sellers de la literatura pietista como el *Wahres Christentum* de Arndt o la *Unparteiische Kirchen und Ketzertheorie* de Arnold. La amplia difusión de estos escritos fundaba una “iglesia invisible”, una comunidad de los bienaventurados y los ya iniciados; los auténticos “testigos de la verdad”, para usar una expresión Arnold. Cf. Schrader 1989, p. 139.

⁷³ El título completo de su escrito era: “*Eigene Lebens-Beschreibung, Samt einer Aufrichtigen Entdeckung, und deutlichen Beschreibung einer der größten, obwol großen Theils noch unbekanntten Leibes= und Gemüths=Plage, Welche Gott zuweilen über die Welt=Kinder, und auch wohl über seine eigene Kinder verhänget; Den Umwissenden zum Unterricht, Den Gelehrten zu weiterm Nachdenken, Den Sündern zum Schrecken, und dem Betrübten, und Angefochtenen zum Troste*” (1738). En 1742 Bernd agregará una continuación: *Abhandlung von Gott und der Menschlichen Seele*. La conclusión de la obra (1745) se titulará: “*Ursachen, warum der Autor seine bisher herausgegebene Lebensbeschreibung nicht fortzusetzen gesonen*”.

⁷⁴ Las acusaciones contra el autodenominado “predicador evangélico” iban desde el sozianismo y el fanatismo hasta la promoción abierta del catolicismo. Su expulsión de la iglesia protestante lo llevaría entonces a dedicarse de lleno a la escritura de sus experiencias personales, dando así a luz a la segunda parte de su obra, aquella que obtendrá mayor repercusión entre sus contemporáneos.

la vida pública y marginado de los círculos sociales respetables, sólo una vez que su existencia quedaba confinada al aislamiento social casi absoluto, surgía entonces la necesidad de dar cuenta de aquellas experiencias melancólicas agudizadas a partir de su propia caída en desgracia. En el prólogo de su auto-biografía Bernd hacía explícita dicha conexión: el *Schwärmer* era, por definición, un marginal.

De manera innovadora y controversial, Bernd combinaba en dicho texto el autoexamen pietista con el análisis empirista de las impresiones sensibles sobre la mente, a fin de comprender en detalle las causas de sus recurrentes accesos de melancolía⁷⁵. Esta autoobservación sistemática debía dar cuenta de la conexión alma-cuerpo, a través de la cual las impresiones del mundo exterior actuaban en la propia constitución anímica del sujeto⁷⁶. Así, por ejemplo, presenciar determinados hechos violentos (el castigo corporal a un criminal o una experiencia traumática surgida de la “Guerra de los Treinta Años”) podía contribuir a un debilitamiento de los nervios, los cuales a su vez transmitían imágenes terribles y desagradables que, finalmente, terminaban grabadas en lo profundo del cerebro. Como consecuencia de ello, tenía lugar entonces el desarrollo de una imaginación vivida y fuerte, casi omnipotente, cuyos influjos poderosos podían llevar a que el individuo confunda sus sensaciones físicas e impresiones imaginarias; fantasía y realidad. Esta percepción confusa volvía a su vez a producir nuevos trastornos en la constitución física del individuo: desde nervios, y malestares estomacales, hasta el delirio o la locura. En muchos casos, el desenlace de este proceso era la imposición de la “idea fija” del suicidio como solución definitiva de todos los padecimientos⁷⁷.

⁷⁵ A pesar de sus ostensibles diferencias, el énfasis en la observación interior era uno de los principales puntos en común existentes entre el empirismo inglés y corrientes religiosas como el pietismo y el puritanismo. Este tipo de intereses compartidos posibilitó una activa recepción de autores empiristas y sensualistas como Locke y Hume entre los intelectuales alemanes. Uno de los primeros testimonios de esta influencia puede ser así hallado en la obra *Phylosophia synthetica* (1707) de Andreas Rüdiger (1673-1731), un autor versado en temas médicos perteneciente al pietismo de Halle. Rüdiger utilizaba para sus propios fines la filosofía de John Locke (1632-1704) en su combate con la escuela racionalista de Christian Wolff (1679-1754). Cf. Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, pp 539-562. Por otra parte, tanto la cultura de la *Empfindsamkeit* como más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII, la “psicología experimental”, surgirán en buena medida gracias a esta recepción, la cual llegará más tarde hasta autores claves del *Sturm und Drang* como Johann G. Herder (1744-1803), entre otros. Cf Cap. II, y también Sauder, Gerhard, *Empfindsamkeit*, Stuttgart, Metzler, 1974.

⁷⁶ “*Ich wünschte, das Philosophi, oder Theologi noch mehr auf sich selbst Achtung geben möchten, um so wohl die natürliche, als sittliche Connexion zwischen Leib und Seele noch ferner an das Licht zu stellen. Niemahls entdeckt man mehr Wahrheiten, als durch eine genaue Attention auf sich selbst, und auf das, was in unserer Leibe und in unserer Seele vorgehet*”. Cf. Berndt, Adam, *Eigene Lebensbeschreibung*, Leipzig, 1738, pp. 77.

⁷⁷ Enfrentados a este tipo de meditaciones pesimistas, muchos representantes de la teología oficial como Sigmund J. Baumgarten (1706-1757) veían en los escritos de Bernd una apología del suicidio, una acusación que volverá a tener lugar en la primera recepción crítica del *Werther*. La coincidencia dista por lo demás de ser casual ya que, como veremos más adelante, todas las obsesiones de Bernd reaparecerán en el nuevo género narrativo de la “*Bildungsroman*”. Cf. Cap. II y Cap. IV.

La melancolía era así una afección inflamable capaz de confundir profundamente los sentidos. Al igual que Thomasius y Arnold, Bernd constataba cómo dicho desorden llevaba al individuo a reconcentrarse en su propio interior; aquel círculo vicioso del auto-examen pietista, en el cual la conciencia oscilaba permanentemente entre el temor a la condena eterna, y un conjunto de alucinaciones eufóricas, surgidas de ese mismo estado de desesperación. Las visiones enfebrecidas del *Schwärmer* “entusiasta”, su necesidad de recurrir a un lenguaje extraño siempre tendiente a la herejía, eran entonces un efecto derivado de este repentino acaloramiento de la imaginación.

1.3.5. “Entusiasmo” melancólico y patogénesis médico-racional.

De este modo, el complejo de representaciones negativas asociado al mal melancólico (depresión, aislamiento marginal, influjo de lo corporal sobre lo mental, confusión de fantasía y realidad) sería convertido en otra etiqueta polémica contra los excesos del “sectarismo” pietista y su defensa del “apartamiento del mundo” como imperativo espiritual. Se trata de un modelo que, a mediados de siglo, los autores de la teología racional utilizarán aún con fruición, tal como testimonia el tratado *Warnung vor dem Fanatismus*, del menonita ilustrado Johannes Stinstra (1708-1799), traducido al alemán en 1752 por August F. W. Sack (1703-1786), uno de los patriarcas de la teología racional. Al igual que Bernd, aunque esta vez con una finalidad puramente impugnatoria, su autor describía con lujo de detalles las convulsiones provocadas por los ejercicios de introspección típicos del pietismo y el puritanismo. Según la conclusiones de su tratado, las “visiones” sobre las cuales ciertos individuos creían poder dar cuenta no eran más que el resultado de una imaginación “acalorada” y fuera de control, cuyas consecuencias solían ser calamitosas: una locuacidad copiosa e igualmente vacía, el odio contra la “sana razón” (“*gesunde Vernunft*”), la arrogancia espiritual, el desprecio de la virtud y, sobretodo, el deleite voluble y exagerado ante los más mínimos accidentes de la emoción interna. Esta actitud surgía en todo aquel “fanático” tendiente a confundir la inspiración directa de Dios con los hechos del mundo externo⁷⁸.

Tal como fuera señalado de modo pionero por Foucault en su *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), surgía así un proceso de racionalización tendiente a abordar desde una

⁷⁸ “*Ich glaube, daß dieses der Fanatismus ist, wenn man sich einbildet, Gottes Geist würcke selbst unmittelbar und übernatürlich in uns (...); da doch unterdessen das, was man gefühlt und in sich gespüret, in der That nichts anders als natürliche Würckungen von des Menschen eigner erhizten Einbildungskraft und seinen heftigen Leidenschaften sind, die ohne Zuthun des göttlichen Geistes hinreichen, sie zu erregen*”. Citado por Schings 1977, p. 186.

perspectiva patologizadora los sufrimientos del melancólico religioso⁷⁹. En el curso de estas nuevas reflexiones, entusiasmo y melancolía comenzaron así a ser vistos como dos fenómenos inherentemente relacionados⁸⁰. Ya tras la finalización de las “guerras de religión” (1525-1648), la explicación médica había adquirido un peso cada vez más decisivo en el seno de la polémica confesional. A finales del siglo XVII, aquellos que se declaraban como poseedores de una revelación divina, comenzaban así a ser vistos como “casos”, pertenecientes al ámbito de la medicina. Mediante este cambio de énfasis teórico, la discusión doctrinal en torno al carácter verdadero o falaz de los “entusiastas” cedería su lugar a una discusión sobre el estado físico o mental de dichos individuos. Los conceptos de la polémica religiosa fueron así progresivamente antropologizados. Según esta nueva perspectiva, aquello que podía ser explicado en términos racionales, a partir del “buen sentido” y las leyes de la naturaleza, no debía en ningún caso ser aceptado como revelación divina. Los milagros protagonizados por los entusiastas empezaron a recibir toda clase de explicaciones naturalistas; tendientes a reafirmar la doctrina histórica del “fin de los milagros”, según la cual estos prodigios pertenecían única y exclusivamente al contexto epocal de las primeras comunidades cristianas. Esta era la forma en que la crítica moral (sea esta de inspiración científica, política, o religiosa) comenzaba a alejarse del callejón sin salida de la discusión teológica, recurriendo a otras estrategias de validación y legitimación intelectual. “Razón” y “Escritura” se

⁷⁹ Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

⁸⁰ Lejos de ser una invención reciente, dicha asociación tenía precedentes antiguos. Como hemos visto, ya en el Fedro de Platón la actitud entusiasta era presentada como una forma de “locura” (*μαῦνία*). Pese a ello, el filósofo identificaba aún los trastornos presentes en las actividades proféticas y estáticas como un don divino, distinguiéndolo claramente de la locura en tanto enfermedad. Después de Platón, sólo a partir del Renacimiento surgiría un nuevo énfasis apologético, tendiente a rehabilitar el nexo existente entre entusiasmo y melancolía. En la segunda mitad del siglo XV, Marsilio Ficino identificaría la *μαῦνία* platónica con aquel tipo de melancolía posteriormente descrito en la *Problemata XXX* de Aristóteles. Combinando el interés neoplatónico por la adivinación astrológica con la tradición médica, Ficino postulaba que la meditación excesiva (“saturnina”) era también una vía de acceso al ideal de la *vita contemplativa*. Para otros autores como Pomponazzi y Fracastoro, la melancolía también podía servir de base para la expansión del conocimiento, la inspiración, y la profecía. También en Holanda y Alemania durante los tiempos de la Reforma, estudiosos de las artes médicas como Pieter von Foreest (Forestus), Leonhard Fuchs, o Gualther Bruele reproducían las fórmulas de los tratados clásicos y arábigos, al explicar las visiones proféticas de sus contemporáneos como resultado de la melancolía. Pero, a diferencia de los antiguos, y en la medida en que estos nuevos autores tendían a tomar seriamente los casos de glosolalia o los accesos profético-adivinatorios, ellos reemplazaban la causalidad naturalista por una explicación de tipo demonológica heredada de la teología medieval, cuyas fuentes se remontaban a Avicena. En el *De Praestigis Daemonum* (1563), publicado por Johann Weyer, las víctimas de la melancolía eran fundamentalmente brujas y posesos, en cuyas mentes el demonio había introducido visiones y apariciones, aprovechándose de su estado de debilidad anímica para acceder a su alma. De igual forma, si bien distinguiéndola de otras causas mediatas, Robert Burton (1577-1640) también atribuirá a la influencia demoníaca el origen del mal melancólico en su célebre tratado *The Anatomy of Melancholy, What it is: With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it* (1621); un escrito polémico explícitamente concebido para combatir a las diversas formas de “entusiasmo religioso” (superstición, celo excesivo, inspiraciones) presentes en los grupos católicos y puritanos de la época: todos estas manifestaciones eran para Burton casos de “melancolía religiosa”. Ibid. Panofsky et al., pp. 241-274, Heyd 1995, pp. 64-69.

convertirían así en los dos principios rectores de la ortodoxia, expresamente dirigidos a limitar la influencia disruptiva de los entusiastas.

En la Inglaterra de mediados del XVII, los escritos de Henry More (1614-1687) *Enthusiasmus Triumphatus* (1656) y Mericus Casaubon (1599-1671) *Treatise Concerning Enthusiasm* (1655) fueron pioneros en la avanzada científica contra el “entusiasmo” religioso. El primero de los escritos mencionados nos ofrece en este punto una imagen nítida de la crítica medico-antropológica⁸¹. Ya desde el comienzo de su tratado, a la hora de abordar la comprensión del fenómeno “entusiasta”, More tomaba distancia de toda causación demonológica para concentrarse en la teoría de la “bilis negra”; una hipótesis que a lo largo del siglo XVIII se convertiría en uno de los principales recursos de la crítica ilustrada. En los términos de dicha conjetura, la “bilis negra” (“*black humour*”, “*schwarze Galle*”) alimentaba y estimulaba una imaginación inquieta, llenándola de imágenes fantásticas que trastornaban los nervios y la mente, para dar lugar a toda clase de fantasías extravagantes. Los temblores y espasmos de los cuáqueros eran así explicados por More a partir de la tendencia de los melancólicos a recaer en frecuentes estados de epilepsia. El uso extravagante del lenguaje por parte de los entusiastas religiosos era así uno de los efectos brutales que el mal melancólico producía en el alma y el cuerpo de dichos individuos, quienes también terminaban profiriendo toda clase de metáforas audaces (“*stylus mysticus*”, “*flexamina Eloquentia*”). Desde esta misma perspectiva, a partir de la comparación aristotélica entre la “bilis negra” y el vino, el autor del *Triumphatus* examinaba la estrecha conexión entre los “entusiastas” y los poetas: mientras los primeros tomaban en serio su estado, los otros tendían a interpretarla en términos lúdicos (“*inter quos hoc insigne est discrimen, Quòd Poeta sit Enthusiastes jocularis, Enthusiastes verè Poeta serius*”). Sin embargo, pese a ser una peligrosa enfermedad, el “entusiasmo” no era una enfermedad incurable, si la sana razón acudía en ayuda del individuo. More distinguía así tres remedios principales (*Temperantia, Humilitas, Prudentia*) destinados a posibilitar el uso de la razón individual de manera crítica y segura⁸². El conocimiento racional del fenómeno conducía así a una progresiva diferenciación, según las diversas causas y formas en que dicho estado llegaba a manifestarse en el seno del individuo.

⁸¹ Si bien las explicaciones pretendidamente naturalistas de Casaubon tendían a recaer en la demonología, su principal aporte radicaba en la perspectiva “histórica” elaborada en su obra. La raíz del mal entusiasta se hallaba así en la influencia perniciosa que el platonismo había ejercido en los orígenes de la primera doctrina cristiana, sindicando al Pseudo Dionisio Aeropagita como uno de los principales responsables de esta enseñanza confusa. Caían así bajo sospecha todas las tradiciones místicas y neoplatónicas posteriores (Ficino) junto a toda una serie de creencias, cultos, y saberes filosóficos de carácter marginal. Ibid. Heyd 1995, pp. 71-75.

⁸² More, Thomas, *Enthusiasmus Triumphatus: Or, a Discourse of the Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthusiasme*, Londres, 1662. Citado por Heyd 1995, p. 72-79.

No mucho más tarde, los filósofos se harían eco de la nueva situación en la que se hallaba la discusión religiosa. Así, John Locke (1632-1704) en su *Essay Concerning Human Understanding* (1690, 1700), afirmaría que solo la razón podía distinguir entre la verdadera inspiración y el falso entusiasmo. Este último constituía para el filósofo simplemente un acto de presdigitación verbal, de carácter meramente persuasivo pero no auténtico, al carecer de pruebas constatables desde el punto de vista de la razón. Esto último era para Locke esencial: solo la razón constituía el único criterio de verdad independiente *de carácter público*, capaz de sustraerse al lenguaje esotérico y subjetivista de los entusiastas. Vemos así hasta qué punto el propio discurso de la razón tendría una de sus condiciones de emergencia histórica en las controversias surgidas entre los diversos separatismos y las instituciones del protestantismo oficial; una discusión cuyo eje principal era el propio estatuto del fenómeno entusiasta⁸³.

En la Alemania de fines del XVII y principios del XVIII, los representantes del luteranismo también recurrirán en su polémica con el pietismo a los argumentos racionalistas presentes en las obras de More y Casaubon⁸⁴. Esta recepción marca hasta qué punto la ortodoxia necesitaba de manera urgente nuevas herramientas polémicas para contrarrestar la influencia de corrientes religiosas disidentes en el seno del propio protestantismo alemán; como hemos visto, un espacio cultural no exento de fricciones, donde pietistas, colegiantes holandeses, labadistas, y otras corrientes místicas convivían siempre dificultosamente. Para reforzar su autoridad doctrinal, el desafío del discurso “entusiasta” conduciría entonces a la ortodoxia a recurrir a otros discursos de carácter médico, moral, o psicológico, que les permitiera dar cuenta de manera objetiva de los distintos milagros y revelaciones protagonizados por los místicos radicales de la época. Incluso del lado pietista, el propio Spener recomendaba el examen médico para evadir así la disputa teológica con sus adversarios ortodoxos o radicales.

Entre todos estos tratadistas, el estudio de Lorry *De melancholia et morbis melancholicis* (publicado en alemán en 1770) nos brinda un ejemplo ilustrativo de la patogénesis fisiológica, así como del vínculo recíproco entre entusiasmo y melancolía postulado por dicho método. Según el autor de la obra, la melancolía tendría su primera causa fundamental en un aumento en la espesura de la sangre, a partir del cual acontecían dos clases de procesos. Mientras en un caso se producía un aceleramiento en el movimiento de la sangre, tendiente a generar una masa inflamable; en el otro se daba un incremento en el volumen sanguíneo formándose una masa pesada y pegajosa en el sistema venéreo. Como resultado, en

⁸³ Cf. Mee, John, *Romanticism, Enthusiasm, and regulation*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 37-39.

⁸⁴ La lista de autores es extensa. Entre ellos cabe mencionar a Johann F Mayer (1650-1712, Johannes Colberg (1623-1687), Johann F. Budde (1667-1729), Johann W. Jaeger (1647-1720). Ibid. Schings 1977, p. 171.

el primer caso la aceleración de la circulación generaba un estado de ardor intenso, que era la causa de la exaltación entusiasta. En el otro proceso, la pesadez de la circulación sanguínea daba lugar a cambios en el carácter del individuo, el cual adquiría un comportamiento abúlico y retraído, desinteresado respecto de los asuntos mundanos. Cuando uno de estos procesos cesaba, se daba lugar al otro, existiendo así un pasaje constante entre ambos estados opuestos: “*Aus dem Feuer wird Asche; und dann erst nähert sich die inflammatorische Dichtigkeit der Melancholie*”. Al mismo tiempo, Lorry insistía también en la influencia determinante del clima y los factores desventajosos existentes en algunos lugares geográficos. Expuestas al mal melancólico se hallaban así las poblaciones orientales, en la medida en que el calor desecaba los fluidos corporales, acrecentaba la tensión de los nervios, y producía quemaduras e inflamaciones, que invariablemente trastornaban los sentidos. Dichas regiones no eran sin embargo las únicas expuestas a las enfermedades producidas por el clima: también los pueblos del norte, como muy especialmente los británicos, vivían bajo climas húmedos, fríos, y neblinosos, que hundían fácilmente a los individuos en estados de decaimiento, en la medida en que el aire mismo, según Lorry, se hallaba contaminado por “átomos melancólicos” (“*melancholischen Atomen*”)⁸⁵.

A partir de los comentarios de Lorry, podemos ver entonces cómo los sucesivos cambios de paradigmas científicos influirán también en las disquisiciones sobre las causas de la melancolía: estas ya no se limitarán al comportamiento del cuerpo, sino que el buen o mal funcionamiento de este respondería a su vez a una serie de determinantes históricos y culturales, tales como el clima, los modos de vida, la edad, el carácter nacional, las aptitudes intelectuales, etc⁸⁶. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, este nuevo enfoque podía ser así hallado en obras como la *Geschichte der Religionsschwärmereyen* (1792-1802) publicada por Christian F. Duttenhofer (1742-1814). Se trata de un ejemplo representativo de un sinnúmero de tratados históricos de estilo similar surgidos durante la época. Su narración etiológica emprendía el recorrido contrario al iniciado por Arnold en su *Historie*⁸⁷: mientras en la obra de este último imperaba la apología de la herejía entusiasta, en el caso de Duttenhofer se imponía la condena sistemática de sus diversas manifestaciones a lo largo de la historia. El “entusiasmo” aparecía así comprendido como un fenómeno histórico-universal de carácter omnipresente y multifacético. Tal como ya lo había anticipado el tratado de

⁸⁵ Cf. Oswald, Ellen, *Figuren der Melancholie*, Peter Lang, 1992; y Lorry, Anne Charles, *De melancholia et morbis melancholicis*, T.1-2, Paris, 1765. Citado por Oswald 1992, pp. 85-86.

⁸⁶ Se trata de una tendencia inaugurada por los escritos de Giambattista Vico (1688-1744), Montesquieu (1689-1755) y Herder. Cf. Berlin, Isaiah, *Vico y Herder*, Cátedra, Madrid, 2000.

⁸⁷ Cf. nota 41.

Casaubon, el alcance del fenómeno *Schwärmer* se ramificaba en Duttenhofer a una multiplicidad de corrientes místicas y religiosas marginales. La causación naturalista se remitía ahora a la teoría de los climas: la causa del delirio entusiasta se hallaría entonces en las consecuencias negativas del clima árido y caluroso, típico de las regiones orientales, en el cual mucho de los primeros místicos y filósofos antiguos habrían tenido sus supuestas revelaciones. Según su recorrido histórico, el mal de la *Schwärmerei* había tenido su origen en los primeros ascetas, los epígonos de sectas como los esenios judíos, los curanderos egipcios, los pitagóricos, estoicos, y neoplatónicos. De este modo, la génesis de la *Schwärmerei* ya no sólo era entendida como un fenómeno meramente religioso o patológico, sino también como manifestación de una serie de coyunturas histórico-geográficas particulares⁸⁸.

Según esta nueva perspectiva médico-antropológica, el *Schwärmer* no era ni un iluminado ni un impostor, sino un individuo cuya mente y constitución anímica se hallaban aquejados por alguna clase de enfermedad. Se explicaba así el surgimiento del “entusiasmo” y el fanatismo religioso a partir del estado melancólico mediante un detallado comentario fisiológico: del temor al infierno a causa de un estancamiento en la circulación de la sangre se pasaba a un estado de excitación producido por el recalentamiento del flujo sanguíneo que conducía a toda clase de visiones, expresadas a su vez de las maneras más extrañas. Así era como el rector de la universidad de Leipzig, Johann Winkler (1703-1770) caracterizaba las experiencias místicas de Johanna Petersen:

“Also ist das Hertzklöpfen eine Anzeige melancholischer Complexion, und hat man sich zu solcher Zeit destomehr für Einsamkeit zu hütten und starcker Einbildung zu befahren / denn so ist das Geblüt in Erhitzung / (...) / so erweckets eine Freudigkeit des Gemüths / Gesänge und Entzückung (...) / Viele / wenn die Hitze dieses Geblüts in dem Sitz der Phantasie auffsteiget / werden von sonderbaren Trieb erhitzt / daher hat man die Sibyllen / Bacchas / und alle / die man für von Gott getriebene achtet / welches nicht aus der Kranckheit / sondern Hitze der Complexion entstanden”⁸⁹.

Anticipando una tendencia luego continuada por el romanticismo, dichos estados fuera de sí, en el cual los individuos expresaban su alegría profiriendo canciones extáticas, eran también a su vez comparados con las imágenes antiguas de la Sibila o los rituales báquicos, ya presentes en la *Problemata* aristotélica. Al mismo tiempo, como puede verse en el pasaje

⁸⁸ Duttenhofer, Christian F., *Geschichte der Religionsschwärmereyen, T. 1-3, Heidelberg, 1792-1806*: “Also haben Pythagoras und Plato, und Philo, der Jude, (denn auch dieser gehört unter die mystischen Grübler) und Egyptens brennende Sonnenhitze und trockene Luft, das trübsinnige Kindlein, die Mystik, mit einander gezeugt, und Mystik wurde hernach bald die so fruchtbare Mutter der für das wahre Christentum so verderblichen Möncherey und Pfafferey”. Citado por Oswald 1992, p. 135.

⁸⁹ Winkler, Johann, *Schriftmäßiges wohlgemeintes Bedencken über das Sendschreiben an einige Theologos, Betreffend die Frage: Ob Gott nach der Auffahrt Christi nicht mehr heutiges Tages durch Göttliche Erscheinung den Menschen-Kindern sich offenbahren wolle?*, Hamburgo, 1692, p. 101.

citado, podemos advertir hasta qué punto un concepto moderno de imaginación subjetiva comenzaba a surgir precisamente de la descripción antropológica de los desvaríos místico-religiosos. Según estos análisis, el discurso profético era el producto de un estado anómalo de la imaginación, trastornada a su vez por un cuadro patológico de origen orgánico. En la crítica anti-entusiasta de Friedrich Nicolai (1733-1811), uno de los principales portavoces de la *Aufklärung* berlinesa, este diagnóstico sería retomado en términos casi idénticos:

“Sieh man nicht, wie ofters viele Leute so wehmütig werden, daß sie die häufigsten Thränen vergiessen, wenn sie einen Prediger, der einen pathetischen Vortrag hat, horen, und wenn ein Lied nach einer gewissen Melodie gesungen, oder ein gewissen musicirt wird? Und was noch mehr, die Einbildungskraft ist denen manchen so starck, und verleitet sie so weit, daß sie ihre Bilder vor göttliche Eingebungen halten. Man gehe nur in eine Gesellschaft der Schwärmer, der Qväcker, der Enthusiasten, der Inspirierten, so wird man darinnen Leute erblicken, die von einer erhitzten Einbildungskraft als die Cümaischen Sibyllen besessen sind (...).”⁹⁰

Teniendo en cuenta su original formación dentro del neologismo luterano⁹¹, no es extraño entonces que la epistemología del joven Nicolai guarde fuertes de punto de contacto con la patogénesis ortodoxa. Este pasaje nos muestra así nítidamente la preocupación corriente entre los intelectuales cultos del siglo XVIII, ante las diversas formas de sentimentalismo exacerbado presentes en los márgenes del mundo protestante: se trataba ante todo de combatir los influjos perniciosos que los sermones de los “entusiastas” producían en la imaginación del creyente durante la celebración del servicio religioso. Al igual que para la ortodoxia, también entonces para los noveles autores ilustrados, los excesos sectaristas provenían de un recalentamiento de la “imaginación” producido a nivel del propio organismo, comparable a su vez a las profecías extáticas de la antigua Sibila.

Este enfoque hallará por lo tanto fuerte continuidad en la cultura moral y científica de la naciente Ilustración, cada vez más perturbada ante la generalización de fenómenos melancólico-depresivos en el mundo culto de la época (estudiantes, religiosos, abogados, aristócratas, etc.). En este contexto, a lo largo del “siglo de las luces”, filósofos como

⁹⁰ Nicolai, Friedrich, *Gedancken von der Würckungen der Einbildungskraft in den Menschlichen Körper*, Halle, 1744, p. 112.

⁹¹ Proveniente del protestantismo académico, el neologismo surgió como un renovado intento de superación de la polémica confesional mediante una síntesis de elementos intelectuales provenientes de la tradición pietista, el deísmo racionalista, y el empirismo inglés. Sus puntos de vista fundamentales consistían en la acentuación de la religiosidad privada, el rechazo de los dogmas irracionales de la Iglesia, la defensa de un cristianismo universal (al estilo de la religión natural deísta) y la reivindicación de la tolerancia como valor religioso supremo. El objetivo de dicha teología racional apuntaba así a purificar al sentimiento religioso de sus supuestos agregados mórbidos y artificiales. Según esta corriente, eran dichos suplementos innecesarios aquellos que conducían a las distorsiones del celo fanático. De este modo, la sana religión podía ser así reconciliada con las virtudes de la razón, la cual debía acudir en ayuda de la primera para purgarla de elementos extraños. Cf. Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle/Saale, M. Niemeyer, 1929.

Thomasius e Inmanuel Kant (1724-1804), patólogos del temperamento como George E. Stahl (1659-1734) y el ya citado Anne Charles Lorry (1726-1783), o escritores como Heinrich W. Lawätz (1748-1825), propondrán en sendos tratados sus respectivas definiciones, descripciones, y clasificaciones del mal “melancólico-entusiasta”. El último eslabón de esta serie etiológica serán los estudios de psicología experimental llevados adelante por Karl P. Moritz (1756-1793) y Karl F. Pockel (1757-1814).

Así, en este proceso de redefiniciones intelectuales en torno a la comprensión del “entusiasmo”, la “psicología experimental” (*Erfahrungsseelenkunde*) desempeñará también un rol destacado. Si bien no fue la única en su rubro, la primera publicación periódica consagrada a esta tarea fue el *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* editada por Moritz y Pockel entre 1783 y 1793. Apoyada por representantes prominentes de la *Aufklärung* berlinesa (Moses Mendelssohn, 1729-1786- ; el “médico-filósofo” Marcus Herz, 1747-1803), la revista se convirtió en un foro de discusión centrado en el estudio de las patologías psicológicas y las desviaciones sociales de la época. El estudio de los fenómenos mentales asociados al “delirio fanático” constituía en este punto un tema de interés de carácter científico y polémico a la vez. En línea con la crítica racional, se trataba de despojar al *Schwärmer* del conjunto de representaciones místico-religiosas que rodeaban su figura para observarlo desde la perspectiva de un fenómeno natural, definiendo en términos neutrales y objetivos el origen de sus respectivos trastornos.

Inspirados en la divisa de Alexander Pope (1688-1744) – “*the proper study of mankind is man*” – la revista compilaba también ejercicios de auto-observación y descripción de caracteres individuales enviados por sus lectores con el fin de contribuir al desarrollo de la nueva ciencia. Las “historias de *Schwärmer*” adquirirían renovado interés como material de estudio más adecuado para el conocimiento del fenómeno: “*Die Geschichte einzelner Schwärmer, die Darstellung ihrer einzelnen Plane und Vortellungen, und der Gang ihrer Gedanken und Phantasieen liefert uns zur Seelenlehre die interessantesten Beiträge*”⁹². La novela de Jung-Stilling, *Theobald oder der Schwärmer*, o fragmentos seleccionados de la autobiografía de Bernd también eran publicados allí con asiduidad. También la recepción de las narrativa de Moritz (*Anton Reiser, Andreas Hartnopf*) tenía lugar dentro de estas coordenadas ideológico-culturales: “*Leiden und Freuden einer von Natur sehr*

⁹² Cf. Pockel, Karl F., “*Beitrag zur Geschichte der Visionen und der Ausschweifungen der menschlichen Einbildungskraft*”, en Karl P. Moritz et al. (eds.) *Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, V. 6. 1788, p. 54-68.

*dichterischen, durch quietistische Religionsschwärmereyen gereizten Imagination*⁹³. De los ensayos se exigían experiencias, observaciones, y especulaciones, pero ninguna clase de “palabrero” o “sermón moralizante”. De hecho, la causa de la separación sucedida entre Moritz y su colaborador Pockel fue precisamente la tendencia de este último a censurar dichas experiencias en términos morales-religiosos. Este episodio revela por lo demás hasta qué punto ciencia y religión se hallaban complejamente entrelazadas en el seno de las tendencias intelectuales más avanzadas de la época⁹⁴.

La revista se dedicaba así a informar de manera cuatrimestral sobre distintos casos de asesinato, suicidio, *Schwärmerei* religiosa, y accesos hipocondríacos acaecidos en la población general. En este punto, los casos de visiones, sueños, falsas profecías, y otras clases de alucinaciones, frecuentes por igual entre los sectores altos y bajos de la escala social, constituían una de las principales temáticas de preocupación para la elite culta. De allí entonces que un interés permanente y sistemático de la revista (alentado fundamentalmente por Moritz) fuera la obtención de primeros recuerdos infantiles y experiencias oníricas. La mayoría de los testimonios del *Magazin* daban cuenta de sueños en los cuales aparecían señales dotadas con alguna clase de significado profético. Un hombre que tenía acceso a la fecha exacta de su muerte; una mujer que veía en estado de reposo las circunstancias violentas en las que morirá su marido, etc. Para los autores de la revista, el peligro fundamental de estas supersticiones, muchas veces arraigadas en costumbres y tradiciones populares (creencia en milagros, rituales, profecías, etc.), residía ante todo en el potencial desvanecimiento de los límites entre realidad y ficción, y por ende, a la incapacidad de juzgar los propios actos. Mediante esta combinación de moral y terapéutica se pretendía entonces advertir contra una potencial “perdida de realidad” asociada al discurso *Schwärmer*⁹⁵. Por lo que, en este punto, el campo de fenómenos definidos como *Schwärmerei* había pasado a englobar no solo ya los casos de éxtasis religioso o melancolía, sino también toda clase de comportamientos reñidos

⁹³ Reseña anónima publicada en el *Göttingen Gelehrte Anzeigen*, Göttingen, 1785, p. 165. En este mismo sentido, la obra ficcional de Moritz ha sido vista como una respuesta a esta problemática cultural. Cf. Schings pp. 226-256, Minder, Robert, *Die religiöse Entwicklung von K. Ph. Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriften. Studien zum “Reiser” und “Hartknopf”*, Berlin, 1936.

⁹⁴ Cf. Bezold, Raimund, *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*, Königshausen & Neumann, pp. 96-105.

⁹⁵ Cf. Gantet, Claire, *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin, de Gruyter, 2010, p. 450: “Die zunehmend skeptischen, gar düsteren Vorstellungen bezüglich der Einbildungskraft ab Mitte des 18. Jahrhunderts resultierten weiterhin einerseits aus der Wahrnehmung, dass die ‘Schwärmer’ ihre Träume, Visionen, und Entzückungen nicht nur für Erfahrungen, sondern für die Wahrheit hielten”.

con las pautas de normalidad establecidas. De manera progresiva, los usos seculares del término comenzarán así a abarcar una serie de fenómenos cada vez más diversos entre sí.

1.4. Shaftesbury y la rehabilitación filosófica del “entusiasmo”.

Sin embargo, las consecuencias intelectuales del modelo naturalista iban más allá de la crítica médica. Así por ejemplo en Inglaterra, la explicación naturalista propiciará una relectura de la problemática entusiasta cuyos alcances marcarán buena parte de las discusiones a lo largo del siglo XVIII. Un momento decisivo de esta nueva interpretación será la *Letter Concerning Enthusiasm* (1708) de Anthony Ashley Cooper (1671-1713), conde de Shaftesbury, un escrito concebido en el verano de 1707, durante el pico de la polémica desatada por los “profetas franceses” (*camisards*) en Inglaterra⁹⁶. Los argumentos de dicho ensayo nos permiten comprender así el estrecho vínculo histórico entre la secularización moderna del “entusiasmo” y las primeras discusiones surgidas en torno a la posibilidad de una esfera pública burguesa.

En los escritos de Shaftesbury, “entusiasmo” y espacio público eran dos cuestiones fuertemente interrelacionadas. Este vínculo podía entreverse ya en su tratado *The Moralists*, el cual en 1705 ya había circulado con el significativo título *The sociable Enthusiast: a Philosophical Adventure*. Como bien indica su título, en dicho texto se trataba ante todo de determinar en qué medida el “entusiasmo” podía ser un tipo de discurso capaz de atenerse (o no) a las normas de la sociabilidad establecida. Desde el punto de vista de Shaftesbury, no habría medio más desencaminado que la censura teológica o la persecución legal a la hora de lidiar con los peligros del discurso entusiasta. Estas estrategias solo recrudescían el estado melancólico de dichos individuos así como la ilusión de una falsa martirología. Con este criterio Shaftesbury atacaba tanto al dios puritano del juicio y el rigor moral, como a los dioses antiguos de las religiones trágicas, al hundir estas últimas a sus adeptos en irreparables estados de melancolía. Como más tarde en la *Natural History of Religion* (1757) de David Hume (1711-1776), para el autor la representación de un dios terrible conducía al temor y el consecuente sometimiento de la subjetividad religiosa. Generalizado, este temor ante los poderes supranaturales podía incluso alterar el orden social. Al igual que la gran peste de

⁹⁶ Los hugonotes franceses también llamados “camisards” (en alusión a las camisas usadas por los campesinos) eran una secta protestante exiliada en Inglaterra tras la revocación del edicto de Nantes (1629). Pese a una inicial bienvenida como víctimas del rey francés, muy pronto surgirían desavenencias entre la iglesia anglicana y los “profetas franceses”, quienes, como ya habían hecho en el viejo continente, volverán a incurrir en toda clase de predicciones apocalípticas, dirigidas a anunciar la destrucción de Londres y el fin del mundo. El proselitismo *camisard* alcanzó su punto álgido en 1707, provocando su prohibición y persecución por parte de las autoridades inglesas. Cf. Ashe, Geoffrey, *Encyclopedia of Prophecy*, Santa Barbara, California, ABC-CLIO, 2001, pp. 39-41.

Londres (1665-1666), la superstición religiosa funcionaba como un caso de contagio masivo: cuando la depresión espiritual se convertía en un estado de ánimo colectivo, ella no tardaba en desatar pánico entre la comunidad, aterrada ante la multiplicación de escenas de terror, superstición, y ateísmo.

Continuando con esta crítica, la “*Carta sobre el Entusiasmo*” proponía un giro en el seno de la polémica teológica al responsabilizar a la misma opresión eclesiástica por los raptos de melancolía y entusiasmo visibles en los disturbios hugonotes⁹⁷. Frente a los excesos de los “fanáticos”, el autor abogaba por una estrategia de crítica moral alternativa: en el marco de la discusión entusiasta, el individuo “iluminado” debía enfrentar, no el “examen del espíritu”, sino la “prueba del humor”: el así llamado “*test of ridicule*”⁹⁸. A tono con la patogénesis médica, se trataba de una terapia dirigida a remover aquellos “vapores” (“*vapours*”), “humores esplénicos” (“*splenetic humours*”), o “cóleras” (“*spleen*”), que provocaban un estado de frenesí en el individuo. Estos vapores inspiraban falsas y malas ideas sobre la divinidad, a la vez que deterioraban la constitución psíquica del individuo.

A partir de este diagnóstico, se proponía entonces un tratamiento acorde: dichos malestares debían ser aliviados por medio el “buen humor” (“*good-humour*”) y el “ingenio libre” (“*liberty of wit*”), tolerante y exento de prejuicios⁹⁹. El “test del humor” constituía así un régimen dietético dirigido a restablecer la salud del cuerpo moral, evitando los padecimientos del rigor doctrinal. Haciendo uso de una serie de ejemplos históricos provenientes de la Antigüedad (Sócrates, Aristófanes) Shaftesbury introducía un ideal de tolerancia dirigido a enmarcar dentro de las reglas de juego de la sociabilidad los excesos “entusiastas”: si dichas “iluminaciones” lograran ser objeto de un humor virtuoso y flemático, sin despertar por ello ninguna clase de ira irracional, ellas podrían ser vistas como integrantes legítimas de la moralidad pública. En una vena prototípicamente liberal, el “buen humor” aparecía entonces como el garante moral último de la tolerancia religiosa: “*Good-humour is not only the best security against enthusiasm, but the best foundation of piety and true religion*”¹⁰⁰.

⁹⁷ Cf. Winkler, Karl Tilman, “*Enthusiasmus und gesellschaftliche Ordnung. Enthusiasm im englischen Sprachgebrauch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*”, en Norbert Hinske (ed.), *Die Aufklärung und die Schwärmer*, Hamburg, Felix Meiner, 1988, pp. 29–47.

⁹⁸ El autor jugaba aquí intencionadamente con la ambigüedad de la palabra “*test*” (prueba), también utilizada usualmente en la tradición cristiana a fin de determinar la veracidad de las revelaciones entusiastas, especialmente por Pablo de Tarso (cf. 1 Juan 4: 1-3, Tesalonienses 5:21, 1 Corintios 12:10).

⁹⁹ Cooper, Anthony Ashley, conde de Shaftesbury, *A letter concerning enthusiasm to my Lord*^{^^^}, Londres, 1708, pp. 12-15.

¹⁰⁰ Ibid. Shaftesbury, p. 18.

Al mismo tiempo, Shaftesbury proponía frente al “entusiasmo” asocial, otra clase de “entusiasmo” filosófico, ajena a toda sentimiento melancólico basado única y exclusivamente en un sentimiento de alegría trascendental. En su argumento, los poetas jugaban un rol destacado: “*No poet (...) can do anything great in his own way without the imagination or supposition of a divine presence, which may raise him to some degree of this passion we are speaking of*”¹⁰¹. La doctrina de los “grandes hechos”, ya presente en la *Problemata XXX.I*, aparecía invocada a la hora de justificar la posibilidad de un entusiasmo noble, capaz de impulsar al hombre a la realización de sus objetivos. Se trataba de un “entusiasmo divino”, cuyo modelo principal eran Ficino y el Eros platónico, en virtud del cual la alegría extática del individuo surgía a partir de la contemplación de lo bello. El ensayista insistía así en una distinción que tendría consecuencias duraderas en los autores alemanes: el “entusiasmo” era una aprehensión activa de lo divino por parte del individuo, antes que una acción divina dirigida a poseer el espíritu del hombre, situada más allá de su voluntad. Este “entusiasmo” positivo era capaz de contenerse a sí mismo y convertirse al mismo tiempo en objeto de examen por parte de los otros, a fin de poner a prueba la veracidad de sus raptos visionarios.

Para Shaftesbury, dicha forma de inspiración platónica era por lo tanto la única viable desde el punto de vista de la vida social; en la medida en que, lejos de poner en riesgo sus fundamentos, tendería más bien a enriquecerlos. Los motivos de Shaftesbury para esta reflexión no eran de carácter meramente filosófico: la reivindicación de esta forma de “entusiasmo” se hallaba intrínsecamente asociada a la defensa de la tolerancia como ideal religioso supremo y, en el plano institucional, a la creación de una “iglesia nacional” (“*National Church*”) capaz de mediar en las controversias religiosas. El “entusiasmo” noble era así una invención estético-filosófica puesta al servicio de los ideales de tolerancia religiosa defendidos por el deísmo; aquel tipo particular de “religión natural” surgido en Inglaterra como alternativa a la ortodoxia eclesiástica¹⁰². A lo largo del siglo, otros filósofos simpatizantes de esta corriente, como David Hume y Voltaire (1694-1778)¹⁰³, harán suya esta

¹⁰¹ Ibid. Shaftesbury, p. 19.

¹⁰² Ibid. Hinske 1988, p. 44.

¹⁰³ A pesar de la diversidad de opiniones de sus adeptos, el deísmo era un movimiento ilustrado constituido alrededor del ideal de una religión natural fundada por medio de la razón, e indiferente a toda creencia en una Revelación. Cf. Hume, David “*Of Superstition and Enthusiasm*”, Knud Haakonsen (ed.), *Political Essays*, Cambridge, 1994, pp. 45-60; *The Natural History of Religion*, en *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, T.4, Tom L. Beauchamp et al. (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 300-363. En el caso de Voltaire, cf. la entrada “*Enthusiasme*” en Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Béatrice Didier (ed.), Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1994, p. 241 (1764). Todos estos escritos fueron concebidos bajo el influjo del programa deísta. Cf. también la entrada “*Deism*” en Peter H. Reill et al. (eds.), *Encyclopedia of The Enlightenment*, New York, Infobase Publishing, 2004, pp. 146-148.

misma distinción a fin de armonizar los potenciales de la experiencia “entusiasta” con los objetivos de una religión racional. Como veremos en el siguiente apartado, esta reutilización del concepto de “entusiasmo” en función de los objetivos e intereses de la discusión ilustrada tendrá una considerable repercusión entre los intelectuales alemanes.

1.5. La Ilustración alemana y los dilemas de la *Schwärmerei*.

Durante el último cuarto del siglo XVIII, la Ilustración alemana (*Aufklärung*) parecía imponerse en el mundo de las letras a través de la *Popularphilosophie*. Dicho movimiento representaba la contraparte a la Ilustración francesa encabezada Voltaire (1694-1778), Jean le Rond d’Alembert (1717-1783), y Denis Diderot (1713-1784). Surgido durante la regencia del ilustrado Federico II (1712-1786), sus centros principales eran Berlín y la universidad de Göttingen, dirigida por Gerlach A. Münchhausen (1688-1770). Entre sus miembros principales se hallaban J. A. Biester (1749-1816), Johann A. Eberhard (1739-1809), Friedrich Nicolai (1733-1811), y Christian Garve (1748-1792). En la variedad de sus obras y autores, la *Aufklärung* se había comprendido a sí misma como un esfuerzo emancipatorio orientado a la autodeterminación individual mediante la reflexión, el debate crítico-racional y la difusión de nuevas ideas. La “ilustración” era entendida como una educación del público (*Publikum, Öffentlichkeit*): una propedéutica para la participación en el debate social, que pudiera a su vez tomar distancia de la superstición religiosa por medio del cultivo de la razón y el buen el gusto¹⁰⁴. Uno de sus objetivos fundamentales era así expandir dichos principios más allá de los límites del mundo académico, buscando la atención del público culto en general.

Será precisamente entonces durante esta época cuando el combate de los intelectuales alemanes contra la *Schwärmerei* entusiasta llegue a uno de sus momentos más álgidos. Dicho debate ponía en duda la confianza optimista característica de algunos representantes eminentes de la *Popularphilosophie* como Christian Garve, para quien la influencia religiosa había sido definitivamente desplazada por una nueva clase de conocimiento basado en la experiencia racional¹⁰⁵. Frente a esta confianza, Nicolai, el editor de la *Berlinische Monatschrift* oponía algunos signos de reserva y alarma¹⁰⁶. La situación en Alemania y

¹⁰⁴Cf. Beiser, Frederick, *The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1987, p. 165.

¹⁰⁵ Cf. Garve, Christian, *Ueber die Besorgnisse der Protestanten in Ansehung der Verbreitung des Katholicismus*, en *Berlinische Monatsschrift*, N° 6, 1785, pp. 19-67. Para una reconstrucción del debate en torno a los significados de la Ilustración, cf. Dahnke, Hans-Dietrich, “*Was ist Aufklärung?*”, en Hans-Dietrich Dahnke et al. (eds.), *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin-Weimar, 1989, pp. 39-134.

¹⁰⁶ Ibid. Dahnke, p. 109.

Europa distaba de estar a la altura del ideal de progreso anhelado por sus pares ilustrados. A diferencia de estos últimos, Nicolai ofrecía un panorama plagado de fenómenos desconcertantes:

“Der Urinprophet Schuppach zog von allen Enden von Europa leichtgläubige Menschen zusammen. Mesmer machte in Wien mit Magnetenkuren die größten Charlatanerien, geht von da nach Paris, macht noch grössere Charlatanerien mit einem Magnetismus der nicht einaml magnetisch ist (...). Saint German ward für einen Gott ausgegeben, und erregte die Aufmerksamkeit vieler Fürsten und anderer gar nicht geistlosen Köpfe. Cagliostro wuste mit offenbaren Gaukleyen in ganz Europa, und auch bey Lavatern sich den Anstrich eines ausserordentlichen Mannes zu geben, und setzte Männer von der größten Bedeutung in Bewegung. Ziehens unsinnige Prophezeyhungen erregen, was auch die Vernunft und Lichtenberg sagen mag, noch immer die größten Besorgnisse bey vielen Tausenden. (...) Die Anhänger von Swedenborgs tollen Schwärmereyen vermehren sich täglich, Geisterbanner und Geisterseher sind an sehr viel Orten im größten Ansehen”¹⁰⁷.

Se daba así una situación contradictoria: mientras los ideales de la Ilustración parecían adquirir voz propia; al mismo tiempo, las fronteras entre la superstición, el ateísmo, y el fanatismo espiritualista comenzaban de pronto a desdibujarse, confluyendo todas estas tendencias dentro de una vasta moda de fraudes y fetichismo intelectual. Desde las páginas del *Berlinische Monatschrift* (publicación insignia de la *Popularphilosophie*) se imponía el debate sobre el sentido de la Ilustración¹⁰⁸. La voluntad de saber (*“Sapere aude!”*), reivindicada por Kant en su célebre ensayo (*“Was ist Aufklärung?”*, 1784)¹⁰⁹, no parecía avanzar siempre a lo largo del mismo sendero virtuoso, sino más bien bifurcarse por vías desconocidas o poco confiables. Se trataba por lo demás de una opinión extendida entre los comentaristas de la época. A través de esta nueva proliferación de prácticas y saberes esotéricos, el viejo fanatismo supersticioso se vestía ahora con los colores y las modas de los nuevos tiempos ilustrados:

“Nie hat sich der Sektegeist thätiger gezeigt, als in unsern Tagen, welche man die aufgeklärten nennt (...) Dieser fast allgemeine Hang zm Wunderwaren wird durch den alle Kräfte der Erwerbung übersteigenden Luxus, und durch das geschwächte Nervensystem der jetzigen Generation ungemein befördert (...). Lojolisten im gestiken Kleide, im Chorgewand, und im einfachen Kittel des Bedürfnisses; Gasnerianer; Lavaterische Glaubenschwärmer; Martinisten, Insoucians; Mesmerianer; Somnambulisten; Anhänger von Cagliostro; Schröpferische Magier; Crusianische Magier; Bengelianer; Den Stein der Weisen suchende Rosenkreuzer; Lammsbrüder, die sich von innerm Stolze nähren; Illuminaten und Minervalen;

¹⁰⁷ Nicolai, Friedrich, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahr 1781. Anhang: Eine Untersuchung der Beschuldigungen, die Herr Prof. Garve wider diese Reisebeschreibung vorgebracht hat*, T. VII, 1786, p. 108. Citado por Conrad, Anne: *Rationalismus und Schwärmerei. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung*, Hamburg, DOBU Verlag, 2008, p. 69.

¹⁰⁸ Ibid. Dahnke, pp. 39-42.

¹⁰⁹ Cf. Kant, Immanuel, *“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”*, en *Kant Werke*, T.9, Wilhelm Weischedel (ed.) Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 51-61.

*Kabbalisten; Verehrer des verunglückten Erziehers Bahrds; und andere Verbundene, die den Zweck ihrer Vereinigung (...) nicht mehr wissen; finden sich in Regensburg und Baiern zerstreuet, um einander wechselseitig (...) nach den ächten Grundsätzen der Schwärmerei zu verfolgen*¹¹⁰.

A raíz de la oscuridad de sus ideas, los miembros y objetivos de estos múltiples grupos se mezclaban indistintamente los unos con los otros. El término “*Schwärmerei*” apuntaba en este caso a denunciar el imperio caótico de una ola de prácticas y lecturas, muchas veces superficiales y pseudo-eruditas, convertidas de pronto en moda intelectual para el público culto. Las consecuencias no eran solo morales, sino también sociales: la superstición y el misticismo *Schwärmer*, en la casi inabarcable variedad de sus manifestaciones, tan solo contribuía a reproducir un “espíritu sectario” (“*Sektengeist*”), cuyo lenguaje enigmático tendía a fragmentar y obturar el cultivo de la “verdadera” discusión pública. No se trataba entonces de una cuestión menor: aquello que se hallaba en discusión era el tipo de “sociedad civil” imaginado por los intelectuales de una burguesía aún en gestación. En última instancia, la proliferación del discurso *Schwärmer* no parecía más que exacerbar la tendencia a la fragmentación y aislamiento cultural que ya aquejaba endémicamente a los territorios alemanes desde los tiempos de las “guerras de religión”.

Paradójicamente, la causa de esta nueva fiebre esotérica se hallaba intrínsecamente asociada al desarrollo cada vez más veloz de aquellos instrumentos comunicativos característicos de la moderna esfera pública burguesa. En este punto, una serie de transformaciones históricas convergentes habían comenzado a influir cada vez más decisivamente en la cultura europea de la segunda mitad del siglo XVIII. Así, por un lado, la nueva actitud tolerante de las aristocracias ilustradas y el desarrollo cada vez más vigoroso de una cultura impresa había estimulado la divulgación creciente de un sin número de escritos libertinos, esotéricos, y alquímicos, junto a la ya tradicional circulación de libelos religioso-separatistas. Sumado a ello, el fenómeno de la “adicción a la lectura” (*Lesesucht*, *Lesebegierde*) comenzaba a expandirse en diversas partes del continente y estratos sociales, despertando repentinos signos de aprehensión y desconfianza entre las elites letradas¹¹¹. Así,

¹¹⁰ Anónimo, “*Neuer Beitrag zu einiger Kenntniß verschiedener jetzt existirenden Geheimen Gesellschaften*”, en *Berlinische Monatschrift* 6, 1785. El contexto de dicho artículo era la prohibición de la logia de los *Illuminaten*. Para otros diagnósticos similares, cf: Reimarus, Christoph “*Über die Schwärmerei unserer Zeiten. Ein Schreiben eines ungenannten*”, en *Göttingisches Magazin*, 1782; Kern, Johannes (1756-18??), “*Vom Aberglauben, seinen Wirkungen und Gründen*”, en *Schwäbisches Magazin für Beförderung der Aufklärung* 2, 1787, 48 y ss; y Borowski, Ernst, *Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abentheurer unsres Jahrhunderts*, Königsberg, 1790, 164 y ss..

¹¹¹ Cf. Engelsing, Rolf, *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, Metzler, 1974, Faulstich, Werner, *Die Bürgerliche Mediengesellschaft (1700-1830)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. En última instancia, dicho temor se originaba en las potenciales consecuencias negativas que los

por ejemplo, en una carta dirigida a su biógrafo Ludwig E. Borowski (1740-1831), la cual figuraría como una introducción al escrito de este último sobre Cagliostro, Kant atribuía la fascinación del público por dichos personajes excéntricos a “la manía de la lectura universalmente diseminada” y a su causa material, la “*Buchmächerei*”¹¹².

En este contexto, asistiremos entonces a una nueva ampliación de los significados de la palabra “*Schwärmerei*”: si en su marco luterano original dicho término había servido para subsumir una multitud de expresiones religiosas marginales; en la segunda mitad del siglo XVIII, con la expansión de la cultura impresa, dicho término incluirá todas aquellas manifestaciones de la espiritualidad marginales o minoritarias (alquimia, esoterismo, neoplatonismo, gyonismo) cultivadas cada vez con mayor vehemencia por los miembros del mundo burgués y aristocrático. En el marco de este proceso, la pluralización de prácticas, lecturas, y creencias conducirá muy pronto a la logomaquia: “*Pietist*”, “*Fanatiker*”, “*Enthusiast*”, “*Schwärmer*”, “*mystisch*”, “*Böhmisten*”, “*Weigelianer*”, “*Schwenckfeldianer*”, “*Labbadisten*”, etc.; todas estas expresiones eran en sí mismos términos indistintos e intercambiables, imposibilitados en esencia para establecer alguna distinción crítica o cognoscitiva relevante. En palabras del *Popularphilosoph* Garve: “*Alles Excentrische ist mehr oder weniger in Gefahr, schwärmerisch zu seyn*”¹¹³. Las connotaciones generalizadoras del término “*Schwärmerei*” se habían vuelto así repentinamente

nuevos hábitos de lectura podrían tener en la productividad de los individuos pertenecientes al campesinado y el artesano: “*Man gab zu bedenken, daß der Gewerbefleiß, die Industriosität, der Hang zu nützlicher Beschäftigung unter der Lesesucht leiden müsse; der Zeitverderb bringe eine sittliche Erschlaffung mit sich; die Sittenlosigkeit, die Empfindelei und die Religionsverachtung, die durch Weckung der Phantasie entstehende Schwärmerei- alle diese Bastarde der Lesesucht müßten dem Staatswesen dem größten Schaden einbringen*”. Cf. Schenda, Rudolph, *Volk ohne Buch: Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970, p. 95. Como el lector bien podrá aquí intuir, la visión negativa de la cultura impresa no era sin embargo la única posición prevaleciente. Entre diversos autores y escritos, una perspectiva de signo contrario puede hallarse, por ejemplo, en el opúsculo de Moritz “*Ideal einer vollkommen Erziehung*” (1784): “*Die Buchdruckerey ist schon irgendwo als ein Bildniß der verbreiteten Kultur angenommen worden; und mir däucht daß ihr, nicht bloß als Bild, sondern im ganz eigentlichen Verstande, der Ehrennahme verbreitete Kultur gebühre*”. Su función en la ilustración del pueblo era, para dicho autor, una cuestión clave: “*Nun ist aber vielleicht unter allem, was gedruckt wird, eine öffentliche Zeitung oder Volksblatt, aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet, bey weitem das wichtigste*”. Citado por Böning, Holger, en “*Zeitungen für das Volk. Ein Beitrag zur Entstehung periodischer Schriften für einfache Leser und zur Politisierung der deutschen Öffentlichkeit nach der Französische Revolution*”, en Holger Böning (ed.), *Französische Revolution und deutsche Öffentlichkeit: Wandlungen in Presse und Alltagskultur am Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Berlin, de Gruyter, 1992, p. 467.

¹¹²Cf. Kant, Immanuel, “*Über die Schwärmerei und die Mittel dagegen*” (1790), en *Kant Briefwechsel Akademie Ausgabe XI (AA)*, Berlin, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900 (y ss.), p.141. Citado por Fenves, Peter, *Raising the tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 1993, pp. 107-108. Sobre la posición de Kant ante el mercado editorial, cf. “*Über die Buchmächerei: Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai*”, en AA VIII, pp. 431-438.

¹¹³ Garve, Christian, *Bemerkungen über die Neigungen der Menschen zum Wunderbaren und über den Zweck dieses Zuges in der menschlichen Natur*, en *Deutsches Museum*, 1778, p. 521.

contraproducentes: a partir del desarrollo acelerado de la nueva cultura editorial (*Buchmächerei*), sus manifestaciones pasaban a ser cada vez más difíciles de definir a priori. ¿Cómo distinguir entre aquello que era y no era *Schwärmerei*?

1.5.1. La polémica del *Teutsche Merkur* (1776).

De manera tal que, en Alemania, la crisis de la Ilustración exigía una toma de posición explícita frente al fenómeno de la *Schwärmerei*. En junio de 1776, el escritor y crítico Martin Wieland (1733-1813) propiciará un debate dentro del cual tomarán parte autores renombrados como Herder y Gotthold E. Lessing (1729-1781). Su pregunta concernía a las estrategias filosóficas y morales más útiles para lidiar con la problemática entusiasta, en su nueva gama de heterogéneas expresiones: “*Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerey nennen, mehr Böses als Gutes stiftet? und in welchen Schranken müßten sich die Antiplatoniker und Luciane halten, um nützlich zu seyn?*”¹¹⁴. A la hora de prevenir las consecuencias perniciosas del “delirio entusiasta”, ¿bastaba con la mera burla a la manera de Shaftesbury? ¿O acaso ella no redundaba en una condena *ex profeso* con efectos meramente esterilizadores?

La polémica desatada en torno a este interrogante correspondía al nuevo clima literario surgido a partir de la aparición del *Sturm und Drang* y a la figura del “genio” (*Genie*) exaltada por los autores del movimiento¹¹⁵. A pesar del carácter muchas veces exagerado de estas críticas, sus dudas no dejaban de ser pertinentes; ya que, desde el punto de vista de muchos de sus contemporáneos, las nuevas obras literarias surgidas del *Sturm und Drang* no habían pasado de alentar nuevas formas de diletantismo melancólico, cuyas manifestaciones patológicas no dejaban de reproducirse en el seno de la propia elite dirigente: los representantes más brillantes de la “teología racional” como Johann F. Jerusalem (1709-1789), Johann J. Spalding (1714-1804), o jóvenes promisorios como Johann G. Hamman (1730-1788) se habían apartado repentinamente de sus obligaciones aquejados por estados ataques depresivos (o catatónicos, en el caso de Spalding), notablemente enigmáticos para sus contemporáneos. Se planteaba así una contradicción cada vez más notoria: si la nueva cultura editorial había ofrecido la posibilidad de refundar un nuevo espacio de discusión crítica; ella parecía ahora apenas estimular modos de expresión auto-indulgentes y pasatistas, ajenos a cualquier clase de examen racional. Desde esta perspectiva, la nueva espiritualidad del *Sturm*

¹¹⁴ Wieland, Christoph M, “*Fragen*”, en *Der Teutsche Merkur*, enero de 1776, p. 82.

¹¹⁵ Cf. Cap. 2., 2.4.5.

und Drang no podía significar más que un retroceso en el modelo de “comunidad racional” imaginado por los ilustrados¹¹⁶.

El círculo vicioso era así perfecto: en lugar de atraer a los nuevos misticistas hacia el sendero de la razón, la burla de la *Popularphilosophie* alienaba más a dichos individuos en sus prácticas marginales y esotéricas. De este modo, el proyecto ilustrado se cerraba sobre sí mismo y se enfrentaba al riesgo de auto-cercenar la difusión de sus propios ideales¹¹⁷. Pero, en el contexto del surgimiento de nuevas formas de expresión literaria, la imaginación y el “genio” ya no podían ser mero objeto de una estigmatización *ex profeso*, surgida de la burla o los diagnósticos generalizadores utilizados por la religión y el discurso médico; sino que requerían una suerte de salvaguarda filosófica, capaz de mantener estas nuevas manifestaciones de la subjetividad cercanas al ámbito de la “razón” y el “sentido común”. El dilema de fondo radicaba entonces en el siguiente punto: ¿cuál era el grado de subjetivismo que, desde el punto de vista de la naciente esfera pública burguesa, podría tolerar la *Aufklärung* alemana?¹¹⁸

La pregunta postulada por Wieland se proponía resolver entonces las ambigüedades de esta coyuntura: a la luz de la defensa de la espontaneidad creadora introducida por el *Sturm und Drang* y la difusión de las ideas ilustradas, se volvía cada vez más necesario salvaguardar un concepto de “entusiasmo” capaz de promover las nuevas aspiraciones de autonomía individual patentizadas en las nuevas formas de expresión literarias. Se trataba de una problemática ideológico-cultural en la cual filósofos, publicistas, y escritores se hallaban comprometidos desde diversos puntos de vista. Sus diferencias concernían fundamentalmente al criterio de distinción fundamental a establecer entre “entusiasmo” y *Schwärmerei*, al implicar ambos términos un conjunto de connotaciones opuestas y cercanas a la vez.

Ya un año antes del inicio de la polémica, esta problemática aparecía abordada por Wieland en su ensayo “*Enthusiasmus und Schwärmerei*” (1775); el cual proponía una distinción fundamental entre ambos términos: “*Ich nenne (...) Schwärmerei eine Erhitzung der Seele*

¹¹⁶ Cf. La Vopa, Anthony, “*The Philosopher and the Schwärmer: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant*”, en *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, Lawrence E. Klein et al. (eds.), San Marino, California, Huntington Library, 1998, pp. 85-117. Ibid. Conrad 2008, pp. 86-104.

¹¹⁷ Esa crisis ya era advertida en términos programáticos por Moritz en el mencionado escrito *Ideal einer vollkommen Zeitung*: “*Und wie viel mehrere lassen sich nicht noch denken, als Volksvorurtheile; Volkssirrhümer; religiöse Schwärmerei; unerkanntes Verdienst; u.s.w. – Wahrlich es ist zu verwundern, da man bisher so viel von Aufklärung geredet und geschrieben hat, dass man noch nicht auf eine so simples Mittel, als eine Zeitung, gefallen ist, um sie in der That zu verbreiten*”. Opcit. Böning 1992.

¹¹⁸ Redekop, Benjamin W., *Enlightenment and Community. Lessing, Abt, Herder, and the quest for a german public*, Quebec, McGill-Queen's University Press, 2000.

von Gegenständen, die entweder gar nicht in der Natur sind, oder wenigstens das nicht sind, wofür die berauschte Seele sie ansieht”¹¹⁹. En este sentido, si bien la palabra “Schwärmerei” era presentada como sinónimo de la palabra “Fanatismus”¹²⁰, el sustrato religioso original del primer término se veía reemplazado por su definición médico-antropológica: “Schwärmerei” constituía una “enfermedad del alma”, una “fiebre” surgida en individuos aislados, susceptible de convertirse en epidemia. El objetivo de la filosofía era entonces identificar estos desórdenes mentales a partir de sus síntomas, prevenir la expansión de la enfermedad, y curar a sus eventuales víctimas.

Pero, al igual que Shaftesbury a principios de siglo, Wieland iba más allá también de la estigmatización médica. En abierto contraste con su variante negativa, la palabra “Enthusiasmus” debía encarnar por el contrario su revés benéfico: “Schwärmerei ist Krankheit der Seele, eigentliches Seelenfieber; Enthusiasmus ist ihr wahres Leben!”¹²¹. A la manera de los neoplatónicos, el “entusiasmo” era definido como expresión de todo aquello que es “verdaderamente bueno y bello” en el individuo (“was wahrhaft schön und gut ist”¹²²). La presencia de estas cualidades en el hombre constituía así un índice de la presencia de lo divino en el individuo; capaz de provocar en este último un ardor benéfico y amoroso, dirigido a impulsarlo hacia las más altas metas y realizaciones: “und diese feurige Liebe zum wahren, Schönen und Guten ist ganz eigentlich Einwirkung der Gottheit, ist (wie Plato sagt) Gott in uns”¹²³.

Con el paso del tiempo, el planteo de Wieland comenzaría a ser reproducido más allá del ámbito meramente moral. Así, el ensayo “Ueber die Schwärmerei” escrito por Garve en las postrimerías de 1789, arriesgaba por su parte una apología con fondo netamente político:

*“Die Schwärmer, die ihrem innern Lichte folgen, widerstehn wenigstens der zu grossen Autorität der Priester, und arbeiten so gewisser Massen der Freyheit der Vernunft vor. Sie streben ferner nach neuen Kenntnissen und fühlen also die Unzulänglichkeit der alten,- ein gutes Symptom, welches endlich den Menschen entweder zum Lichte, oder zur Anerkennung und dem Bekenntnisse seines Unvermögens führt”*¹²⁴.

¹¹⁹ Wieland, Christoph M., “Enthusiasmus und Schwärmerei”, en *Sämmtliche Werke*, T. 47, Johann G. Grüber (ed.), Leipzig, G. J. Göschen, 1827, p. 181-182.

¹²⁰ “Dem Worte Schwärmerei (...) entspricht das Wort Fanatismus ziemlich genau; wiewohl die letztere durch den Gebrauch einer besonderen Gattung vom Schwärmerei, nämlich der religiösen, zugeeignet worden ist”. *Ibid* Wieland, p. 181.

¹²¹ *Ibid.* p. 181.

¹²² *Ibid.* p. 181.

¹²³ *Ibid.* p. 182.

¹²⁴ Garve, Christian “Ueber die Schwärmerei”, en *Gesammelte Werke, 1 Abteilung: Die Aufsatzsammlungen*, vol. 3, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1985, p. 338.

Como puede verse en este pasaje, los “entusiastas” poseían la virtud de “seguir su luz interior”, manifestando sus opiniones libremente sin escrúpulos ante la autoridad eclesiástica oficial. Ellos eran también quienes sufrían con mayor gravedad el envejecimiento de las viejas concepciones y la necesidad de producir nuevos saberes. Según Garve, inevitablemente este tipo de cualidades debía conducir entonces al reconocimiento de los límites de la propia razón y sus respectivas “iluminaciones”. Por lo que, gracias a esta libertad, y a su hambre de nuevos saberes, ellos también contribuían de esta manera al necesario progreso de la razón.

Otros autores como Lessing y Herder poseían sin embargo una visión menos optimista de la cuestión. Así, mientras Wieland se esforzaba en distinguir “entusiasmo” y “*Schwärmerei*”, Herder ensayaba el movimiento contrario, al afirmar provocativamente en su escrito “*Philosophie und Schwärmerei, zwo Schwestern*” (1776) que ambos fenómenos constituían más bien “hermanos espirituales” (“*Geistesgeschwistern*”), “extremos del espíritu humano”, generados recíprocamente: “*Philosophie nährt sich von Abstractionen, Schwärmerei auch. (...) Der Schwärmer will der größte Philosoph sein, und der größte Philosoph ist der größte Schwärmer*”¹²⁵. En los términos del argumento herderiano, los “grandes sistemas filosóficos” (Leibniz, Wolff) habían surgido en primera instancia de una multitud de abstracciones conceptuales de carácter arbitrario, por naturaleza tendiente a hundirse en especulaciones fantasiosas, sin conexiones efectivas con la realidad. En consecuencia, pese a sus aspiraciones de transparencia racional, las construcciones sistemáticas de la filosofía también podían ser portadores de un discurso oscurantista y sectario. Más aún, el comportamiento del filósofo no se distinguía de la praxis “entusiasta”, sino que por el contrario reproducía sus peores vicios: “*Ein Mensch, der von gesundem Verstande ohne gesunden Verstand, von richtigen Begriffen ohne richtigen Begriff, von ewiger Toleranz mit möglichster Intoleranz spricht, welchen gelindern Namen kam er sich versprechen als Schwärmer?*”¹²⁶. El discurso filosófico constituía así otra variante de la omnipresente *Schwärmerei* que aquejaba a los tiempos ilustrados. De este modo, invirtiendo los términos de la discusión Herder ofrecía la versión “*Sturm und Drang*” de la distinción propuesta por Wieland. Razón y sentimiento no debían estar enfrentadas sino reconciliados: “*Ein Mensch, der allein Kopf sein will, ist so ein Ungeheuer, als der allein sein Herz will; der ganze Mensch ist beides. Und daß er Beides ist, jedes an seiner Stelle, das Herz nicht im*

¹²⁵ Herder, Johann G., “*Philosophie und Schwärmerei, zwo Schwestern*”, en *Herders Sämtliche Werke*, V. 9, Bernhard Suphan (ed.), Berlin, 1913, pp. 497-498.

¹²⁶ Ibid. Herder, p. 497.

Kopf, den Kopf nicht im Herzen, das eben zeigt ihn als Menschen"¹²⁷. Lejos así de procurar un ámbito de salvaguarda racional para los lenguajes subjetivos, Herder ofrecía una versión subjetivista de todos los discursos, en la cual aparecían también subsumidas las pretensiones universalistas de la filosofía.

Aunque no fuera publicada, la respuesta de Lessing a Wieland escrita en simultáneo a la de Herder, también iba en la misma línea. Para el autor de *Nathan der Weise* (1799) -no casualmente una obra sobre la tolerancia religiosa- además de pretender poseer revelaciones personales y ser inspirados directamente por Dios, la esencia del *Schwärmer* radicaba en su tendencia a "hacer enjambre" ("*schwärm*")¹²⁸. Evocando así la antigua imagen luterana, su escrito "*Über eine zeitige Aufgabe*" (1776) comenzaba postulando la relación en principio antagónica entre filosofía y discurso entusiasta: por un lado, la actitud distante y reflexiva del filósofo, frente a la exaltación pasional y contagiosa del *Schwärmer* religioso, siempre a punto de producir caos y desborde social.

Pero al igual que Wieland y más tarde Garve, Lessing reivindicaba también el entusiasmo especulativo del filósofo. Dicha clase de experiencia era, a fin de cuentas, aquella que hacía posible la existencia de poetas, pintores, y músicos. El filósofo también participaba de ella, y tan sólo debía mantenerse atento a que dicho entusiasmo no lo convirtiera en un entusiasta, "de la misma manera que un catador debía cuidarse de la ebriedad al disfrutar de un buen vino"¹²⁹. En este punto, al referirse a la pregunta de Wieland, su respuesta formulaba una distinción entre los verdaderos filósofos racionales y los "espíritus luciánicos". Mediante un juego de palabras, Lessing incluso atribuía este comportamiento a sus supuestos críticos "burlones" ("*Spotter*"), cuya actitud era también "hacer enjambre" mediante la formación de grupos y camarillas. Encerrados en códigos y supuestos propios, pretendidamente racionales, la crítica de los "espíritus luciánicos" a la *Schwärmerei* carecía de valor argumentativo y, por ende, de efectos persuasivos duraderos.

Por lo que, de manera aparentemente casual, el dramaturgo lanzaba así un comentario mordaz sobre las nuevas formas de sociabilidad emergentes en el seno de la cultura ilustrada y

¹²⁷ Ibid. Herder, p. 498.

¹²⁸ Lessing, Gotthold E., "*Über eine zeitige Aufgabe: Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerey nennen, mehr Böses als Gutes stiftet? und in welchen Schranken müßten sich die Antiplatoniker und Luciane halten, um nützlich zu seyn?*", en *Werke. B. 8: Theologiekritische Schriften 3, Philosophische Schriften*, Karl Eibl et al. (eds.), München, Carl Hanser Verlag, 1979, pp. 548-557.

¹²⁹ "*So wie der feine Wollüstling, dem der Wein schmeckt, und der gern unter Freunden sein Gläschen leeret, sich wohl hüten wird, ein Trunkenbold zu werden*", Ibid. Lessing, p. 552.

burguesa. Se daba entonces el caso según el cual, en “tiempos filosóficos”, ambos roles –los del filósofo entusiasta y el fanático- tendían a converger. En última instancia, ambos reproducían modos de sociabilidad sectarios, indiferentes a la exposición y fundamentación racionales que, para Lessing, debían constituir el núcleo de la verdadera discusión pública. En este punto, incluso el propio orden civil podía verse afectado, al ser dicha confusión de papeles sumamente útil para la difusión de programas subversivos: escondidos detrás de una “máscara más filosófica”, nuevos “*Schwärmer*” predicaban ahora a favor de los “derechos de la humanidad”.

Frente a esta nueva clase de entusiastas, Lessing aconsejaba una actitud convenientemente ambigua. El verdadero filósofo debía mantener una simpatía distante, sin dejarse contagiar por su fervor: ya que en última instancia, el individuo racional no era completamente ajeno a aquellos fanáticos; sino que esos últimos eran más bien una fuente de inspiración constante (“filón”, “*Fundgrube*”¹³⁰), desde cuya base siempre tomaban vuelo las construcciones especulativas del espíritu. El filósofo dependía así inexorablemente del *Schwärmer* al constituir la propia experiencia visionaria la materia prima a partir de la cual surgía el momento necesario de la reflexión. Pero precisamente a raíz de a esta dependencia, el filósofo debía conservar siempre las distancias: este no debía nunca dejarse cautivar por dichas visiones, a fin de no pasar al “enjambre” exaltado en el cual desembocaba inevitablemente todo pensamiento entusiasta, alejado del verdadero “discernimiento” especulativo.

No se trata del único escrito donde Lessing abordaba esta problemática. En uno de los aforismos de su *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), el autor volvería a referirse a la figura del “*aufgeklärte Schwärmer*”; aquel individuo poseído por el convencimiento de una inminente consumación de los “derechos de la humanidad” cuyo discurso, dirigido a anunciar la llegada inminente de un futuro emancipado, invocaba para ello la inevitable abreviación apocalíptica del tiempo histórico: “*Der Schwärmer tut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft: aber er kann diese Zukunft nur nicht erwarten. Er wünscht diese Zukunft beschleuniget; und wünscht, daß sie durch ihn beschleuniget werde*”¹³¹. Lessing vinculaba así explícitamente el discurso entusiasta del misticismo medieval con los pronósticos optimistas de los autores ilustrados. El dramaturgo les concedía incluso a estos últimos una veracidad considerable a sus anuncios; sin dejar de subrayar por otra parte su error fundamental, consistente en

¹³⁰ Ibid. Lessing, p. 553.

¹³¹ Ibid Lessing, p. 590.

reproducir aquella ansiedad apocalíptica propia de los viejos entusiastas religiosos. La *Schwärmerei* filosófica suponía así una aceleración del decurso histórico cuya consumación podía poner en entredicho aquellos mismos ideales que los “entusiastas ilustrados” aspiraban tanto a realizar¹³².

Si bien dicha preocupación pareciera ser un dilema lateral, ella irá ganando mayor atención en la siguiente década. Ya el título del ensayo comentado hacía también alusión a la idea de una “tarea prematura” (“*zeitige Aufgabe*”): el propio surgimiento de la discusión sobre el estatuto de la *Schwärmerei* entusiasta, planteado en la pregunta de Wieland, parecía revestir para Lessing un carácter innecesariamente intempestivo, ajeno a las verdaderas prioridades de la discusión racional¹³³. De este modo, el dramaturgo parecía entrever ya la conjugación volátil entre filosofía ilustrada y crisis política que ocuparía el centro del debate público a finales del siglo XVIII. Como veremos, esta será la nueva coyuntura en la cual tendrá lugar una nueva radicalización de la discusión en torno al discurso entusiasta.

1.6. Excurso: Kant y la problemática entusiasta.

Llegados a este punto de nuestra exposición, vale la pena abrir un paréntesis para referirnos al vínculo de la cuestión entusiasta con la filosofía de Kant, en tanto exponente culminante de la reflexión ilustrada. Puede afirmarse en este sentido que la génesis de su propio programa filosófico se halla fuertemente atravesada por la problemática abordada en los apartados anteriores. Así, la lucha inveterada de la filosofía crítica contra la tendencia de la razón a trascender sus límites (evitando caer en las ilusiones del dogma y la superstición), bien puede ser vista como una respuesta a la problemática del entusiasmo *Schwärmer*, tal como ya antes lo habían hecho otros grandes nombres de la tradición intelectual moderna (desde Hobbes y Spinoza hasta Locke y Hume)¹³⁴.

¹³² Cf. Koselleck, Reinhart, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en *Aceleración, Prognosis y Secularización*, Valencia, Pretextos, 2003, pp. 37-39. Para una crítica de Koselleck, cf. Villacañas Berlanga, José Luis, “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 37, julio-diciembre, 2007, 81-96.

¹³³ En esta consideración formulada por Lessing al principio de su ensayo puede entreverse la causa de la no publicación de su respuesta.

¹³⁴Cf. Lyotard, Jean-Francois, *Enthusiasm: The Kantian Critique of History*, Stanford, California, Stanford University Press, 2009. Para el caso de Hobbes, cf. Pocock, John G. A., “*Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment*”, en *Ibid.* Lawrence Klein et al. (eds.) 1998, pp. 7-28. Sobre el vínculo de Spinoza y Locke con los entusiastas, *opcit.* Gisi, pp. 156-159; *ibid.* Heyd 1995, pp. 177-183, respectivamente. Para Hume, cf. “*Hume and the Enlightenment*”, en *Pulpits, Politics and Public Order in England, 1760-1832*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 67-73; y Kreimendahl, Lothar, “*Humes Kritik an den Schwärmern und das Problem der ‘wahren Religion’ in seiner Philosophie*”, en *ibid.* Hinske 1988, pp. 7-27.

La distinción entre “*Schwärmerei*” y “*Enthusiasmus*” era de hecho una constante a lo largo de sus escritos: desde sus comienzos pre-críticos (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, 1764; *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764; *Träumen eines Geistersehers*, 1766) hasta sus trabajos de madurez (1781-1800). Al igual que la ortodoxia protestante y el neologismo, en sus primeras reflexiones los ámbitos de la moral, la fisiología médica, y la estética aparecían constantemente entrelazadas. Así, en las “*Beobachtungen...*” Kant advertía ya contra las falsas inspiraciones provenientes del repertorio *Schwärmer* (“inspiraciones”, “apariciones”, “sueños”, “avistamiento de milagros” y “visiones proféticas”). El filósofo atribuía a la “degeneración” (“*Ausartung*”) sufrida por las víctimas de esta patología la pérdida de su sobriedad original y la llegada de súbitos accesos de melancolía. Esta última hacía entonces que la aptitud meditativa del individuo se convirtiera en “fanatismo” y su “amor por la libertad” deviniera mero “entusiasmo” religioso¹³⁵.

Pero, en ese mismo escrito, Kant daba un paso adelante al vincular la hipersensibilidad del melancólico con su inclinación peculiar ante los objetos sensibles y las metas más elevadas de la moralidad. La reflexión sobre lo “sublime” (“*Erhabene*”) surgía entonces como intento de restauración, por la vía estético-moral, del ardor “entusiasta”. Si bien de manera mitigada, el virtuoso moral poseía también, según el filósofo, una pizca de esta actitud pasional. Más aún: Kant descubría en el melancólico un modelo de conciencia crítica. Así, quien se veía aquejado por esta clase de temperamentos se preocupaba poco por los juicios de los otros, era indiferente a las modas, y observaba con displicencia los cambios de gustos constantes en el público. A diferencia de este último, su verdadera y única pasión la ocupaban solamente los aspectos elevados de la moralidad (la amistad, la autenticidad); aquellas virtudes que constituían la “dignidad del género humano”¹³⁶.

¹³⁵ “*In der Ausartung dieses Charakters neigt sich die Ernsthaftigkeit zur Schwermuth, die Andacht zur Schwärmerei, der Freiheitseifer zum Enthusiasmus (...). Bei der Verkehrtheit seines Gefühls und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er auf Abenteuerliche, Eingebungen, Erscheinungen, Anfechtungen. Ist der Verstand noch schwächer, so geräth er auf Fratzen. Bedeutende Träume, Ahnungen und Wunderzeichen. Er ist in Gefahr, ein Phantast oder ein Grillenfänger zu werden*” (Kant AA II, p. 222). Cf. Santozki, Ulrike, *Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin, De Gruyter, 2006, pp. 132-139. Kohns, Oliver, *Die Verrücktheit des Sinns: Wahnsinn und Zeichen bei Kant, E.T.A Hofmann, und Thomas Carlyle*, Bielefeld, transcript Verlag, 2007, pp. 110-150.

¹³⁶ Sin duda, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) parece haber sido aquí el arquetipo de este tipo de individualidad: su actitud libertaria y crítica del poder, permanentemente meditativa y ensimismada, ofrecían al público ilustrado una imagen noble y sofisticada de los excesos melancólicos. Cf. Süßenberger, Claus, *Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der Französischen Revolution. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte.*, Frankfurt am Main, Lang, 1974, p. 184.

Pero será en la *Kritik der Urteilkraft* (1790) donde Kant convertirá en objeto de su análisis estético las peculiares características del “entusiasmo” y la *Schwärmerei*. Así en relación al primer término, el filósofo postulaba:

*“Die Idee des Guten mit Affect heißt der Enthusiasm. Dieser Gemüthzustand scheint erhaben zu sein, dermaßen daß man gemeiniglich vorgiebt: ohne ihn könne nichts Großes ausgerichtet werden. Nun ist aber jeder Affect blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben (...)”*¹³⁷.

En tanto afecto suscitado por la idea del bien, el “entusiasmo” suponía entonces una “concentración de fuerzas a través del influjo de ideas, las cuales producían un salto en el seno del temperamento con un influjo más duradero, en comparación con el impulso dado por las representaciones de los sentidos”¹³⁸. También para Kant, tal como se venía afirmando desde la *Problemata XXX.1* y de manera similar al escrito de Wieland, sin dicho afecto, “nada grandioso podía realizarse”. El sentimiento entusiasta tenía entonces como objeto un ideal hacia el cual la propia subjetividad se veía elevada.

El mayor inconveniente de este sentimiento radicaba, sin embargo, en el hecho de pertenecer a la esfera de los “afectos”, los cuales por naturaleza eran “ciegos” e impedían juzgar con raciocinio a la hora de elegir esos “grandes ideales” y llevarlos adelante. Por lo que en este punto, Kant prefería subrayar las desventajas antes que a los eventuales beneficios del “entusiasmo”:

*“denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöbliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegränzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen für sie in Bildern und kindischen Apparat Hülfe zu suchen”*¹³⁹.

Como afecto sensible, el “entusiasmo” no podía proveer entonces al sujeto de aquella conciencia de los límites inherente al sentimiento de lo sublime. Cuando se carecía de este último, y el individuo sentía en consecuencia flaquear sus fuerzas, el “entusiasmo” surgía allí a la manera de un placebo, confundiendo al sujeto con toda clase de “imágenes y sustitutos infantiles”. Frente a dicho riesgo, Kant recomendaba en todo caso “regular el salto de la imaginación ilimitada”, a fin de no caer en dicha clase de perniciosos extravíos.

¹³⁷ Kant AA V, p. 272. Esta definición aparecerá retomada en su escrito *Streit der Fakultäten* (Kant AA VII, p. 86): “(...) *die Theilnehmung am Guten mit Affect*”.

¹³⁸ Op. cit: “*Anspannung der Kräfte durch Ideen (...) welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen*”.

¹³⁹ Ibid. Kant AA V, p. 274.

De este modo, la sospecha anti-entusiasta, presente en sus primeros escritos pre-críticos, se mantendría incólume en su etapa de madurez filosófica, llegando incluso a ser un eje constante de su reflexión estética. Esto último puede comprobarse en su análisis del sentimiento de lo sublime, donde el vínculo ambiguo entre “entusiasmo” y *Schwärmerei* reaparecerá como un punto clave de su argumentación:

“Diese reine, seelenerhebende, bloß negative Darstellung der Sittlichkeit, bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen; eben darum, weil die Darstellung bei jener bloß negativ ist. Denn die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab: das moralische Gesetz aber ist an sich selbst in uns hinreichend und ursprünglich bestimmend, so daß es nicht einmal erlaubt, uns nach einem Bestimmungsgrunde außer demselben umzusehen. Wenn der Enthusiasm mit dem Wahnsinn, so ist die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasm, als Affekt, ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenschaft, regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerrütet”¹⁴⁰.

Como puede verse, se trata aquí ante todo de separar al sentimiento sublime de cualquier asociación posible con el síndrome *Schwärmer*. Dicho estado representaba para el filósofo el “delirio (...) de querer ver algo más allá de los límites de lo sensible; es decir, soñar a partir de principios (o volverse frenético mediante el uso de la razón)”. Mediante este recurso a una de sus definiciones más paradigmáticas y recurrentes, Kant aludía entonces a aquel estado de exaltación que conducía inevitablemente a aquellas quimeras de la razón combatidas programáticamente desde los inicios de su “giro copernicano”. Dicho sentimiento era en definitiva aquella impresión oscura que producía en el sujeto la ilusión de ver más allá de la esfera sensible, confusamente cautivado por el poder de sus ideas.

Sin embargo, el carácter sublime de la ley moral vedaba de antemano toda posibilidad de concebir el ámbito noumenal de la libertad más allá de ella misma, mediante alguna clase de “representación positiva”. Desde esta perspectiva, en tanto afectos patológicos, “entusiasmo” y *Schwärmerei* eran dos instancias subjetivas ubicadas muy por debajo del sentimiento de lo sublime (“*Erhabene*”); la primera equiparable al “delirio” (“*Wahnsinn*”) y la segunda reductible al mero “absurdo” (“*Wahnwitz*”). Mientras la *Schwärmerei* era radicalmente lejana a cualquier clase de sublimidad, solo el “entusiasmo” podía en todo caso, mediante la regulación de sus representaciones, aspirar al ámbito suprasensible de lo “elevado”.

¹⁴⁰ Op. cit., p. 272.

Esta última definición se debía al modo en que Kant concebía el vínculo de dichos términos con la idea de “orden”: mientras que en tanto “afecto” el “entusiasmo” se limitaba a un sentimiento vagamente contrario a las reglas, la *Schwärmerei*, por su parte era abiertamente ajena a cualquier clase de pauta o norma establecida (“*regellos*”). Por lo que en última instancia, como versión negativa del “entusiasmo”, la exaltación *Schwärmer* significaba para el filósofo anarquía y caos. De este modo, al igual que en Lessing, vemos entonces hasta qué punto el significado estigmatizador del término originalmente acuñado por Lutero aún sobrevivía, sedimentado en las diferenciaciones propuestas por el análisis kantiano. Estas escrupulosas distinciones no se mantendrán sin embargo incólumes durante mucho tiempo: tal como luego admitirá el propio Kant, en la década posterior a la Revolución Francesa, “entusiasmo” y sublimidad se convertirán en términos elocuentemente cercanos y familiares, cada vez más indiscernibles entre sí. Para comprender esto último, se hace necesario examinar de cerca el nuevo contexto político dentro del cual la retórica entusiasta hallará su momento de rehabilitación final.

1.7. Revolución Francesa y discurso entusiasta.

La relación de los intelectuales alemanes con la Revolución Francesa (1789) fue ambivalente y cambiante: tras un periodo optimista de inicial adhesión, no tardarían en surgir los primeros desencantos tras la ejecución del rey Luis XVI en 1792 y los comienzos del terror jacobino en el verano de 1793. Más tarde, entre los grupos minoritarios de jacobinos y conservadores, prevalecería una tendencia liberal cercana al ideal político de la monarquía parlamentaria, refractaria a la violencia *sans-culotte* y el terror de Robespierre. En este punto, los distintos juicios y valoraciones en torno al significado y las consecuencias de la Revolución pugnarán por atraer para sí el favor e interés de este último grupo. Al mismo tiempo, tal como hemos mencionado, ya desde la época de la *Bauernkrieg*, los excesos del discurso “entusiasta” se hallaban intrínsecamente asociados a toda una historia de revueltas religiosas y políticas. Veremos entonces cómo, en este marco, las connotaciones positivas y negativas de dicha retórica jugarán un rol crucial, convirtiéndose en una suerte de “código interpretativo” a través del cual se inferirán los sentidos del proceso revolucionario.

Durante la etapa de simpatía inicial, el público culto alemán no podía evitar percibir en los hechos acaecidos en Francia “un triunfo práctico de la filosofía, el primer ejemplo en la historia de un mundo construido en base a los principios de un sistema racional y

ordenado”¹⁴¹. Esta era la opinión del político y publicista, Friedrich von Gentz (1764-1832) a finales de 1790; la cual puede ser tomada como un testimonio del clima de interés y excitación prevaleciente entre los intelectuales tras el primer año de la Revolución. Pero el carácter “práctico” referido por Gentz no era una simple alusión a los efectos beneficiosos de ciertas ideas, sino más bien a toda una política cultural llevada adelante mediante publicaciones (legales o piratas), salones de lectura, academias, y bibliotecas.

En este punto, la ya mencionada consolidación de una “esfera pública” letrada desempeñara en estas transformaciones un rol destacado, fuertemente impulsado a su vez por la creciente cantidad de publicaciones dedicadas a difundir noticias y opiniones sobre la Revolución. Durante dicho periodo, una suerte de “revolución cultural” venía sucediendo en Alemania al nivel de sus hábitos de lectura. Ambos fenómenos –revolución política y “revolución cultural”- se hallaban fuertemente interrelacionados entre sí. En palabras de uno de sus contemporáneos: “*So lange die Welt steht sind keine Erscheinungen so merkwürdig gewesen als in Deutschland die Romanleserey und in Frankreich die Revolution. Diese zwey Extreme sind ziemlich zugleich miteinander großgewachsen*”¹⁴². Lejos de la exageración idealista, dicha afirmación obedecía a una experiencia socio-cultural muy tangible: durante la última década del siglo sociedades de lectura y bibliotecas de préstamo públicas aumentarán en número explosivamente, a un punto tal que en 1800 cada ciudad poseía ya sus propias colecciones públicas de libros. De igual forma, revistas, diarios, panfletos, y todo tipo de volantes políticos dirigidos a informar diariamente sobre las novedades políticas extendieron el horizonte del público lector desde los estratos socio-económicos medios hacia los más bajos. Por lo que, mientras el público literario de los tiempos pre-revolucionarios era aún homogéneo y minoritario, entre los años 1789 y 1815 el universo de lectores pasará a abarcar un espectro mucho más abierto y heterogéneo. Dichas publicaciones captaban y amplificaban un clima de transformaciones inminentes en el mundo social y político, a la vez que instaban a la toma de partido por parte de los lectores. De allí entonces que autores de orientación

¹⁴¹ “*Sie ist der erste praktische Triumph der Philosophie, das erste Beispiel einer Regierungsform, die auf Prinzipien und auf ein zusammenhängendes konsequentes System gegründet wird*”. Citado por Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, T. 1, München, Beck, 1987, p. 357. De igual modo, el Adolph von Knigge (1752-1796) afirmaba: “*Die französische Revolution wurde unvermeidlich herbeigeführt durch eine Kettenreihe von Begebenheiten und durch die Fortschritte der Kultur und Aufklärung*”. Cf. “*Joseph von Wurmbrand politisches Glaubensbekenntnis*”, en Claus Träger et al. (eds.), *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Leipzig, Philip Reclam, 1975, p. 85.

¹⁴² Heinzmann, Johann G., *Über die Pest der deutschen Literatur*, 1795, p. 139, en *ibid.* Bönning, p. 57.

política tan variada como Kant, Herder, o George Förster (1754-1794) reconocieran en la libertad de prensa la garantía *sine qua non* para la emancipación política en Alemania¹⁴³.

En el nuevo contexto revolucionario, para la literatura jacobina se trataba así de despertar y difundir el “entusiasmo” para el “fomento de la felicidad y de la igualdad en los derechos”, tal como declaraba la *Neue Mainzer Zeitung* editada por Forster en su editorial programática del 1 de enero de 1793¹⁴⁴. Tal como hemos sugerido anteriormente, el propio Kant rehabilitaría en este mismo sentido el término “entusiasmo”, en un célebre pasaje de *Der Streit der Fakultäten* (1798):

*“Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitemale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde,- diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann”*¹⁴⁵.

Acudiendo a una muy socorrida metáfora teatral (previamente ensayada por Wieland), la simpatía alemana por la Revolución solo podía ser explicada por Kant como un fenómeno lindante con el “entusiasmo”. Como bien dejaba aquí entrever el filósofo, el momento sublime surgido de la contemplación de los ideales revolucionarios sólo hallaba finalmente en el término “entusiasmo” su expresión lingüística más cercana y ajustada. Esta concepción idealizada situaba al “entusiasmo” político como un objeto de contemplación surgido a los ojos de una comunidad racional de espectadores. Kant se remitía así a aquel modelo ideal de la experiencia entusiasta canónicamente tipificada por Shaftesbury en Inglaterra, y reivindicado más tarde por Wieland. Desde esta perspectiva neutral, la simpatía ante los hechos revolucionarios constituía un producto de las inclinaciones morales presentes en todo individuo. Pero ¿a qué “riesgos” se refería Kant en este mismo pasaje, cuando aludía a las posibles “manifestaciones” del “entusiasmo” revolucionario? Abordaremos este interrogante al final del presente apartado.

Más cerca del teatro real de los acontecimientos, tampoco era extraño que el despertar político del propio Forster, el jacobino alemán más célebre, surgiera de la “contemplación del

¹⁴³ Cf. Reichardt, Rolf E., *La Revolución Francesa y la cultura democrática. La sangre de la libertad*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 308.

¹⁴⁴ Ibid, Reichardt, 286.

¹⁴⁵ Kant AA VII, p. 85.

entusiasmo popular” presente en las calles de París¹⁴⁶. En la correspondencia y los artículos de Forster, el término “entusiasmo” daba así expresión a la esperanza de un nuevo espíritu patriótico y la expansión de la política ilustrada. También desde este mismo punto de vista, durante las guerras revolucionarias, el “entusiasmo” aparecía como una de las principales características atribuidas a los ejércitos franceses triunfantes tras la victoria en la batalla de Valmy (1792). En este sentido, vale la pena recordar hasta qué punto el ejército galo se hallaba, a juicio de sus contemporáneos, compenetrado con el ideal republicano frente a las tropas del Antiguo Régimen: una “*Schwärmerei* francesa por la igualdad y la dignidad” había sembrado la idea del “bien en las cabezas de los adultos, los niños, y los ancianos”, movilizándolo al pueblo francés hacia toda una serie de acontecimientos inesperados que confundían a sus contendientes extranjeros¹⁴⁷. El “entusiasmo” de su irrestricta “fidelidad a la causa” era aquello entonces que más los diferenciaba frente a las tropas enemigas¹⁴⁸. Incluso en el siglo XIX, Alexis de Tocqueville subrayaría el “entusiasmo” de los alemanes por la Revolución, al punto tal que estos últimos parecían ser “más franceses que alemanes”¹⁴⁹. De este modo, aquella noción de “entusiasmo” antes restringida a la esfera de la moral y la filosofía se veía de pronto politizada para ser así convertida en un concepto colectivo, inspirado directamente en las muchedumbres revolucionarias¹⁵⁰.

La sublimación política del “entusiasmo” constituía así la culminación de aquel proceso de rehabilitación intelectual iniciado por Shaftesbury, y continuado luego por Hume, Voltaire, Kant, y Wieland, entre otros. Esta era la clase de pasión sin la cual, según estos

¹⁴⁶ Cf. también los célebres comentarios de Hegel, en sus lecciones de filosofía de la historia: “*Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefieiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthousiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen*”. Hegel, George W. F., Werke, T. 12, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 528.

¹⁴⁷ Como fuerzas populares formadas a partir de la “leva en masa”, se trataba ante todo de ejércitos que no poseían la disciplina ni el entrenamiento bélico característico del profesionalismo de las tropas prusianas. En contraste con estos últimos, los franceses demostraban una capacidad inusitada para llevar adelante tácticas flexibles y abiertas, con gran movilidad e independencia, en las cuales se combinaban columnas de ataque, escaramuzas, y cargas con caballería ligera. Desde la perspectiva alemana, este despliegue había conferido en principio a los franceses la imagen de un ejército arrollador e imprevisible, surgido como una fuerza en constante movimiento a partir de su ardor emancipatorio. A esto debía agregarse además la imagen exterior del ejército francés: mucho más desprolijos, menos aseados, y más desordenados, en comparación con el ejército prusiano, lo cual contribuía a forjar la idea de una moral surgida de un ímpetu caótico y espontáneo. Cf. Sheehan, James J., *German History 1770-1866*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 218-234.

¹⁴⁸ Schneider, Erich, “*Das Bild der französischen Revolutionsarmee (1792-1795) in der zeitgenössischen deutschen Publizistik*”, en Jürgen Voss (ed.), *Deutschland und die Französische Revolution. 17. Deutsch-französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris (Bad Homburg 29. September-2 Oktober 1981)*, München, Artemis Verlag, 1983, pp. 199-200.

¹⁴⁹ Tocqueville, Alexis de, *The Old Regime and the Revolution*, François Furet et al. (eds.), Chicago, The University of Chicago Press, 2011, p. 171.

¹⁵⁰ Cf. Reichardt Rolf E., “*Die visualisierte Revolution. Die Geburt des Revolutionärs Georg Forster aus der politischen Bildlichkeit*”, en *George-Forster Studien*, Horst Dippel et al. (eds.), T. 5, Kassel, Kassel University Press, 2000, 160.

mismos autores, no era posible alcanzar los grandes objetivos del hombre: los ideales de la “patria” y la “libertad” exigían una retórica capaz de elevar las aspiraciones de cada individuo hacia las metas más nobles. De este modo, a partir del discurso literario y filosófico, la ideología patriótica hacía suyo un modelo de “entusiasmo” noble y elevado, capaz de exhortar al “pueblo” a elegir el camino de la “lucha por la libertad”¹⁵¹.

En esta nueva coyuntura ideológica, la diferencia ilustrada entre “*Enthusiasmus*” y “*Schwärmerei*” resurgirá en el contexto de la discusión política como una ambivalencia semántica, en la cual aparecerán condensadas los juicios y valoraciones alrededor del hecho revolucionario. Como hemos sugerido, las connotaciones e imágenes del discurso religioso y médico aparecían ahora trasplantadas al plano político-ideológico. Este proceso había tenido uno de sus momentos iniciales durante los años setenta, cuando conceptos como “*Vaterland*”, “*Freiheit*”, “*Patriotismus*” comenzaron a tomar parte en la rehabilitación ideológica del lenguaje entusiasta. En 1773, el publicista e historiador Gottlob B. Schirach (1743-1804) se refería así en su *Magazin der Teutschen Kritik* a una “*wahre dichterische Begeisterung des Patriotismus*”¹⁵². Dos años después, el *Teutsche Merkur* editado por Wieland exclamaba: “*Heil denn dem Vater, Heil den Lehrer, welche Freiheit und Vaterland – die begeisternden Namen – bis zur Enthusiasterei mit Flammenzügen in das jugendliche Herz graben!*”¹⁵³. Las divisas emancipatorias de “Patria” y “Libertad” eran ahora los “nombres” que insuflaban “entusiasmo” en “el joven corazón” de los alemanes.

En este nuevo lenguaje político, la “retórica del fuego” (“*Feuermetaphorik*”) desempeñaba un papel clave. El leitmotiv del “calor” (*Feuer, Glut, Funke*), originalmente utilizado para la explicación de los excesos característicos de la imaginación entusiasta, funcionaba ahora para describir el clima de agitación popular y los estallidos de violencia revolucionaria. Un caso ilustrativo nos lo provee una de las primeras lecturas de Hölderlin, el poeta y publicista Christian F. D. Schubart (1739-1791). En los escritos de este último, el “entusiasmo” aparecía como un “ardor por la libertad” (“*Freiheitsglut*”), un “espíritu libre altamente encendido” (“*hochauflodernden Freiheitsgeist*”), asociado también a la “nación ardiente de libertad” (“*freiheitsglühenden Nation*”)¹⁵⁴. En dicho contexto retórico-ideológico, el acontecimiento de la guerra de independencia americana había dado el puntapié inicial para

¹⁵¹ Jäger, Hans-Wolf, *Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, pp. 42-52.

¹⁵² Schirach, Gottlob B., “*Kürzere Nachrichten*”, en *Magazin der teutschen Kritik*, T. II/1, Halle, 1773, p. 227.

¹⁵³ Meister, Leonhard, “*Auszüge aus einer Vorlesung über die Schwärmerei*”, en *Teutscher Merkur*, IV, 1775, p.147.

¹⁵⁴ Schubart, Christian D., *Schubarts Werke in einem Band*, Berlin-Weimar, Aufbau, 1962, p. 71.

la promoción de esta nueva retórica en el seno de la cultura literaria. En un artículo del *Deutsche Chronik* publicado en el invierno de 1775-1776, Schubart celebraba así el heroísmo y el amor a la libertad que “inflama tanto a mayores como jóvenes”: “*außerordentlich ist der Enthusiasmus dieser Leute zusammenfährt und auf Freiheitsgefühl gelenkt wird!*”¹⁵⁵. Frente a la recién nacida libertad americana, la situación política en Alemania parecía “fría como la nieve de los Alpes” (“*kalt wie Alpenschnee*”). Para Schubart el problema estaba claro: aquello que faltaba en Alemania era el “entusiasmo” propio de los patriotas americanos, aquel que permitía plantarse cara a cara contra los déspotas, con el fin de revelarles sus “ardientes verdades”¹⁵⁶.

En la *Feuermetaphorik*, el discurso literario encontraba así un canal retórico propicio, a través del cual promover sus aspiraciones emancipatorias en el terreno de la opinión pública:

*“Ist der frei, Flamm im Busen fühlt, der, wie der Vogel Jupiters, gern in Himmel fliegen möchte, dem man aber mit der kalten Schere einer phlegmatischen Regierungsform die Flügel stutzt? Ich liebe mein Vaterland; ein heißer, heißer Gedanke brennt mich auf meinem Herz; laßt mich heraussagen vor Volk, aushauchen diese patriotische Glut! – Halt’s Maul, sagt ein Scherge der Gerechtigkeit. Da setht ich dann, und die Flamme versengt mich.”*¹⁵⁷

La escena aquí evocada ilustra con vividez la relación conflictiva de los nuevos designios patriótico-emancipadores frente a la censura normalmente ejercida por las autoridades político-eclesiásticas¹⁵⁸. También en su correspondencia, Hölderlin mismo retomaría este tipo de oposiciones al pronosticar el pasaje desde la “fría zona del despotismo” hacia la “cálida y sagrada luz de la libertad”¹⁵⁹. Desde la perspectiva de Schubart, los representantes intelectuales de este “frío” alemán eran la escuela racionalista de Wolff, el pedagogismo utilitarista de la *Popularphilosophie*, y el neologismo protestante. Así, mientras las frías tijeras del Antiguo Régimen procuraban silenciar a los patriotas, estos exigían por su parte hablar ante el pueblo impulsados por sus fervientes pensamientos patrióticos: era el

¹⁵⁵ Ibid. Schubart, p. 76.

¹⁵⁶ Ibid. Schubart, p. 78.

¹⁵⁷ Ibid. Schubart, p. 59.

¹⁵⁸ En los estados del norte de Alemania la crisis suscitada por la Revolución se había visto precedida por el edicto sobre la libertad religiosa dictado por el ministro de asuntos eclesiásticos Johann C. Wöllner (1732-1800). Se trataba de un giro radical en la política de tolerancia religiosa promovida por Federico el Grande (1712-1786) hasta su muerte. Esta nueva legislación se proponía ante todo controlar todo tipo de opinión religiosa ajena a la ortodoxia protestante y, en particular, a todo aquel que bajo el leitmotiv de la Ilustración pretendiera propagar ideas contrarias a la religión oficial. En los años siguientes a la Revolución, otros estados replicarán el ejemplo de Prusia, extendiéndose así el clima de persecución y sospechas. En el caso de Schubart, dicha censura lo llevaría a pasar varios años en la cárcel condenado por el duque Karl Eugen (1728-1793). Cf. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, New York, Princeton University Press, 1966.

¹⁵⁹ “(...) *die Freiheit muß einmal kommen, und die Tugend wird besser gedeihen in der Freiheit heiligen erwärmenden Lichte, als unter der eiskalten Zone des Despotismus*” (StA. VI.1, 92).

nuevo ciudadano entusiasta, quien ahora exigía ejercer su derecho a la palabra, utilizando al discurso literario como ariete principal.

De este modo, los voceros y preparadores de la acción republicana eran sujetos poseídos por el “entusiasmo”, capaces de transmitir el mismo sentimiento a otros, mientras “los déspotas callan”: “*Die Freiheit blüht und die Despoten schweigen;- / Die Erde sah begeistert dich am Ziel!*”¹⁶⁰. En sus *Briefen aus Paris* (1790), la descripción de la Asamblea Nacional evocada por el pedagogo ilustrado Joachim Campe (1746-1818) insistirá en el mismo tópico:

“*Es war ein Wettstreit zwischen Großmuth und Großmuth, zwischen Patriotismus und Patriotismus; welche erhabene Tugenden die Gemüther der Stellvertreter des Volks auf einmal, und ohne daß sie darauf vorbereitet waren, wie durch einen electrischen Funken, zum höchsten Enthusiasmus entzündeten*”¹⁶¹.

El proyecto emancipatorio de la filosofía ilustrada llegaba así al punto de su consumación utópica. Por fin aparecía ante sus ojos una esfera pública en la cual la subjetividad “entusiasta”, plenamente consustanciada con los valores seculares y racionalistas, podía afirmarse libremente sin ninguna clase de límites: las pasiones revolucionarias podían incluso entrar en pugna entre sí, sin poner por ello en peligro los fundamentos de dicha “comunidad retórica”¹⁶². Del mismo modo, en el poema “*Galliens Freiheit*”, el amigo de Hölderlin, Gotthold F. Stäudlin (1758-1792), insistía en esta misma identificación entre fuego entusiasta y discusión pública, a través de la célebre imagen del tribunal popular¹⁶³: “*Darum entflamnten und füllten sie auch / Unsichtbar im hohen Volkstribunale / Mit himmelsbegeisterung deine Machtigen Sprecher für Freiheit und Volk, / Deine Tollendal, Bailly, und Mirabeu*”¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Citado por Jäger, p. 46.

¹⁶¹ Citado por Jäger, p. 47.

¹⁶² Cf. Hunt, Lynn, *Política, cultura y clase durante la Revolución Francesa*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, pp. 19-25. Para una discusión del concepto de “comunidad retórica”, cf. Pocock, John. “Historia intelectual: un estado del arte”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, n° 4, 2001, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 5 –11.

¹⁶³ Sobre el ideal de esfera pública como tribunal de la razón, vale la pena recordar las palabras del ministro de finanzas francés, Jacques Necker (1732-1804): “El espíritu de la vida social, la predilección por el aprecio y el elogio, han logrado emplazar en Francia un Tribunal ante el cual todos los hombres que a él dirigen su mirada están obligados a comparecer: la opinión pública. (...) Casi todos los extranjeros se esfuerzan en intentar comprender esta idea de autoridad, ejercida en Francia por la opinión. Pero sólo con dificultad comprenden que se trata de un poder invisible que existe sin dinero, sin guardia de corps, sin justicia militar para ser acatada en los palacios de los reyes y que, sin embargo, no podría ser más verdadera” (versión propia). Citado por Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin, Neuwied, 1971, p. 10.

¹⁶⁴ Stäudlin, Gotthold F., *Gedichte. Zweiter Band*, Stuttgart, 1791, p. 281. Cf. también el escrito propagandístico de Gottfried Bürger, “*Ermunterung zur Freiheit*”: “*Kann ich etwas Würdigeres tun, als das Feuer, das gewiß schon in eines jeglichen Busen brennt, zur höchsten Flamme anfachen, damit sie im Sturme unaufhaltsamer*

También en este sentido, ya durante los primeros tiempos de la Revolución, Schubart proclamaba en su *Deutsche Chronik*: “*Der Franzmänner Freiheitsglut ist nicht Strohfeuer... sondern Altarfeuer, von der Hohepriester der Freiheit, ich meine der Nationalversammlung, immer in lieblich spielenden Flämmen erhalten*”¹⁶⁵. ¿Aludía Schubart aquí al fuego de las revueltas campesinas surgidas en la región de Sajonia durante aquella misma época (1790)? ¿Se trata de una comparación entre dos tipos de “fuegos”, uno social y otro anti-social, de carácter netamente disruptivo?¹⁶⁶ Sea como fuere, este “ardor” no poseía implicancias disruptivas o meramente fugaces sino que sus “llamas” formaban parte de una liturgia religiosa -el culto a la libertad- cuyo templo sagrado era la “Asamblea Nacional”. En sus “*Erinnerungen aus dem Jahr 1790*”, Forster plantearía esta misma homogeneidad entre “espacio público” y nuevo “culto entusiasta”: “*Das gesamte heilige Publikum erkennen wir allerdings für eben so unfehlbar – wie eine heilige Kirchenversammlung*”¹⁶⁷. El espacio de la liturgia asamblearia representaba un modelo imaginario de “esfera pública” en la cual las pasiones propias de la subjetividad emancipatoria podían convivir de manera armónica (“lúdica y amorosamente”, “*lieblich spielenden*”) sin caer en los partidismos destructivos. En este mismo sentido, durante la conmemoración de un aniversario de la “República de Mainz” en 1799, George C. Wedekind (1761-1831) compararía dicha celebración con aquellas asambleas originarias donde tenía lugar la aceptación de los documentos constitucionales de la nación¹⁶⁸.

Por lo que, a partir de las imágenes y connotaciones de la retórica entusiasta, aparecía entonces configurado un discurso literario dirigido a reivindicar para el presente una imagen republicana por igual inspirada en la polis griega y la congregación religiosa. Ya desde la idea de una “religión civil” presente en el *Contrat Social* (1762) de Rousseau, pasando por los rituales secretos de la masonería, hasta el culto al “Ser Supremo” de Maximilien de Robespierre

Eroberung jener geistigen Waffen mit ganzen Vermögen sich bemächtigen, sie festhalten, mit ihnen wachen und schlafen un durch unablässige Übung in den Künsten sie wirksam zu führen sich immer vollkommener machen? Ich nenne unter diesen Waffen und Künsten des Geistes jetzt nur die wichtigsten: Philosophie, Geschichte, Rechtskunde, und die Kunst, mit Fertigkeit zweckmäßig zu reden und zu schreiben". Ibid. Träger, p. 113.

¹⁶⁵ Ibid. Schubart, p. 87.

¹⁶⁶ A partir de la imagen del fuego, Schiller explotaba una ambigüedad similar en su *Historia de la Guerra de los Treinta años* (1791-1792): “*So wie die Flamme der Verwüstung aus dem Innern Böhmens, Mährens und Österreichs einen Weg fand, so wird die Fackel der Kultur von diesen Staaten aus einen Weg sich öffnen, jene Länder zu erleuchten*”. Schiller 1966, p. 440. De aquellas “llamas” que habían consumido *Mitteleuropa* durante los conflictos religiosos surgiría así luego la “antorcha de la cultura” para iluminar el “camino” de esos mismos países.

¹⁶⁷ Forster, George, “*Erinnerungen aus dem Jahr 1790*”, en *George Forsters sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*, Siegfried Scheibe (ed.), T. 8, *Kleine Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1991, pp. 263.

¹⁶⁸ Ibid. Reichardt 2002, p. 303.

(1758-1794), nos hallamos ante un *leitmotiv* invocado recurrentemente por los intelectuales y políticos de la época. Se trataba ante todo de la posibilidad de reemplazar la autoridad oficial de la iglesia por un espacio público secular, dotado de un ceremonial propio, e investido con los ideales del nuevo discurso literario-filosófico¹⁶⁹. Los intelectuales revolucionarios no eran una excepción en este sentido: mientras se propagaban los “catequismos revolucionarios”, en la “República de Mainz” (1792) algunos miembros del clero parroquial dirigían a sus comunidades “sermones sobre la libertad”, a la vez que otros religiosos eran urgidos a que instruyeran al público sobre las ventajas de la nueva constitución francesa. Con esta recreación secularizada de la congregación religiosa, los defensores de la Revolución buscaban así articular un espacio social alternativo, dirigido a subvertir la autoridad estamental¹⁷⁰.

De este modo, el “entusiasmo patriótico” aspiraba a repercutir en los estratos más amplios y menos cultos de la población (en la variedad de sus denominaciones: “*Volk*”, “*gemeinen Mann*”, “*großen Haufen*”, etc.)¹⁷¹. Esta laxa apelación al pueblo no dejaba sin embargo de provocar zozobra entre los miembros más conservadores de la elite ilustrada: cuando se volvía masivo y generalizado, aquel “entusiasmo” emancipatorio podía también llevar a conductas obtusas e intransigentes, ya que era en “las clases más bajas” donde “el entusiasmo se incubaba más acaloradamente”¹⁷². Durante la época del Terror jacobino este interrogante recrudecería con fuerza. En su escrito titulado “*Ist es wahr, daß gewaltsame Revolutionen durch Schriftsteller befördert werden?*” (1793) el monárquico Christian A. Wichman (1735-1807) advertía: “*Diese Menschen Classe laßt sich in der Welt durch kein*

¹⁶⁹ Cf. Ozouf, Mona, *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Ibid Hunt 2008, pp. 52-63. Recordemos en este punto que, en los territorios confesionales, la celebración del culto religioso, ya sea de manera privada o pública, no era una cuestión baladí, sino un aspecto estrictamente regulado por la autoridad protestante. Así, mientras en su *Religion Innerhalb der Grenzen der Vernunft* (1793-1794) Kant creía posible fundar una liturgia secular inspirada en los ideales de una “fe racional” (*Vernunftglaube*); en pleno verano de 1794, punto álgido del Terror en Francia, Fichte provocaba a las autoridades eclesiásticas de Jena celebrando sus lecciones durante el horario del servicio religioso dominical (tal como ya lo habían hecho muchas asambleas pietistas a principios de siglo). No se trataba por lo demás de los únicos casos: entre los escritores *Frühromantik*, autores como Friedrich Schlegel (1772-1829), Novalis (1772-1801) y Friedrich Schleiermacher (1768-1834) fueron concebidos distintos proyectos orientados a una renovación secular de la liturgia religiosa, dotándola de elementos místicos, poéticos y filosóficos; a la vez que, en su correspondencia, tanto Hölderlin como Schiller y Goethe aludirán a sus respectivos proyectos como parte de una “*Ecclesia Militans*” (o “*streitende Kirche*”). También Novalis se referirá al grupo *Frühromantik* como a una “*jüngen überraschten Kirche*”. Cf. Reed, Terence J., “*Ecclesia Militans: Weimarer Klassik als Opposition*”, en Winfried Barner et al. (eds.), *Unser commercium. Goethes und Schillers Literaturpolitik*, Stuttgart, Cotta, 1984, pp. 37-53; La Vopa, Anthony, *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 245; Aueroch, Berndt, *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

¹⁷⁰ Ibid. Reichard 2002, p. 293.

¹⁷¹ Ibid. Jäger 1970, p. 45.

¹⁷² “*unter dem großen Haufen, und gerade in dieser Klasse brüetet der Enthusiasmus am heißesten*”. Citado por Jäger, p. 45.

anderer Principium zu gemeinschaftlicher Thätigkeit bringen, als durch tobenden Enthusiasmus”¹⁷³. El tipo peculiar de acción colectiva que guiaba a la Revolución era ante todo un “entusiasmo caótico”, anárquico por naturaleza; el cual solo aspiraba a socavar el pacto social al no respetar sus pasiones ninguna clase de principio comunitario. En este punto, no es difícil reconocer aquí reproducidas las mismas categorías utilizadas por Kant en su análisis psicológico de lo sublime, transferidas en este caso al examen de los comportamientos político-sociales. De este modo, mediante esta re-semantización negativa, el ardor revolucionario había comenzado a dejar de lado su sentido optimista, de origen filosófico-ilustrado, para dejar ver su “cara oscura”, asociada a la *Schwärmerei* religiosa.

Precisamente durante esta época, la confianza exagerada en los poderes del ideario ilustrado revertirá en una súbita decepción, una vez que el proceso revolucionario desemboque en el Terror (1793-1794) y las calamidades de las guerras revolucionarias (1792-1797, 1798-1801)¹⁷⁴. Esto último no era extraño: al haber pretendido postularse como fundamento cultural de la Revolución, el discurso filosófico no tardará en convertirse en uno de los primeros blancos de la crítica conservadora¹⁷⁵. Dicho ataque sería puesto en marcha en Inglaterra por Edmund Burke (1729-1797) y continuado luego en Alemania por autores conservadores como August W. Rehberg (1757-1836) y liberales como Gentz¹⁷⁶.

Un célebre escrito del autor inglés ponía así de manifiesto algunas de las aristas claves de la crítica conservadora: traducido por Gentz al alemán en 1793, las *Reflections on the French Revolution* (1790) de Burke ilustraban a la perfección en qué medida, dentro de la cultura protestante, buena parte de los fenómenos político-sociales más controversiales del siglo XVIII eran captados y procesados ideológicamente a través del complejo haz de connotaciones mixtas ofrecidos por la retórica “entusiasta”. En este punto, si Burke acusaba

¹⁷³ Wichmann, Christian A., “*Ist es wahr, daß gewaltsame Revolutionen durch Schriftsteller befördert werden? Eine dem denkenden Publikum vorgelegt und erörtert.*”, Leipzig, 1793, p. 63.

¹⁷⁴ La visión negativa de los emigrados franceses, ampliamente difundida en los salones burgueses y aristocráticos de ciudades como Berlín, también desempeñará un rol importante al respecto. Cf. Berding, Helmut, “*Die Ausstrahlung der Französischen Revolution auf Deutschland*”, en *ibid.*, Bönning (ed.) 1992, pp. 3-16.

¹⁷⁵ La cultura impresa de la Ilustración era así acusada de ser participe responsable de la crisis revolucionaria. “*Auf alles dieses nehmen die Schriftsteller, welche Revolutionen empfehlen, gar keine Rücksicht. Sie haben indessen einen entschiedenen Einfluß auf die Gesinnungen der Völker und dadurch auf ihre Schicksale. Kleine Bücher, fliegende Blätter und Zeitungen sind in unseren Zeiten, da alles liest, der große Hebel, mit dem man die Welt aus ihren Angeln zu heben vermag. Ihre Verfasser wissen dieses Werkzeug nur allzugut zu gebrauchen und suchen sich unter dem Vorwande, daß durch sie Prüfung und Erkenntnis der Wahrheit befördert werde, eine Inviolabilität zu erringen, die ihnen keine Gesetzgebung zugestehn darf*”. Cf. Rehberg, August W. “*Untersuchungen über die Französische Revolution*”, en *ibid.* Claus Träger et al. (eds.) 1976, p. 923.

¹⁷⁶ Cf. Valjavec, Fritz, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland. 1770 – 1815*, München, Oldenbourg, 1951. *Ibid.* Epstein 1966, p. 434-502.

fundamentalmente a la filosofía de las luces como principal responsable del “caos” revolucionario, lo hacía a su vez atribuyéndole los peores vicios de aquella praxis discursiva típica de las sectas radicalizadas. Para Burke, el discurso filosófico de las luces poseía una doble faz: lo suficientemente frío como para imponer sistemáticamente sus abstracciones universalistas frente a sus adversarios y, a la vez, lo suficientemente fervoroso para atizar el fervor entusiasta de la “turba”¹⁷⁷. La crítica burkeana no se dirigía así a la religión (única creadora del sentimiento de piedad en el hombre), sino a los excesos del cristianismo que habían conducido a la guerra civil en Inglaterra. Dicha retórica excesiva era la que ahora volvía en boca de los entusiastas de la Revolución. Estos últimos eran los herederos directos de los predicadores que habían organizado y conducido a los *Levellers* y *Dissenters* un siglo y medio antes¹⁷⁸.

Imbuidos en su nuevo misticismo filosófico, los predicadores de la revolución camuflaban sus ambiciones de poder y riqueza mundanal con un discurso redentor y apocalíptico, especialmente concebido para agitar al vulgo, y utilizarlo con el fin de alcanzar sus objetivos espurios. Pero entre los místicos agitadores del pasado y aquellos del presente surgía una diferencia crucial: mientras los primeros operaban en los márgenes del mundo social, el moderno “Hombre de Letras” aparecía en el centro de la esfera pública, interpelando directamente a las elites cultas con su retórica optimista e hiperbólica. La expansión del anabaptismo en el siglo XVI era ahora comparada con las posibilidades de un “contagio” revolucionario, susceptible de expandirse por toda Europa: “*When the Anabaptists of Munster, in the sixteenth century, had filled Germany with confusion by their system of leveling and their wild opinions concerning property, to what country in Europe did not the progress of their fury furnish just cause of alarm?*”¹⁷⁹.

En este punto, si bien muchos intelectuales ilustrados habían defendido las cualidades morales del “entusiasmo”, estos mismos no podían evitar retroceder cuando se enfrentaban a este mismo concepto en el terreno político. Así por ejemplo, para intelectuales ilustrados como Gentz o Garve, la radicalización de la Convención Nacional había ido más allá de los términos impuestos por la realidad política concreta, para recaer en el terreno ilusorio del fanatismo religioso. Según estos últimos, la llegada del Terror jacobino no podía ser una mayor decepción: lejos de realizar los ideales de progreso anunciados por la *Aufklärung*, el

¹⁷⁷ Ibid. Klein et al. (eds) 1998, pp. 103-105.

¹⁷⁸ Cf. Ricciardi, Maurizio, *Revolución. Léxico de política*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.

¹⁷⁹ Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, en *The Writings and Speeches of Edmund Burke: Volume VIII: The French Revolution 1790-1794*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, p. 202.

“fanatismo” revolucionario poseía el mismo celo y los mismos rasgos inquisitoriales propios del peor dogmatismo religioso. Recurriendo al paradigma médico-fisiológico, el “ardor mental” volvía a aparecer aquí para explicar los excesos violentos producidos por los nuevos exaltados¹⁸⁰. Desde la tribuna de los conservadores, se denunciaba entonces la oratoria profética de los revolucionarios, cuyas constantes promesas de redención en un futuro inmediato seducían y embaucaban a grandes multitudes¹⁸¹.

De este modo, a partir de la difusión de la obra de Burke por parte de Gentz y Rehberg, la crítica racional de la *Schwärmerei* recurrirá nuevamente al leitmotiv estigmatizador del “enjambre contagioso” para denunciar la retórica celebratoria de los simpatizantes de la Revolución. La asociación entre las palabras “*Schwärmerei*” y “fanatismo” recobrará así un vigor similar al de los tiempos de la polémica confesional: el *Schwärmer* revolucionario era un sujeto ciego, exaltado por el modo atávico e incondicional con que, aferrado a sus divisas emancipatorias, no podía distinguir los contornos reales dentro de los cuales llevar sus ideales a la práctica. El lenguaje universalista de los filósofos terminaba así por ser parangonado con la utopía ecuménica de las sectas, las cuales en el pasado habían conducido a toda clase de disturbios y excesos.

La comparación con las antiguas rebeliones místico-entusiastas se hallaba por lo tanto a la orden del día. Los peligros de la “*Schwärmerei* política” representaban un incendio susceptible de extenderse a todos los reinos alemanes, capaz incluso de reducirlos a ruinas, al igual que lo haría un “terremoto”. El peligro fundamental del lenguaje entusiasta consistía en su capacidad para extenderse como un “incendio” o una “infección” en los estratos más pobres de la población. Por este motivo, para los miembros de la élite el problema fundamental consistía en los efectos oscurantistas que esta nueva retórica fanática ejercía en la subversión del espacio público, mediante la transmisión de ideas extrañas y profesiones de fe exaltadas¹⁸².

¹⁸⁰ Op cit. Klein et al. (eds), pp. 103-104.

¹⁸¹ Claus Träger et al. (eds.), p. 863: “*Eine Sammlung täuschender Maximen, welchen die Völker ihre Wiedergeburt, die Individuen eine neue Wohlfart zu danken haben sollen, ist ein politisches Credo für die ganze revolutionsdürstige Welt geworden. Die despotische Synode zu Paris, innerlich von ihren Inquisitionsgerichten, äuserlich von Tausenden freiwilliger Missionarien unterstützt, erklärt mit einer Intoleranz, von welcher seit dem Verfall der Untrüglichkeit der Päpste kein Beispiel vorhanden war*”.

¹⁸² “*Der Kenner der Geschichte bewundert oft die Macht des Fanatismus; mit welcher religiöse –aus den arabischen Sandwüsten herausgedrungene – Schwärmer einen großen Teil des Erdkreises ihrer Religion so schnell unterworfen haben. Aber, wahrlich! das alles würde Kleinigkeit gegen die Eroberungen eines politischen Glaubensbekenntnisses sein, welches für die zahlreiche Klasse der Untertanen, für Bürger, und Bauern so verführerisch ist. (...) Wenn der Fanatismus ein Feuer war, das den Erdkreis in Brand steckte, so würden die Wirkungen dieser politischen Schwärmerei die Wirkungen eines Erdbeben sein, welches in einer Minute ganze Königreiche zusammenrüttelt und Ebenen hinterläßt, wo noch kurz zuvor Berge standen*”. Cf. Clauer, Karl, “*Der*

La estrategia discursiva del diagnóstico conservador se basaba en la hipóstasis: la acentuación del componente religioso permitía extrapolar el análisis de la Revolución de sus coordenadas políticas originales, para situarlo a su vez en el horizonte más amplio y difuso de la historia de las religiones. La crítica del fanatismo revolucionario se inspiraba entonces en la genealogía del misticismo *Schwärmer* hecha anteriormente por los críticos ilustrados. En los términos de esta genealogía, Montesquieu, Voltaire y Rousseau aparecían también incluidos como principales inspiradores de las ideas y excesos revolucionarios. Desde dicha óptica, las causas de la revolución habían surgido del fanatismo religioso, siempre presente a lo largo de la historia, amenazando siempre con destruir a todos los pueblos y naciones¹⁸³.

Estas eran creencias extendidas en el funcionariado aristocrático francés y alemán, tal como puede verse en la correspondencia entre Mallet du Pan (1749-1840) y Karl August von Hardenberg. (1750-1822). Según el primero, la Convención Nacional (al igual que las asambleas precedentes) había hecho suyo los ideales universalistas con aquel tipo de celo fanático característico de las sectas religiosas, a través del cual ahora se transmitía como un contagio la propaganda igualitaria y la irreligión. Estas ideas se habían extendido como una infección en los salones y clubs políticos parisinos. Para Du Pan, el sectarismo revolucionario se hallaba en contacto con otros grupos religiosos e ilustrados clandestinos como los presbiterianos ingleses o la logia de los *Illuminaten* en Alemania, los cuales contemplaban a París como su principal inspiración. Mientras las religiones oficiales habían tendido a aquietar sus pasiones, la Revolución no hacía más que volver a exaltar y dar rienda suelta a todos estos credos. En todas las regiones, la ideología revolucionaria reclutaba a los ambiciosos frustrados, los hombres arruinados o deshonrados, muchas veces individuos de letras, tentados de considerarse capaces de gobernar. En una palabra: insatisfechos, visionarios, y “entusiastas”¹⁸⁴.

Kreuzzug gegen die Franken. Eine patriotische Rede, welche in der deutschen Reichversammlung gehalten werden könnte (1791), en *ibid.* Claus Träger et al. (eds.), p. 676. En su capítulo dedicado a los clubs políticos franceses de su “Historia de la Revolución Francesa”, Carlyle evocaría explícitamente este tipo de asociación crítica: “*The meditative Germans, some think, have been of opinion that Enthusiasm in general means simply excessive Congregating – Schwärmerey or, Swarming. At any rate, do we not see glimmering half red embers, if laid together, get into the brightest White glow?*” Carlyle, Thomas, *The Works of Thomas Carlyle. The French Revolution*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 30.

¹⁸³Cf. Weyergraf, Bernd, *Der Skeptische Bürger. Wielands Schriften zur französischen Revolution*, Metzler, Stuttgart, 1972, pp. 20, 40; Berghahn, Klaus L., “*Volkstümlichkeit ohne Volk? Kritische Überlegungen zu einem Kulturkonzept Schillers*”, en Reinhold Grimm et al. (eds.), *Popularität und Trivialität*, Frankfurt, Atheneum Verlag, 1974. Otros ejemplos de usos polémicos en la entrada “*Fanatismus*”, *ibid.* Werner Konze et al. (eds.), pp. 320-222.

¹⁸⁴ Cf. Hardenberg, Karl A, *Mémoires tirés des papiers d'un homme d'État [K.A., Fürst von Hardenberg] sur les causes secrètes qui ont déterminé la politique des cabinets dans les guerres de la Révolution*, 1838, pp. 327-328.

Lejos de ser una excepción, la visión conspirativa de Du Pan era un lugar común del discurso anti-revolucionario. Ya en 1776 la infiltración en lugares estratégicos de la administración pública por parte de miembros pertenecientes a la orden de los *Illuminaten* fundada por Adam Weishaupt (1748-1830) había provocado un escándalo de proporciones en Bayern. Tanto la intromisión como las intenciones ocultas y los métodos secretos de la organización se convirtieron rápidamente en objeto de controversia. El clima conspirativo de allí surgido caracterizará el estado de alerta en el que se sumiría cada vez más la opinión letrada durante la última década del siglo XVIII¹⁸⁵.

La nueva cultura editorial no era ajena a las ramificaciones de estas teorías: para muchos de estos ideólogos también las librerías, casas de impresión, y sociedades de lectura eran participes activos en la consecución de estos planes. La pluralización de los discursos religiosos, filosóficos, y literarios eran responsabilidad de este nuevo tipo de *Schwärmer* ilustrado. En los términos propagandísticos de estas teorías, habrían sido esta clase de escritores los principales inspiradores intelectuales de los hechos acaecidos en Francia, a través de emisarios enviados al país vecino con el fin de llevar a cabo sus planes secretos: abolir el Estado y fundar una “religión universal”. Ellos eran los responsables de impulsar el espíritu proselitista y fanático, difundido a través de una red de sectas y logias secretas. De este modo, presentada en los términos de una excéntrica *Schwärmerei* conspirativa, los partidarios del Antiguo Régimen no hacían más que describir los veloces cambios introducidos por la cultura impresa y la expansión de las ideas ilustradas. Debido a su velocidad y rápida difusión, dichas transformaciones eran vistas a su vez como parte de un intento oculto, dirigido a derrocar el orden político vigente¹⁸⁶.

Como hemos podido ver entonces, en la variedad de sus expresiones, religiosas y seculares, el discurso “entusiasta” constituirá uno de los índices principales a través de los cuales aparecían reflejadas las tensiones ideológicas producidas en Alemania por la Revolución Francesa. Comprobamos así hasta qué punto era la *forma* – el culto entusiasta de los valores revolucionarios con su lenguaje sublime y exaltado- aquello que para los críticos

¹⁸⁵ A ello deben sumarse un cúmulo de nuevas formas de sociabilidad (clubs políticos, sociedades de lectura, fraternidades, etc), muchas veces oscilantes entre el ámbito público y privado, y por ello también, frecuentemente sospechosas para las autoridades. Estos últimos optarían alternativamente por distintos intentos de asimilación, sin dejar de recurrir, cuando los rumores de conspiración se volvían ensordecedores, a la censura, la proscripción, y diversos edictos reguladores. Cf. Hardwig, Wolfgang, *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution*, München, Beck, 1997, pp. 343-359.

¹⁸⁶ Cf. Klausnitzer, Ralf, *Poesie und Konspiration: Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft 1750-1850*, Berlin, De Gruyter, 2007, pp 443-461.

ilustrados y conservadores evidenciaba las implicancias negativas del proyecto revolucionario: el retorno del fanatismo e intolerancia confesionales, afirmados a ahora del modo más unilateral y abstracto, a partir de los ideales universales de 1789. En consecuencia, mientras para los simpatizantes de la Revolución el lenguaje entusiasta proveía el marco de un nuevo espacio público (representado míticamente por la Asamblea Constituyente) dentro del cual promover sus ideales universalistas; para sus detractores, dicha retórica constituía por el contrario la obliteración definitiva de toda posibilidad de sentido común, en tanto fundamento del orden social. Las ambigüedades del discurso entusiasta parecían condensar así las tensiones de aquel proceso de secularización iniciado con la Reforma y dinamizado violentamente por la Revolución: desde el ideal de emancipación racional hasta el universalismo de un nuevo culto laico surgido dentro de nuevo espacio colectivo, pasando también por la fragmentación sectaria engendrada a partir del “fanatismo” jacobino.

1.8. Conclusiones.

En el presente capítulo hemos ofrecido un recorrido histórico centrado en la problemática “entusiasta”, desde sus primeras manifestaciones en la Antigüedad hasta los tiempos de la Revolución Francesa. Hemos hecho hincapié para ello de una serie de aspectos especialmente significativos, a la hora de comprender el surgimiento de la literatura ilustrada y romántica. Cabe mencionar a modo de resumen sus orígenes religiosos en la polémica protestante (1.3.), su reformulación antropológica a partir del discurso médico (1.3.3), sus intentos de rehabilitación por parte de los autores ilustrados (1.4.-1.5.), junto a las sucesivas ampliaciones de sus significados negativos (a través de las palabras *Schwärmerei* y *Fanatismus*) (1.5.). En relación a este último fenómeno, las connotaciones estigmatizadoras del término se multiplicarán a partir de una serie de cambios históricos convergentes y en conflicto. Entre ellos deben ser aquí tenidos en cuenta la crítica a la religión por parte del discurso racional (1.3.5.), la formación de una esfera pública ilustrada (1.5), el surgimiento de una nueva cultura editorial (1.5) y, finalmente, las repercusiones de la Revolución Francesa en Alemania (1.7). En el siguiente capítulo, estudiaremos el modo en que la problemática “entusiasta” fue apropiada por parte la cultura literaria a partir del segundo cuarto del XVIII, analizando las estrategias retóricas y conceptuales a través de las cuales dichos autores procesaron las ambivalencias del fenómeno. Esto último nos ayudará a reconstruir el panorama ideológico y literario dentro del cual surgieron los ejes principales de la poética hölderliniana.

CAPITULO II: “UNA ‘GUERRA DE TREINTA AÑOS’ EN LA LITERATURA”. LA POÉTICA ENTUSIASTA EN ALEMANIA, DE KLOPSTOCK AL “YO” FICHTEANO.

2.1. Introducción y objetivo general del capítulo.

Tras haber llegado en el capítulo anterior a la época revolucionaria, comenzamos esta sección con un *racconto* histórico-literario centrado en el desarrollo de la poética entusiasta en Alemania. Subrayaremos así en primer lugar (2.2.1.) la importancia de Klopstock, y la polémica iniciada por Gottsched en torno a su figura, recalcando tanto en este como en otros casos la transferencia de categorías morales y religiosas al lenguaje de la crítica literaria. En este marco, abordaremos (2.2.2.) el rol del neologismo y la cultura de la *Empfindsamkeit* en la nueva concepción del “entusiasmo” como concepto perteneciente al ámbito de la estética, prestando particular atención a la recepción del *Messias* en el mundo cultural alemán (2.3.). Luego, pasaremos a describir (2.4.) el modo en que la generación del *Sturm und Drang* supo apropiarse y traducir en términos radicales las concepciones del neologismo, reformulando sus presupuestos en términos poético-religiosos. En las secciones siguientes, a partir de la crítica ilustrada al *Sturm und Drang* en el marco de la polémica sobre la *Schwärmerei* entusiasta (2.4.5.), abordaremos (2.5.) algunas orientaciones de la estética de Weimar desde el punto de vista de estos mismos cuestionamientos, haciendo hincapié en los juicios de Schiller referidos a dicha cuestión. Mediante un breve rodeo histórico marcaremos también, a partir de Koselleck, (2.6.) el vínculo entre aceleración histórica y entusiasmo revolucionario; cuestión singularmente presente en la crítica schilleriana del “entusiasmo”. Finalmente, en el marco de estos debates, pasaremos a examinar el rol de la problemática entusiasta en las discusiones entre Schiller y Hölderlin (2.7., 2.8.), subrayando el peso de dicha cuestión en las concepciones poéticas de este último autor.

2.2. Crítica moral y poética entusiasta: de la polémica ortodoxa a la legitimación del neologismo y *Empfindsamkeit*.

2.2.1. Gottsched y el *Messias* de Klopstock.

“In Wahrheit, man muß sich gegentheils wundern, wie unsre neue Gottesgelehrten so still sitzen, und es nicht wahrnehmen, wie viel solche neue geistliche Lügenden, in diesen zur Freygeisterey so geneigten Zeiten, dem wahren Christenthume schaden warden. Sie verfolgen

mit einem löblichen Eifer die zinzerdorfischen Schwärmereyen, zumal in dem schwindlichten Gesangbuche desselben; und sehen nicht, daß in diesen neuen Epopeen eben der Geist der Schwärmerey, nur auf eine schlaudere und nicht so plumpe Art herrschet; aber eben deswegen noch desto schädlicher und ansteckender ist. Zudem kann den Pöbel und gemeinen Schlag der Leser nichts mehr blenden, als was unter dem Scheine der Andacht und Gottseligkeit, hinter seltsamen Worten und versteckten dunkeln Redensarten verbirgt: Wie wir an des schwärmerischen Schusters, Jacob Böhmens Schriften, Pordätschens göttlicher Metaphysica, u.d.m. sehen können”¹⁸⁷.

La cita proviene de un artículo publicado por el célebre crítico Johann C. Gottsched (1700-1766) en 1752, tras la aparición de los primeros diez cantos del *Messias* (1748) de Friedrich Klopstock (1724-1803). También Lessing compartía un parecer similar: aludiendo claramente a las comunidades de *Inspirierten* de Wetterau, para el dramaturgo la “plegaria cristiana” concebida por Klopstock “hacia honor a los delirios de un ‘Inspirado’”. Este mismo juicio era igualmente compartido por la ortodoxia protestante: en una publicación de la ciudad de Schleswig-Holstein, el pastor George Volquardt (1721-1784) atacaba a Klopstock comparándolo con Böhme y la comunidad liderada por Zinzendorf. Las referencias por parte de estos autores a Zinzendorf y Jakob Böhme (1575-1624) no eran ninguna casualidad. Ella surgía en otro periodo de zozobras separatistas, la “época fundacional” de la comunidad *Herrnhuter* (*Sichtungszeit*, 1743-1750), en cuyos asentamientos “apartados del mundo” tendrían lugar una serie de escenas plagadas de ribetes místicos (*Wundenkult*) y excesos orgiásticos (*Brautmystik*). Reproduciendo este mismo tono polémico, Christoph O. Schönaich (1725-1807), un discípulo de Gottsched, dedicaba su tratado *Neologisches Wörterbuch oder die Aesthetik in einer Nuß* (1754) contra “los Espíritus creadores, los visionarios, los nuevos evangelizadores, los soñadores, los Klopstocks divinos” y “los teólogos” (“*dem Geist-Schöpfer, dem Seher, dem neuen Evangelisten, dem Träumer, dem göttlichen Klopstocken, dem Theologen*”). Los ataques no se limitaban a la figura del poeta, sino también a sus defensores: en las “*Bodmerias*” (1755) de Christian K. Reichel (1734-1807) y *Der Wurmsaamen* (1752) de Daniel W. Triller (1695-1782), un defensor de Klopstock como el crítico Johann J. Bodmer (1698-1783) también sería objeto de las mismas acusaciones. Ya en 1742, una primera línea divisoria quedaría trazada a partir de la traducción hecha por Bodmer

¹⁸⁷ Gottsched, Johann C., “*Was von den christlichen Epopeen zu halten sey?*” (1752), en Walther Killy (ed.), *18. Jahrhundert. Texte und Zeugnisse. Die deutsche Literatur*, T. IV/2, München, C.H. Beck’sche Verlagshandlung, 1983, pp. 617 y ss. Cf. también Gottsched, Johann C., *Versuch einer Critischen Dichtkunst. Erster allgemeiner Theil*, en Joachim Birke et al. (eds), *Ausgewählte Werke*. T. 6,1, Berlin-New York, De Gruyter, 1995, p. 24: “*Nun wies ich zwar daß... einige Neuere ihre düstre ästhetische Schreibart, als das Wesentliche der Dichtkunst auf den Thron zu erheben gesucht. Allein ein anders ist der Mann, ein Anders der Rock den er trägt. Man kann auch dogmatische und historische Sachen in einer schwülstigen und finstern Art des Ausdruckes vortragen: wie Jacob Böhme, Pordätsch, Erasmus Francisci, und andre Schwärmer mehr getan haben. Allein solche wilde ästhetische sind darum keine Homere und Maronen*”.

del *Paradise Lost* (1667), la obra del puritano John Milton (1608-1674). Las reacciones no tardarían en llegar. La ortodoxia protestante veía con desconfianza la publicación de un epos religioso, cuyas escenas solían contener a su juicio agregados engañosos e innecesarios. Como principal portavoz de estas suspicacias, al no poder cuestionar la existencia de la poesía religiosa como tal, Gottsched procedería entonces a acusar a Milton y sus admiradores de “entusiastas” enemigos de la verdadera religión. Vista a la luz de estos juicios refractarios, la publicación de los primeros cantos del *Messias* no había hecho más que reavivar la polémica. El material literario elegido por Klopstock como inspiración para la escritura de su epos -el poema épico de Milton surgido en los tiempos de las guerras de religión inglesas- parecía ser una provocación dirigida al círculo de Gottsched¹⁸⁸.

Pese a sus diferencias con Gottsched (expuestas en la célebre *Literaturbriefe* N° 17) Lessing utilizaría varios años después de iniciada la polémica una vez más los términos “*Fanatismus*”, “*Enthusiasmus*”, y “*Schwärmerei*”, a la hora de caracterizar el modo en que Klopstock concebía su “poesía sagrada”:

*“Die Wahrheit läßt sich nicht so in dem Taumel unsrer Empfindungen haschen! Ich verdenke es dem Verfasser sehr, daß Er sich bloß gegeben, so etwas auch nur vermuthen zu können. Er steht an der wahren Quelle, aus welcher alle fanatische und enthusiastische Begriffe von Gott geflossen sind. Mit wenig deutlichen Ideen von Gott und den göttlichen Vollkommenheiten, setzt sich der Schwärmer hin, überlaßt sich ganz seinen Empfindungen, nimmt die Lebhaftigkeit derselben für Deutlichkeit der Begriffe, wagt es, sie in Worte zu kleiden, und wird, - ein Böhme, ein Pordage”*¹⁸⁹.

Como puede apreciarse, en los nombres estigmatizadores elegidos en este pasaje (Böhme, Pordage), Lessing seguía aún los parámetros de la crítica racionalista encarnada por Gottsched. Una vez más, la emoción subjetiva aparecía parangonada a las “convulsiones” (“*Taumel*”) del fanático religioso. El carácter inmediato de dichas impresiones confundía al individuo, llevándolo a reconocer las ideas de la perfección divina en la elocuencia de ciertas palabras oscuras e impactantes. La inspiración de Klopstock tenía así el mismo origen que aquella invocada por los fanáticos religiosos. Por lo que la coincidencia de perspectivas con Gottsched no es aquí extraña: dichos rasgos “entusiastas” se hallaban por lo demás en las antípodas de los ideales de tolerancia y libertad religiosa propugnados por Lessing.

¹⁸⁸ Cf. Kaiser, Gerhard, *Klopstock. Religion und Dichtung*, Gutersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, pp. 163 y ss; Clark, Jonathan P., “Beyond Rhyme or Reason. Fanaticism and the Transference of Interpretive Paradigms from the Seventeenth-Century Orthodoxy to the Aesthetics of Enlightenment”, *Modern Language Notes. Comparative Literature*, Vol. 105, No. 3, 1990, pp. 563-582.

¹⁸⁹ Cf. *Literaturbrief* N° 49 (1759), en Lessing, Gotthold E., *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, Wolfgang Bender (ed.), Stuttgart, 1972, p. 162.

De allí entonces que, recordando el tono de estas discusiones, en 1770, Samuel G. Lange (1711-1781) caracterizara la polémica en torno al *Messias* entre los partidarios de Gottsched y los suizos Bodmer y Breitinger como una “‘Guerra de los Treinta Años’ en la poesía” (“*dreyßigjährigen poetischen Krieg*”). Los ejes argumentativos de este tipo de crítica provenían del lenguaje de la polémica religiosa, cuyo vocabulario y significados solían permear constantemente las tenues fronteras existentes entre los ámbitos de la moral y la estética. Tal como hemos visto, así lo revelaba por lo demás la propia exhortación de Gottsched dirigida a la ortodoxia religiosa. Estos últimos se distraían intentando controlar los excesos de los *Herrnhuter*, mientras otro tipo de *Schwärmerei* “más astuta” y “menos torpe” circulaba en las “nuevas epopeyas” como la publicada por Klopstock. Ocultas bajo un pretendido halo piadoso y devocional, dichas composiciones escondían con palabras oscuras y extrañas la misma clase de metafísica visionaria cultivadas por *Schwämers* célebres como Böhme y el místico anglicano John Pordage (1607-1681). El principal eje de controversia concernía a la irrupción de un nuevo tipo de retórica subjetiva en el ámbito de la poetización de temas sagrados; un lenguaje con inflexiones místicas por lo demás fuertemente reñido con las convenciones del mundo letrado. Tal como rezaba el título del volumen dentro del cual aparecía incluido este ensayo, para Gottsched el problema fundamental consistía en cómo aceptar la legitimidad esa nueva retórica místico-subjetiva, a través de la cual autores como Klopstock y Bodmer pretendían celebrar los temas del epos cristiano.

2.2.2. Neologismo, *Empfindsamkeit*, y poética entusiasta.

Ya que, efectivamente, las posiciones filosófico-religiosas y los partidismos institucionales no eran ajenos a la discusión literaria: mientras Gottsched y los suyos se hallaban más cerca de la ortodoxia racionalista proveniente de Wolff, e integrada dentro de la enseñanza protestante; Klopstock, Bodmer y Johan J. Breitinger (1701-1776) adscribían por su parte al neologismo y su proyecto de renovación teológica. Dicho movimiento postulaba un ideal de individuo dotado de “sentido moral” (“*moral sense*”), con autonomía para juzgar sus acciones recurriendo a su propio criterio y razón. El neologismo rompía así con toda pretensión de reducir al ser humano a una supuesta condición pecaminosa. Por el contrario: el hombre buscaba la felicidad como impulso espontáneo inherente a su naturaleza; la esencia moral del hombre surgía del bien, en la medida en que Dios poseía idéntico anhelo. Se prestaba así principalmente atención a aquellos afectos positivos del hombre, tendientes a alimentar sus tendencias sociales: simpatía, amor al género humano, amistad, compasión, etc. Este conjunto de afectos eran aquellos que garantizaban aquel “equilibrio entre la mente y el

corazón” propugnado por el neologismo; una síntesis entre sentimiento religioso y racionalidad dirigida a contener tanto la superstición mística como el ateísmo de los nuevos saberes racionalistas¹⁹⁰.

En el plano literario, el programa neologista aparecía plasmado en la cultura de la *Empfindsamkeit*. Junto a Klopstock y el círculo de Zurich, su principales representantes eran autores como Gerhard Tersteegen (1697-1769), Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769), Jakob I. Pyra (1715-1744), y el mencionado Lange (estos últimos vinculados al pietismo de Halle). Todos estos autores concebían a la “poesía sagrada” como un medio para la difusión de sus ideales de moralidad y tolerancia religiosa. La poesía no debía meramente “representar” lo bello y elevado a la manera de un objeto previamente constituido, sino que dicha experiencia debía ser recreada de manera palpable y perceptible en el seno del discurso poético. Sólo en la medida en que el autor pudiera comprenderse a sí mismo como auténtico depositario de la certeza divina, podía este confiar en la autenticidad de la forma y contenido de su producción lírica, lo cual a su vez le permitía a apelar con seguridad a la sensibilidad de sus lectores.

De manera similar al tipo de reciprocidad promovido en los conventículos pietistas, se trataba de un acto de “confianza semántica” en la cual el autor y lector se reconocían como parte de una misma “comunidad emocional”, formada a partir de sus sentimientos consustanciales de gusto y moralidad¹⁹¹. Este impulso tendiente a convertir la poesía en médium sensible de la emoción intersubjetiva (*ästhetischer Konsusbjektivität*)¹⁹² fomentaba a su vez la creación de “círculos de amigos” (*Freundeskreis*) en los cuales se compartía la lectura de autores como Pyra, Lange, Gellert, y otros. Tal como puede verse en el semanario moral “*Der Gesellige*”, la “amistad” era así exaltada como la expresión espiritual más elevada

¹⁹⁰ Su influencia no fue menor: a lo largo de dos décadas (1740-1760), el peso moral e intelectual del movimiento repercutirá tanto en el ámbito religioso como secular, influyendo en la siguiente de generación de intelectuales pertenecientes a la *Aufklärung*. Buena parte de sus autores tendrían además una activa participación en “semanarios morales” (“*moralische Wochenschriften*”) como *Discours der Mähler* o *Der Gesellige* (“el sociable”), respectivamente editados por Breitinger y Joachim Lange (1670-1744), sobre las cuales se asentarían las bases editoriales del debate público ilustrado. Martens, Wolfgang, *Die Botschaft der Tugend: Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*, Stuttgart, Metzler, 1968, pp. 215-219.

¹⁹¹ Cf. Rasch, Wilhelm, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock*, Halle, Deutsche Vierteljahrsschrift Buchreihe für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, N° 21, 1936, p. 162: “*das Erlebnis der Freundschaft geradezu an die Stelle des religiösen Erlebnisses getreten ist, in der gleichen Tiefe verankert und mit gleicher Intensität das Dasein erfüllend wie jenes*”.

¹⁹² Cf. Rentsch, Thomas, “*Der Augenblick des Schönen. Visio beatifica und Geschichte der ästhetischen Idee*”, en Helmut Bachmaier et al. (eds.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 329-353; y Braungart, Wolfgang, *Ritual und Literatur*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1996.

de la sociabilidad humana: “*der Mittelpunkt aller nur ersinlichen zeitlichen Glückseligkeit, und die mit der Zeit in die Ewigkeit gehet... sie würde, wenn sie allgemeiner wäre, die Erde zum Himmel machen, dessen Vorschmack sie ist*”¹⁹³.

En este marco, el discurso entusiasta venía a jugar entonces un rol no poco preponderante. Los neólogos se hacían eco de la visión apologética formulada por Shaftesbury, volviéndola parte de su propio programa moral:

“*Aller Enthusiasmus besteht in einer lebhaften und feurigen Vorstellung eines Großen Guts. Wie wäre es also möglich, die großen Wahrheiten von Gott und der Ewigkeit ohne Enthusiasmus zu empfinden? Und dieß sollte der Religion ein Vorwurf sein? Sie ist der höchste und edelste Grad des Gefühls, wozu die Seele sich erheben kann*”¹⁹⁴.

Tal como afirma en este pasaje el teólogo Johann F. W. Jerusalem (1709-1789), el “entusiasmo divino” constituía aquel sentimiento a través del cual surgía la representación de un bien supremo, “las grandes verdades de Dios y la eternidad”. Este planteo retomaba la teoría del “*furor poeticus*” surgida en el seno de la tradición neoplatónica, cuya formulación sistemática había sido llevada a cabo por Ficino. Su escrito epistolar *De divino furore* (1457) reivindicaba la idea de la inspiración celestial como presupuesto esencial de la creación poética. La técnica o el artificio constituían recursos vanos si el poeta no poseía en primer lugar dicha inspiración. Para Ficino, era el movimiento cognoscitivo provocado por el “entusiasmo” aquel que llevaba al individuo a la experiencia de Dios como *super ens unum*, en tanto verdad y unidad divina, dejando atrás así las contradicciones del mundo sensible¹⁹⁵.

La perspectiva del neologismo era aquí sin embargo diferente: era la “*cognitio sensitiva*”, provista por los sentimientos alegres y eufóricos, la depositaria de la “*visio beatifica*” consistente en la contemplación de lo divino. Utilizando para sí los avances del empirismo, esta sensibilidad moral obtenía ahora sus “visiones” de una experiencia sensual inmediatamente presente en el mundo natural. Esta concepción surgía por lo demás de la polémica racionalista con el protestantismo ortodoxo: al poseer la Revelación un estatuto racional, la existencia de dios no podía ser solamente explicada a partir de las Escrituras, sino

¹⁹³ Citado por Kemper 1997, p. 122.

¹⁹⁴ Cf. Jerusalem, Johann F. W., *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, Frankfurt-Leipzig, 1772, p. 398.

¹⁹⁵ Retomando la clasificación platónica, Ficino proponía en *De divino furore* una gradación de cuatro distintos “furores” (*poeticus, mysterialis, vaticinium, amatorius*) según su influencia en el camino del alma hacia el ámbito trascendente, desde el terreno de lo múltiple (*multitudo*) hacia la unidad o, en otros términos, hacia la concentración de las facultades del alma en el ámbito de las verdades intelectuales. La propuesta de Ficino se orientaba así fundamentalmente a contrarrestar los proyectos de reforma eclesiásticos propugnados por su contendiente Savonarola, quien para lograr su cometido se auto-atribuía dones proféticos. Cf. Wels, Volkhard, *Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 197-204.

que debía surgir de una evidencia empírica dada inmediatamente a los sentidos. El libro de las Revelaciones era el Libro de la Naturaleza; Dios en tanto creador, era una divinidad omnipresente en la belleza ordenada del mundo natural. En consecuencia, a diferencia del discurso radicalizado de las sectas, dicha verdad celestial no consistía en ninguna clase de visión destructiva o apocalíptica, sino más bien en una totalidad natural ordenada según el designio perfecto de dios. La contemplación de ese orden armónico revelaba la tendencia inherente hacia la felicidad de la naturaleza humana y elevaba al individuo hacia el conocimiento de lo divino¹⁹⁶.

De este modo, gracias a este tipo de razonamiento, aquellas experiencias propias de la naturaleza y el arte pasaban a ser las depositarias terrenales de aquel gozo espiritual antes asociado al más allá trascendental. Nótese ya aquí entonces de qué manera enteramente consciente, el teólogo Spalding proponía un nuevo significado secularizado del término “*Enthusiasmus*”, surgido a partir de esta explicación empírico-racional. Este último se proponía así demostrar, en su primer tratado sistemático (“*Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christentum*”, 1761), que aquellos sentimientos supuestamente atribuidos por la crítica racionalista y el protestantismo ortodoxo a la inspiración entusiasta admitían, en rigor, una explicación de tipo natural:

*“Eigentlich beweiset die ganze vorhin angeführte Erfahrung nur so viel, daß alle Entschließungen lebhafter und eifriger sind, wenn ein gewisser Enthusiasmus (wobey ich dieß Wort im unschuldigen Verstande nehme) eine aufgebrachte Einbildungskraft, und sinnliche Vorstellungen, die das Gemüth einnehmen, sich damit verbinden”*¹⁹⁷

El “entusiasmo” era así una experiencia de la imaginación puesta en movimiento a partir de una serie de representaciones sensibles. Todas las grandes “resoluciones” del individuo participaban de este sentimiento. Esta constatación surgía a su vez, no como verdad revelada, sino como deducción surgida del plano de la experiencia empírico-sensorial, puntualmente localizada en el individuo. De este modo, mediante la rehabilitación estética de un “entusiasmo moral”, el neologismo inauguraba la transición hacia las futuras teorías del *Sturm und Drang*¹⁹⁸.

Junto a estas influencias religiosas y filosóficas, debe ser sumada, en el plano de la teoría estética, la recepción en la primera mitad de siglo del tratado “*Sobre lo sublime*” (*Περὶ*

¹⁹⁶ Cf. Kemper, Hans-George, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. T. 6/1 Empfindsamkeit*, Tübingen, Niemeyer, 1997, pp. 13-18, 103-110.

¹⁹⁷ Citado por Kemper 1997, p. 257.

¹⁹⁸ Ibid. Kemper 1997.

ὕψους, III d. C.), falsamente atribuida al retórico y filósofo romano Casio Longino (III d.C.)¹⁹⁹. Dicha obra, comparable en importancia a la *Poética* de Aristóteles y el *Ars poética* de Horacio, tendría un rol clave en la rehabilitación de la poética entusiasta, en la medida en que su texto ofrecía una defensa de la poesía de temas grandiosos y elevados, como aquella más apta para conmover y provocar la pasión en los individuos. En el Pseudo-Longino, lo “sublime” aparecía como la “cumbre y consumación de la composición poética”, cuya fuente más importante se hallaba en la propia naturaleza del poeta. Esta última consistía esencialmente en su talento para concebir grandes pensamientos, lo cuales debían ser por ello mismo expresados a través de un lenguaje elevado.

Pero lejos de la mera argucia retórica, lo “elevado” no conducía al mero convencimiento, sino a un éxtasis cuyo efecto principal era conmocionar al oyente, dejándolo fuera de sí, para apoderarse completamente de su atención. Se trataba de un aliento proveniente de la inspiración divina cuyo efecto era un sentimiento inmediato de plenitud. El alma poseída por dicho entusiasmo se sentía orgullosa de su propia naturaleza. Longino comparaba así explícitamente la elevación producida por dicho éxtasis con el sentimiento de entusiasmo propio de sacerdotes como Apolo. Entraba en escena entonces un momento subjetivo: aunque el individuo se hallaba fuera de sí por el influjo del aliento divino, esta experiencia extática producía una refundación de la experiencia individual. En este punto, el tratado caracterizaba dicho éxtasis como una mezcla de asombro, admiración, y conmoción simultáneas, comparando los efectos de lo sublime con los efectos provocados por las manifestaciones violentas o destructivas de la naturaleza. Así, junto a la metáfora de la tormenta, el pseudo-Longino recurría también a las imágenes del fuego, los relámpagos, y los torrentes caudalosos. El discurso sublime se distinguía entonces por su velocidad, fuerza, y énfasis; sus palabras podían ser como el poder arrollador de las llamas, tan repentinas e intempestivas como un rayo²⁰⁰.

Para los autores de la *Empfindsamkeit*, el interés por esta concepción de lo sublime surgía entonces de la fascinación por lo grandioso y elevado presente en la naturaleza, así

¹⁹⁹ Si bien hubo otras versiones anteriores, como las de Falgano (en italiano, 1575) y Hall (en inglés, 1652), la traducción más influyente en el siglo XVIII fue el texto vertido por Nicolas Boileau (1636-1711) en su *Traité du sublime ou du Merveilleux dans le Discours* (1674). En Inglaterra, Burke publicaría un célebre texto que dejaría entrever la influencia del Pseudo-Longino (*A philosophical Enquiry into the origin of our Ideas of the sublime*, 1757). Desde el punto de vista del desarrollo de la teoría estética en Alemania, si bien la recepción de Burke será tardía, ella influirá decisivamente en la teoría kantiana de lo sublime.

²⁰⁰ Cf. Barone, Paul, *Schiller und die Tradition der Erhabene*, Berlin, Eric Schmidt Verlag, 2004, pp. 29-89.

como por sus efectos extáticos a nivel del individuo. Bodmer y Breitinger contribuyeron decisivamente a que tanto el escrito del Pseudo-Longino y como categoría de lo sublime cobraran impulso propio en las discusiones estéticas de mediados del siglo XVIII. En este sentido, Bodmer afirmaba en sus *Critische Briefe* (1746):

“Wir sehen also deutlich genug, was das für Sachen seyn, welche mit Recht erhaben genannt werden; es sind nämlich die grossen Wirkungen und Thaten der freyen Wesen, denen der Charakter eines grossen Gemüthes eingeprägt ist, welche die menschlichen Kräfte zu übersteigen scheinen, und vermögend sind, in Erstaunen, in tiefes Nachsinnen, in Furcht und Schrecken zu setzen, und das Mitleiden auf einem hohen Grade rege zu machen”.²⁰¹

Recurriendo al vocabulario psicológico de Wolff (*Vermögenspsychologie*), Bodmer caracterizaba el sentimiento de lo sublime mediante la evocación de aquellos “grandes hechos” surgidos de “las esencias libres”, capaces de “trascender” las “fuerzas humanas”. Pero, como ya hemos visto en Nicolai y Lessing, aquí también el momento sublime era presentado a partir de aquel tipo de repertorio extático característico de la asamblea pietista: miedo (“*Furcht*”), terror (“*Schrecken*”), “asombro” (“*Erstaunen*”), “profunda cavilación” (“*tiefes Nachsinnen*”). Esta mezcla contradictoria de terror, asombro y meditación constituía precisamente la gestualidad emocional del creyente sumido en la crisis (*Durchbruch*) del “renacimiento espiritual”²⁰². La rehabilitación teórica de la categoría de lo “sublime” se daba entonces a partir de un uso secularizado de un lenguaje y experiencias provenientes del ámbito religioso. Del mismo modo, Pyra, en su evocación de su primera lectura de Longino, narraba el descubrimiento del sentimiento de lo “sublime” con el lenguaje de la *Wiedergeburt*: “*denn es strahlte sein starkes Licht auf ein mal mit einem so hohen Glanz in der völligen Dunkelheit der Unwissenheit, die diese Gegend der Beredsamkeit fast ganz bedeckt hielt*”²⁰³.

²⁰¹ Cf. Bodmer, Johan J. *Critische Briefe*, Zurich, Heidegger, 1746, p. 101.

²⁰² Con un lenguaje similar, un informe describía una escena de conversión protagonizada por el *Inspirierter* Johann F. Rock (1678-1749): “*Da dann Br(uder) Fried(rich) gegen Abend in gewaltiges Erschüttern und Zittern kam / sehr schmerzliche und durchdringende Wehen empfinden / u(nd) die Worte als mit Geburts=Schmerzen ausschütten und heraus sprechen musste*”. Citado por Schneider, Ulf-Michael, *Propheten der Goethezeit. Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, P. 63. En el pietismo radical, los temblores y la conmoción espiritual interna eran parte constitutiva de la *Wiedergeburt*.

²⁰³ Citado por Kemper, p. 258: “*Angeregt durch Bodmer und Breitinger hatten sich Pyra und Lange mit Longin beschäftigt. (...) Im ersten Kapitel der Abhandlung beschreibt Pyra seine Longin-Lektüre durch Anlehnung an den einschlägigen pietistischen Wortschatz als sein Erweckenserlebnis*”. Para la secularización estético-filosófica de categorías religiosas, cf. también La Vopa 2001, pp. 46-47: “*In its dramatic structure, Fichte’s inner ‘revolution’ as he described it to Achelis and others (...), is reminiscent of the conversion experiences (Bekehrungen) that had figured centrally in Pietist preaching and autobiographical testimony since the late seventeenth century (...) Fichte’s implicit construal of his crisis as a kind of conversion reminds us that he brought to Kant’s Critiques an emphatically Protestant moral rigorism. (...) Kant allowed him to reaffirm the commitment to duty –or, perhaps better, to a kind of ascetic freedom exercised in and through moral rigorism – with which he had entered adulthood*”. Para una discusión actualizada sobre el influjo del pietismo en la cultura literaria del siglo XVIII, cf. Kemper 1997, pp. 1-12.

Pero, a diferencia de este último, Bodmer presentaba esta experiencia en términos puramente estéticos, como un proceso psicológico producido a partir de influjos sensoriales en el seno de la moralidad individual. Para dicho autor, estas impresiones constituían el testimonio de la libertad como experiencia moral susceptible de elevar las fuerzas del hombre más allá de sus limitaciones originales. La estetización secular del “entusiasmo” permitía así convertir la crisis de la *Wiedergeburt* pietista en un momento de elevación emancipatoria. Más tarde, esta concepción de lo sublime continuaría en los escritos de Mendelssohn (*Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen*, 1761) y Johann G. Sulzer (*Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 1771/1774), llegando a influir decisivamente en las reflexiones del Schiller tardío (*Über das Erhabene*, 1801)²⁰⁴. Pero mucho antes, como veremos en el siguiente apartado, las concepciones del neologismo y la *Empfindsamkeit* aparecerán encarnadas de manera paradigmática en la poesía religiosa de Klopstock.

2.3. Klopstock, y las tensiones del culto entusiasta.

2.3.1. “Entusiasmo” sublime y “poesía sagrada”.

La influencia del neologismo puede reconocerse así en el escrito de Klopstock *Von der Heiligen Poesie* (1755, publicado como prólogo del *Messias*); donde el poeta concebía lo sublime como el horizonte estético de la poesía religiosa, en tanto forma de expresión más elevada de los géneros literarios: “*Die höhere Poesie ist ein Werk des Genie (...) – Die letzten und höchsten Wirkungen der Werke des Genie sind, daß sie die ganze Seele bewegen. Wir können hier einige Stufen der Starken und stärkern Empfindung hinaufsteigen. Dies ist der Schauplatz des Erhabnen*”²⁰⁵. En el marco de esta concepción, el “genio” aparecía definido como la manifestación de dicha sensibilidad en su grado más alto. A saber; la capacidad de percibir y transmitir de manera inmediata el orden perfecto del mundo, elevándose hacia dicha revelación divina, no ya gradualmente, sino por medio de sentimientos fuertes y exaltados: “*Wer also ein Dichter seyn soll, dem muß Gott entweder durch die Natur, oder durch einen unmittelbaren Einfluß auf ihn einen hohen Grad der Fähigkeit, lebhaft zu empfinden, und seine Empfindungen andern mitzutheilen, gegeben haben*”²⁰⁶. En línea con la ética intersubjetiva del *Empfindsamkeit*, el sentimiento entusiasta cumplía aquí una función comunicativa consistente en transmitir a otros la revelación de la perfección divina. En tanto

²⁰⁴ Ibid. Barone 2004, pp. 65-96.

²⁰⁵ Klopstock, Friedrich G., *Ausgewählte Werke*, Karl A. Schleiden (ed.), Darmstadt, 1962, p.1000.

²⁰⁶ Citado por Kemper 1997, p. 233.

médium de la “religión privada” (*Privatreigion*) auspiciada por el neologismo, esta era entonces la misión de la “poesía sagrada”.

Como hemos visto en la primera sección de este capítulo, ya desde el comienzo la aparición de Klopstock en la escena literaria había creado diversas reacciones encontradas, tendientes a polarizar las opiniones en torno a su figura. Mucho antes de que tuviera en su haber una obra reconocida, el poeta se había proclamado “poeta sagrado” (“*heilige Dichter*”) cuyo “genio” (“*Genie*”) requería, antes que “escuelas” (“*Scholien*”), “momentos de bendición” (“*Stunde der Weißen*”). En su “discurso de *Schulpforta*” (1745), el Klopstock estudiante invocaba el antiguo concepto de “poeta sagrado” (“*heiligen Dichters*”) para cuestionar el ideal del poeta letrado, confinado a seguir escolarmente las preceptivas de la estética racionalista. El autor del *Messias* volvía en este punto a la tradición latina, en la cual autores como Virgilio, Ovidio, y sobre todo Horacio, habían intentado renovar el antiguo prestigio social del poeta, adjudicándole la autoridad sagrada de un *vates*. Pero a diferencia de los antiguos, la “poesía sagrada” no debía imitar la belleza del mundo natural sino que, al estar investido por una misión histórico-redentora, dicha perfección debía constituir un sustrato inspirador dirigido a revelar el mensaje divino de la salvación.

La legitimación última de esta empresa era la inspiración de dios a la que el *vates* accedía mediante su sentimiento espontáneo y fervoroso. En esta concepción religiosa antropológizante, la verdad divina debía ser sentida a través de la puesta en funcionamiento de todas las facultades del alma (razón y sentimientos, sentido e intelecto), evitando caer en el error dogmático de privilegiar una en detrimento de otras. El conocimiento de Dios era una vivencia elemental e intransferible, surgida en el seno de la consciencia (“*Wie du Vater, in mir bist, wie ich in dir bin*”, *Die Allgegenwart Gottes*, 1758)²⁰⁷. A diferencia de Wolff, para Klopstock no existía un camino lógico ordenado desde la demostración racional de la belleza, el orden, y la finalidad perfecta de la creación, sino más bien un proceso inverso: solo una vez que el hombre poseía la certeza de Dios, la Naturaleza se revelaba como bella, ordenada, y racional.

Ya Ficino, en su recuperación del término “*furor poeticus*”, había combinado diversas fuentes de origen clásico y cristiano, con el fin de promover una revitalización de los mitos paganos y una lectura renovada de la tradición bíblica. Emulando este mismo gesto sincrético,

²⁰⁷ Ibid. Klopstock, p. 79. Una expresión similar puede ser hallada en Juan 17.21: “*Auff das sie alle eines seien / gleich wie du Vater in mir / vnd ich in dir / das auch sie in vns eines seien / Auff das die welt gleube / du habest mich gesand*”. Luther, Martin, *Die Luther-Bibel. Originalausgabe 1545 und revidierte Fassung 1912* (CD-ROM), Berlin Digitale Bibliothek 29,2002, p. 139.

Klopstock emparentaba la antigua tradición del vate romano con toda una genealogía de profetas visionarios pertenecientes al mundo antiguo y moderno; desde Moisés y Job hasta Milton y Pyra, pasando por Cristo, entre otros. El poeta hablaba así de dos tipos de “vates”: junto al *vates* religioso-sacerdotal, se hallaba también el *vate* antiguo, asociado a los ritos de la mitología griega. Este último aparecía rodeado por alusiones a Dionisio, Apolo, las Musas, situados la mayor parte de las veces en el Helicón, el Parnaso, etc. Así, junto a la recompensa cristiano-escatológica, surgía la posibilidad de un bienestar secular representado en la imagen terrenal del “*Elyseum*”. La secularización religioso-literaria de la figura del “entusiasta” surgía así de esta combinación de filiaciones clásicas y cristianas²⁰⁸.

2.3.2. La recepción de la “poesía sagrada”.

En este punto, la identificación de Klopstock con la figura del *vate* establecía una homología entre autor y obra que aparecía reflejada también en la difusión y recepción de su *epos*. El poeta prestaba especial atención a la edición de sus obras, de manera tal que su presentación reflejara el contenido “sagrado” del texto. La devoción exorbitante causada por sus textos conduciría a que sus odas y cantos fueran publicados por entregas, separados como si cada una de dichas composiciones fuera parte de una “revelación” que exigiera ser comprendida desde una perspectiva única y singular. Su estatus cultural le valdría así una devoción particularmente fervorosa por parte de sus seguidores; los cuales, a la manera del pietismo, no tardarían en desarrollar un sentimiento de pertenencia elitista, en tanto “iluminados” capaces de entender las “revelaciones” del “poeta sagrado”²⁰⁹. Incluso sus aliados racionalistas, Bodmer y Breitinger, serían acusados por Gottsched de caer en el mismo ardor celebratorio²¹⁰. En esta misma línea, se formaban también “círculos de amigos”

²⁰⁸ Cf. Joachim, Jacob, *Heilige Poesie. Zu einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Lange*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, pp. 117-121.

²⁰⁹ Cf. la carta dirigida por el joven Wieland a su pastor en 1752: “*Wir, die wir dieses unschätzbare Gedicht empfinden und einsehen, wir sind berechtigt, eine sehr gute Meynung von uns zu haben. Die Empfindungen deren unser Hertz fähig ist, sind uns Bürgen einer nicht gemeinen Vortrefflichkeit die in uns ligt und dieses mus uns aufmerksam machen vor unser Hertz zu sorgen und diese erhabnen Triebe in uns zu pflegen und zu mehrerm Leben zu bringen. Mit jenen Elenden, die bey dem Messias kalt bleiben können, wollen wir Mitleiden haben*”. Cf. Wieland, Christoph, M., *Wielands Briefwechsel, Band I: Briefe der Bildungsjahre (1. Juni – 2. Juni 1760)*, Hans W. Seiffert (ed.), Berlin, 1963, p.43. La admiración devocional de Wieland ante Klopstock, aparece bien sintetizada por Kaiser: “*Im engen Raum der Eingeweihten wird das allerheiligste gehütet und damit ein Zentrum geschaffen, das von seinem Glanz auch in die Weite abgibt. Was als Ziel vor Klopstock steht, ist eine halb ästhetische, halb religiöse ‘ecclesiola in ecclesia’*”. Ibid. Kaiser 1963, p. 157. Cf. Cap. I., 1.3.2., 1.3.3.

²¹⁰ Ver para ello la caracterización hecha por Gottsched de Breitinger y Bodmer: “*diesen entzückten Zürcher in der Münsterkirche daselbst stehend, mit aufgehobenen Händen, wie den alten Simeon im Tempel zu Jerusalem vor, und hört ihn fröhlich ausrufen: Herr! Nun lässest du deinen Diener in Friede fahren: denn meine Augen haben des Messias gesehen; welchen Klopstock bereitet hat, zu erleuchten die Schweizer; und zum Preis des Volkes zu Zürich*”. Citado por Kaiser 1963, p. 158.

(*Freundeskreise*) que replicaban el mismo tipo de admiración devocional: el círculo de Darmstadt, el “*Göttinger Hain*” o, más tarde, el *Dichterbund* de Hölderlin en Tübingen.

Este énfasis cultural iba sin embargo más allá de una cuestión meramente promocional: junto a aquellos arreglos editoriales, Klopstock depositaba plena confianza en la lectura oral del *Messias*, concibiendo dicho gesto como una escenificación estática dirigida a la emoción de su auditorio. En dicho marco escénico, sus participantes eran a la vez espectadores y actores, plenamente conscientes de las connotaciones litúrgicas y culturales del recital poético²¹¹. La palabra de Klopstock era así celebrada como un acontecimiento divino de carácter comunitario. Tal como lo refleja su correspondencia, la reacción del público solía abundar en llantos piadosos, convulsiones, y estallidos místicos de euforia:

“Ich habe von Lazarus und Cidli oft vorlesen müssen mitten in einem Ringe von Mädchen, die entfernter wieder von Männern eingeschlossen wurden. Man hat mich mit Tränen belohnt... Wenn man den mit Händeklatschen mit Entzückungen mit ordentlichen Entzückungen, und mit Thränen, (...) so sahe ich auf die schwimmenden Augen um mich herum, wie in die Elysäer felder”

“Lágrimas”, “aplausos”, “éxtasis contenidos” seguidos de más “lágrimas”: como puede verse, la emotividad de la escena guarda similitudes evidentes con los raptos estáticos frecuentes en las comunidades de los *Herrnhüter* e *Inspirierten*²¹². El énfasis de Klopstock (“*mit Entzückungen mit ordentlichen Entzückungen*”) marca hasta qué punto el propio autor había creído verse transportado hasta las escenas extáticas de la asamblea pietista²¹³. Por lo que, en el momento de su recepción social, la literatura de la *Empfindsamkeit* se encontraba aquí nuevamente con sus raíces confesionales. Esta misma escena sería luego revivida innumerables veces por su discípulo Schubart, durante sus lecturas del *Messias* en el sur de Alemania. El testimonio de Schubart merece ser citado *in extenso*, en la medida en que ilustra con nitidez la recepción popular de la obra de Klopstock:

²¹¹ Ibid. Braungart 1996 p. 74.

²¹² En su investigación sobre la influencia de los *Inspirierten* en el primer Goethe, Schneider describe una escena similar a la descrita por Klopstock: “*Herstück des religiösen Lebens in den Gemeinden aber waren die gottesdienstähnlichen ‘Versammlungen’, zu denen man sich nicht weniger als dreimal täglich (nämlich morgens, mittags, und abends) einfand. Nach einem eröffnenden Gemeindegesang und dem gemeinschaftlichen Gebet wurde in diesen ‘Versammlungen’ eine Bibelstelle verlesen, über die die dan der präsidierende Älteste einen erbaulichen ‘Vortrag’ hielt. Eine Lesung aus den Psalmen und ein Schlußgesang der Gemeinde beendeten die ‘Versammlungen’ der Inspirationsgemeinde. Waren jedoch die Inspirations - ‘Werkzeuge’ anwesend, so konnte dieser festgelegte liturgische Ablauf jeder Zeit durch eine ekstatische Inspirations-Rede unterbrochen*”. Ibid. Schneider 1995, pp. 30-31.

²¹³ “*Entzückung*” era una palabra clave del vocabulario pietista, generalizado a partir de la cultura literaria de la *Empfindsamkeit*, y luego adoptada por los autores románticos, del *Sturm und Drang* en adelante. Cf. Langen, August, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen, 1954, p. 48.

“Man saß in feierlicher Stille um meinen Lesestuhl her; Menschengefühle erwachten, so wie sie der Geist des Dichters wekte. Man schaurte, staunte. ‘Klopstock! Klopstock!’ Scholls von allen Lippen, wenn eine Vorlesung geendigt war. Ich machte meine Sachen, wie ich glaube, ziemlich gut; denn von Jugend auf lernt ich Declamation aus dem *Messias* und habe sie schon in Aalen, Nördlingen, Nürnberg, Erlang, Eßlingen, Geißlingen, Mannheim, München, sonderlich Ludwisberg beinah unzähligemal vorgelesen. In Ludwisburg sind Handwerksleute, die den *Messias* statt eines Erbauungsbuches brauchen, und nach der Bibel (wie den auch wahr ist) kein göttlicheres Buch kennen, als dies... (...)”²¹⁴.

Durante su viaje, Schubart descubría con asombro cómo los artesanos sumaban al catequismo oficial otra clase de devoción proveniente del discurso literario, equiparando el significado del *Messias* al mensaje de la Biblia. La popularidad de la obra de Klopstock tenía un carácter netamente religioso antes que propiamente literario. La nueva poesía entusiasta se hallaba así indisolublemente asociada a una sociabilidad de tipo fundamentalmente religioso que, sin embargo, no formaba estrictamente parte de la liturgia pública regulada por la ortodoxia. La ritualización de la retórica entusiasta ponía entonces en escena un tipo de sociabilidad extática similar a las prácticas sectaristas de los “fanáticos”. En consecuencia, las implicancias socio-culturales de esta recepción iban más allá del programa moral trazado por las enseñanzas del neologismo. Ellas se hallaban sin embargo ya presupuestas en la polémica sobre la poesía religiosa de Klopstock: ¿hasta qué punto el “poeta sagrado” no evocaba un tipo de sociabilidad inevitablemente en tensión con el orden protestante oficial? ¿Cuál era la clase de público que la nueva literatura “sensible” estaba contribuyendo a formar? Llevada a cierto extremo, la “sociabilidad intimista” de la *Empfindsamkeit* reintroducía un modelo de espacio colectivo cuyas implicancias eran contradictorias para los nuevos ideales de autonomía y racionalidad. Como veremos, esta problemática marcará también buena parte de las discusiones estéticas de la segunda mitad del siglo XVIII.

2.4. Poética entusiasta y *Sturm und Drang*.

2.4.1. El *Werther* de Goethe y el síndrome “entusiasta-melancólico”.

En su *Journal meiner Reiseum im Jahr 1769*, un escrito clave en el surgimiento del *Sturm und Drang*, Herder no ocultaba su admiración por el *Messias*:

“Klopstock wie sehr dachte ihn zu nutzen, um seinen Geist und sein Temperament kennen zu lernen! (...) um einen Funken von seinem Feuer zu bekommen! um seinen *Messias* noch und von Angesicht zu Angesicht zu lessen! ihn lessen, ihn deklamieren zu hören! Und also auch nur von seinen Sylbenmassen rechten Begriff zu erhalten!”²¹⁵.

²¹⁴ Citado por Kaiser 1963, p. 159.

²¹⁵ Herder, Johann G., *Herders Sämmtliche Werke*, V. 4, Bernhard Suphan et al. (eds.), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1913, p. 434.

El mito autoral de Klopstock también aparecía por lo demás reflejado en una célebre escena de *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) de Goethe:

“Wir traten ans Fenster. Es donnerte abseitwärts und der herrliche Regen säuselte auf das Land, und der erquickendste Wohlgeruch stieg in aller Fülle einer warmen Luft zu uns auf. Sie stand auf ihren Ellenbogen gestützt, ihr Blick durchdrang die Gegend; sie sah gen Himmel und auf mich, ich sah ihr Auge tränenvoll, sie legte ihre Hand auf die Meinige und sagte: “Klopstock!” – Ich erinnere mich sogleich der herrlichen Ode, die ihr Gedanken lag, und versank in dem Strome von Empfindungen, den sie in dieser Losung über mich ausgoß. (...) Edler du deine Vergötterung in diesem Blicke gesehen, und möcht’ich nun deinen so oft entweihten Namen nie wieder nennen hören”²¹⁶.

Como puede apreciarse a partir de una lectura de este pasaje, la experiencia de la naturaleza no es directamente nombrada sino que es evocada a partir del nombre del autor. La exclamación cultural reúne a Lotte y Werther a la manera de los iniciados en una misma comunidad devocional. Autor, lector, naturaleza, y literatura constituyen así un ámbito ritual donde la revelación del sentimiento íntimo confluye con la empatía recíproca y la mitificación exaltada. En este sentido, al igual que en el caso de Klopstock, críticos e historiadores de la literatura han indicado a propósito de la recepción del *Werther* la inmediata ola de culto profesada por los primeros lectores de la novela. Pese a poner de manifiesto la propia novela las consecuencias catastróficas a los que podía conducir el cultivo de este tipo particular de sensibilidad, los lectores del *Werther* se dejaban embriagar sin embargo por una historia de amor incondicional, en tensión con el mundo de la *politesse* y el rango estamental. Al mismo tiempo, profundizando las tendencias originales de la *Empfindsamkeit*, los nombres de Rousseau, Ossian, y Shakespeare, habían pasado a integrar el panteón de una nueva cultura sentimental, directamente asociadas a las nuevas formas de sociabilidad burguesa (cartas, lectura de novelas, culto a la amistad). Esto último puede comprobarse en la propia correspondencia de la época, como bien lo revelan las cartas amorosas entre Goethe y Susanne von Klettenberg (1723-1724), Herder y Karoline Flachslan (1750-1809), o Johann G. Fichte (1762-1814) y su pretendida Johanna Rahn (1758-1819). Estas efusiones, dramatizadas por igual tanto en público o en privado, en el plano de la realidad o la ficción, constituían un objeto de constante polémica, reflejada a su vez en las múltiples críticas, parodias e imitaciones del *Werther*²¹⁷.

²¹⁶ Goethe, Johann W., *Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen*, T. 19, Weimar, H. Böhlau, 1887-1919, p. 32.

²¹⁷ Cf. Maurer, Michael, *Die Biographie des Bürgers. Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680-1815)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, pp. 267-78, 305-23; Wolfram Mauser et al. (eds.), *Frauenfreundschaft-Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1991; Pikulik, Lothar, *Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht,

Esta recepción controvertida es comprensible: como ya lo indica desde el principio el título de su novela, la obra de Goethe lograba captar con todo patetismo algunas de las preocupaciones más urgentes del nuevo clima cultural. Un contemporáneo como el célebre aforista George C. Lichtenberg (1742-1799) se lamentaba así de que entre los jóvenes alemanes existieran tantos “*Wertherisches Schwärmern*”. No se trata del único juicio en este sentido. Desde la perspectiva de los críticos y comentaristas de la época (Garve, Lichtenberg), el protagonista de la novela encarnaba de modo paradigmático el cuadro de desordenes anímicos típicos del “entusiasta melancólico”²¹⁸. Vinculados a los nuevos hábitos de lectura, sus síntomas nos son ya en buena medida conocidos: sentimientos frenéticos y exaltados, excentricidades, trastornos perceptivos, narcisismo, reconcentración en fantasías artificiales, expresiones carentes de medida, huida de la realidad, falta de acción, etc. Los desordenes mentales protagonizados por Jakob M. Lenz (1751-1792), autor de *Der Hofmeister* (1774) y *Die Soldaten* (1776), representaba un caso paradigmático, ampliamente comentado por los detractores de la nueva literatura. Predominaba así ante todo la preocupación creciente ante una “juventud” enferma, mientras los recurrentes rumores (no comprobados) de una ola de suicidios acaecidos entre los jóvenes estudiantes se multiplicaba en revistas y folletos populares²¹⁹.

Se trataba en este punto de una suerte de propagación incendiaria de los *habitus* culturales de la *Empfindsamkeit* (*Gefühlskultur*), más allá de sus presupuestos morales e ideológicos originales: los jóvenes lectores se apropiaban del lenguaje y la praxis sentimental, a fin de diferenciarse de los condicionamientos sociales impuestos por el corporativismo estamental, amplificando a su vez todas sus “desviaciones” e histrionismos “patológicos”. Dicho proceso incidirá por otra parte decisivamente en las concepciones estéticas del “entusiasmo”. En este sentido, ya hemos visto en el apartado anterior cuál había sido el rol de la cultura de la *Empfindsamkeit* en la re-configuración del fenómeno entusiasta como un “sentimiento” compatible con las virtudes morales individuales. Con el *Sturm und Drang*, este proceso de secularización del “entusiasmo” se verá sin embargo radicalizado en un sentido

1984.

²¹⁸ Cf. las consideraciones de Goethe sobre la novela vertidas en su correspondencia: “*der mit einer tiefen reichen Empfindung, und wahrer Penetration begabt, sich in schwärmende Träume verliert, sich durch Spekulation untergräbt, biss er zuletzt durch dazutretende unglückliche Leidenschafften, besonders eine endlose Liebe zerrütet, sich eine Kugel vor den Kopf schiesst*”. Goethe, Johann W.. *Goethes Briefe*, T. 1. Hamburger Ausgabe, Karl R. Mandelkow, Hamburg, C.H.Beck, 1969, p. 161.

²¹⁹ Cabe mencionar la obra de Nicolai *Die freuden des jungen Werthers. Leiden und Freuden Werthers des Mannes* (1775), así como también *Etwas über die leiden des jungen Werthers: und über die freuden des jungen Werthers* (Christian A. Bertram 1775), *Etwas über die Leiden und Freuden des jungen Werthers* (publicada con el seudónimo “Johann Bernhard Wilhelm von Hymmen”, 1775), y *Über die Leiden des jungen Werthers: Gespräche*. (Johann C. Riebe, 1775).

contrario, al ser dicho discurso reutilizado en el ámbito de la especulación literaria y estético-filosófica. Por lo que, llegados a este punto, debemos reconstruir entonces algunos de sus principales presupuestos teóricos y culturales²²⁰.

2.4.2. “Entusiasmo” y religión poética en el *Sturm und Drang*.

La generación de autores que llega a su primera madurez en la década de 1770 protagonizará una radicalización aún mayor de aquella subjetivación del sentimiento religioso alentada originalmente por el neologismo. A diferencia de estos últimos, los “*Sturm und Dränger*” percibían como excesivamente convencional un ideal de felicidad cuya pretendida armonización de razón y sentimiento no lograba romper con el orden jerárquico-corporativista existente²²¹. Así, mientras el neologismo se había limitado a una reforma dentro de las instituciones oficiales de la ortodoxia; autores como Hamman, Lavater, Herder o Goethe pasarán a promover una emancipación radical de la experiencia subjetiva, mediante el cultivo de una religiosidad sincrética, surgida de una amalgama de corrientes filosóficas marginales (Spinoza, Swedenborg, Teofrasto), influencias pietistas, y tradiciones herméticas (neoplatonismo, gnosticismo, alquimia). Como veremos, esta síntesis heterogénea de discursos y saberes será puesta en escena fundamentalmente a través del discurso literario, a partir del singular estatuto expresivo del yo poético, lo cual conducirá a su vez a la sacralización estética de la experiencia entusiasta²²².

Como ha sido numerosas veces señalado, a partir de la irrupción del *Sturm und Drang*, el “entusiasmo” pasó a convertirse en un sentimiento esencial, constitutivamente inherente a las facultades del “genio” creador²²³. A diferencia del neologismo, este concepto de “genio” ya

²²⁰ Existen innumerables trabajos dedicados a la *Wertherfieber*. Para un panorama de la cuestión, cf. Martin, Ariane, *Die kranke Jugend: J.M.R. Lenz und Goethes Werther in der Rezeption des Sturm und Drang bis zum Naturalismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 23-52.

²²¹ Como es sabido, la primera fase de esta corriente poética surgiría a partir de un conjunto de crisis espirituales literariamente documentadas y dramatizadas por estos mismos autores. Este era el caso de Hamman (“*Gedanken über meinen Lebenslauf*”, “*Biblischen Betrachtungen eines Christen*”; 1758), Johann C. Lavater (1741-1801; “*Drei Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes*”, 1768), Herder (*Journal meiner Reise im Jahr 1769*, 1769), y Goethe (*Brief des Pastor zu *** an den neuen Pastor zu ****, 1773). Por otra parte, el cuadro de depresión melancólica sufrido por el célebre neólogo Jerusalem a principios de los setenta tuvo repercusiones en la posterior concepción del *Werther* por parte de Goethe (Ibid. p. 38). Para una reconstrucción del contexto histórico, cf. Freiherr von Löhneysen, *Tageskreise, Lebenslinien. Menschen um 1770. Vom Mosaik zum Panorama*. Königshausen & Neumann, 2001.

²²² Cf. Kemper, Hans-George, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Band 6/II. Sturm und Drang: Genie-Religion*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002, p. 36-65; Schulte Hans H., “*Zur Geschichte des Enthusiasmus im achtzehnten Jahrhundert*”, en *Publications of the English Goethe Society*, N° 39, 1969, pp. 85-122.

²²³ Cf. Schmidt, Jochen, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945. Von der Aufklärung bis zum Idealismus*, T. 1, Darmstadt, 1985; Peters, Günter, *Der zerrissene Engel. Genieästhetik und literarische Selbstdarstellung im achtzehnten Jahrhundert*, Stuttgart, 1982; Abrams, Meyer Howard, *El espejo y la lámpara. Teoría romántica y tradición crítica*, Barcelona, Barral, 1975.

no respondía más a la razón como organizadora del *sensus communis* sino que, en tanto afección puntual y subjetiva, expresaba una multiplicidad de manifestaciones anímicas y psicológicas (memoria, fantasía, sueño) susceptibles de variar de un individuo a otro. El “genio” del poeta ya no se regía a partir de reglas estéticas o credos predeterminados, sino que surgía como un momento más dentro de la actividad psíquica del individuo. Herder concebía así al “entusiasmo” como una fuerza física inmanente indispensable, al ser dicho sentimiento aquel que dinamizaba las mejores fuerzas anímicas del individuo, evitando que estas decaigan y se debiliten:

*“Die menschliche Natur ist des Enthusiasmus nicht nur fähig und bedürftig sondern auch nach Zeit und Ort und Sache gewärtig. Ohne Begeisterung schlafen die besten Kräfte unsres Gemüths, oder sie regen sich matt und peinigen ihre Besitzer, indem sie sich matt regen. Es ist ein Zunder in uns, der Funken will, eine Ideen= und Thaten=gebährende Kraft...”*²²⁴.

De modo tal que la euforia entusiasta del poeta ya no se remitirá a ningún orden racional ni teleología previa, sino que pasará a basarse puramente en la propia experiencia puntual e individual: el “entusiasmo” es el sentimiento que, a la manera de un “chispazo” (“Zunder”), enciende los potenciales creativos del genio. En los términos de la cosmovisión romántica, el paso siguiente consistía en la sacralización de esta perspectiva antropologizante y contingente. Así, para Lavater, “cada aceleración, exaltación, concentración de nuestras fuerzas espirituales y físicas” constituían “el comienzo de aquello que suele denominarse milagro”²²⁵. Herder y Lavater coincidían no obstante en un punto fundamental: la capacidad innata del hombre para percibir la naturaleza como hecho divino se hallaba explícitamente asociada al grado de excitación sensorio- espiritual presente en el aparato perceptivo del sujeto. Desde el punto de vista hermenéutico, esta concepción del “entusiasmo” tenía también implicancias en la recepción de los clásicos. Así, en su lectura de Homero, las “cartas sobre las peculiaridades de la literatura” (1766/1767), de Wilhelm von Gerstenberg (1737-1823) reproducía esta misma caracterización del genio entusiasta:

“Der beständige Ton der Inspiration, die Lebhaftigkeit der Bilder, Handlungen und Fictionen, die sich uns darstellen, als wären wir Zuschauer und die wir mit bewunderndem Enthusiasmus dem gegenwärtigen Gotte zuschreiben: diese Hitze, diese Stärke, diese anhaltende Kraft, dieser überwältigende Stroh der Begeisterung, der ein beständiges

²²⁴ Cf. Herder, Johann G., “*Enthusiasmus. Methodisten*”, en *Johann Gottfried Herder: Sämtliche Werke*, Bernhard Suphan (ed.), T. 24, Berlin 1886, p. 149.

²²⁵ Cf. Lavater, Johann K., “*Fragen und Briefen weiser und guter Menschen*”, en *Johann Caspar Lavater: Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe, T I/I. Jugendschriften 1762-1769* (J.C.L.), Bettina Volz-Tobler (ed.), Zürich, *Verlag Neue Zürcher Zeitung*, 2008, p. 307.

*Blendwerk um uns wider unsern Willen zwingt, an allem gleichen Antheil zu nehmen – das ist die Wirkung des Genies!*²²⁶.

En este mismo sentido, el “entusiasmo” era la fuerza anímico-sensorial que potenciaba los poderes adivinatorios y proféticos del individuo: “*Mit Begeisterung Wahres klar sprechen, unsinnliche Dinge sinnlich machen, ist das Wesen der Poesie und Prophezei. Begeisterte sind Poeten und Propheten*” (Lavater)²²⁷. De allí entonces que, cuanto mayor la consustanciación del sujeto con dichas fuerzas “exaltadas”, más cerca se hallaba de comprenderse a sí mismo como “genio”: “*Begeisterung oder Enthusiasmus, Divination oder auch Inspiration, und diese ist zugleich Wesensmerkmal des Genies*”²²⁸. Poesía, profecía, adivinación, e inspiración eran características homologas a través de las cuales los “*Sturm und Dränger*” concebían el “genio” de un autor. Dicha homologación antropológica no deja de tener consecuencias secularizadoras: trasladado al seno del ámbito estético, el “entusiasmo” ha perdido sus connotaciones teológico-morales para ser así definitivamente des-jerarquizado, en tanto fenómeno eminentemente plural y omnipresente.

Puede entonces ya inferirse lo siguiente: para los autores del *Sturm und Drang*, la unión con Dios no surgía en el seno del espacio eclesiástico o en el marco de la relación del individuo con Dios o Cristo, sino a partir de una familiaridad intensa con la naturaleza, como segunda fuente de la revelación después de la Biblia. En tanto concepto supremo de todo lo bueno y lo bello (kalogatía), Dios era visible en todos los seres de la naturaleza; ya que, como Cristo, todo lo creado por Dios debía ser comprendido en términos divinos. Al ser producto de la creación divina, la naturaleza era también “*Buch der Natur*”, “discurso de Dios” (“*Rede Gottes*”) cuyas revelaciones poseían a su vez el mismo estatuto profético-milagroso que aquellos hechos homólogos anunciados en las Escrituras. Para un autor como Hamann, la creación natural representaba así la encarnación viviente del pensamiento y el verbo divino: “*Das Gott das Geschaffene als von ihm Gedachtes und Ausgesprochenes existieren last. Das Geschöpf hat sein Sein im Wort, als Rede Gottes*”²²⁹. El lenguaje del “entusiasmo” se hallaba en la naturaleza al hallar en su “libro universal” una inspiración inmediata y omnipresente. O en otros términos: dicha Revelación presente en la naturaleza, universalizada más allá de los límites del dogma, era aquello que provocaba el “entusiasmo” en los “*Sturm und Dränger*”.

²²⁶ Cf. Gerstenberg, Wilhelm v., *Briefe über die Merkwürdigkeiten der Litteratur. Drei Sammlungen und Fortsetzung in einem Band*, Schleswig-Leipzig, 1766-1767, p. 222.

²²⁷ Cf. Lavater, Johann K., “*Über Poesie und Prophezei*” (1795), en Johann Kaspar Lavater, *Ausgewählte Schriften*, T.2, Johann Kaspar Orelli, (ed.), Zürich 1841, 145-147.

²²⁸ Ibid. Lavater 2008, p. 310.

²²⁹ Citado por Ringleben, Joachim, “*Gott als Schriftsteller. Zur Geschichte eines Topos*”, en Oswald Bayer (ed.), *Johann Georg Hamann. “Der hellste Kopf seiner Zeit”*, Tübingen, Attempto, p. 113.

Esta nueva concepción formulada originalmente por Hamman, surgía a partir de la recepción activa, por parte de la generación *Sturm und Drang* de otras tradiciones alquímicas y esotéricas, como la doctrina del “uno y todo” (*Ἐν καὶ Πᾶν*) inspirado en el *Corpus Hermeticum* de Hermes Trimegisto, el neoplatonismo de Marsilio Ficino, o el panteísmo de Spinoza (*Deus sive Natura*). Dichas corrientes de pensamiento reivindicaban la unidad de Dios, el mundo, y el hombre, más allá de la existencia separada de espíritu y materia en el orden terrenal. En este sentido, tampoco era casual que las características fundamentales del Dios del “*Corpus Hermeticum*” fueran la devoción extrema, la amistad, la alegría, y el amor divino. Estas eran precisamente aquellas cualidades morales del neologismo cuyas mismas tendencias sociables aparecían ahora celebradas por los “*Sturm und Dränger*” como parte de una nueva religiosidad universalista, subjetiva, y esotérica²³⁰.

De igual forma, frente al énfasis del luteranismo ortodoxo en la “letra” de las Escrituras como garantía de la verdadera fe, Hamman hacía suya también la reivindicación pietista del “espíritu”, a la hora de concebir su ideal de inspiración subjetiva: “*Gott hat den Menschen nicht wie die übrige Schöpfung nur durch das `Wort` geschaffen, sondern hat ihm eigens seinen “Othem” und damit sein “pneuma” “eingeblassen”*”²³¹. Las verdades de la Biblia eran una “revelación” que no acontecía a partir de la obediencia a la letra, sino de modo radicalmente singular e intransferible en cada individuo a través de la inspiración dada por el “espíritu”. Esta misma convicción pneumatológica puede hallarse también en una de las tesis incluidas por Lavater en sus “Tres preguntas sobre los dones del Espíritu Santo”:

“*Daß die biblischen Ausdrücke; Geist, heiliger geist, Geistesgaben (charismata), Geist Gottes und Christi, Christi in uns u.s.w. durchgehends bedeuten eine schöpferische Kraft, eine außerordentliche (nach unserm Sprachgebrauch) übernatürliche Offenbarung oder Wirkung der Gottheit, übernatürliche Einsichten und Kräfte, oder Offenbarung natürlich nennen, augenscheinlich und unverwirlich unterscheiden lassen?*”²³²

Mediante este énfasis en el espíritu más allá de la autoridad de la letra, el “sacerdocio universal” del pietismo (“*Allgemeine Priestertum*”) - un cristianismo puesto en práctica por los laicos y no por la jerarquía oficial – aparecía así abiertamente reivindicado como una misión del discurso literario. Esta nueva predica secular obtenía su poder visionario a partir del contacto con una naturaleza divina primigenia, idéntica al mundo paradisiaco de la creación. A pesar de no estar vinculado directamente al *Sturm und Drang*, se trataba de una

²³⁰ Cf. Faivre, Antoine, *Philosophie de la Nature (Physique Sacrée et Théosophie, XVIIIe-XIXe siècles)*. Paris, Albin Michel, 1996; Monika Neugebauer-Wolk (ed.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg, Felix Meiner, 1997.

²³¹ Citado por Kemper 2002, p. 87.

²³² Ibid. Lavater 2008, p. 97.

teoría también presente en otros autores, como es el caso del poeta Friedrich Leopold zu Stolberg (1750-1819), perteneciente al círculo del *Göttinger Hain*:

*“(...) Natur, Natur, an deren Brüsten ich allein ungestörte reine Wollust atmen kann! (...) Ihre Schönheit ansehen, um die Zeit zu vertreiben, den Blick daran weiden wie an einer Theaterdekoration, und nicht in ihr hören, sehen, fühlen Stimme Gottes, Spuren Gottes, Nähe Gottes, Offenbarung Gottes, die so heilig wie die schriftliche, allgemeiner, älter, und ans Herz redend wie sie (...)”*²³³.

Esta era también la concepción de Lavater, para quien los poetas eran:

*“Menschengötter! Schöpfer! Zerstörer! Offenbarer der Geheimnisse Gottes und der Menschen! Dollmetscher der Natur! Aussprecher unausprechlicher Dinge! Propheten! Priester! Könige der Welt, die die Gottheit organisiert und gebildet hat, zu offenbaren durch sie sich selbst und ihre Schöpferkräfte”*²³⁴.

La revelación de la naturaleza divina a través de la espontaneidad del corazón conducía entonces a la experiencia de un nuevo sentimiento de libertad. Para el *Sturm und Drang*, era ahora el poeta el encargado de anunciar este nuevo sacerdocio, mediante la combinación de aquellos lenguajes místicos y heréticos capaz de hacer accesible a todos los profanos el nuevo credo universal. A partir de esta subjetivación radical, nos hallamos así ante una democratización de la experiencia entusiasta: la habilidad profética ya no era una herejía o una “desviación” patológica, sino un rasgo inherente al individuo autónomo creador.

De este modo, la crítica pietista a la ortodoxia oficial en nombre de la libertad religiosa sería también llevada al extremo por el *Sturm und Drang*. Lavater parecía así remitirse directamente al ideal ya postulado por Arnold en su *Kirchen- und Ketzerhistorie*, al convocar aquellos iluminados pertenecientes a las ciencias y a las artes, a fin de reunir los “*disjecta membra*” del mundo cultural en una misma comunidad de diálogo; una “*Genie-Gemeinde*” en la cual pudiera ser recreado un tipo de diálogo horizontal y creativo, no atado a los condicionamientos de los dogmas oficiales. Según dicho autor, todas las distintas formas de religiosidad tendían a esta unidad fundamental: “*Nenn’ich Religion, Vereinigung von Einem in Allen*”. Y también: “*Ich glaube: In allen Confessionen giebt’s wahre, ächte Jünger und Schüler der Apostel, ächte Glieder der wahrhaften Kirche, insofern sie Christum über Alles lieben und sich nach seinem Sinne bilden*”²³⁵.

²³³ Stolberg, Friedrich L. z., “*Über die Fülle des Herzens*”, en *Deutsches Museum*, 1777. Citado por Timm, Hermann, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band I: Die Spinozarenaissance*, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1974, p. 167.

²³⁴ Citado por Timm, 1974, p.169.

²³⁵ Citado por Kemper 1997, p. 107.

En el marco de estas mismas aspiraciones, el comienzo de la amistad intelectual entre Lavater y el joven Goethe había surgido a partir de la lectura por parte del primero del opúsculo titulado *Brief des Pastor zu *** an den neuen Pastor zu **** (1773). En el texto de Goethe, Lavater descubría el llamado a una religiosidad ecuménica fundada en el lenguaje del “entusiasta”:

*“Und einmal vor allemal, eine Hierarchie ist ganz und gar wider den Begriff einer rechten Kirche. Denn mein lieber Bruder, betrachtet nur selbst die Zeiten der Apostel gleich nach Christi Tod, und Ihr werdet bekennen müssen, es war nie eine sichtbare Kirche auf Erden. (...) Die Schwärmer und Inspiranten haben sich oft unglücklicherweise ihrer Erleuchtung überhoben, man hat ihnen ihre eingebildete Offenbarung vorgeworfen; aber weh’uns, daß unsre Geistlichen nichts mehr von einer unmittelbaren Eingebung wissen, und wehe dem Christen, der aus Kommentaren die Schrift verstehen lernen will. Wollt ihr die Wirkungen des Heiligen Geistes schmälern? (...)”*²³⁶.

Al igual que Arnold y Lavater, contra la jerarquía ortodoxa, Goethe reivindicaba la primitiva divisa luterana de la “iglesia invisible”. Sus nuevos portavoces debían ir más allá del principio de *Sola Scriptura* y recuperar para sí mismos el lenguaje entusiasta de la “inspiración inmediata”, mediante la vindicación del “Espíritu” como fuente de revelación universal. De este modo, el programa literario del *Sturm und Drang* se proponía democratizar y legitimar la “*Schwärmerei entusiasta*”, descentrándola de su modo de funcionamiento sectario para erigirla en un modelo de comunidad religiosa dinamizado, no ya a través de las verdades del dogma, sino por medio de los intercambios propios de la cultura literaria (novela, poesía, drama, aforismos) y cotidiana (correspondencia, diarios personales, etc.). Así, mientras durante la primera mitad del siglo XVIII el discurso entusiasta había cargado con los estigmas de la ortodoxia y las prevenciones de la cultura letrada, eran ahora algunos miembros refractarios de esa misma elite quienes buscaban en dicho lenguaje las claves estético-morales de una religión universal, inmanente, y subjetiva. O en otros términos: un credo hecho de valores seculares (tolerancia, autonomía, sociabilidad horizontal, etc.), capaz de desafiar el *ethos* corporativo-estamental.

2.4.5. La crítica de la Ilustración al genio entusiasta: hacia el programa estético de Weimar.

La aparición del *Sturm und Drang* tuvo así lugar en el contexto de la discusión iniciada por Wieland en torno al uso de los vocablos “*Schwärmerei*” y “*Enthusiasmus*” (1776)²³⁷. Los autores del “partido del Genio” (“*Parthey des Genies*”) eran vistos como el

²³⁶ Cf. Goethe GW, p. 90.

²³⁷ Cf. Cap. I., 1.5.1.

principal exponente literario de la ola de supersticiones y cuadros melancólico-solipsistas producida por los nuevos hábitos de lectura burgueses²³⁸. Lejos de todo beneficio pedagógico, para los críticos ilustrados los autores del *Sturm und Drang* no hacían más que popularizar las “enfermedades del alma” (*Seelenkrankheit*) padecidas por el nuevo público lector. El principal temor de los ilustrados consistía en la clase de representaciones oscuras y desencaminadas, a las cuales este tipo de supersticiones podía conducir. Desde su perspectiva, el desenlace no podía ser otro que el sectarismo esotérico y el cultivo de un lenguaje extravagante, refractario a toda comunicación social²³⁹. Para el lingüista y pedagogo Joachim H. Campe (1746-1818) se trataba así de un viejo fenómeno, renovado incesantemente: “*Ganz besonders die Schritten der altern und neuen Schwärmer und die der sogenannten Feuerköpfe überhaupt, d. i. solcher in welchen die Einbildungskraft ein entschiedenes Uebergewicht über die höhern Seelenkräfte behauptet*”²⁴⁰. Aquejados por un desequilibrio en sus facultades, en la generación *Sturm und Drang*, la “imaginación” se había impuesto por encima del resto de las aptitudes anímicas del sujeto. Como hemos visto en la polémica alrededor del *Werther*, se trataba de un topos crítico extendido en los escritos de la época (desde Campe hasta Kant, pasando por Teten, Sulzer, y Rousseau), a través del cual se denunciaba constantemente la degradación de la cultura de la *Empfindsamkeit*, de pronto convertida en mera “*Empfindelei*” (“sentimentalismo”)²⁴¹.

Apenas unos años después, durante la década de 1780, la asociación entre el subjetivismo romántico y las fantasías del discurso *Schwärmer* sería una de las tantas secuelas derivadas de la polémica sobre el panteísmo (*Pantheismusstreit*)²⁴². Gracias al rol activo de

²³⁸Cf. Bergengruen Maximilian, “Die neue Recht und der neue Körper. Wagners Kindermörderin zwischen Anthropologie und Rechtstheorie”, en Maximilian Bergengruen et al. (eds.), *Die Grenzen der Menschen. Anthropologie u. Ästhetik um 1800*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, p. 42.

²³⁹ Durante la década del sesenta, en el marco de la discusión sobre Klopstock, Lessing ya había aludido al silencio anacoreta en el cual recaía inevitablemente el “entusiasmo” *Schwärmer*: “*Weil er aber blos diese seine Empfindungen auszudrücken suchte, und den Reichtum von deutlichen Gedanken und Vorstellungen, der die Empfindungen bey ihm veranlaßt hatte, durch den er sich in das andächtige Feuer gesetzt hatte, verschwieg und uns nicht mittheilen wollte: so ist es unmöglich, daß sich seine Leser zu eben den Empfindungen, die er dabey gehabt hat, erheben können*”. Ibid. Lessing 1972, p. 309.

²⁴⁰ Citado por Orgeldinger, Sybille, *Standardisierung und Purismus bei Joachim Heinrich Campe*, Berlin, De Gruyter, 1999, p. 344.

²⁴¹ Ibid. Sauder 1974, p. 154 y ss.

²⁴² La disputa en torno al spinozismo de Lessing dio inicio a otra gran crisis en el seno de la *Aufklärung*. El planteo de Jacobi era explícito y provocador: en una supuesta conversación con el autor, a partir de la lectura del *Prometheus* de Goethe, Lessing habría afirmado que, para él, solo el spinozismo era la única filosofía con concepto de la divinidad verdaderamente consecuente frente a los confusos postulados de la ortodoxia. Ya hacia el final de su vida, en su *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) Lessing había afirmado de modo provocativo el carácter en última instancia racional de la religión, entrando así en abierta polémica con los altos representantes de la iglesia protestante (Johann M. Goeze, 1717-1786). Gracias a este tipo de intervenciones, diseminadas en sus escritos dramáticos y filosóficos, su figura había pasado a ser uno de los máximos baluartes de la *Aufklärung* berlinesa. Sin embargo, al menos para sus contemporáneos, Lessing mismo se había mantenido dentro del ideal de una religión ilustrada (deísmo racional) y nunca había osado defender ninguna clase de filosofía sospechada de ateísmo (como la de Spinoza). El hecho de que la controversia despertara partidismos tan

Friedrich H. Jacobi (1743-1819) en la polémica, el recurso al “*Prometheus*” de Goethe como disparador principal de la discusión, y la respuesta de Herder a Jacobi (*Gott. Einige Gesprächen*, 1787) los miembros del *Sturm und Drang* aparecieron de pronto sindicados como los principales apologetas del spinozismo panteísta. No es extraño entonces que, en el marco de la controversia, Kant eligiera como centro de sus críticas la nueva concepción romántica del “genio” literario:

“*Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwünge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch andere durch Machtsprüche und große Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame schwerfällige Vernunft so schlecht zierete; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führet. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei; jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muß, indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt: so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt.*”²⁴³.

De manera similar a las formulaciones de sus escritos morales y antropológicos, Kant volvía a trazar aquí su propia patogénesis de los peligros latentes tras los delirios de la *Schwärmerei*. Elevado violentamente por sus visiones, el *Schwärmer* encandilaba a otros con un discurso infatuado de ambiciones de poder y expectativas utópicas, llegando incluso a reclamar para sí mismo el lenguaje de la razón. El triunfo de este “lenguaje confuso” hacía que de pronto cada uno siguiera su propia inspiración, en lugar de orientarse según el consenso universal de la *ratio* ilustrada. En este punto, Kant parecía volver al ideal luterano de fe racional y autónoma (*Sola Scriptura*), al postular una genealogía de la opresión eclesiástica: aquellas tradiciones religiosas “libremente elegidas”, se convertían en yugo arbitrario una vez que ellas caían bajo el influjo de aquel “entusiasmo” religioso en virtud del cual una sola palabra “inspirada” bastaba para imponerse a toda clase de argumento racional. El resultado era el triunfo de la mera “superstición” y el sometimiento de la razón a leyes heredadas del pasado. De este modo, el nuevo genio romántico no hacía más que retrotraer el progreso ilustrado hacia los tiempos de la coerción religiosa. Kant no era, sin embargo, el

acalorados se debió también a un cambio de clima político-religioso dentro de Prusia debido a la muerte de Federico II y la llegada al trono de Federico Guillermo II, cuya principal consecuencia sería el edicto de Wöllner contra la libertad de la enseñanza religiosa (1788). Cf. Zammito, John, “*Herder, Kant, Spinoza, und die Ursprünge des deutschen Idealismus*”, en Marion Heinz (ed.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus. Fichte Studien. Supplementa*, Amsterdam, Rodopi, 1997, pp. 107-144; *ibid.* Timm 1974.

²⁴³ “*Was heißt sich im denken orientieren?*” (1786). Kant AA X, pp. 280-282.

único autor atribulado por esta clase de temores. Muy pronto, estas aprehensiones se extenderían también a algunos antiguos integrantes del propio *Sturm und Drang*.

2.5. El clasicismo de Weimar y la cuestión entusiasta.

Cinco años después, una preocupación similar a la de Kant aparecía planteada por Schiller en su escrito *Über Bürgers Gedichte* (1791):

“*Nur die heitre, die ruhige Seele gebiert das Vollkommene. Kampf mit äußern Lagen und Hypochondrie, welche überhaupt jede Geisteskraft lähmen, dürfen am allerwenigsten das Gemüt des Dichters belasten, der sich von der Gegenwart loswickeln und frei und kühn in die Welt der Ideale emporschweben soll. Wenn es auch noch so sehr in seinem Busen stürmt, so müsse Sonnenklarheit seien Stirne umfließen*”²⁴⁴.

Hasta cierto punto, Schiller y Kant compartían la misma perspectiva: para afirmarse a sí mismos, la vindicación de los grandes ideales emancipatorios no podía estar teñida por ninguna clase de afección patológica; el precio a pagar era ver reducidas dichas aspiraciones a la quimera de una libertad sin guía racional. Las efusiones del genio artístico debían hallarse contenidas en el seno de la individualidad artística, sin dejarse esta última socavar por sus propias tendencias hipocondríacas. Se trataba de una delgada línea cuyos principios de distinción exigían ser sostenidos *manu militari* por parte de la verdadera crítica estética. Tal como era afirmado en su escrito de madurez *Über naiv und sentimentalischer Dichtung* (1795), esta debía última estar así siempre alerta ante todo aquello que fuera: “*Schwärmerische unglückliche Liebe, Empfindsamkeit, Religionsgefühle, philosophischer Contemplationsgeist, endlich, um nichts zu vergessen, die düstre, gestaltlose, schwermüthige Ossianische Welt*”²⁴⁵.

Estas fuertes prevenciones anti-sentimentalistas deben ser vistas como el producto de los años de formación de Schiller como médico en la *Karlsschule* (1773-1780). Durante dicha etapa, el dramaturgo haría suyos aquellos saberes médico-psicológicos sobre los cuales se asentarían sus posteriores preocupaciones estéticas²⁴⁶. En los términos de Schiller, se

²⁴⁴ Schiller, Friedrich, *Schillers Werke. Nationalausgabe* (NA), T. 22, Nobert Oellers et al. (eds.), Weimar, Verlag Hermann Böhlaus, p. 258.

²⁴⁵ Schiller, Friedrich, NA 20, p. 459.

²⁴⁶ Este aprendizaje quedará plasmado en su *Philosophie der Physiologie* (1779), así como también en su informe clínico sobre el estudiante Joseph F. Grammont (1780), su tratado en latín sobre la fiebre (1780), y su disertación *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780). Partiendo desde una perspectiva fundamentalmente fisiológica, idéntica a aquella ejercida por los médicos-filósofos de la Ilustración, todos estos escritos se centraban en las relaciones entre cuerpo y mente. En dichos trabajos tendría una influencia decisiva su tutor en la escuela de Stuttgart, el psicólogo y pedagogo Jacob F. Abel (1751-1829), quien dedicará sendas reflexiones al estatuto patológico del discurso entusiasta, volcadas por ejemplo en su *Rede über die Genie* (un escrito donde su autor retomaba las concepciones elaboradas por Wieland en su ensayo “*Enthusiasmus und Schwärmerei*”). Por otra parte, esta preocupación por los padeceres derivados

trataba así de obtener “una comprensión antropológica” de “los hombres en su totalidad” (“*ganzen Menschen*”)²⁴⁷. Partiendo desde una perspectiva fundamentalmente fisiológica, idéntica a aquella ejercida por los médicos-filósofos de la Ilustración, la episteme schilleriana se fundaba en las relaciones entre cuerpo y mente, humores orgánicos y estados anímicos (*commercium mentis et corporis*). En la interacción recíproca existente entre las facultades sensuales e intelectuales del hombre debía reinar así un equilibrio que impidiera el predominio de una de esas dimensiones por encima de la otra.

En *Über naive und sentimentalische Dichtung* este esquema conservaba aún su influencia. En dicho texto, Schiller explicitaba en el plano de la teoría estética los peligros inherentes al “entusiasmo”. El dramaturgo tomaba así como eje de su reflexión la figura del genio poético, subrayando hasta qué punto este tipo de subjetividad tenía una tendencia congénita a exceder los límites de la realidad y elevarse “hacia el ámbito de las ideas para dominarlas mediante su libre actividad” (“*um zu Ideen aufzusteigen und mit freier Selbsttätigkeit seinen Stoff zu beherrschen*”). Mientras el “genio naiv” tendía a conceder excesiva realidad a las necesidades externas o las contingencias de un determinado momento, propias del ámbito sensible; el “genio sentimental” se hallaba por su parte en posición de representar para sí lo “absoluto”. Esto último suponía sin embargo suponía otra clase de riesgos, como por ejemplo:

“über dem Bestreben, alle Schranken von ihr (der inneren Notwendigkeit) zu entfernen, die menschliche Natur ganz und gar aufzuheben und sich nicht bloß, was es darf und soll, über jede bestimmte und begrenzte Wirklichkeit hinweg zu der absoluten Möglichkeit zu erheben oder zu idealisieren, sondern über die Möglichkeit selbst noch hinauszugehen oder zu schwärmen”²⁴⁸.

Los excesos entusiastas debían ser en este punto contrabalanceados por una “fuente moral” (“*moralische(n) Quelle*”) de modo tal que sus propios impulsos ennoblecedores no terminarían degradándose a sí mismos. En dicho texto, Schiller detallaba en términos muy explícitos el tipo de “entusiasmo” pernicioso señalado por su argumento:

del mal melancólico también podía constatar en la correspondencia del joven Schiller, donde este confesaba los periodos depresivos en los cuales solía sumirse tras la composición de sus primeros himnos y odas. Ya en este periodo, Schiller anticipaba una posición escéptica: “la bella fuerza etérea” del “entusiasmo” poético, pese a mejorar su condición humana, se hallaba lejos de completarlo plenamente (“*aber sie vollendet ihn nicht*”). Cf. Bösman, Holger, *ProjektMensch: Anthropologischer Diskurs und Moderneproblematik bei Friedrich Schiller*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, pp. 23-38; Alt, Peter-André, *Schiller: Leben - Werk - Zeit. Erster Band. 1759-1791*, C.H.Beck, 2009, pp. 156-188.

²⁴⁷ Ibid. Schiller NA 20, pp. 462.

²⁴⁸ Ibid. Schiller, NA 20, pp. 465.

“Dasselbe gilt auch von der moralischen und religiösen Schwärmerei und von der exaltierten Freiheits- und Vaterlandsliebe. Da die Gegenstände dieser Empfindungen immer Ideen sind und in der äußern Erfahrung nicht erscheinen (den was z. B. den politischen Enthusiasten bewegt, ist nicht was er siehet, sondern was er denkt), so hat die selbsttätige Einbildungskraft eine gefährliche Freiheit und kann nicht, wie in andern Fällen, durch die sinnliche Gegenwart ihres Objekts in ihre Grenzen zurückgewiesen werden”²⁴⁹.

Nuevamente el fanatismo religioso y las pasiones políticas aparecían puestas bajo la misma categorización estigmatizadora ya utilizada por el discurso teológico e ilustrado. El argumento antropológico de Schiller ponía sin embargo particular énfasis en los riesgos de la “imaginación libre”, la cual se hallaba constantemente en peligro, como el “entusiasta político”, de confundir “aquello que piensa con aquello que ve”; indiscerniendo así las dimensiones del pensamiento y la realidad.

Vemos entonces cómo frente a este interrogante, los futuros promotores del clasicismo literario, se atribuirían para sí aquellas facultades antes detentadas por el “médico-filósofo”, trasladándolas a su vez al plano de la discusión estética. La prevención de los excesos maníacos-depresivos del *Schwärmer* (como Karl Moor, Anton Reiser, o los inagotables imitadores de Werther) no debía ser sometida a la mera censura moral (cuyos presupuestos siempre eran en última instancia religiosos). Sus energías debían ser por el contrario redirigidas a través de la crítica estética hacia formas de expresión positivas, susceptibles de ennoblecer la cultura de los lectores.

Ya durante sus primeros años en Weimar, esta era la fórmula abrazada por Goethe, quien se presentaba a sus nuevos protectores y padrinos políticos como un “terapeuta moral” (“*moralischer Leibarzt*”)²⁵⁰. En el caso de dicho autor, este enfoque terapéutico aparecía tempranamente desplegado en el drama musical *Lila* (1777), una obra preparada especialmente para ser estrenada en la corte de Weimar. El argumento de la obra era sencillo: la protagonista, Lila, se halla aquejada por estados depresivo-melancólicos y visiones mórbidas recurrentes, llegando al punto de anular todo contacto con su familia y el mundo en general. Al igual que en el *Don Sylvio* (1764) de Wieland, Lila se halla convencida de que su destino estaba gobernado por toda clase de poderes mágicos, hadas, ogros, y demonios. Pero a diferencia del personaje de Wieland, frente al fracaso de los remedios convencionales, la cura emprendida por el terapeuta de Lila (significativamente bautizado “Verazio”) consistirá en una solución teatral: la familia y sirvientes de la protagonista Lila aceptarán la realidad de sus

²⁴⁹ Ibid. Schiller, NA 20, pp. 466.

²⁵⁰ Ver para ello las cartas a Charlotte von Stein y el duque Karl August del 3 y 4 de noviembre de 1781 respectivamente. Cf. Goethe HA 1, pp. 209-210.

visiones, encarnando ellos mismos a los seres imaginarios alucinados por la muchacha enferma. Mediante este truco Verazio logrará así conducir a la protagonista de regreso a la realidad. Esto último acontecerá una vez que el “hechizo” representacional se desvanezca súbitamente, y Lila no tenga más remedio que reconocer a familiares y allegados, escondidos tras las máscaras de sus fantasías.

Esta concepción goetheana había adquirido un cariz programático a partir de sus conversaciones con el narrador y psicólogo experimental Karl P. Moritz durante su estadía en Roma (1786-1788), cuyas preocupaciones en torno a las implicancias ambiguas de la experiencia entusiasta aparecerían plasmadas en sus novelas *Anton Reiser* (1785-1790) y *Andreas Hartknopf. Predigerjahre* (1790). Así, en el transcurso de sus discusiones estéticas, Moritz tendría una influencia no poco significativa en la composición del *Torquato Tasso* (1790), obra en la cual Goethe tematizaba a través de su protagonista las afinidades entre delirio y talento poético. Para la crítica de la época, Tasso era un caso típico de poeta irremediabilmente insuflado de *Schwärmerei* melancólica²⁵¹. El personaje de Goethe venía así encarnar de manera directa estas preocupaciones: “*Welch ein Gefühl! / Ist es Verwirrung, was mich nach dir zieht? / Ist's Raserei? Ist's ein erhöhter Sinn, / Der erst die höchste, reinste Wahrheit faßt?*”²⁵². Atrapado en sus visiones extáticas, el poeta Tasso era incapaz de distinguir entre el furor alucinatorio y sus “elevados sentimientos” emancipatorios. En el transcurso de la obra, el personaje anhelaba traer de vuelta una utópica “edad dorada”; proyecto que finalmente fracasará tras su frustrado intento de unión con la princesa Leonore. Al tomar consciencia del carácter quimérico de sus planes, Tasso terminará hundido finalmente en la desesperación. El drama ofrecía así no sólo múltiples referencias a la experiencia biográfica de Goethe como consejero en la corte de Weimar, sino también a las expectativas políticas de los intelectuales alemanes en el contexto del Antiguo Régimen²⁵³.

Nos hallamos ante el núcleo terapéutico de la teoría estética de Weimar: para estos autores, los elementos imaginarios del discurso literario debían servir, no para estimular los extravíos frecuentes en la opinión común, sino para hacerlo tomar consciencia del carácter

²⁵¹ Ibid. Schings 1977, p. 264. Cf. también Aurnhamme, Achimr, *Torquato Tasso in Deutschland: Seine Wirkung in Literatur, Kunst, und Musik*, Berlin, De Gruyter, 1995.

²⁵² Goethe HA 5, p. 161.

²⁵³ A lo largo de la obra de Goethe, las referencias a los estragos del “entusiasmo melancólico” se multiplicarán, tal como puede verse en momentos claves de su producción como la novela *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-1796) y su tragedia *Faust. I-II.* (1805-1832). Cf. respectivamente, Fleischer, Stefan, “*Bekenntnisse einer schönen Seele: Figural Representation in Wilhelm Meisters Lehrjahre*”, en *Modern Language Notes* 83, Nr. 2, 1968, pp. 807-820; y Schmidt, Jochen, *Goethes Faust: Erster und Zweiter Teil. Grundlagen - Werk - Wirkung*, München, C.H. Beck, 2001.

artificial y ficcional de aquellas representaciones delirantes inherentes al lenguaje de la *Schwärmerei*. En este sentido, el modelo de *Bildung* propugnado de Weimar consistía ante todo en utilizar el carácter artificial del discurso literario para producir así *un momento de reconocimiento* en el público, a partir del cual este pudiera distinguir entre sus aspiraciones verdaderamente “nobles” y aquellas otras expresiones fantasmáticas más alejadas de la realidad. Se trataba de un planteo programático, explicitado por Schiller en sus *Briefe über die ästhetischen Erziehung des Menschen* (1795):

“Wie verwahrt sich aber der Künstler vor den verderbnissen seiner Zeit, die ihn von allen Seiten umfassen? Wenn er ihr Urtheil verachtet, er blicke aufwärts nach seiner Würde und dem Gesetz, nicht niederwärts nach dem Glück und nach dem Bedürfnis. Gleich frey von der eiteln Geschäftigkeit, die in den flüchtigen Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeist, der auf die dürftige Geburt der Zeit den Maaßstab des Unbedingten anwendet, überlasse er dem Verstande, der hier einheimisch ist, die Sphäre des Wirklichen; er aber strebe, aus dem Bunde des Möglichen mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeugen”²⁵⁴.

La verdadera educación estética debía oponerse a las modas pasajeras y, también, a la ansiedad “impaciente” del “fanático delirante”, obnubilado por su tendencia a confundir el tiempo empírico y sus ideales eternos. Solo en última instancia, en el marco de un proceso a largo plazo, dicha pedagogía llevada adelante por la elite intelectual podía tener implicancias transformadoras en el plano de la conciencia pública: “*Aus den Mysterien der Wissenschaft führt der Geschmack die Erkenntniß unter den offenen Himmel des Gemeinns heraus, und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menschlichen Gesellschaft*”²⁵⁵. La célebre “autonomía de lo bello” tenía entonces una función tanto social como pedagógico-cognoscitiva que, sin dejar de presuponer el deleite individual, iba a su vez más allá de este último.

2.6. Excurso histórico: “entusiasmo” y aceleración histórica.

Como hemos podido comprobar claramente en las reflexiones de Schiller, la ansiedad del entusiasta constituía un tema de preocupación para el clasicismo de Weimar. En este punto, ya en la década de 1780, el discurso sobre la *Schwärmerei* anticipaba algunas preocupaciones características de la politización de la esfera pública tras la Revolución Francesa. Dada su influencia determinante en la primera etapa de la obra de Hölderlin, vale la pena volver a mencionar el caso de Schiller, para quien las implicancias de la problemática entusiasta iban más allá del plano moral u estético. Como otros autores, el dramaturgo posee

²⁵⁴ Ibid. Schiller, NA 20, p. 332.

²⁵⁵ Ibid. Schiller, NA 20, p. 412.

una actitud cambiante y ambivalente ante dicho fenómeno. Si bien en la *Theosophie des Julius* (1786-1787) el “entusiasmo” aún aparecía caracterizado como una fuerza ennoblecedora del género humano, ya a mediados de los años ochenta Schiller había comenzado a abandonar esta opinión optimista. En este punto, al igual que para Lessing, sus suspicacias ante el discurso entusiasta provenían del tipo particular de temporalidad histórica asociadas a dicha retórica²⁵⁶. Estas sospechas ya aparecían sugeridas en su carta al futuro simpatizante jacobino Ludwig F. Huber (1764-1804), del 5 de octubre de 1785: “*Enthousiasmus und Ideale – sind unglaublich tief in meinen Augen gesunken. Gewöhnlich machen wir den Fehler, die Zukunft nach einem augenblicklichen höhern Kraftgefühl zu berechnen, und den Dingen um uns her die Farbe unsrer Schäferstunde zu geben*”²⁵⁷. Tanto el “entusiasmo” como los ideales emancipatorios –forma y contenido respectivamente- se hallaban así asociados, no ya a una representación de la plenitud divina, sino a un momento utópico situado en el futuro. Dicha representación ideal, surgida en las horas de creación, contaminaba a su vez la percepción del presente. Con mirada suspicaz, Schiller aludía así a aquella retórica apocalíptica particularmente presente en autores como Klopstock, Schubart, o Gottfried Bürger (1747-1794), cuya fama era particularmente destacada en el mundo cultural suabo²⁵⁸. Se trataba una vez más de las distorsiones producidas por la *Schwärmerei*, proyectada esta vez en el plano temporal.

En contraste con aquel optimismo inicial, en las *Briefe über Don Carlos* (1788) Schiller profundizaría sin embargo esta perspectiva cautelosa²⁵⁹. Desde esta perspectiva, la figura del Marqués de Posa representaba no solo un autorretrato del autor, sino de la intelectualidad “*enragé*” de la época:

“*Der Zeitpunkt, worin er auftrat, war gerade derjenige, worin stärker als je von Menschenrechten und Gewissensfreiheit die Rede war. Die vorhergehende Reformation hatte diese Ideen zuerst in Umlauf gebracht, und die flandrischen Unruhen erhielten sie in Übung. Seine Unabhängigkeit von außen, sein Stand als Malteserritter selbst schenken ihm die glückliche Muße, diese spekulative Schwärmerei zur Reife zu brüten*”²⁶⁰.

Al igual que Schiller y sus contemporáneos, el Marqués vivía en una época cuyas circunstancias “político-espirituales” no hacían más que exacerbar su tendencia a la “*Schwärmerei* especulativa”: desde el discurso sobre los “derechos del hombre” y los “ideales

²⁵⁶ Cf. Cap. 1. 1.5.1.

²⁵⁷ Ibid Schiller, NA 24, p. 25.

²⁵⁸ Cf. Cap. III, 3.2.

²⁵⁹ En el marco de nuestra contextualización, la referencia al *Don Karlos* (1787) no deja de ser particularmente pertinente, si tenemos en cuenta que se trataba de una de las obras predilectas del joven Hölderlin.

²⁶⁰ Ibid. Schiller, NA 22, p. 141.

de libertad religiosa”, su pretendida independencia social, hasta su simpatía por las luchas emancipatorias de su época (en la obra, las revueltas independentistas de Flandes). Los paralelos con la situación pre-revolucionaria en la cual se hallaba Europa no dejaban de ser así notablemente sugestivos: “*allgemeine Gärung der Köpfe, Kampf der Vorurteile mit der Vernunft, Anarchie der Meinungen, Morgendämmerung der Wahrheit*”²⁶¹. Publicada un año antes de la Revolución, la reflexión sobre la ideología entusiasta elaborada por Schiller parecía ya anticipar los acontecimientos de 1789.

En la primera carta de la serie, el ensayista enfatizaba una y otra vez hasta qué punto la figura de Posa encarnaba a un “entusiasta político”, sin capacidad de discernir la realidad inmediata ante sus ojos, al haber sido seducido por las promesas emancipatorias de sus ideales. En el marco de una puesta en escena atravesada por alusiones y referencias a la masonería, Posa actuaba entregado a las “inspiraciones” (“*Eingebungen*”) de su “corazón” (“*Herzens*”), reflexionando siempre de manera demasiado “universal” y “abstracta”, sin poder distinguir su sentimiento entre lo justo y lo injusto²⁶². Significativamente, Schiller volvía a subrayar una vez más el carácter artificial, eminentemente a extraño a los instintos naturales, de dichas “ideas morales”, equiparándolas a una construcción ficcional (“*Kunstgebäude*”).

Por otra parte, la causa original de este ardor por los nuevos ideales residía en su dimensión comunicativa: era la “movilizante audacia” (“*wagende Kühnheit*”) de esta retórica encendida aquello que confería al personaje la fuerza persuasiva necesaria para poner en práctica su proyecto utópico. Este mismo convencimiento entusiasta era aquel que al mismo tiempo impulsaba al personaje a realizar dicho proyecto en términos inmediatos a través de un “camino más corto” (“*andern und kürzern Weg*”). Se trataba ante todo de un movimiento “precipitado” (“*Übereilung*”) gracias al cual Posa no reconocía ya más los “límites” de su acción (“*kennt keine Grenzen mehr*”), perdiendo así finalmente la posibilidad de poner en práctica esos mismos ideales:

“*Schon allein dieses, daß jedes solche moralische Ideal (...) müßte sie zu einem äußerst gefährlichen Instrument in seinem Händen machen: die sich mehr oder weniger in allen Menschenherzen finden; Herrschsucht (...), Eigendünkel und Stolz, die sie augenblicklich ergreifen und sich unzertrennbar mit ihr vermengen*”²⁶³.

²⁶¹ Ibid. Schiller, NA 22, p. 140.

²⁶² Cf. Albrecht, Andrea, *Kosmopolitismus: Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlin, De Gruyter, 2005, pp. 129-139.

²⁶³ Ibid. Schiller NA 22, p. 261.

Mediante el salto provocado por el síndrome entusiasta, los ideales subjetivos aparecían aplicados demasiado rápidamente, reclamando para sí un grado de universalidad reñido con las circunstancias y condicionamientos de la realidad. Absolutizadas, estas falsas presunciones podían desembocar fácilmente en el despotismo. Tal como ya habíamos visto en el caso de Lessing, la asociación entre subjetividad entusiasta y aceleración del tiempo histórico pasaba a ser una preocupación cada vez más recurrente entre los intelectuales ilustrados. Incluso en sus *Ästhetische Briefe* (1794-1795), esta problemática aparecía como uno de los principales obstáculos a la hora de desarrollar un sentido estético autónomo y equilibrado:

“Viel zu ungestüm, um durch dieses ruhige Mittel zu wandern, stürzt sich der göttliche Bildungstrieb oft unmittelbar auf die Gegenwart und auf das handelnde Leben, und unternimmt, den formlosen Stoff der moralischen Welt umzubilden. Dringend spricht das Unglück seiner Gattung zu dem fühlenden Menschen, dringender ihre Entwürdigung, der Enthusiasmus entflammt sich, und das glühende Verlangen strebt in kraftvollen Seelen ungeduldig zur That”²⁶⁴.

Como en las *Briefe über Don Carlos*, Schiller aludía aquí explícitamente a un discurso relativamente extendido entre otros intelectuales contemporáneos: *“Wie müssen eilen, die Revolution im menschlichen Geist wo möglich zu beschleunigen... Das heißt: Laß uns wirken, weil es Tag ist”²⁶⁵*. La frase, escrita en 1788 por el publicista Wilhelm L. Wehrlin (1739-1792) en sus *Hyperboreischen Briefen* (1788-1790), permite entrever hasta qué punto este tipo de *Schwärmerei* temporal se hallaba presente en el seno de la propia discusión ilustrada. Tal como ha afirmado Reinhart Koselleck, se trataba ante todo de una percepción moderna de la temporalidad colectiva, radicalmente profundizada a partir de 1789²⁶⁶. En un ensayo publicado en el mismo número del *Teutsche Merkur* junto a las cartas de Schiller, Wieland analizaba las distorsiones producidas por este tipo peculiar de temporalidad en la transmisión de los nuevos ideales ilustrados:

²⁶⁴ Carta IX, *ibid.* Schiller NA 20, p. 594.

²⁶⁵ Wehrlins, Wilhelm L., *Hyperboreischen Briefen* (1788), citado por Vierhaus, Rudolf, “Die Revolution als Gegenstand der geistigen Auseinandersetzung in Deutschland, 1787-1830”, en Roger Dufraisse (ed.), *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830: zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland*, Oldenbourg, Oldenbourg Verlag, 1991, p. 251. Al igual que para Koselleck, también para Vierhaus “revolución” y “aceleración” son dos conceptos interrelacionados: “Der Begriff der ‘Revolution’ wird wie selbstverständlich zur Charakterisierung eines Wandels in der Wahrnehmung, der Denkweise und den Leitvorstellungen der Menschen gebraucht. Dieser Wandel wird (...) als ein Prozeß verstanden, der ein wichtiges Stadium eingetreten ist, in dem er sich nicht selbst überlassen bleiben darf, sondern bewußt beschleunigt werden muß, weil die für solches Handeln günstige begrenzt sein könnte”.

²⁶⁶ *Ibid.* Koselleck 1979, pp. 38-66; cf. también Becker, Ernst W., *Zeit der Revolution! - Revolution der Zeit?: Zeiterfahrungen in Deutschland in der Ära der Revolutionen 1789-1848/49*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

“Alle plötzlichen Störungen des Gleichgewichts der Kräfte; alle gewaltsame Mittel, um in kürzerer Zeit durch Sprünge zu bewirken, was nach den ordentlichen Gänge der Natur in viel längerer Zeit erwachsen konnte, alle Wirkungen, die so heftig sind, daß man das Maß der Kraft, die zu Hervorbringung der Sache nöthig und hinlänglich ist, nicht dabey berechnen kann, sondern immer Gefahr läuft, weit mehr als nöthig ist zu thun, - kurz, alle tumultuarischen Wirkungen der Leidenschaften, nach den Richtungen einseitiger Vorstellungsarten und übertriebener Forderungen, wenn sie auch am Ende etwas Gutes hervorbringen sollten, zerstören zu gleicher Zeit so viel Gutes (...), daß nur ein Gott fähig ist zu entscheiden, ob das Gute oder das Böse Übergewicht habe”²⁶⁷

Wieland llamaba así la atención sobre aquellas aptitudes subjetivas tendientes a provocar la aceleración de los procesos históricos, sin respetar el curso de maduración prescrito por la naturaleza. Se trataba de aquellas actitudes en las que predominaban las pasiones tumultuosas, las concepciones unilaterales, y demandas sociales que terminaban volviéndose excesivas. Debido a su radicalismo sesgado, este tipo de “entusiasmo” político-filosófico podía llevar así a perjudicar la continuidad de las transformaciones iniciadas por la *Aufklärung*.

En este mismo sentido, después de 1789, a partir de los giros frenéticos y permanentes dados en el seno del proceso revolucionario, tanto los críticos como los defensores de la Revolución insistirán en el tópico de una aceleración de la temporalidad histórica, surgida ante el desconcierto producido por la dinámica de los cambios políticos:

“Die Revolution hat die Fortschritte des menschlichen Geistes auf die ausserordentlichste Weise beschleunigt: eine Menge Wahrheiten und Meinungen, mit welchem man vor einigen Jahren für einen Denker gehalten wurde, den seine Originalität zu den Tafeln der Grossen führte, sind jetzt gang und gäbe, und in den Köpfen vorurtheilsfreier Praktiker lichter und solider geworden, als man sie da findet, wo sie blosser Spekulation und Spiel des Geistes gewesen sind”²⁶⁸.

Aquello que apenas un año antes todavía eran meras “especulaciones y juegos del espíritu” cuya realización parecía suponer toda clase de “peligros”, de pronto aparecía ante los ojos de los alemanes convertidos en parte de la opinión corriente. Esta percepción aparecía también en el célebre prólogo del *Popularphilosoph* Gutzmer en su traducción del ensayo de Burke sobre la Revolución: *“Nie war dieser Wechsel so auffallend sichtbar als in dem Wirrwar großer, neuer, unerhörter Revolutionen, die seit einigen Jahren, Schlag auf Schlag, die Aufmerksamkeit und das Erstaunen der Menschen herausgefordert haben”*. Con su velocidad frenética y caótica, la Revolución aparecía como una amenaza a las instituciones

²⁶⁷ *“Das Geheimnis des Kosmopolitenordens”*, en *Der Teutsche Merkur*, 1788, pp. 98-115, p. 101.

²⁶⁸ Palabras de un simpatizante girondino, Konrad E. Oelsner (1764-1828), proveniente de las cartas y crónicas compiladas bajo el título *“Luzifer oder Gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution”*, publicados entre 1790 y 1793 en la revista *Minerva*. Citado por Becker 1999, p. 42.

del Antiguo Régimen cuyos valores e intereses giraban desde la Paz de Westfalia en torno a la conservación del orden eclesiástico-estamental. En lugar de la estabilidad política predominaba así el “furor del acontecimiento” revolucionario (“*Rausch der Augenblick*”); el cual avanzaba “golpe a golpe”, en medio del “caos” y el “asombro” permanente de los hombres²⁶⁹.

En los términos de Koselleck, se trataba de aquella experiencia típica del *Sattelzeit*, a través de la cual la historia perdía su dimensión iterativa (*Historia Magistrae Vitae*) para convertirse en un relato lineal y universal, cuyos episodios surgían, ya no como parte de una cosmovisión cíclica, sino en los términos de un decurso lineal, integrado por acontecimientos únicos e irrepetibles²⁷⁰. En dicha experiencia, el cambio se producía ahora de manera acelerada, en “intervalos cada vez más cortos de tiempo”²⁷¹. Esta transformación radical, constitutiva de la experiencia moderna de la temporalidad histórica, aparecía ya tematizada en las crónicas contemporáneas a la Revolución:

*“als ein zusammenhängendes begreifliches Ganzes; die Kette der Ursachen und Wirkungen wendet sich durch die unendliche Mannichfaltigkeit der einzelnen Thatsachen, durch ein wildes Gedränge schnell-wechselnder, nie-gesehener, oft räthselhafter Gestalten, stets mit einer gewissen Klarheit hindurch; und ein beobachtender Geist kann aus den reichen, aber verworrenden Stoffe, den die größte aller historischen Begebenheiten darbietet, jene belehrenden Resultate ziehen, in welchen der höchste Werth und der letzte Zweck des Studiums der Geschichte liegt”*²⁷².

Como puede verse en este pasaje, la complejidad de la trama de acontecimientos revestía la forma de una aglomeración sumida en un estado permanente de transformaciones aceleradas, cuya misma imprevisibilidad hacía que su sentido histórico apareciera como a priori indeterminado. La aceleración del tiempo histórico transformaba así la antigua legalidad cíclico-natural en un proceso cuyas novedades y consecuencias debían ser comprendidas específicamente según sus propios términos, prescindiendo así de toda clase de referencia a un orden superior.

²⁶⁹ Ver también en este mismo sentido: “*Noch nie haben sich in einem Zeitraum von zehn Jahren so viele, so große und so verwickelte Thatsachen, eine so rasche Folge der außerordentlichsten Veränderungen, eine so rastlose Bewegung und so gehäufte Umwandlungen zusammengedrängt, noch nie eine so außerordentliche Menge handelnder Personen an den öffentlichen Vorgängen Theil gehabt, noch nie sind Verwandlungen von so wunderbaren Mannichfaltigkeit und so reichhaltiger, in alle gesellschaftliche und politische Verhältnis eingreifender Wichtigkeit, auf einem so offenen und zugänglichen Schauplatz getrieben und in so vielfachen Gestalten wiederholt, und aus so widerprechenden Gesichtspunkten beurtheilt worden*”. Gentz, Friedrich v., *Historisches Journal*, T. 1, 1792, pp. 1, 3 y ss., 52 y ss. Citado por Becker 1999, p. 59. Cf. también Sheehan, James, *German History. 1770-1886*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 209-217.

²⁷⁰ Ibid. Koselleck 1979; cf. también Palti, Elias, “Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad”, en *Ayer* N° 53, 2004, 63-74.

²⁷¹ Ibid. Koselleck 1979, p. 314.

²⁷² Artículo anónimo del “*Historischen Journal*” (1799), citado por Becker 1999, p. 60.

En este punto, tal como hemos sugerido en el capítulo anterior, la retórica entusiasta de la *Empfindsamkeit* y el *Sturm und Drang* sería un recurso profusamente utilizado a la hora de caracterizar el ritmo frenético de las transformaciones políticas y los cambios de la opinión pública. Los efectos de la Revolución eran así permanente comparados con la velocidad de los ríos, la imagen de un fuego instantáneo e irrefrenable, y raptos de ascenso místico, imposibles de contener. Pese a poner en duda la posibilidad de una revolución en los territorios alemanes, el “médico-filósofo” Ernst Platner (1744-1718) caracterizaba así dicho proceso como el “fuego de la rebelión, capaz de encenderse repentinamente en la gran masa del pueblo, y sus llamas extenderse rápidamente a todas las provincias alrededor”²⁷³. Campe recurría por su parte a los *topoi* de la imaginería fluvial a la hora de describir el carácter irrefrenable del proceso histórico; el cual de pronto se hallaba “fuera de sus cauces normales”: “*Wer vermag es, den reißenden Strom, der seine Dämme durchbrochen hat, wieder in das alte Bett zurückzuführen und ihm zu gebieten: zwischen diesen zerrissenen Dämmen sollst du bleiben, bis wir Zeit gewinnen werden, dich durch neue einzuschräncken?*”²⁷⁴. En otros casos, a la hora de describir los trastornos producidos por la novedad revolucionaria, el lenguaje político hacia suyos aquellos rasgos apocalípticos y creacionistas previamente explotados por el discurso literario:

“*Unser alterndes Jahrhundert zeigt eine Schöpfungskraft, wie seit Christus Geburt, vielleicht noch kein Jahrhundert hatte. Große Reiche, mächtige Staaten schlüpfen, wie Schlangen, durch drange Hölen, legen die alte Haut ab, und schimmern in neuer bunter Hülle. Das rasche blitzschnelle Frankreich sollte, seinem Charakter gemäß, schon lange in neuer Schöpfung dastehen; aber die Gebährerin wekt große Erwartungen, und doch sieht man das Kindlein nicht, das zur Welt soll geböhren werden*”²⁷⁵.

La Revolución aparecía así equiparada con el nacimiento de Cristo y los orígenes de la cristiandad. Desde la perspectiva de este tipo de opinión, era precisamente la velocidad de la Revolución, la cual acontecía como un “rayo repentino”, apocalíptico y visionario, la que producía “grandes expectativas” e impedía así aún percibir a los ojos de la opinión común el sentido perenne de la nueva situación.

Por lo que, en un contexto de discusiones atravesados por las tensiones entre reforma progresiva “desde arriba” o subversión revolucionaria, la cuestión de la rapidez o lentitud a través de la cual se pretendían implementar una agenda política liberal no dejaba de ser en

²⁷³“(…) *das Feuer der Empörung auf einmal in großen Massen von Pöbel entzünden und die Flammen derselben schnell umher durch alle Provinzen verbreiten konnte*”. Carta al duque Friedrich Christian von Augustenburg (1793). Ibid. Clauer 1976, p 227.

²⁷⁴ Citado por Becker 1999, p. 46.

²⁷⁵ Citado por Becker 1999, p. 56.

este punto una cuestión decisiva. No se trataba por lo demás de una cuestión menor sino de una preocupación inevitable para la elite política y sus intelectuales: definir el *tempo* de una determinada innovación política podía significar no solo una discusión sobre su oportunidad, sino también sobre su propia cercanía político-ideológica respecto del nuevo radicalismo francés y sus simpatizantes en Alemania. Como puede verse en las palabras del ministro de exteriores prusiano, Hardenberg, la política de los príncipes también poseía una consciencia muy clara de este problema:

“Die Französische Revolution, wovon die gegenwärtigen Kriege die Fortsetzung sind, gab den Franzosen unter Blutvergießen und Stürmen einen ganz neuen Schwung. Alle schlafenden Kräfte wurden geweckt, das Elende und Schwache, veraltete Vorurteile und Gebrechen wurden –freilich zugleich mit manchem Guten – zerstört. Die Benachbarten und Überwundenen wurden mit dem Strome fortgerissen... Der Wahn, daß man der Revolution am sichersten durch Festhalten am Alten und durch strenge Verfolgung der durch solche geltend gemachten Grundsätze entgegenstreben könne, hat besonders dazu beigetragen, die Revolution zu befördern und derselben eine stets wachsende Ausdehnung zu geben. Die Gewalt dieser Grundsätze ist so groß, sie sind so allgemein anerkannt und verbreitet, daß der Staat, der sie nicht annimmt, entweder seinem Untergange oder der erzwungenen Annahme derselben entgegensehen muß... Also eine Revolution im guten Sinn, gerade hinführend zu dem großen Zwecke der Veredelung der Menschheit, durch Weisheit der Regierungen und nicht durch gewaltsame Impulsionen von innen oder außen – das ist unser Ziel, unser leitendes Prinzip”²⁷⁶.

Al igual que sus contemporáneos, Hardenberg también recurría al vocabulario entusiasta del *Sturm und Drang* a la hora de caracterizar el tempo acelerado de la retórica revolucionaria (“*Stürmen*”, “*Schwung*”, “*Wahn*”, “*Strome*”). Si bien dichos “impulsos violentos” (“*gewaltsame Impulsionen*”) habían garantizado el carácter irrefrenable de la Revolución, estos debían ser de alguna forma conjurados a favor de un tipo de reformas más pausadas en el tiempo; las cuales no debían provenir de influencias extrañas, sino desde el seno mismo de la aristocracia gobernante.

La retórica entusiasta constituía así en consecuencia un índice privilegiado a partir del cual mensurar tanto la velocidad como el sentido de las transformaciones discutidas en la esfera pública alemana. Este era por ejemplo el caso del escritor Karl P. Conz (1762-1827) quien, en términos generales, hacía suya la perspectiva previamente formulada por su amigo Schiller. Así, en una carta al diplomático Karl F. Reinhard (1761-1837), el giro violento de la Revolución y el supuesto fracaso de sus ideales era explicado a partir de la asociación entre “entusiasmo” y aceleración, impuestos al decurso histórico por esta misma retórica:

²⁷⁶ Citado por Berding Helmut, en “*Die Ausstrahlung der Französischen Revolution auf Deutschland*”, en *ibid.* Böning, p. 15.

“Wie ich die Sache ansehe, (...) die Franzosen haben durch ihre zu große Lebhaftigkeit derselben Sache genützt und geschadet; genützt, weil ein schnellwirkender Enthusiasmus nötig war, um eine so große Sache in so kurzer Zeit anzufangen und fortzuführen, geschadet, weil eben dieses Ungestüm sie nicht die besten Mittel entdecken ließ, die nun ruhige Kälte und oft bedächtliches Zaudern glücklicher ausfindet...”²⁷⁷.

La ambivalencia del discurso entusiasta volvía a aparecer aquí una vez más desplegada. En términos de Conz, si bien esta retórica acelerada (“*schnellwirkender Enthusiasmus*”) pudo ser útil a la hora de llevar a la realidad los ideales revolucionarios, fueron justamente los efectos caóticos y precipitados de esa misma inspiración los que habían impedido reflexionar con detenimiento sobre el curso de los acontecimientos. La toma de decisiones en tan corto tiempo era el cargo formulado por Conz contra los revolucionarios: estos se habían precipitado, por ejemplo, en la promulgación de los decretos dirigidos a abolir los privilegios de la nobleza; sin tener en cuenta que, al mismo tiempo, el pueblo no se hallaba maduro para ejercer de manera racional su libertad. El carácter intempestivo del “entusiasmo” revolucionario configuraba así un tiempo *out of joint*, en esencia extraño al decurso racional de los hechos²⁷⁸. Conz terminaba entonces su misiva enunciando el modelo de revolución al cual típicamente aspiraba la elite liberal alemana: “*Von einer bessern Nationalerziehung läßt sich allerdings viel erwarten, denn auf Überzeugung durch Einsicht muß für die Zukunft gegründet werden, was jetzt Werk eines von außen her bewegten Willens und vorüberrauschenden Enthusiasmus war*”²⁷⁹. Frente al voluntarismo y el entusiasmo intempestivo de los franceses, las expectativas de los alemanes debían en cambio concentrarse en un proyecto de “educación nacional” dirigida a inculcar en el pueblo una imagen paulatina y mesurada del progreso futuro.

2.7. Idealismo filosófico y “entusiasmo” subjetivo: Hölderlin, entre Schiller y Fichte.

En este contexto ideológico-discursivo, no es extraño entonces que buena parte de las discusiones entre Schiller y Hölderlin se vean atravesadas por los modos de utilización del discurso entusiasta. La historiografía crítica ha ofrecido una reconstrucción pormenorizada de las tensiones literarias y personales entre ambos autores. Dichas diferencias se irán profundizando a partir de 1795, tras el abandono súbito de Jena por parte de Hölderlin y el subsiguiente desarrollo de sus propias perspectivas teórico-literarias. Este distanciamiento acontecía en el momento en que Schiller ofrecía la formulación más sistemática y ambiciosa

²⁷⁷ Carta del 24 de febrero de 1797. Ibid. Träger 1976, 158.

²⁷⁸ Para una lectura político-filosófica de este tipo de temporalidad, cf. Rinesi, Eduardo, *Política y Tragedia: Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue, 2004.

²⁷⁹ Ibid. Träger 1976, p. 159.

de sus concepciones estéticas, tal como aparecerían paradigmáticamente desplegadas en los ya mencionados escritos *Über naiv und sentimentalische Dichtung* y *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, ambos publicados en 1795. Casi un año más tarde, Hölderlin aludía en su correspondencia al proyecto de unas “*Neuen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*”, en el cual el autor de *Hyperion* se propondría “realizar el paso de la filosofía a la poesía y la religión”. El título de su proyecto permite captar hasta qué punto este último anhelaba rebatir y superar a su protector en el terreno de la teoría estética²⁸⁰. Dicha aspiración aparecía por primera vez sugerida en la carta a Friedrich I. Niethammer (1766-1848) del 24 de febrero de 1796, donde el poeta anticipaba las perspectivas fundamentales de sus futuros escritos estéticos:

“In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung, -theoretisch, in intellectualer Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wie bedürfen dafür ästhetischen Sinn, und iche werde meine philosophischen Briefe ‘Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen’ nennen. Auch werde ich darin von der Philosophie aus Poesie und Religion kommen” (StA IV, 203)²⁸¹.

Hölderlin abordaba así las escisiones culturales y políticas de Alemania (“*Trennungen*”) como un conjunto de oposiciones filosóficas sistemáticas, susceptibles de ser superadas a partir del principio estético-subjetivo de la “intuición intelectual” (“*intellectualer Anschauung*”). La misiva permite reconocer en este punto la influencia de Fichte, a cuyas lecciones el poeta había asistido durante su breve estadía en Jena (1794-1795). Al igual que para muchos de sus contemporáneos, el filósofo aparecía ante el joven estudiante como el “alma de Jena”, un “titán” con quien tenía la suerte de mantener un asiduo intercambio intelectual (StA VI.1, 139).

Durante el transcurso de dichas clases, Hölderlin había quedado cautivado por la peculiar dialéctica utilizada por el filósofo a la hora de llevar adelante su deducción

²⁸⁰ Cf. Kreuzer, Johann, “‘*Sonst haben wir keinen wie uns selbst*’: zur ambivalenten Beziehungsform von J.C.F Hölderlin und J.C.F Schiller”, en Thomas Jung et al. (eds.), *Prekäre Freundschaften: über geistige Nähe und Distanz*, München, Wilhelm Fink, 2011, pp. 13-41; Mieth, Günter, “Friedrich Hölderlin und Friedrich Schiller: die Tragik einer literaturgeschichtlichen Konstellation”, en Hölderlin-Jahrbuch (HJb), Tübingen, 1993, pp. 68-79; Lämmert, Eberhard, “‘*Von Ihnen dependir*’ich unüberwindlich’: über die Macht der Vorbildlichen in der Literaturgeschichte”, en *ibid.* Barner et al. (eds.), pp. 601-623.

²⁸¹ “En las cartas filosóficas quiero encontrar el principio que me explique las escisiones en las que pensamos y existimos, pero que también sea capaz de hacer desaparecer el antagonismo entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo, esto es, también entre razón y revelación, de modo teórico, en la intuición intelectual, sin tener que recabar ayuda de nuestra razón práctica. Para ello precisamos de sentido estético y llamaré a mis cartas filosóficas Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre. En ellas también pasaré de la filosofía a la poesía y la religión”. Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia Completa* (CC), Madrid, Hiperión, 1990, p. 289.

trascendental del concepto de “Yo absoluto”. Partiendo de la oposición entre yo y no-yo, el acto fundamental del “Yo” consistía en postular *aquello que debía ser* mediante una síntesis racional, capaz de integrar dichos opuestos dentro de un nuevo concepto de carácter más progresivo y universal. El gesto reflexivo primordial de la consciencia era así de carácter infinito e ilimitado, estando su origen situado en aquello que Fichte denominaba “imaginación productiva” (*produktive Einbildungskraft*) o “intuición intelectual” (*intellektuelle Anschauung*). Dicho acto de la imaginación permitía entonces al Yo absoluto hallar aquella síntesis racional tendiente a superar las oposiciones dentro de las cuales oscilaba la conciencia empírica. Lo significativo es que el pasaje lógico desde la serie de oposiciones teórico-reflexivas hacia aquello que sería su “primer principio”, el acto de postulación trascendental, nunca era demostrado por Fichte en términos meramente lógico-proposicionales. En las lecciones de 1794, el filósofo desarrollaba su explicación de este salto del yo empírico al yo moral mediante una puesta en escena espacio-temporal del razonamiento dialéctico. El movimiento dialéctico hacia la síntesis moral-absoluta aparecía presentado como un relato dramático dinamizado por la imagen de una aspiración o anhelo incesante (*Streben*) frente a la fuerza negativa (*Anstoss*) desplegada por el “no-yo”²⁸². En dicho anhelo infinito, surgido de la propia resistencia impuesta por el no-yo, el Yo concebía un ideal universal superador. La autodeterminación radical de la subjetividad surgía de este esfuerzo irreductible orientado a superar las limitaciones impuestas por el mundo empírico. El contenido moral de este discurso confluía así oportunamente con las aspiraciones emancipatorias de los jóvenes estudiantes alemanes, ansiosos por romper con los condicionamientos jerárquicos del mundo estamental²⁸³.

Y como recién llegado al mundo intelectual de Jena, era desde esta perspectiva cultural e ideológica que el poeta descubría la filosofía de Fichte, donde este mostraba como un expositor dotado con una retórica carismática e implacable. En este punto, el idealismo trascendental fichteano se daba a conocer ante el mundo mediante la retórica klopstockiana de la “elevación”. Como buen lector de Klopstock, Fichte se denominaba a sí mismo “*Priester*

²⁸² En este punto, el filósofo se cuidaba de prevenir frente a cualquier tipo de confusión entre esta clase de imaginación y los excesos característicos del “fanatismo y el entusiasmo”. Ibid. La Vopa 2001, p. 204.

²⁸³ Ibid. La Vopa, pp. 200-201. También en el caso de Hölderlin, este designio emancipador era asumido desde la perspectiva luterana del compromiso ascético con la actividad individual en la realización de un fin trascendente: “*Unter rastloser Thätigkeit (1) reift man zum Manne (2), unter dem Bestreben, aus Plicht zu handeln (3), auch wenn sie nicht viel Freude bringt, auch wenn sie eine ser kleine Plicht scheint, wenn sie nur Plicht ist, reift man zum Manne, unter Verläugnung der Wünsche, unter Entsagung und Überwindung des selbstüchtigen Theils unseres Wesens (4) (...) unter stillem Harren, bis ein größerer Wirkungskreis aufthut (...)*” (Hölderlin FHA 4, p 44). Los tópicos luteranos de la obediencia a la ley (3), el autocontrol (4), la actividad incesante (1), así como el ideal de formación individual formulado como misión moral (2), aparecían en la correspondencia del joven poeta como aspectos recíprocos y confluyentes de una mismo designio personal.

der Wahrheit”, llegando incluso a evocar la retórica del “poeta sagrado”: “*ich (...) möchte (...) ein stärkeres Gefühl für Erhabenheit und Würde, einen feurigeren Eifer, seine Bestimmung auf jede Gefahr zu erfüllen, nach allen Richtungen hin, soweit die deutsche Sprache reicht, und weiter, wenn ich könnte (...) zu verbreiten*”²⁸⁴. No es extraño entonces que Hölderlin haya creído entrever en las alocuciones encendidas de Fichte los contornos de su propia ideología: ya en su anterior etapa poética, la consumación de los ideales emancipatorios había aparecido anunciada mediante la retórica del “entusiasmo” poético²⁸⁵.

Esta recepción optimista puede entreverse en sus escritos del periodo. La doctrina expuesta por el filósofo en sus *Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten* (1794) aparecía retomada literalmente por el poeta en la segunda versión de *Hyperion* (la “*metrische Fassung*” de 1795), un texto clave en la transición desde la primera etapa himnica (1788-1794) hacia sus posteriores proyectos literarios: “*Das Ideal von allem, (...) / Wir sollen rein und heilig es bewahren. / Der Trieb in uns, das Ungebildete / Zu bilden nach dem Göttlichen in uns. / Die mächtig widerstrebende Natur / Dem Geist, der in uns herrscht, zu unterwerfen, Soll nie auf halbem Wege sich begnügen*” (StA III, 189)²⁸⁶. Al utilizar la expresión “lo divino en nosotros”, Hölderlin recurría a una fórmula de la tradición entusiasta a través de la cual aparecía tematizado el esfuerzo incesante del Yo absoluto: como en el ideal fichteano, también aquí era “lo divino en nosotros”²⁸⁷ aquello que se oponía a los límites de la “naturaleza”, con

²⁸⁴ Fichte SW, p. 334.

²⁸⁵ Cf. Cap. 3. Como es sabido, la filiación entusiasta es de larga data en la formación literaria de Hölderlin. Cf. la carta del poeta a Immanuel Nast, del 18 de febrero de 1787: “*Gesteh mirs nur, Lieber, ist Dir nicht besser um Herz wann Du den großen Messiasänger hörst? Oder unsers Schubarts wütenden Ahasveros liesst? Oder den feurigen Schiller?*” (StA VI.1, 10).

²⁸⁶ “(...) *Debemos conservar puro y sagrado / El ideal supremo (...) / ¡Nuestro impulso a formar / Lo no formado según lo divino en nosotros / A someter a la naturaleza poderosa y resistente / Al espíritu que domina en nuestro ser / No debe quedarse a mitad de camino*” (versión propia).

²⁸⁷ Esta clase de éxtasis ocupaba un lugar central en el pensamiento neoplatónico, sintetizada en los versos de Ovidio: “*Est deus in nobis, et sunt commercia caeli / Sedibus aetheriis spiritus ille venit*” (“Un dios está en nosotros, y se da un comercio con el cielo / De etérea residencia viene este espíritu”). “*Deus in nobis*” remitía en primer lugar a la idea de *unio mystica* representada en los escritos de Plotino a través del vuelo del alma hacia la divinidad. La superación de la separación entre sujeto y objeto, presente en el programa de Plotino, era por lo demás un aspecto clave del concepto de “intuición intelectual” de Fichte; el cual jugaba un rol clave en su teorización de un modelo de subjetividad absoluta. Al mismo tiempo, la expresión también había sido parte del repertorio lingüístico del espiritualismo medieval (como la *Theologia Deutsch* editada por el dominicano Johannes Tauler), y utilizada luego también por las múltiples variantes de las sectas radicales surgidas de la Reforma. Estas últimas no dudaron en recurrir más de una vez a dicho término a la hora de expresar su oposición al poder político y eclesiástico. Dicho sentido comunitario ya se hallaba condensado, por otra parte, en la máxima johannica traducida por Lutero: “*So wir uns untereinander lieben, so bleibt Gott in uns!*”. Se trataba de una doctrina fuertemente presente en las cartas de San Juan, con un significado primordial para aquellas tendencias religiosas inspiradas en un ideal eclesiástico de carácter ecuménico y anti-jerárquico. Es difícil determinar con seguridad la tradición por medio de la cual Hölderlin conoció dicha fórmula: ella bien pudo haber sido conocida durante su etapa de estudios en Tübingen a través de los escritos del neoplatónico renacentista Marsilio Ficino, bien gracias a su formación protestante, o a partir de ambas corrientes. En este sentido, las insistentes referencias neoplatónicas (*Gott in uns*, Ἐν καὶ Πᾶν) deben ser vistas en Hölderlin como una fuente de inspiración cuyo estatuto sincrético (reconciliación de cristianismo y filosofía griega) ya era en sí

el fin de darle una forma más universal, acorde con la esencia libre del hombre. Fichte era así el portavoz filosófico anhelado por el poeta: mediante su fusión especulativa de aspiraciones y realidad, el Yo absoluto fichteano le ofrecía a Hölderlin una versión filosófica sistemática de la ideología entusiasta-revolucionaria²⁸⁸.

A partir de la teoría fichteana, Hölderlin recurriría entonces a las abstracciones universalistas del programa idealista para hacer confluír “entusiasmo” subjetivo e ideales revolucionarios dentro de un mismo planteo estético-filosófico. El borrador del proyecto anunciado a Niethammer (*Fragment philosophischer Briefe*, 1796)²⁸⁹, uno de sus primeros escritos teóricos de mayor alcance, postulaba una “conexión superior” (“*höherer Zusammenhang*”) e “infinita” entre los hombres, más allá de una mera relación mecánica; la cual, en tanto “más sagrada” (“*heiligstes*”), solo podía ser fundada a partir de un “dios” (“*Gott*”) o “espíritu” (“*Geist*”) común²⁹⁰. Como en la “versión métrica” de *Hyperion*, se trataba en este punto de la identificación del concepto fichteano de “intuición intelectual” con el ideal neoplatónico del “dios en nosotros”. El sentimiento “sagrado” era así producto del reconocimiento del “dios común” a partir de una inspiración surgida de la propia interioridad, y no impuesto artificialmente desde afuera:

mismo una propuesta de síntesis ejemplar, orientada a superar los antagonismos culturales del mundo protestante. Cf. Rohls, Jan, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, pp. 144-148, 273-276.

²⁸⁸ Como veremos en las páginas siguientes, pese a sus posteriores críticas al concepto de Yo absoluto, la influencia teórica ejercida por Fichte en Hölderlin será sin embargo decisiva en sus posteriores escritos de teoría poética. Cf. Waibel, Violeta, *Hölderlin und Fichte. 1794-1800*, München, Ferdinand Schöningh, 2000.

²⁸⁹ En la StA, se trata del escrito titulado “*Über Religion*”.

²⁹⁰ Los precedentes y puntos de contacto con otros autores de la época son múltiples. Influenciado por los escritos de Herder sobre el tema (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 1785; *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, 1782-83), el interés filosófico por recrear una “religión sensible” cercana al lenguaje poético constituiría así una preocupación recurrente en los ensayos teológicos de juventud (1793-1800) de George W. F. Hegel (1770-1831). Así por ejemplo en el “fragmento sobre religión del pueblo y cristianismo”, el concepto de “*Volksreligion*” designaba a un tipo de religión civil susceptible de ocupar el centro de la vida pública en la cual no fueran excluido el momento subjetivo. Dicha preocupación volvería a reaparecer en el escrito “*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*” (1798-1800), dirigido también a superar el anquilosamiento del protestantismo ortodoxo. El objetivo político de estos manuscritos era tomar distancia de un modelo de religión racional dominante en el *Stift* de Tübingen, en el cual quedaba obliterado el sentimiento subjetivo y las aspiraciones emancipatorias abrazado por los estudiantes tras el estallido de la Revolución. En el fragmento (algo inapropiadamente titulado por Franz Rosenzweig) “*Das älteste Systemfragment des deutschen Idealismus*” (1796) esta pedagogía filosófica debía realizarse a través de las formas mítico-religiosas de la poesía. En dicho texto, la fórmula “*Reich Gottes*” anunciaba una “nueva religión”; la cual, a través de un “espíritu más alto (...) enviado desde el cielo”, terminaría por reemplazar al “Estado”. Surgía de este modo una “nueva mitología”, un “politeísmo de la razón” de alcances emancipadores, transmitida al pueblo a través del discurso poético. “*Das älteste Systemfragment des deutschen Idealismus*”, en Hegel, George W. F., *Werke. Frühe Schriften*. T.1., Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 234. Cf. Kondylis, Panajotis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979; Hansen, Peter, “*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*”: *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin, de Gruyter, 1989.

“Hier kann nun noch gesprochen werden über die Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren, wo jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben, die Feier des Lebens mythisch feiern. Ferner könnte noch gesprochen werden von Religionsstiftern, und von Priestern, was sie aus diesem Gesichtspunkte sind (...)” (StA IV.1, 281)²⁹¹.

De este modo, Hölderlin proponía un tipo de religión estética de carácter tolerante y ecuménico, en la cual cada “dios” individual se hallaba subsumido dentro de una divinidad colectiva, producto de la imaginación poética. Dicha “ilustración más elevada” (“*höherer Aufklärung*”) debía regirse, no meramente a partir del pensamiento, sino a través de “leyes divinas” (“*göttliche Geseze*”), las cuales debían distinguirse a su vez de la “moral arrogante”, sus “reglas de gusto”, y la “vana etiqueta”. Al mismo tiempo, comparándolas con las leyes míticas de la tragedia clásica (Antígona), dichas “relaciones religiosas”, decía Hölderlin casi al pasar, tampoco debían confundirse con ninguna clase de “*Schwärmerei*” (StA IV, 276): la mediación poético-religiosa debía ser expresada a través de formas ajenas a cualquier clase de fanatismo religioso²⁹².

Por lo que en su escrito Hölderlin sugería ya una perspectiva estética-filosófica propia, reñida con las aspiraciones fundamentales del programa schilleriano. Ante el modelo de autonomía artística celebrado por Schiller con su concepción del “estado estético”, Hölderlin presentaba por su parte el ideal de una “conexión más elevada”, basado en una representación “mítico-religiosa”. Dos modelos de reconciliación idealista se veían así enfrentados: mientras la

²⁹¹ “Aquí solo puede hablarse de la unión de muchos en la misma religión, donde cada uno venere a su propio dios y todos honren a la vez al dios comunitario por medio de representaciones poéticas; donde cada uno celebre su propia vida más alta y una más alta vida comunitaria, la fiesta de la vida, míticamente. Más adelante podría abundarse en torno de los fundadores de religiones, y de los sacerdotes, aquello que ellos desde este punto de vista son (...)” (versión propia).

²⁹² Hölderlin no era el único autor interesado en esta clase de proyectos. También durante la segunda mitad de la década, Schleiermacher emprendía la composición de los discursos ficticios agrupados en el volumen *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Dicho autor se volvía así a una religiosidad basada en las múltiples afecciones de la experiencia subjetiva. Su objeto fundamental era la “contemplación del universo” (“*Anschauung des Universums*”), lo “infinito” (“*unendliche*”) fórmula bajo la cual aparecería sintetizado su concepto de “religión”. Como en el caso de Hölderlin, la intención de Schleiermacher apuntaba fundamentalmente a concebir un modelo de religión de tipo ecuménico y no dogmática, dirigido a fomentar la convivencia entre las dos confesiones existentes en Prusia a fines del XVIII (protestantes y reformados). A diferencia de la “religión” esencial, la iglesia era una esencia finita obligada a adquirir múltiples y diversas formas en la historia del mundo. La verdadera “religión” sin embargo solo existía en el “sentimiento” (“*Gefühl*”), en lo “más interior de cada individuo” (“*innerste(n) eines jeden Individuums*”). Al mismo tiempo, como sentimiento interior y a la vez universal, su tendencia fundamental era la “sociabilidad” (“*notwendig auch gesellig sein*”), a fin de ser comunicada a otros semejantes. En este sentido, si bien este último podía conllevar una pluralización de la fantasía religiosa, dicho fenómeno no debía llevar en ningún caso a la formación de “sectas” (“*Sekten*”). En particular, probablemente debido a su formación original en el seno de la comunidad *Herrnhütern*, Schleiermacher desconfiaba de los raptos exaltados propios del “entusiasmo” religioso. Frente a dicha clase de manifestaciones, el teólogo reivindicaba los sentimientos de piedad, compasión, y agradecimiento, los cuales debían primar también en las relaciones intersubjetivas. Cf. Feil, Ernst, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und 19. Jahrhundert*. T. IV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, pp. 756-801.

“libertad en la apariencia” schilleriana pretendía resolver las tensiones entre necesidad e ideal, formulando un esquema de cohesión formal para el rapto “entusiasta”; la “conexión sagrada” de Hölderlin pretendía por el contrario subsumir en su interior todas las representaciones posibles de lo divino, integrando dentro de sí hasta las más mínimas diferencias subjetivas. Esta apuesta maximalista -la radicalización del ideal de tolerancia religiosa, formulado esta vez en clave “filosófico-revolucionaria”- era precisamente aquello que la estética de Schiller pretendía evitar a toda costa:

“ (...) *der ästhetische Saft allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Wenn schon das Bedürfnis den Menschen in die Gesellschaft nöthigt, und die Vernunft gesellige Grundsätze in ihm plant, so kann die Schönheit allein ihm einen geselligen Charakter ertheilen. Der Geschmack allein bringt Harmonie in die Gesellschaft, weil er Harmonie in dem Individuum stiftet. (...) Alle andere Mittheilung trennen die Gesellschaft, weil sie sich ausschließend entweder auf die Privatempfänglichkeit, oder auf die Privatfertigkeit der einzelne Glieder, also aus das Unterscheidende zwischen Menschen und Menschen beziehen; nur die schöne Mittheilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame aller bezieht. (...) Das Schöne allein genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d.h. als Repräsentanten der Gattung*”²⁹³.

Difícilmente, en los términos de este planteo, podía el concepto de belleza estética comprender la representación de un sentimiento divino presente de manera distinta en todos los individuos. Más bien por el contrario, dicha clase de sentimientos pertenecía, según Schiller, al dominio de la “sensibilidad interior” (*Privätempfänglichkeit*) y sus actividades respectivas (*Priväfertigkeit*). En este punto, tal como ha afirmado Jürgen Habermas, el escrito de Schiller se hallaba expresamente dirigido a la problemática de las condiciones de posibilidad de una esfera pública en Alemania²⁹⁴. El dramaturgo concebía explícitamente esos sentimientos, no como simples expresiones de la interioridad, sino en tanto “actos comunicativos” (“*Mittheilungen*”) con efectos concretos en la opinión y las representaciones de la época. Era desde esta perspectiva que Schiller advertía entonces contra los supuestos riesgos del subjetivismo “entusiasta”: en los términos de su planteo, dar rienda suelta a esta clase de manifestaciones conllevaba el riesgo inevitable de sumergir al género humano en el terreno infinito de los particularismos irreconciliables: “*alle andere Mittheilung trennen die Gesellschaft*”. Solo la belleza podía en cambio generar un “carácter social”, apto para la convivencia con otros semejantes; en la medida en que solo este tipo de placer producía un individuo cuyos impulsos encontraban un equilibrio en el disfrute estético. Como puede

²⁹³ Schiller, NA 20, p. 410.

²⁹⁴ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, pp. 56-62.

comprobarse una vez más en las conclusiones de su escrito, el subjetivismo radical tenía para Schiller también implicancias políticas:

*“Hier also in dem Reiche des ästhetischen Scheins wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisiert sehen möchte, und wenn es wahr ist, daß schöne Ton in der Nähe des Thrones am frühesten und am vollkommensten reift, so müßte man auch hier die gutige Schickung erkennen, die den Menschen oft nur deswegen in der Wirklichkeit einzuschränken scheint, um ihn in eine idealische Welt zu treiben”*²⁹⁵.

Aquel “ideal de igualdad” anhelado por el “entusiasta” revolucionario, solo podrá ser en última instancia realizado a partir del concepto de belleza, ubicado más allá del mundo empírico. Las limitaciones impuestas por la realidad impulsan al hombre a elevarse a la altura de dicho ideal inalcanzable. Dicha tarea de perfeccionamiento debía ser conducida por la elite cultural cercana a los príncipes (*“in der Nähe des Thrones”*). En lugar de la precipitación del “entusiasta”, sólo esta política cultural podrá trasladar a la realidad de la manera más perfecta y temprana dichos ideales emancipatorios. De este modo, mediante esta última referencia temporal, la “buena providencia” de la *Bildung* estética parecía así adelantarse a la ansiedad utópica del “entusiasta”. ¿Y acaso no era el programa poético de Hölderlin aquel tipo de *Schwärmerei* frente a la cual Schiller pretendía advertir a los lectores de su época?

2.8. La discusión entre Hölderlin y Schiller.

La evolución cronológica de estas tensiones puede ser entrevista en los escritos, correspondencia, y colaboraciones mantenidas entre ambos autores²⁹⁶. Así, ya en la carta a su amigo Christian L. Neuffer (1769-1839) del 10 de octubre de 1794, Hölderlin anuncia su intención de componer un texto centrado en el análisis de lo bello y lo sublime, en el cual su reflexión estética debía ir más allá del “límite kantiano”; un paso que, según el poeta, el

²⁹⁵ Schiller, NA 20, p. 412.

²⁹⁶ A partir de su influencia en la concepción de sus primeros himnos, la figura modélica de Schiller constituyó siempre para Hölderlin un ideal inalcanzable. Ver la carta a Schiller del 4 de septiembre de 1795: *“Es ist mir oft, wie einem Exultanten, wenn ich mich der Stunden erinnere, da Sie sich mir mittheilen, ohne über den trüben oder ungeschliffenen Spiegel zu zürnen, worinn Sie Ihre Äußerung oft nimmer erkennen konnten”* (StA VI.1, 180). “Muchas veces me siento como un desterrado cuando recuerdo aquellos instantes en que Ud. Me abrió su corazón sin enojarse al contemplar el espejo empañado o tosco en el que a menudo Ud. no podía reconocer ya la imagen de su propia aserción”, *ibid.* CC, p. 264 (la palabra “*Exultanten*” usada por Hölderlin para describir su situación anímica era el término utilizado en la tradición protestante para referirse a los exiliados religiosos). Se trataba, por otra parte, de una serie de identificaciones mutuas y recíprocas, tal como puede verse en una carta del dramaturgo dirigida a Goethe, el 30 de junio de 1797: *“Aufrichtig, ich fand in diesen Gedichten viel von meiner eigenen sonstigen Gestalt, und es ist nicht das erstemal, daß mich der Verfasser an mich mahnte. Er hat eine heftige Subjektivität und verbindet damit einen gewissen philosophischen Geist und Tiefsinn. (...) Er lebt jetzt als Hofmeister in einem Kaufmannhause zu Frankfurt und ist also in Sachen des Geschmacks und der Poesie bloß auf sich selber eingeschränkt und wird in dieser Lage immer mehr in sich selbst hineingetrieben”*. Goethe, Johann W., *Briefwechsel Zwischen Schiller und Goethe*, T. 1, Berlin, Tredition, 2011, p. 269.

propio Schiller aún no había logrado dar exitosamente en su ensayo *Über Anmut und Würde*. La influencia kantiana presente en los escritos de Schiller, al permanecer aún fiel a la demarcación ontológica existente entre experiencia sensible y suprasensible, constituía en este punto un obstáculo para el desarrollo de una verdadera teoría sobre aquellos sentimientos exaltados característicos del “entusiasmo” poético. Eran estos impulsos aquellos que producían el salto ontológico desde la realidad empírica al ámbito noumenal de los grandes ideales. Tal como hemos visto, la reflexión estética de Kant y Schiller iba en este punto precisamente dirigida a separar ambas instancias. En la carta, Hölderlin se proponía sin embargo elaborar una teoría estético-filosófica sistemática a partir de la cual fundamentar el rol del lenguaje entusiasta en dicho “salto”. El poeta se proponía así dar aquel “paso” que su propio mentor “habría debido dar”²⁹⁷.

Más tarde, a fines de noviembre de 1795, en el número once de la revista *Die Hören* los lectores de la época podían encontrarse con un poema de Schiller dedicado a su discípulo “*Einem jungen Freund / als er sich der Weltweisheit widmete*”²⁹⁸. El texto bien pudo constituir una respuesta a la carta de Hölderlin del 4 de septiembre de ese mismo año. En dicha misiva, escrita tras su partida intempestiva de Jena, el poeta le anunciaba a Schiller sus ambiciones filosóficas:

“*Das Mißfallen an mir selbst und dem was mich umgiebt hat mich in die Abstraction hineingetrieben; ich such mir die Idee eines unendlichen Progressses der Philosophie zu entwickeln, ich suche zu zeigen, daß sie unnachlässliche Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjects und Objects in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will – zwar ästhetisch, in der intellectualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherugn möglich ist (...)*” (StA VI.I, 181)²⁹⁹.

Como hemos visto en sus escritos anteriores, Hölderlin se proponía continuar en el plano teórico, pero también fundamentalmente en el estético, a través del concepto de imaginación (“*intellectualen Anschauung*”), el proyecto filosófico anunciado por Fichte en Jena el año anterior. Esta adhesión al programa del Yo absoluto tuvo que haber provocado una inmediata desaprobación en Schiller, quien durante ese mismo se hallaba inmerso en

²⁹⁷ “*Im Grunde soll er eine Analyse des Schönen und Erhabenen enthalten, nach welcher die Kantische vereinfacht, und von der anderen Seite vielseitiger wird, wie es schon Schiller zum Theil in seiner Schrift über Anmuth und Würde gethan hat, der aber doch auch einen Schritt weniger über die Kantische Grenzlinien gewagt hat, hat er nach meiner Meinung hätte wagen sollen*” (StA VI.I, 137). Cf. Henrich, Dieter, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794 - 1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

²⁹⁸ Cf. Hölderlin FHA 4, p. 212.

²⁹⁹ “El desagrado conmigo mismo y con lo que me rodea me ha empujado a la abstracción; intento desarrollar la idea de un progreso infinito de la filosofía, intento mostrar que la exigencia inevitable que hay que plantearle a cada sistema, la reunión del sujeto con el objeto en un absoluto – Yo o, como se quiera denominar – es posible, pero que teóricamente sólo lo es mediante una infinita aproximación (...)” (CC 263).

plena polémica con el autor de la *Wissenschaftslehre*³⁰⁰. Por lo que, en el marco de este intercambio epistolar, tanto la dedicatoria como el tono exhortativo del poema de Schiller permiten entrever un tono de desaprobación pedagógica frente a las ambiciones intelectuales de su discípulo: “*Bist du bereit und reif (...) ? / Mit des Auges Gesundheit, des Herzens heiliger Unschuld / Zu entlarven den Trug, der dich als Wahrheit versucht*”³⁰¹. El planteo schilleriano no dejaba de ser provocativo: ¿se hallaba el poeta verdaderamente “listo y maduro?”. De manera típicamente weimariana, el dramaturgo le reclamaba a Hölderlin la necesidad de adquirir la madurez necesaria para distinguir el “engaño” detrás de aquello presentado como supuesta “verdad”. El riesgo inherente era dejarse llevar por la “luz” y caer sin embargo en la “noche” (“*Manche giengen nach Licht, und stürzten in tiefere Nacht nur*”³⁰²). Frente a ello, Hölderlin debía tener la entereza necesaria para “enfrentar al enemigo en su interior” (“*Und dem Feind in dir Selbst männlich entgegen zu gehn*”)³⁰³. Dicho “adversario” era precisamente aquella “luz” cegadora que conducía, al igual que a los entusiastas e inspirados, hacia la “noche” del engaño. Los “jóvenes amigos”, ansiosos por hacerse con la “sabiduría del mundo”, debían estar atentos a esta clase de ilusiones. No es difícil ver entonces aquí hasta qué punto Schiller repetía el esquema crítico de la *Schwärmerei* previamente concebido en las cartas sobre el *Don Carlos*.

Entretanto, a principios de 1795, Hölderlin había dejado sin aviso previo la ciudad de Jena, tomando así súbita distancia de su benefactor. Pese a que su admiración por Schiller se conservará durante el tiempo posterior, todo indica que, a partir de esta fecha, se dará un enfriamiento paulatino en las relaciones entre ambos escritores. La “Xenia” número 66 de Schiller, publicada en febrero de 1796, daba otra pista en ese mismo sentido. Tal como lo indicaba su título manuscrito- “*Der falsche Messias zu Konstantinopel an H.*”- bien puede suponerse que la “H” apuntara directamente a su antiguo protegido³⁰⁴: “*Als der Prophet nicht geriet, da ward er ein Türke zu Stambul; / Freund, sei vernünftig wie er, werde jetzt Philosoph*”. El aforismo aludía al profeta del siglo XVII Sabbatai Zwi (1626-1676), fundador del moderno mesianismo judío, cuya influencia se haría sentir también en la comunidad judía alemana durante la “Guerra de los Treinta Años”³⁰⁵. Sabbatai era también oriundo de Smirna,

³⁰⁰Ibid. Waibel 2000, pp. 119-140, ibid. La Vopa 2001, pp. 269-297.

³⁰¹ Ibid. FHA 4, p. 212.

³⁰² Opcit. FHA IV.

³⁰³ Opcit. FHA IV.

³⁰⁴ Seguimos aquí los comentarios del editor de la *Historisch-kritische Ausgabe*, FHA V, p. 10.

³⁰⁵ A partir de una serie de visiones, Zwi se había declarado “mesías” y había generado una ola de entusiasmo religioso en el cercano oriente. Cf. Scholem, Gerschom, *Sabbatai Zwi: Der mystische Messias*, Frankfurt, Jüdischer Verlag im Suhrkamp, 1992.

ciudad griega también frecuentada por el personaje novelesco Hiperión, un relato cuyas primeras versiones Schiller conocía de primera mano. Tomando así como punto de partida este excéntrico ejemplo histórico, la recomendación de Schiller parecía ser clara: mejor convertirse en “filósofo” antes que en una suerte de auto-titulado “profeta”. Esta había sido después de todo la tarea abrazada por el propio dramaturgo, a partir de la interrupción de su producción teatral y su pasaje posterior a la teoría estética³⁰⁶. Y en este punto, ya hemos visto cómo Hölderlin había hecho suya esta vocación filosófica de manera no poco conflictiva, emprendiendo un tipo de reflexión expresamente dirigida a contradecir el programa estético schilleriano. Por su parte, en los *Venezianische Epigramme* (1790) publicados en el *Musen-Almanach* de Schiller en 1796, Goethe ofrecía un consejo aún más caústico: “*Kreuzigen sollte man jeglichen Schwärmer im dreißigsten Jahre*”³⁰⁷. No es difícil imaginar el desagrado de Hölderlin ante dicha clase de juicios terminales.

Una de sus reacciones bien pudo haber tenido lugar en julio de 1796: incluida dentro de su correspondencia, el poeta enviaba a Schiller una oda epigramática llamativamente titulada “*An die klugen Rathgeber*” (StA 1, 223-224). Según Sattler, se trataba de una clara respuesta a la “Xenia” compuesta por el dramaturgo³⁰⁸. Siendo un tipo de poema poco cultivado por su autor, desde la perspectiva de su contenido, no deja de llamar la atención la actitud de Hölderlin: el envío de dicho texto a Schiller, con el fin de que este lo publicara en su nueva revista *Die Hören*, sólo podía ser entendido como una suerte de provocación o impostura, dirigida a precipitar una ruptura definitiva entre ambos autores. Algunas referencias no dejaban de ser en este punto elocuentes: “*Laß immerhin, ihr Ärzte, läßt mich leben, / So lang die Parze nicht die Bahn verkürzt*” (vv. 7-8)³⁰⁹. Además de la evidente alusión al origen profesional de su maestro, los “médicos” eran también precisamente aquellos autores como Schiller y Goethe, tendientes a asociar la estética con la terapia moral. Tal como hemos señalado, esta era precisamente aquella misión que, a juicio de estos mismos autores, era absolutamente necesaria para regenerar las quimeras de la *Schwärmerei*. Frente a esta postura, la segunda estrofa apuntaba a rechazar la actitud preventiva de estos autores ante el discurso entusiasta: “*Der, (...) in's Herz der Erde dringt; / Was warnt ihr dann, wenn stolz und ungeschädet / Des Menschen Herz von kühnen Zorn entbrennt, / Was nimmt ihr ihm, der*

³⁰⁶ Ibid. Alt, Peter-André, *Schiller: Leben-Werk-Zeit. Eine Biographie*, T.2, München, C.H. Beck pp. 45-56, 2000.

³⁰⁷ Ibid. Goethe HA, p. 594.

³⁰⁸ Ibid. FHA 5, pp. 41-43. Una versión posterior del poema sería compuesta en 1797 (“*Der Jüngling. An die klugen Ratgeber*”, StA I, 232).

³⁰⁹ “Dejadme vivir de todos modos, ustedes galenos, / mientras la Parca no acorte el camino” (versión propia).

nur im Kampf vollendet, / Ihr Weichlinge, sein glühend Element?” (vv. 11-16)³¹⁰. El yo poético cuestionaba aquí las advertencias de sus supuestos protectores contra aquello que definía al “entusiasta” político-filosófico: el *pathos* eufórico de libertad que, “ardiente” (“*Glühend*”) y “audaz” (“*kühnen*”), lo llevaba hacia la lucha por su autodeterminación. Escandalizado por su irrupción, este “tribunal” pretendía entonces paralizar a estas fuerzas, reduciéndolas a una expresión de “conformismo esclavo”: “*Dem Geiste (...) / sich knechtisch zu bequemen*” (vv. 26-27). Tras la promoción de los miserables por encima de los verdaderos “reyes”, los jóvenes entusiastas, los poseedores del “dios en nosotros” (“*Gott in uns*”, v.31), eran entonces “crucificados”; una expresión que por lo demás no dejaba de ser una referencia al epigrama de Goethe: “*Sonst ward der Schwärmer doch an’s Kreuz geschlagen*” (vv. 34)³¹¹. Las advertencias de estos consejeros tenían así implicancias mortales y esterilizantes para el “espíritu de los jóvenes”. Emulando la épica luterana utilizada por Fichte en sus lecciones de Jena, Hölderlin reivindicaba entonces la identidad entusiasta como una “lucha” (“*Kampf*”) inquebrantable: precisamente a partir del sacrificio de dichos espíritus surgiría el nuevo mundo.

La respuesta de Schiller sería de una cautelosa indiferencia. Antes de caer en la polémica con su antiguo discípulo, su actitud redundaría en aquel talante admonitorio y paternalista que tanto incomodaba a Hölderlin. Tal como puede verse en su correspondencia (septiembre de 1796), los consejos iban una vez más en la misma dirección: “(...) *bleiben Sie der Sinnenwelt näher, so werden Sie weniger in Gefahr seyn, die Nüchternheit in der Begeisterung zu verlieren, oder in einen gekünstelten Ausdruck zu verriren*” (StA 7, 46). Schiller aludía así a la concepción de lo sublime postulada por Longino: conservar “la sobriedad en el entusiasmo”, no caer en las expresiones “afectadas”; este era el modo de mantenerse a salvo del subjetivismo excesivo, sin perder contacto con la realidad. Se trataba del mismo temor que el dramaturgo le transmitía a Goethe el 30 de junio de 1797: “*Er lebt jetzt als Hofmeister in einem Kaufmannhause zu Frankfurt und ist also in Sachen des Geschmacks und der Poesie bloß auf sich selber eingeschränkt und wird in dieser Lage immer mehr in sich selbst hineingetrieben*”³¹². Schiller requería entonces la ayuda de Goethe a fin de que este actuara como consejero de su ex discípulo, durante la estadía de este último en Frankfurt, precisamente aquel tipo de rol más repudiado por Hölderlin.

³¹⁰ “¿Por qué moderar el fuego de mi alma / que arde bajo el yugo de esta edad de bronce? /¿Por qué, débiles corazones, querer sacarme / mi elemento de fuego, a mí que sólo puedo vivir en el combate?”(versión propia).

³¹¹ “Antes se clavaba en la cruz a los inspirados / hoy lo mortifican con juiciosas e insinuantes recomendaciones” (versión propia).

³¹² Ibid. FHA 5, pp. 207-208.

De este modo, a partir de su distanciamiento con Schiller, la preocupación por la temática entusiasta comenzará a convertirse en una cuestión recurrente en los escritos especulativos de Hölderlin. Así, su siguiente esbozo teórico significativo, compuesto tras las notas del *Fragment philosophischer Briefe*, consistía en una serie de notas aforísticas cuya temática central era el “entusiasmo” poético³¹³. Retomando la alusión a Longino, Hölderlin reproducía casi textualmente la advertencia de Schiller³¹⁴: “*Da wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Gränze deiner Begeisterung*” (StA IV, 233, 16-17)³¹⁵. A fin de evitar aquellos extravíos propios del subjetivismo poético, el escritor admitía diversos “grados” de “entusiasmo”: “*Es gibe Grade der Begeisterung. Von der Lustigkeit an, die wohl der unterste, bis zur Begeisterung des Feldherrn der mitten in der Schlacht unter Besonnenheit den Genius mächtig erhält, giebt es einen unendliche Stufenleiter (...)*” (StA IV, 233, 2-5)³¹⁶. Hölderlin planteaba el dilema de distinguir entre aquel tipo de enunciación que ponía excesivos límites a la expresión subjetiva, frente a aquella otra cuyo entusiasmo no reconocía límites y se elevaba exageradamente: “*man kann auch in die Höhe fallen, so wie in die Tiefe*” (StA IV, 233, 19-20)³¹⁷. El poeta debía entonces procurar pasar progresivamente de un estado a otro, utilizando una diversidad de tonos como transición necesaria entre dichas instancias. Evocando el tono himnico de su primera etapa poética, aún en estas notas ensayísticas, dicha progresión tenía la forma del “*crescendo*” (StA IV, 233, 20) lírico: “*seine Lust muß sein, daß er sich von einem Augenblicke zum andern selber übertrifft, in dem Maße und in der Art, wie es die Sache erfordert, bis er am Ende den Hauptton seines Ganzen gewinnt*” (StA IV, 234, 16-7)³¹⁸.

Pero, en este punto, surgen dos pasajes argumentativos que, desde el punto de vista de nuestra reconstrucción, merecen ser citados *in extenso*. El primero de ellos retomaba los temas órficos del día y la noche presentes en la “Xenia” de Schiller:

“*Nur das ist die wahrste Wahrheit, in der auch der Irrtum, weil sie ihm im Ganzen ihres Systems, in seine Zeit und seine Stelle setzt, zur Wahrheit wird. Sie ist das Licht, das sich selber und auch die Nacht erleuchtet. Diß ist auch die höchste Poesie, in der auch das*

³¹³ El título dado por la StA es “*Reflexion*”.

³¹⁴ Cf. Vöhler, Martin, “Hölderlins Longin Rezeption”, en H-Jb 28, 1992/1993, pp. 152-172.

³¹⁵ “Allí donde la sobriedad te abandona, se hallan los límites de tu entusiasmo” (versión propia).

³¹⁶ “Hay grados del entusiasmo. Desde el mero regocijo, ubicado en el punto más bajo, hasta el entusiasmo del guerrero que contiene poderosamente al genio en medio de la batalla, existe una gama infinita (...)” (versión propia).

³¹⁷ “se puede caer tanto en las alturas como en las profundidades” (versión propia).

³¹⁸ “su deleite debe ser que él se sobrepase a sí mismo de un instante a otro en la medida y modo en que la cosa lo exige, hasta que al final el tono principal de su todo se imponga”. Hölderlin, Friedrich, Ensayos (E), Felipe Martínez Marzoa (ed.), Madrid, Hiperión, 1976, p. 47.

unpoëtische, weil es zu rechter Zeit und am rechten Orte im Ganzen des Kunstwerks gesagt ist, poetisch wird. Aber hierzu ist schneller Begriff am nöthigsten” (StA IV, 234-235, 29-2)³¹⁹.

A diferencia de la máxima schilleriana, la “noche” no poseía aquí un significado negativo, sino que integraba una tensión productiva: a pesar de que la “noche” representara aquí el error (“*Irrtum*”), ella se hallaba a su vez contenida dentro de la “verdad” (“*Wahrheit*”). La “más alta poesía” era entonces la que podía contener lo “no-poético” (“*unpoëtische*”); aquellos “extravíos” que preocupaban tanto a Schiller en su correspondencia. Tan solo se trataba de su correcta disposición, según el *tempo* justo de la expresión. Al final del escrito, Hölderlin volvería sobre esta cuestión: todo dependía de que los “más aptos” no excluyan de sí mismos lo “bárbaro” e “inferior”. Pero ¿a que aludía el poeta con la imagen órfica de la “noche”? Para descubrirlo, debe ser abordado el siguiente de los pasajes apologéticos del texto:

“Übrigens ist auch Schwärmerei und Leidenschaft gut, Andacht, die das Leben nicht berühren, nicht erkennen mag und dann Verzweiflung, wenn das Leben selber aus seiner Unendlichkeit hervorgeht. Das tiefe Gefühl der Sterblichkeit, des Veränderns, seiner zeitlichen Beschränkungen entflammt den Menschen, daß er viel versucht, übt alle seine Kräfte, und läßt ihn nicht in Müßigang gerathen, und man ringt so lange um Chimären, bis sich endlich wieder etwas Wahres und Reeles findet zur Erkenntniß und Beschäftigung. In Guten Zeiten giebt es selten Schwärmer. Aber wenn dem Menschen an großen reinen Gegenständen fehlt, dann schafft er irgend ein Phantom aus dem und jenen, und drückt die Augen zu, daß er dafür sich interessiren kann, und dafür leben” (StA IV, 235-236, 26-5)³²⁰.

La “pasión” y la “*Schwärmerei*” -el lenguaje “entusiasta” con sus respectivos excesos- debían ser asumidos como un factor positivo de la expresión poética. Al igual que Fichte en su teorización del “yo absoluto”³²¹, Hölderlin se hacía eco aquí también de una serie de asociaciones culturales profundamente arraigadas en la tradición luterana, con su ética de la salvación a través del esfuerzo incesante. El poeta comprendía así los extravíos propios de estas representaciones “quiméricas” como parte de un trabajo moral: estas últimas eran en realidad el presupuesto de aquella actividad que le permitía sustraerse a la “ociosidad”

³¹⁹ “Solo esto es la más verdadera verdad: aquella en la que también el error, por cuanto ella lo contiene en el todo de su sistema, lo pone en su tiempo y en su sitio, se hace verdad. Ella es la luz que alumbra a sí misma y a la noche. Esto también es la más alta poesía, en la que también lo no poético, por cuanto ello es dicho en el tiempo y el lugar justos dentro del todo de la obra de arte, se hace poético”. (E 48).

³²⁰ “Por lo demás, pasión y exaltada ilusión son también cosa buena, devoción que no quiere tocar la vida, que no quiere conocerla, y luego desesperación, cuando la vida misma surge de su infinitud. El hondo sentimiento de la condición mortal, del cambio, de las limitaciones temporales suyas propias, excita al hombre a que ensaye mucho, a que ejerza todas sus fuerzas, y no lo deja prosperar en la ociosidad, y uno se mueve en torno a quimeras hasta que finalmente encuentra de nuevo algo verdadero y real para el conocimiento y la ocupación. En tiempos buenos, raramente hay ilusos (“*Schwärmer*”). Pero, cuando para el hombre hay carencia de grandes objetos puros, entonces el produce de esto y aquello un fantasma cualquiera y cierra los ojos, de modo que pueda interesarse por ello y vivir para ello” (E 49).

³²¹ Ibid, La Vopa, pp. 183-230.

(“*Müßiggang*”) improductiva, yendo más allá de los límites empíricos impuestos a la subjetividad. Dichos límites “encendían a los hombres” para hacerlos entregarse “con todas sus fuerzas” a la tarea de su emancipación. Se trataba por lo demás de un esquema argumentativo ya presente en las apologías del “entusiasmo” emprendidas a lo largo del siglo XVIII³²². Pero al mismo tiempo, para Hölderlin, este compromiso audaz también se hallaba asociado a la “*idée fixe*”³²³; aquel desorden psicológico a través del cual los patólogos de la época explicaban los delirios de la “*Schwärmerei*”. Así, mientras en Schiller los condicionamientos de la realidad servían simplemente para incentivar a los individuos en la emulación de los grandes ideales (belleza, libertad, etc.)³²⁴, en Hölderlin dichos obstáculos provocaban pasiones y visiones exacerbadas. Entonces, cuando los “grandes temas” faltaban, la imaginación podía recurrir a la reconcentración propia de sus obsesiones quiméricas (“un fantasma cualquiera”) para generar dichos ideales.

Por lo que, dando un paso más allá de lo afirmado por el autor de la *Wissenschaftslehre*, Hölderlin identificaba entonces la función trascendental de la “imaginación” fichteana con los excesos de la *Schwärmerei*. Contra los consejos de Schiller, el poeta ensayaba así una rehabilitación del “delirio entusiasta” con implicancias tanto poéticas como morales. A nuestro entender, este planteo surgía del modo en que Hölderlin asumía los dilemas culturales e ideológicos del lenguaje entusiasta, convirtiéndolos en una instancia fundamental de su propia reflexión poética. Para comprender el origen de dicha reflexión, debemos entonces reconstruir el surgimiento de su proyecto poético, a partir de su inscripción en los dilemas de dicha tradición discursiva. A ello nos abocaremos en los capítulos siguientes.

2.9. Conclusiones.

En el presente capítulo emprendimos una historización de las poéticas entusiastas, desde la perspectiva de los debates culturales acaecidos a lo largo del siglo XVIII en

³²² Cf. Cap. I, 1.5., 1.6., 1.7..

³²³ Precisamente en la caracterización schilleriana del Marqués de Posa, la obnubilación “entusiasta” aparecía también analizada desde la perspectiva de la “idea fija”: “*Diese Voraussetzung setzt ihn in eine Leidenschaft, die den ganzen Grund seiner Seele eröffnet, alle Geburten seiner Phantasie, alle Resultate seines stillen Denkens ans Licht bringt und deutlich zu erkennen gibt, wie sehr ihn diese Ideale beherrschen. Jetzt, in diesem Zustand der Leidenschaft, werden alle Triebfedern sichtbar, die ihn bis jetzt in Handlung gesetzt haben, jetzt ergeht es ihm wie jedem Schwärmer, der von seiner herrschenden Idee überwältigt wird*”, ibid. Schiller NA 22, p. 156. Como hemos sugerido en el capítulo anterior, la explicación físico-psicológica de la *idée fixe* como síntoma melancólico era común en la época. Entre los representantes de esa concepción pueden mencionarse autores como Hermann Boerhaave (1668-1738), su comentador Gerard van Swieten (1700-1772), y Johann-George Sulzer (1720-1779), con sus *Psychologischen Betrachtungen über den sittlichen Menschen* (1769). Dicha obra tuvo una influencia considerable en el primer Schiller. Ibid Alt 2000, pp. 156-178.

³²⁴ Schiller, NA 20, p. 412.

Alemania. Tras dar cuenta de la transferencia de categorías morales-religiosas al ámbito de la crítica literaria ilustrada (Gottsched, Lessing) (2.2.), subrayamos la influencia del neologismo en el proceso de secularización del concepto de “entusiasmo” como categoría estética (2.2.2.); innovación teórica que tuvo un rol decisivo en las futuras concepciones del *Sturm und Drang* (2.4.). Vimos también hasta qué punto la irrupción de dicho movimiento y su discusión con la *Aufklärung* estuvo marcada por la problemática del “entusiasmo melancólico” (2.4.1.); un síndrome psicológico y cultural particularmente acuciante para los tratadistas de la época. Al mismo tiempo, la crítica ilustrada de la *Schwärmerei* entusiasta también un rol central en el programa estético de Schiller y Goethe, los dos autores más representativos del clasicismo de Weimar (2.4.3.); la cual marcará a su vez la discusión entre Hölderlin y el primero de dichos autores (2.8.). A partir de la Revolución Francesa y la nueva promoción de la imaginación (*intellektuelle Anschauung*) inaugurada por Fichte (2.6.), el problema para Hölderlin será entonces legitimar una concepción literaria del entusiasmo *Schwärmer* acorde con el ideario secular del nuevo idealismo filosófico (2.7.).

CAPÍTULO III: ENTUSIASMO Y *POETA VATES*. LOS INICIOS LITERARIOS DE HÖLDERLIN EN LOS HIMNOS DE TÜBINGEN” (1788-1794).

3.1. Introducción y objetivo general del capítulo.

En el presente capítulo nos adentramos en la génesis retórica del proyecto literario hölderliniano. Tanto desde el punto de vista ideológico como literario, los himnos de Tübingen (1788-1794) constituyen la primera apuesta consciente de Hölderlin en el mundo literario. La problemática entusiasta surge en estos himnos a través de un modelo de enunciación retórico centrado en la figura del *poeta vates*. En tanto personificación literaria del yo poético, el *vates* debía anunciar la consumación inminente de los ideales emancipatorios propios de la época revolucionaria en Alemania; una misión que aparecerá sin embargo presentada de distintos modos, a partir de la auto-comprensión cambiante del yo himnico, y las respectivas variaciones de sus concepciones histórico-filosóficas. De este modo, a través de la figura del *vates*, el yo himnico reflexionará permanentemente sobre los alcances de su formación y función moral. Esto puede comprobarse tanto en las composiciones anteriores a esta primera etapa (3.2.), como así también en las diferentes fases del proyecto himnico. A través de un análisis retórico-figurativo, analizaremos las distintas configuraciones de la subjetividad entusiasta partiendo desde su concepción original (3.3.-3.4.), hasta la crisis definitiva de la enunciación himnica (3.5.).

3.2. Poesía himnica y dudas morales.

Desde el punto de vista específicamente literario, el problema del “entusiasmo” se halla desde los inicios más tempranos de Hölderlin como poeta. De ello bien pueden dar cuenta las poesías tempranas surgidas durante su época de estudios en los “*Klosterschule*” de Denkendorf y Maulbronn. A pesar de la variedad formal de estas composiciones (*Liedern*,

hexámetros, estrofas rimadas de ocho versos, odas con distintos metros), prevalecía ya allí el tono himnico. Como especie prototípica del entusiasmo poético, la figura del *poeta vates* poseía un rol privilegiado: “*Weit hinauf, weit über euch, ihr Sterne, / Geht sie entzückt mit heilgm Seraphsflug; / Sieht über euch herab mit göttlich heilgm Blike, / Auf ihre Erd, da wo sie schlummernd ruht. (...)*” (StA I.1 3, vv. 13-16)³²⁵. Tal como lo muestran los versos de la oda “*Die Nacht*” (1785), el “alma” (“*Seele*”, v. 9) protagonizaba un movimiento de elevación jubilosa por encima de la realidad terrenal. Este movimiento entusiasta, condensado en la imagen del “*Seraphsflug*”, era producto de la influencia directa de Klopstock. De este modo, la imagen del “poeta sagrado”, omnipresente en los himnos de este último, aportaría las bases fundamentales a partir de las cuales Hölderlin concebiría su yo poético. “*Kämpfendes Streben nach Klopstocksgröße*” (StA I.1 28, v. 12) era una de las tantas fórmulas, típicamente luteranas³²⁶, a partir de las cuales el joven estudiante reconocía el llamado de su vocación poética.

Estos intentos, muchas veces desaparejos e inconclusos, hallarían su concretización más exitosa en los “himnos a los ideales de la humanidad” (Dilthey 1957 [1906]), compuestos durante su etapa de estudios en el *Stift* de Tübingen (1790-1794). Inspirados en los ideales de la Revolución Francesa, los himnos entonaban un *pathos* emancipatorio puesto en escena a través de una profusa selección de concepciones histórico-filosóficas. Al mismo tiempo, gracias a la influencia de Klopstock, dichas composiciones compartían una misma estructura métrica (la estrofa rimada de ocho versos) y una misma división retórica (*proemio*, *aretiología*, *parainesis*, y *conclusio*)³²⁷. Surgían así en línea interrumpida una serie de poemas dedicados a la “Musa”, la “Libertad”, la “Armonía”, etc., ante los cuales se elevaba un yo

³²⁵ “Lejos hacia arriba, lejos sobre ustedes, estrellas / avanza eufórica con el vuelo sagrado del serafín / contemplad sobre ustedes con divina mirada / sobre vuestra tierra, donde descansa adormecida (...)” versión propia).

³²⁶ La marca de la formación luterana en el joven Hölderlin también podía ser reconocida en los siguientes versos: “*Tritt ein schwächerer Versucher auf / Und bringt ein ungereiftes Lied ins Volk / Doch ohne Stolz, bescheiden, schone sein, / Beschimpf ihn nicht! Er hat es gut gemeint / Er hat bestrebet...*” (StA VI.2 508) / “Aquí hace su entrada un débil principiante / y lleva una canción inmadura para el pueblo / aunque sin orgullo, humilde, por ser bella / no lo condenes! Sus intenciones han sido buenas / Se ha esforzado!”). El autor se excusaba, a la manera protestante, de sus posibles errores, reivindicando el esfuerzo comprometido en la realización de la tarea. No se trata por lo demás de un caso aislado: cf. también el final de la segunda parte del *Faust* goetheano (1832): “*Wer immer strebend sich bemüht / Den können wir erlösen. / Und hat an ihm die Liebe gar / Von oben teilgenommen, / Begegnet ihm die selige Schar / Mit herzlichem Willkommen*” (Goethe HA 359).

³²⁷ En el marco de la interpretación más reciente, ha sido fundamentalmente Martin Vöhler quien ha llamado la atención en torno a las semejanzas retóricas y genéricas existentes entre estas composiciones y los “*Väterlandische Gesänge*” surgidos en su fase de madurez (1800-1804). Vöhler ha sido también el primero en señalar la importancia del rol mediador del *poeta vates* en la constitución de la retórica himnica. Este nuevo énfasis fue posible a partir de una reconsideración de la influencia desempeñada por la poesía de Klopstock en la concepción holderliniana del ciclo himnico, en detrimento de la importancia originalmente atribuida por la crítica a los *Lieds* schillerianos.

hímnico confiado y optimista cuya misión era anunciar la consumación de los nuevos valores emancipatorios. La figura del *poeta vates* aparecía así como una instancia clave en la concepción literaria y filosófica de los himnos. A partir de su optimismo histórico-filosófico y su retórica entusiasta, el *vates* tenía a su cargo la tarea de la “mediación” (*Mittheilung*): invitar al público simpatizante con la Revolución a celebrar y propagar ideales de una nueva *Bildung* emancipatoria. Al mismo tiempo, el ciclo hímnico ejerció un rol fundacional en la vocación literaria de Hölderlin: en tanto producto de su primera asociación literaria importante (el *Dichterbund* creado junto a sus amigos Christoph L. Neuffer y Rudolf Magenau) estas composiciones representaron su debut como autor, y casi inmediatamente, la vía de acceso hacia el patrocinio literario de Schiller (quien publicará dos de las últimas composiciones pertenecientes a esta etapa). Sus intereses intelectuales y su imagen como autor se constituirán a partir de su compromiso con este proyecto poético.

En la Suabia natal de Hölderlin, había sido el ya mencionado poeta Christian F. D. Schubart el principal difusor del modelo hímnico klopstockiano³²⁸. Su círculo de influencia abarcaba precisamente al grupo de jóvenes autores (Karl P. Conz, Christian L. Neuffer, Gotthold F. Stäudlin) junto a los cuales Hölderlin descubriría las principales corrientes de la retórica entusiasta, a través de la poesía del *Sturm und Drang* y la *Empfindsamkeit*. En los poemas de Schubart, la visión del mundo creado por dios se convierte en un panorama apocalíptico; donde el sentimiento de insignificancia del hombre solo aparece compensado a través de su propio anhelo de redención. De igual forma, las primeras poesías de Hölderlin (agrupadas en su mayoría en el cuaderno de Marbach) se proyectaban constantemente hacia un horizonte de redención escatológica cuyo motor principal era la fuerza del “entusiasmo” poético. Inspirándose por igual en Schubart y el cancionero religioso de Philipp F. Hiller (1699-1769), el joven estudiante subrayaba insistentemente el vaivén constante entre la nada insignificante, propia de una existencia marcada por el pecado, y la expectativa de salvación espiritual³²⁹. En los borradores juveniles anteriores a la etapa de Tübingen, el “entusiasmo” se presentaba así constantemente desde la perspectiva una tendencia ambivalente. Al estar dicho sentimiento supeditado al horizonte de valores característicos de la moral religiosa, este podía ser fruto de la alegría divina o la mera ensoñación pasajera, finita e intrascendente: “*Aber Gott! Daß unter Frühlingskränzen / Oft das feine Laster seinen Stachel birgt - / Daß so oft die Schlange unter heitern Jugendtänzen / Wirbelt, und so schnell die Unschuld würgt!*” (*Die*

³²⁸ Cf. Tieman, Ilse, *Klopstock in Schwaben: ein Beitrag zur Geschmacks und Stammesgeschichte*, Greifswald, Bamberg, 1937, p. 31. Cf. también Cap. I, 1.7, y Cap. II, 2.3.

³²⁹ Cf. los poemas *Die Nacht* (FHA I 105), *Das Erinnern*, (FHA I 110), *Das menschliche Leben* (FHA I 110-111)

Meinige, StA I.1 18, vv. 105-108)³³⁰. La acentuación de esta ambivalencia moral llevaba así al socavamiento de la confianza en la fuerza de la inspiración poética, siendo esta remitida una vez más hacia la necesidad del consuelo religioso: “*Hinweg ihr Wünsche! Quäler des Unverstands! / Hinweg von dieser Stätte Vergänglichkeit! / Still, wie das Grab, sei meiner Seele / Ernst mein Gesang, wie die Sterbegloke!*” (*Die Weisheit des Trauers*. FHA I 124, vv. 1-4)³³¹. Estas dudas ya aparecían sugeridas en la primera carta de Hölderlin, dirigida a su tutor Nathaniel Köstlin:

“*Bald hatte ich viele Rührungen, die vermutlich von meiner natürlichen Empfindsamkeit herrührten, und also desto unbeständiger waren (...). Und heute insonderheit (am Sonntag) sahe ich auf mein bißheriges Betragen gegen Gott und Menschen zurück, und faßte den festen Entschluß, ein Christ und nicht ein wankelmüthiger Schwärmer, klug, ohne falsch und menschenfeindlich zu werden, gefällig gegen den Menschen, ohne mich nach Ihren wahrhaftig sündlichen Gewohnheiten zu richten (...)*” (FHA I 107-108)³³².

Ya a primera vista, en la misiva pueden ser reconocidas aquellas experiencias luctuosas típicamente asociadas a los *habitus* de la cultura pietista, asiduamente tematizados en la literatura de sus simpatizantes y detractores. Se trataba precisamente de aquel estado melancólico producido por una sensibilidad interior exacerbada; la cual pasaba, sin transición, de los arrebatos místicos de alegría a la más profunda de las depresiones³³³. Como puede verse en la descripción de Hölderlin, el desenlace final de dichos padecimientos psicológicos era el aislamiento social, un estado de ánimo denominado en la carta como “*menschenfeindlich*”.

Como buena parte del *mainstream* cultural de su tiempo, la ortodoxia pietista-luterana dominante en el Württemberg de Hölderlin veía al lenguaje entusiasta como el producto de un carácter débil e hipersensible³³⁴. Esta concepción respondía al ideal institucional del pietismo

³³⁰ “¡Pero Dios! Bajo coronas primaverales / ¡Muchas veces esconde su aguijón el vicio refinado / muchas veces las víboras se arremolinan / bajo alegres bailes de juventud / y ahogan tan rápido la inocencia!” (versión propia). En este mismo sentido, cf. también: “*Ha! Ein Abgrund droht vor meinen Sinnen - / Laß mich! Laß mich! Todesvolle Leidenschaft! / Höllenflamme? Wilt du ewig brennen? / Schone! Schone! sie ist hin, des Kämpfers Kraft*” (*Der Kamp der Leidenschaft*, 1788; FHA I 187).

³³¹ “¡Afuera deseos! Torturas de la insensatez! / ¡Afuera de este lugar, Pasado! / ¡Tranquila como la tumba, debe permanecer mi alma! / solemne mi canto, como las campanas fúnebres” (versión propia).

³³² “Pronto sentí muchas emociones, producidas con mucha probabilidad por mi sensibilidad natural, y que por ende más inconstantes eran, (...). Y hoy en especial (en día domingo) contemplo mi comportamiento anterior hacia dios y los hombres, y tomo la determinación segura de convertirme en un cristiano y no en un errático fantástico, sagaz, sin ser falso ni enemigo de los hombres, atento frente a ellos, sin dejarme llevar por sus costumbres pecaminosas (...). (versión propia). La carta es un testimonio cabal del fuerte influjo del pietismo durante sus primeros años de formación. Su redacción respondía al ejercicio introspectivo de autoexamen propio de dicha corriente religiosa. Se trataba por lo demás de una costumbre fuertemente arraigada en el seno de la cultura literaria pietista, reproducido a través de diarios íntimos, libros edificantes, y la circulación de correspondencia colectiva (Cf. Gleixner 2005, 91; Cap. I, 1.3).

³³³ Cf. Cap. I, 1.3.2.

³³⁴ Cf. Hayden-Roy, Priscilla, ‘*A foretaste of heaven*’: *Friedrich Hölderlin in the context of Württemberg pietism*, Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 173-174.

suabo, principalmente representado en Württemberg por su “padre fundador”, Johann Albrecht Bengel (1687-1752), y propagada en la época de Hölderlin por las canciones piadosas de su estudiante, el párroco Hiller³³⁵. No era extraño entonces que el sentimiento de euforia hölderliniano fuera puesto entonces bajo interrogatorio por parte de su propio autor: “*Ist also diß die heilige Bahn? / Herrlicher Blick – o truge mich nicht! / Diese geh’ich?? Schwebend auf des Liedes / hoher fliegender Morgenwolke*” (FHA I 135, vv. 1-4)³³⁶. De igual modo, en un poema de ambiciones programáticas (“*Mein Vorsatz*”, “Mi propósito”), no eran las certezas, sino las dudas, aquellas que aparecían enumeradas sistemáticamente: “*Ist heißer Durst nach Männervollkommenheit? / Ist leises Geizen nach Hekatombenlohn? / Ists schwacher Schwung nach Pindars Flug? Ists / Kämpfendes Streben nach Klopstocksgröße?*” (StA I.1 28, vv. 9-12)³³⁷. Y luego: “*Ich erreich’ ihn nie den / Weltenumeilenden Flug der Großen*” (StA I.1 28, vv. 15-16)³³⁸. Por lo que todavía el núcleo central de este conflicto se centraba en torno a la legitimidad del entusiasmo poético como modo de expresión de la certeza moral. Estas vacilaciones, a través de las cuales el “yo” literario buscaba aquí presentarse en sociedad, eran por lo tanto el reflejo de una identidad literaria aún débil e indefinida, cuyas perspectivas de realización no lograban tomar distancia de su horizonte religioso original. Sería entonces precisamente dicha falta de seguridad aquella que lo conducirá a poner en el centro de la enunciación himnica la problemática de la función vática.

Mientras tanto, ya a partir de 1788, las apuestas líricas de Hölderlin habían comenzado a abreviar en motivos provenientes de la retórica patriótica presente en Klopstock y Schubart. La subjetividad poética se dirigía hacia los “hijos de Suabia” oprimidos por las arbitrariedades del poder despótico, apelando constantemente a su empatía y comprensión. En este punto, la condena moral aparecía dirigida, no hacia la propia interioridad, sino hacia el mundo social circundante³³⁹. En estos textos se volvía también manifiesto a su vez el motivo de la

³³⁵ Un ejemplar perteneciente a las numerosas ediciones de su obra más famosa (“*Geistlichem Liederkästlein*”), le fue obsequiado a Hölderlin en el día de su confirmación. Hiller había sido también discípulo de Bengel. Cf. Breymayer, Reinhard, “Hölderlins Nürtinger Lehrer und Denkendorfer Professoren”, en: Franz, M., et al. (eds.), *‘...so hat mir / Das Kloster etwas genüzet’: Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen, Band 1 von Materialien zum bildungsgechichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel, und Schelling*. Tübingen, Hölderlin-Gesellschaft 2004, pp. 98-138.

³³⁶ “¿Es esta la vía sagrada? / Mirada elevada ¡no me traiciones! / ¿Debo ir tras ella? Flotando en las altas nubes / matinales de la canción en vuelo?(versión propia).

³³⁷ “¿Es sed ardiente de madurez varonil? / ¿Es la suave avaricia del tributo a las hecatombes? / ¿Es un débil salto hacia el vuelo de Píndaro? / ¿Es el anhelo combatiente por la grandeza de Klopstock?” (versión propia).

³³⁸ “Nunca alcanzo / el vuelo apresurado de los grandes” (versión propia).

³³⁹ “*Wann der Stolz verächtlich niederschaute, / Wann der Eitle meiner spottete, / Dem vor meinem Sittensprüchen graute, / Wenn oft selbst – mich floh – der Edlere; / O vielleicht, daß diese Bitterkeiten - / Dacht ‘ich – stärker bilden deinen Geist! / Daß die Stille höher deine Saiten / Stimmt, zu mänlichen Gesang dich reißt!*” (*Der Lorbeer*, FHA II 76).

“amistad”: en el poema “*Am Tage der Freundschaftsfeier*” la desesperación frente las miserias del mundo estamental era superada a través de una unión fraterna (“*Bund*”), capaz de conservar los valores del pasado. El *Bund* patrio se enfrentaba así a las tendencias negativas del presente y reconciliaba al poeta con su época. Fortalecido a partir de ese sentimiento de fusión con los otros, el poeta lograba reencontrarse una vez más con su propio “entusiasmo”: “*Doch möcht ich, Brüder! zuvor / in eurem Armen ausruhen, / so schweb’ich mutiger auf, / Zu sehen Gustavs Schwerdschlag / Zu sehen Eugenius Siegerfaust*” (StA I.158, vv. 38-42)³⁴⁰.

Esta nueva temática no era ajena a la experiencia personal del poeta: durante sus dos primeros años en Tübingen, el nexos entre *Freundschaftsbund* y entusiasmo adquiriría un sentido determinante a partir de la conformación de un “círculo poético” (*Bundeslied, Dichterbund*) junto a sus compañeros de estudios Christian Ludwig Neuffer y Rudolf Magenau en el *Stift* de Tübingen, donde Hölderlin había ingresado para realizar sus estudios de teología. Conformado según el modelo de los poetas pertenecientes al “*Göttinger Hain*” y la “*Gelehrtenrepublik*” de Klopstock³⁴¹, el círculo constituyó un primer ámbito de sociabilidad literaria para el joven poeta. En la intimidad de esta comunidad poética, sus participantes ponían en escena un culto sentimental a los nuevos ideales emancipatorios y a los ídolos literarios del momento (Klopstock, Ossian, Schiller). Cada miembro contribuía además con el recitado de composiciones propias que eran luego agregadas a las páginas de un *Bundesbuch*, conformándose así un espacio abierto al juicio crítico y al intercambio literario entre pares. Inspirados en el ceremonial masónico, sus reuniones secretas se proponían como un gesto de resistencia frente las duras condiciones del *Stift*³⁴². Por lo que es en el seno de este grupo, pero también gracias a la influencia conjunta de las lecciones del seminario, que Hölderlin entrará en contacto con nuevas lecturas filosóficas y estéticas (Herder, Leibniz, Schiller, Winckelmann).

De este modo, el joven poeta lograba así reorientar la inspiración entusiasta de sus textos hacia un nuevo horizonte ideológico capaz de poner en suspenso, al menos provisoriamente, las incertidumbres originadas en su formación religiosa. Al igual que en sus

³⁴⁰ “Pero me gustaría antes hermanos / descansar en sus brazos / y así elevarme con coraje / para contemplar la espada de Gustav / y el puño victorioso de Eugenio” (versión propia).

³⁴¹ Cf. el escrito de Klopstock *Gelehrtenrepublik, ihre Einrichtung, ihre Gesetze, Geschichte des letzten Landtags* (1774). En dicho texto, un grupo reducido de letrados asumía la tarea utópica de reconstruir la nación alemana bajo la forma de una “república de sabios”. Cf. Dahnke, Hans-Dietrich et al. (eds.), *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin-Weimar, 1989, pp. 13-22.

³⁴² Cancik, Hubert, “Freundschaftskult: Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu Mythos, Kult und Theologie der Freundschaft bei F.H.”, en Christoph Elsas (ed.) *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, pp.12-34.

contemporáneos y camaradas del *Dichterbund* (Neuffer, Conz, Maguenau, Stäudlin), el descubrimiento de la actividad poética no era una mera elección vocacional, sino que ella presuponía a la vez una identificación previa de las aspiraciones individuales con las expectativas emancipatorias de la época. La inspiración poética encontraba así su impulso principal en los ideales que ella misma se proponía realizar. Los futuros planes literarios y filosóficos de Hölderlin serían el resultado de esta auto-comprensión. A partir de esta nueva identidad literaria, quedaba entonces inaugurado el punto de partida para los himnos de Tübingen.

3.3. La primera etapa del ciclo: himnos a la Musa, la Libertad, y la Armonía (1791-1792).

A partir de la fundación del *Dichterbund* en 1790, Hölderlin se dedica de manera constante e intensiva a la composición hímica. A pesar de ser el más joven entre sus pares, su actividad se revela como la más productiva y comprometida entre sus compañeros. Tal como lo revela a primera vista la denominación de la serie, no es menor subrayar que el poeta titula sus composiciones como “himnos”, en un periodo dentro del cual esta clasificación era aún borrosa e imprecisa. En contraste con esta decisión, los otros integrantes de su círculo literario se manifestaban renuentes a ubicar sus poemas bajo esta rúbrica genérica³⁴³. Hölderlin por su parte es sumamente consciente del género elegido para dar inicio a su producción poética y este nivel de determinación no deja de ser un índice significativo sobre los alcances programáticos de su proyecto³⁴⁴.

En este mismo sentido, el carácter sistemático y regular de los himnos apunta a una coherencia intelectual establecida mediante un marco retórico-formal, capaz de darle una dirección precisa a la espontaneidad entusiasta del yo hímico. Tal como ha indicado Vöhler, cada himno suponía una detallada construcción intelectual cuya finalidad es la exposición de una pedagogía histórico-filosófica. Lejos del mero ornamento celebratorio o el raptó espontaneísta, sus elementos se hallaban interrelacionados por medio de una estrecha conexión funcional. Los himnos comenzaban así siempre con un proemio, destinado a anunciar la vocación entusiasta del *poeta vates*. El “entusiasmo” hacía posible a su vez el ascenso del *vates*, impulsado por un *pathos* celebratorio, constante y progresivo. Mediante

³⁴³ En la compilación de Paul Böckmann, *Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins*, solo 19 de las 169 poesías llevaban la denominación de “himno”. Böckmann, Paul, *Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins: eine Anthologie*. Tübingen, Mohr, 1965.

³⁴⁴ Gabriel, Norbert, *Studien zur Geschichte der deutschen Hymne*. München, Fink, 1992, p. 125.

dicha elevación, el *vates* interpelaba a la deidad secular, la cual lo recompensaba con su saber divino guiándolo hacia la decisión del canto exultante. A partir del vínculo comunicativo entre la diosa y el *vates*, aparecía desplegada la aretiología, cuyo relato mítico era el encargado de escenificar el saber histórico-universal de la diosa. Mediante la exposición del modelo histórico-filosófico del himno, la aretiología constituía así el núcleo intelectual de la composición, representando en este punto su saber metafísico un modelo de aprendizaje individual y colectivo. En la parainesis (o *apellatio*), la consustanciación por parte del *vates* con dicha *Bildung* lo llevaba a interpelar al lector por medio de una serie de pronósticos de carácter profético-revolucionario, muñidos de advertencias morales contra el despotismo. En la *conclusio*, se proclamaba el triunfo final de la utopía histórico-filosófica. De este modo, la subjetividad poética se elevaba hacia un orden histórico-universal más elevado, en el cual aparecían realizadas sus expectativas emancipatorias³⁴⁵.

A partir de esta estructura retórica, la cualidades literarias del himno deben ser entonces comprendidas en función del vínculo entre *poeta vates* y divinidad secular. Dicho vínculo se basaba en una serie de aspectos retóricos y conceptuales interrelacionados. Con sus escritos previos, Hölderlin había comprobado hasta qué punto el entusiasmo no podía dar cuenta de su propias aspiraciones emancipatorias, si este a su vez no se hallan sostenido por un fundamento histórico-filosófico capaz de ir más allá de la imagería religiosa y el sentimentalismo patriótico. Encontrar un nexo estable entre inspiración entusiasta y las distintas representaciones de un horizonte histórico común y universal sería entonces la tarea a la que se enfrenten los himnos de Tübingen.

En el *Musen Almanach fürs Jahr 1792*, a cargo de Stäudlin³⁴⁶, serían publicadas un primer grupo de composiciones pertenecientes a la serie himnica: “*Hymnus an die Göttin der Harmonie*”, “*Hymne an die Muse*”, “*Hymne an die Freiheit*”, y la “*Melodie an Lida*”. Estos poemas habían sido compuestos por Hölderlin en marzo de 1791. Al ser el resultado de otros dos himnos previos³⁴⁷, su elaboración brinda una primera impresión del carácter procesual de su escritura poética. Vale la pena, por lo tanto, un análisis comparado de sus elementos

³⁴⁵ Cf. Vöhler, Martin, ‘*Danken möchte ich, aber wofür?*’ Zur Tradition und Komposition von Hölderlins Hymnik, München, Fink, 1997, pp. 119-122.

³⁴⁶ El apoyo editorial de Stäudlin fue fundamental para Hölderlin durante esta primera etapa. Gracias a su colaboración, Hölderlin lograría dar a conocer el ciclo himnico en su totalidad. Además de las publicaciones en el *Musen Almanach*, aparecerán otras seis composiciones en la edición del *Poetischen Blumenlese fürs Jahr 1793*. Ambos almanaques llevaban en su portada los himnos de Hölderlin.

³⁴⁷ El *Hymne an die Wahrheit*, y el *Hymne an die Unsterblichkeit*, datan del periodo comprendido entre septiembre y diciembre de 1790. El *Hymne an die Muse* tomaba así su primera estrofa del *Hymne an die Wahrheit*, el cual a su vez devendría más tarde *Hymne an die Göttin der Harmonie*. Este último obtendrá por otro lado su introducción del *Hymne an die Unsterblichkeit* (ver la edición de Sattler. FHA III 61).

figurativos; a fin de reconstruir así el principio de evolución general a través del cual se desplegará la serie himnica.

En este punto, el “*Hymne an die Muse*” representaba un intento aún imperfecto en la conjunción de “entusiasmo” poético y expectativas emancipatorias. Siguiendo la tradición antigua (Hesíodo, Horacio), Hölderlin tomaba a la Musa como objeto de la celebración himnica. Al igual que en todo el ciclo, el texto seguiría de cerca la disposición retórica de los himnos de Klopstock: proemio, aretiología, *apellatio* (o *parainesis*), y *conclusio*. Pero a diferencia de ellos, el himno a la musa cede a la repetición de versos y estrofas, de manera similar aún al *Lied* schilleriano. Ya desde el proemio, el *poeta vates* testimoniaba su incapacidad para ubicarse a la altura de la musa “todopoderosa” (“*Schwach zu königlichen Feierlieder*”, v. 1)³⁴⁸. A pesar de sus intenciones, el yo poético cedía entonces a la divinidad todos los signos de distinción jerárquicos característicos del poder tradicional. La musa es presentada como “reina” (“*Königin*”, v. 18) sentada en un “trono” (“*Thron*”, v. 28) ubicado en un reino trascendente (v. 19), desde el cual gobierna y actúa como suprema “creadora” (“*Schöpferin*”, v. 28). Nos hallamos así ante el tono elogioso y deferente típico de la poesía de “homenaje” (*Huldigungsgedicht*). En su estudio dedicado a la evolución de la *Huldigungsgedicht* en la época del *Sattelzeit* romántico, Jan Andres ha demostrado cómo estos textos formaban una parte constitutiva del ceremonial político de la época, en tanto puestas en escena con un carácter sagrado y religioso³⁴⁹. En este contexto retórico, la ceremonia pública de homenaje constituía la expresión de esta relación de dominio jerárquico, celebrando así el poema la relación de autoridad y obediencia a través de la cual los estamentos superiores e inferiores se reconocían mutuamente.

La relación del *poeta vates* con su diosa era, por la tanto, la de un “súbdito” (“*unterthan*”, v. 24) a la cual aspiraba a “honrar” (“*huldigen*”, v.8). En este punto, la segunda estrofa del himno no deja de ser significativa, en la medida en que pone en escena las dudas que habían caracterizado a las composiciones juveniles del “cuaderno de Marbach”: “*Bin ich, Himmlische, der Göttergnaden? / Königin der Geister, bin ich werth, / Daß mich oft, des*

³⁴⁸ Ver también *Die Weisheit des Trauers* (FHA II 127): “*Du stille Weisheit! öfne dein Heiligtum. / Laß, wie den Greis am Grabe Cecilias / Mich lauschen deinen Götterspruchen, / ehe der Todten Gericht sie donnert.*”

³⁴⁹ Se trataba de un género corriente durante todo el siglo XVIII e incluso vigente, aunque de manera modificada, durante el siglo XIX. Uno de los momentos centrales de la ceremonia era la lectura de un poema a modo de elogio y homenaje dedicado al soberano, quien se presenta ante sus súbditos a la vez como persona y encarnación del Estado. Cf. Andres, Jan, *Auf Poesie ist die Sicherheit der Throne gegründet: Huldigungsrituale und Gelegenheitslyrik im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Campus-Verlag, 2005, pp. 36-43.

Erdetands entladen, / Dein allmächtiges Umarmen ehrt?” (FHA III 62, vv. 12-16.)³⁵⁰. La interrogación formulada por el *vates* remitía entonces a aquellas dudas que habían caracterizado sus inicios poéticos³⁵¹. Por lo que quedaba así desdibujada una de las premisas fundamentales de la enunciación himnica: el motivo del ascenso entusiasta. Todo parecería indicar, por el contrario, que Hölderlin no alcanzaba aquí aún a aprehender el marco histórico-filosófico capaz de sostener el “entusiasmo” revolucionario del *vates*.

La primera versión del “*Hymne an die Freiheit*” daba un paso más allá de estas limitaciones iniciales. El entusiasmo del *vates* aparecía presentado a partir de la concepción de lo sublime típica del Pseudo-Longino³⁵². El yo vático se declaraba “encendido de alegría” (v.4), conmocionado por la imagen de una vida “nunca disfrutada” (v.5), para tomar luego la decisión “ardiente” del canto (v.6). De manera similar a lo postulado en *Sobre lo sublime*, los grandes ideales producen aquí un lenguaje elevado, el cual a su vez conduce a la acción del “canto majestático” (v. 3). La progresión entusiasta partía así desde la “alegría” (v. 4) impetuosa para culminar en el “gozo inexpresable” (v. 5) surgido del encuentro con la idea divina. Este es el marco retórico fundamental, o en los términos de Klopstock, el “escenario” (“*Schauplatz*”) donde se pone en escena el yo vático. Tal como luego afirmarían Wieland y Kant, se trataba, en definitiva, de la comunión “entusiasta” con el “espectáculo” de la Revolución³⁵³.

Al mismo tiempo, en el verso inicial del proemio, aparecía puesta en primer plano la imagen de la elevación mediante la metáfora del “águila”. Dicha figura condensaba motivos clásicos y cristianos: mientras en la tradición bíblica era una imagen utilizada para expresar el ascenso del alma al cielo, en autores como Platón, Horacio, o Píndaro representaba las alturas hacia las que se elevaba el canto. El nombre de este último autor era clave: en el caso del poeta griego, la comparación con el águila constituía un símbolo por excelencia de la poesía elevada. Bajo esta figura, el poeta griego condensaba su auto-comprensión elitista, la pretensión de verdad de su poesía, y su finalidad didáctica³⁵⁴; precisamente los componentes

³⁵⁰ “¿Merezco yo, celestiales, la gracia de los dioses? / Reina de los espíritus, ¿poseo valor suficiente / más allá de las miserias terrenales / para honrar tu abrazo todopoderoso?” (versión propia).

³⁵¹ “*Vollendung, Vollendung! - / O du der Geister heiliges Ziel! / Wann werd ich siegestrunken / dich umfahen und ewig ruhn?*” (FHA I 149).

³⁵² Cf. Cap. II, 2.2.

³⁵³ Cf. Cap. I, 1.7.

³⁵⁴ Kaiser, Gerhard, “Hymne an die Freiheit. Revolution als heilsgeschichtliches Ereignis”, en Gerhard Kurz (ed.) *Interpretationen. Gedichte von Friedrich Hölderlin*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 35. En la tradición literaria, Horacio fue el primero en exaltar la figura de Píndaro, en particular, su entusiasmo y sensibilidad patética, su capacidad para crear palabras, el estilo elevado, y su libertad métrica. Con sus odas, Horacio habilitaría una serie de metáforas asociadas al talento del poeta griego (*genus sublime*) cuya cristalización genérica (la oda pindárica) pasarán a integrar parte del acervo literario del *Sturm und Drang*. Este tipo de poema tendrá a su vez un rol

ideológicos claves del tipo de mediación que el *vates* hölderliniano se proponía emular. Se trataba de un tópico que aparecerá aludido más de una vez a lo largo de esta etapa por medio de distintas imágenes a él vinculadas. Así, por ejemplo, la alusión a un “*Hochgesangs Gefieder*” en la “*Melodie an Lida*” (FHA III 75, v. 55,) , o “*das schlummernde Gefieder (...) zu neuem Flug.*” en el “*Hymne an der Genius der Jugend*” (FHA III 125, v. 1). La imagen del águila representaba también los peligros de esta nueva ascensión, en la medida en que ella tomaba distancia del mundo estamental: “*Wildes Sehnen zu der Sterne Bahn*” (v.2)³⁵⁵. Por lo que, a diferencia del “*Hymne an die Muse*”, el entusiasmo poético no se hallaba sometido a ninguna clase de dudas, sino que se revelaba como la identidad inmediata del *vates*. Este sentimiento de confianza y autodeterminación lo llevaba a elevarse más allá del “delirio” y el “orgullo” (v. 65); es decir, por encima de las convenciones y prejuicios aristocráticos.

Poniendo en práctica el principio de personificación mítica (formulado por Hölderlin en su segundo trabajo de magisterio)³⁵⁶, en la aretiología la diosa aparecía dotada de voz propia. El sonido de sus palabras constituye una parte esencial del estado de conmoción y asombro en el cual se haya cautivado el yo vático (vv. 9-10); su contenido “ardiente” es su nuevo mensaje emancipatorio (“*neugeschaffnen Sinn*”, v.13). Su discurso hacía entrar entonces en escena un relato mítico. En las tres primeras estrofas, la “Libertad” rememoraba un estado de inocencia en el cual reinaban las fuerzas de la *Liebesphilosophie*³⁵⁷. El “entusiasmo” poético surgía entonces del reconocimiento de un orden metafísico universal, el

fundamental en la promoción del nuevo culto al genio literario. Klopstock (*Auf meine Freude*), Stolberg, Herder, y Goethe, recurrirán así al tópico horaciano. Cf. Fantoni, Francesca, *Deutsche Dithyramben: Geschichte einer Gattung im 18. und 19. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.

³⁵⁵ “un salvaje anhelo hacia el curso de las estrellas” (versión propia).

³⁵⁶ Precisamente en junio de 1790, en el momento que serán registrados su primeros himnos en el *Bundesbuch* compartido con Neuffer y Magenau, Hölderlin preparaba su trabajo de magisterio, titulado *Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen*. En dicho trabajo el recurso a la personificación aparecía caracterizado como un procedimiento con efectos sobre “nuestras facultades sensibles y receptoras” ya que, en lugar de “abstracciones morales”, los pueblos “no cultivados” (“*unkultivirten*”) se expresaban a través de “representaciones totales” (“*Total-Vorstellungen*”). Este era el grado de plasticidad que, según Hölderlin, debía ser alcanzado por los poetas modernos: “El debe tomar aquellos conceptos que según su naturaleza tienden a la desmembración o a la disolución, y representarlos como conceptos claros o representaciones totales, es decir, debe plasmarlos de manera sensible. Y esta es la tarea de la personificación de conceptos abstractos” (FHA I 202-231). Esta teoría será fundamental para el tipo de imaginación mítica desplegada en los himnos, y en consecuencia, para toda la obra de Hölderlin (Ibid. Gaier 1993, pp. 35-46).

³⁵⁷ Elaborada para paliar el “ataque del materialismo”, Schiller concebirá a lo largo de sus primeros ensayos (*Über die Tugend in ihren Folgen betrachtet, Theosophie des Julius*) una filosofía del amor que sería plasmada definitivamente en algunas de las poesías publicadas en la “Antología del año 1782” (*Der Triumph der Liebe, Die Freundschaft*). En dichos ensayos, el dramaturgo reinterpretaba las teorías sobre el mundo físico propias de la época (Newton, Harvey, Lenné) como prueba metafísica de la existencia de una esencia cósmico-creadora, capaz de vincular a todos los seres. Dicha teoría se proponía encontrar una fundamentación sistemática para un ideal de sociabilidad burguesa de carácter tolerante y universalista. Schiller ofrecía una versión condensada de esta doctrina en su célebre canción “*An die Freude*”(1785), fervientemente admirada por los integrantes del *Bundeslied*. Cf. Alt, Peter-André, *Leben – Werk – Zeit*, München, Beck, 2000: 245-246.

cual permitía al sujeto adquirir la perspectiva creadora del vínculo original entre todas las cosas (vv. 17-19). Este nuevo marco filosófico proveía entonces a la poética hölderliniana un fundamento metafísico más universal y ambicioso, capaz de enfrentar en un plano de igualdad la cosmovisión religiosa, dejando en un segundo plano el tono sentimental de su poesía patriótica anterior.

Al mismo tiempo, la instancia paradisiaca servía en el caso de Hölderlin para situar el entusiasmo del *vates* en una escena bucólico-pedagógica: “*Liebe rief die jugendlichen Triebe / Schöpferisch zu hoher stiller That / Jeden Keim entfaltete der Liebe / Warm und Licht zu schwelgerischer Saat (...)*” (FHA III 66, vv. 17-20.)³⁵⁸. A través de la fuerza metafísica del amor, los impulsos juveniles eran educados y conducidos hacia una acción más elevada, dueña de sí misma. Este designio no deja de ser significativo: tal como veremos al final del himno, el influjo pedagógico destinado a la maduración del *vates* consistía en una de las tareas claves del ideal. Al mismo tiempo, mientras en el himno anterior se reclamaba el olvido de la “locura anquilosada”, era ahora la “soberbia” (*Übermuth*, v. 21) la que aquí se hallaba *a priori* excluida de este estado natural. Por lo que, en la visión paradisiaca del himno, la metafísica del amor educaba el “entusiasmo” del *vates*, confiriéndole la orientación filosófica necesaria a partir de la cual guiar su pasión.

Esto último no es casual sino que responde a una dimensión reflexiva singular y característica, inscrita en la retórica moral del mito. Esta reflexión puede ser entrevista en la segunda mitad de la aretiología, donde se evocaba una caída mítica a partir de la “maldición de los elementos” (v. 40). Este cambio de signo en el vínculo entre todas las cosas generaba la disolución del orden metafísico-universal creado por la diosa. Gerhard Kaiser (1996) ha subrayado el modo sistemático en que las imágenes del poema enfatizan el pasaje al estado opuesto: mientras en la primera estrofa se divisaban las estrellas (v. 2), en la caída aparece el “regazo oscuro de la noche” (v. 43); allí donde dominaba la figura del “águila” (v.1), se encuentra ahora la imagen carroñera del “buitre” (v. 45), la cual vendría a evocar nuevamente el pecado de la “soberbia” (v. 44). El lenguaje entusiasta viraba aquí entonces hacia la

³⁵⁸ “El amor hizo madurar los impulsos juveniles / a la sublime y pacífica acción creadora, / calor y luz fecundaron las semillas / para una voluptuosa siembra” (HT 79). Ya desde el segundo discurso de Rousseau hasta los *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* de Kant (1786), pasando por los escritos de Herder; la problemática del pasaje de la naturaleza a la cultura constituía un tema ampliamente abordado en las discusiones filosóficas del siglo XVIII. Dicha discusión consistía primordialmente en una especulación histórico-filosófica sobre el paso desde un hipotético estado salvaje del hombre hacia una fase posterior de cultura y progreso. A diferencia de la visión crítica sostenida por autores como Rousseau y Herder, esta hipótesis suponía para Kant una transición desde “la tutela de la naturaleza”, en el cual el hombre no era capaz de valerse por sí mismo, hacia un posterior “estado de libertad”, surgido a partir del uso de la razón por parte del hombre.

concepción negativa de lo sublime, presente tanto en Burke como en Kant, para hacer valer el rigor de la ley moral:

“Kek erhob sich des Gesezes Ruthe; / Nachzubilden, was die Liebe schuf; / Ach!_Gegeisselt von dem Übermuthe / Fühlte keiner göttlichen Beruf; / Vor dem Geist in schwarzem Ungewittern, / Vor dem Racheschwerdte des Gerichts / Lernte so der blinde Sklave zittern, / Fröhnt’ und starb im Schrecken seines Nichts.” (FHA III 67, vv. 49-56.)³⁵⁹.

Las referencias al despotismo son aquí claras: la soberbia (v. 51) aleja al hombre de su vocación divina (v. 52), reduciéndolo a una condición esclava (v. 55) en la cual solo se impone el temor ante una ley violenta y arbitraria (v. 54)³⁶⁰. La recomposición del estado anterior sólo llegará con el perdón magnánimo y arbitrario de la diosa, la cual declarara unilateralmente la restauración del amor, invitando de nuevo al hombre a su reino universal. Con razón, Kaiser ha hecho notar ciertas inconsistencias en el relato mítico del himno. Una de ellas es, precisamente, la irrupción súbita e inexplicada de esta catástrofe en el estado paradisiaco-natural anterior. Efectivamente, ¿cuál era en última instancia la causa de este trastorno en la esencia del vínculo universal? ¿Dónde se hallaba el progreso anunciado en el pasaje de un estado a otro? ¿A través de qué instancia este se efectuaría?³⁶¹

El problema de esta lectura es interpretar el poema a través de una perspectiva histórico-filosófica que, a pesar de estar sugerida en la forma mítica del relato divino, no agota las coordenadas retóricas del himno. A diferencia de Schiller, para quien el pecado original representaba también una forma de progreso,³⁶² en el caso de Hölderlin la caída era una instancia de condena absoluta. Más que una concepción de origen filosófico, aquí parecieran ser puesta en juego una tensión inscrita en la formación moral del poeta, respecto de la cual tampoco es ajena la poética sublime y entusiasta de la época.

³⁵⁹ “Resuelta se alzó la vara de la ley, / para reconstruir lo que el amor creó; / dominados por la altivez, / nadie sintió la llamada divina” (HT 79-81).

³⁶⁰ Por otra parte, una vez más este horizonte histórico se inspiraba en la crítica al despotismo haciendo uso del vocabulario bíblico-religioso: “*Ähnlich bestimmt die biblische Sündenfallmythe die Sündhaftigkeit des Menschen als Ausfluß der Superbia. (...) Auch diese Konfrontation von Gesetz und Liebe ist biblisch – ein Kernstück der paulinischen und später der lutherischen Theologie, in welcher der junge Hölderlin aufwuchs*”. Ibid. Kaiser 1996, p. 36.

³⁶¹ Ibid. Kaiser 1996, pp. 38-39. Vöhler coincide con este juicio: “*Unbegriffen aber bleibt der geschichtliche Grund der Entwicklung. Hölderlins Mythos von Übermuth fungiert als deus ex machina, der ebensowenig überzeugt wie die angekündigte Wiederkehr von Freiheit und Liebe*”. Ibid. Vöhler 1997, p. 140.

³⁶² En su ensayo *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde* (1790), la caída representa un momento evidentemente negativo “*denn der Mensch wurde aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges*”; pero también supone un progreso auspicioso, “*denn der wurde dadurch aus einem Sklaven des Naturtriebes ein freihandelndes Geschöpf*”. A partir de allí la Historia adquiere un sentido propio en función del cual el hombre debe recuperar su estado de inocencia a través del uso de la razón (Schiller NA 405-406).

Como hemos visto en los capítulos anteriores de esta investigación, estas discusiones aparecen cabalmente reflejadas en los escritos críticos de Schiller, precisamente una figura tutelar clave para el Hölderlin este periodo. Así, en su ensayo dedicado a la poesía de Bürger (*Über Bürgers Gedichte*³⁶³, 1791), el dramaturgo defendía la necesidad de un entusiasmo “maduro” (*reife*) y “formado” (*gebildete*) capaz de representar la sabiduría y valores morales de la nueva “época filosófica” (“*philosophierendes Zeitalter*”): “*Begeisterung allein ist nicht genug; man fordert die Begeisterung eines gebildeten Geistes*”³⁶⁴. En la medida en que Bürger era un poeta admirado por Hölderlin desde los primeros años de su vocación poética³⁶⁵, esta reseña difícilmente haya pasado desapercibida para él. El dramaturgo acusaba a Bürger de caer en los peores excesos del entusiasmo lírico: “(...) *die Begeisterung des Dichters nicht selten in die Grenzen des Wahnsinns verliert, (...) sein Feuer oft Furie wird (...)*”³⁶⁶. Frente a estas tendencias erráticas, el arte debía ser así un espejo capaz de “refinar” y “ennoblecer” las costumbres de la época, ofreciendo a la época venidera un modelo de sociabilidad superior desde el punto de vista moral:

*“Was Erfahrung und Vernunft an Schätzen für die Menschheit aufhäufte, müßte Leben und Fruchtbarkeit gewinnen und in Anmut sich kleiden in ihrer schöpferischen Hand. Die Sitten, den Charakter, die ganze Weisheit ihrer Zeit müßte sie, geläutert und veredelt, in ihrem Spiegel sammeln und mit idealisierender Kunst aus dem Jahrhundert selbst ein Muster für das Jahrhundert erschaffen. Dies aber setzte voraus, daß sie selbst in keine andre als reife und gebildete Hände fiele”*³⁶⁷

En los himnos de Hölderlin, el ideal divino vendría a ser el portador de este modelo que el *poeta vates* se proponía emular mediante la educación de su entusiasmo: la divinidad secular debe “refinar” y “ennoblecer” la euforia vática. El poeta llegaba aquí incluso a reproducir el mismo tipo de léxico pedagogizante utilizado por Schiller (*läutern, veredeln, bilden, reifen*, etc.). En este punto, la educación filosófica suponía para el poeta no solo la promoción de los valores emancipatorios, sino también un proceso de auto-aprendizaje incubado bajo la guía protectora de esos ideales.

De allí que, en el contexto de este himno, el termino clave sea la “soberbia”, cuya traducción figurativa aparecía representada en el momento de la caída a través de la figura del

³⁶³ Se trata de un escrito clave, aparecido en la misma época (1790-1791) en la cual Moritz publicaba una parte del *Anton Reiser* en el “*Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*” (“*Die Leiden der Poesie*”) y el “*Neuen Teutschen Merkur*” (con el título no menos admonitorio: “*Warnung an junge Dichter*”). Al mismo tiempo, con el ya comentado *Torquato Tasso*, Goethe daba a conocer también una obra centrada en los excesos entusiastas.

³⁶⁴ Ibid. Schiller NA 242.

³⁶⁵ Ver para ello las menciones en su correspondencia: “*Auf Bürgers und Vossens Almanach bin ich äußerst begierig*” (Carta de fines de 1793, StA VI.1 95).

³⁶⁶ Opcit. Schiller NA.

³⁶⁷ Ibid. Schiller NA 245.

“buitre” (*“Mit des Geiers Blick der Übermuth”*, v. 51). Esta imagen remitía directamente a su opuesto, el “águila” como símbolo del entusiasmo poético iluminado por la divinidad. La metáfora del buitre representaba entonces las posibles deformaciones derivadas del propio ardor “entusiasta”. Su riesgo inherente era quedar confinado en los límites de la soberbia caótica, sin una dirección conscientemente establecida, y por ende, sin autonomía propia. Al mismo tiempo, al igual que otros términos como “orgullo” (*Stolz*), “vanidad” (*Eitelkeit*), y “ambición” (*Ehrgeiz*), dicha “soberbia” era también uno de las actitudes atribuidas a los simpatizantes de la Revolución, cuyo lenguaje exaltado había inundado de pronto la nueva discusión política³⁶⁸. Por lo que, antes que una referencia directa al pecado original, o una subversión *ad-hoc* del orden metafísico, la “caída” aludida por el himno se producía a partir de los excesos producidos por una retórica incapaz de reconocer sus propios límites.

Este riesgo ya estaba anunciado en otros himnos no publicados, inmediatamente anteriores al ciclo de Tübingen. En el *“Hymne an die Unsterblichkeit”* (1790) el texto finalizaba con una confesión significativa:

“Denn verloren in Begeisterungen / Denkt der Seher der Unsterblichkeit! / Siehe! Da verstummen Menschenlieder / Wo der Seele Lust unnenbar ist, / Schüchtern sinkt des Hochgesangs Gefieder / Wo der Endlichkeit der Geist vergißt, / Wenn vor Gott sich einst die Geister sammeln / Aufzujuchzen ob der Seele Sieg / Mag Entzückungen der Seraph stammeln / Wo die trunkne Menschenlippe schwieg” (FHA III 11-12, vv. 103-112)³⁶⁹

Estos versos no aludían solamente a la culminación de una perspectiva religioso-metafísica, sino que al mismo tiempo tematizaban la auto-comprensión del *vates*, la perspectiva desde la cual el yo lírico juzgaba su propia enunciación celebratoria. Su carácter piadoso se origina en la experiencia moral ambivalente del “entusiasmo” poético. Así, la contemplación intelectual de la eternidad solo era obtenida al precio del “extravío en el entusiasmo” por parte del yo himnico (vv. 103-104). Esto no dejaba de tener consecuencias para su inspiración: allí donde el gozo del alma se volvía innominable, debían “callar” las voces humanas, y “encogerse las alas del canto” destinadas a la elevación (vv. 105-108). Ante el encuentro místico de los espíritus humanos con la divinidad, el éxtasis seráfico del *vates* quedaba reducido a un gesto balbuceante (vv. 109-112). Tal como ya aparecía insinuado en las composiciones del cuaderno de Marbach, el origen de este peligro surgía precisamente de aquel estatuto ambiguo del “entusiasmo” como modo de celebración del éxtasis religioso.

³⁶⁸ Cf. Cap. I, 1.7.

³⁶⁹ “(...) pues, perdido en el entusiasmo / el visionario piensa la inmortalidad! / ¡Mirad! Las canciones de los hombres callan / donde el placer del alma es inefable / con pudor se pliegan las alas del canto / donde el espíritu olvida su finitud. / Cuando los espíritus se reúnen ante Dios / para celebrar la victoria del alma, / el serafín sólo puede arrobado / donde callan los borrachos labios de los hombres” (HT 65).

¿Cuál era, en definitiva, el modo en que el “entusiasmo” subjetivo podía entrar en escena, dentro del espacio público letrado? ¿Se trataba para Hölderlin de seguir las lecciones de su maestro Schiller, o dejarse llevar por la *Volkspoesie* de su también admirado Bürger? Lejos de haber sido plenamente superadas, estas dudas permanecerán latentes a lo largo de todo el ciclo himnico.

Hölderlin se enfrentaba por lo pronto a dichas dificultades a través de la personificación mítica, un recurso ya utilizado en el propio “*Hymne an die Unsterblichkeit*”: “*Mich umschimmern Orionheere, / Stolz ertönet der Plejaden Gang, / Ha, sie wähen, Ewigkeiten währe / Ihrer Pole wilder Donnerklang*” (FHA III 8-9, vv. 9-12.)³⁷⁰. A través del verbo “*wähen*” (“delirar”, “imaginar”), las imágenes del éxtasis sublime aparecían puestas bajo un manto de dudas: en este pasaje, el *vates* se veía rodeado de un ejército que, lejos de clarividencia alguna, “creían” ver un sentido “eterno” en sus propios ecos eufóricos (vv. 11-12), mientras que el dios Helios se hallaba por su parte gobernando en el reino del “caos” (v. 15). En la siguiente estrofa, este delirio era la causa de la caída de los “gigantes”:

“*Auch die Riesen dort im Gräberlande, (...) / Wähen endlos ihrer Schöpfung Bande, / Wurzelnd in dem ew'gen Weltenplan; / Doch es nahen die Vernichtungsstunden / Wie des Sieges Klinge, schrecklichschön- / Erd'und Himmel ist dahin geschwunden, / Schnell wie Blize kommen und vergeh'n*” (FHA III 9, vv. 17- 24)³⁷¹

Una vez más, el delirio en torno a la infinitud de la creación es producto de su devoción por el plan de salvación universal. Y, al igual que en el “*Hymne an die Freiheit*”, es precisamente este delirio entusiasta el que conduce a la “hora de la aniquilación” (v. 21).

De allí que, en función de esta problemática, en la última estrofa de la *apellatio* del “*Hymne an die Freiheit*”, se declarara la emancipación entusiasta respecto de los peligros de este éxtasis ensimismado: “*Nimmer beugt, vom Übermuth belogen, / Sich die freie Seele grauem Wahn; / Von der Muse zarter Hand erzogen / Schmiegt sie kün an Göttlichkeit sich an;*” (vv. 81-84. Hölderlin III 2004: 68). Como hemos visto antes, el término “*Übermuth*” no solo apuntaba a la soberbia aristocrática, sino también a las tentaciones de un entusiasmo sin guía ni orientación filosófica, mientras que la “*grauem Wahn*” era la expresión utilizada por Hölderlin para caracterizar los excesos entusiastas. Así, por ejemplo, en la composición

³⁷⁰ “Los ejércitos de Orión resplandecen en torno de mí, / orgulloso resuena el paso de las Pléyades. / Se imaginan que su salvaje estruendo / ha de durar eternidades” (HT 59).

³⁷¹ “También allá los gigantes en el país de las tumbas, / riscos, tormentas, y océanos, / creen que no tiene fin el vínculo de su creación, / enraizados en el plan eterno del mundo; / sin embargo, se acerca la hora de la destrucción / terriblemente bella como la espada del vencedor. / Tierra y cielo han desaparecido, como los rayos vienen y van” (HT 59,61).

“*Melodie an Lyda*”, también publicada junto a estos himnos: “*Ha! und wann mir in des Sanges Tönen / Näher meiner Liebe Seele schwebt. / Hingegossen in Entzückungstränen / Näher ihr des Sängers Seele bebt, / Wähn' ich nicht vom Körper losgebunden / Hinzujauchzen in der Geister Land?*” (StA I.1 124, vv. 63-70)³⁷². Aquí también el yo himnico “fantaseaba” (v.67) elevarse extasiado (v.65) desprendiéndose de su cuerpo, eufórico (v.67), hasta la “tierra de los espíritus” (v.70). Y exactamente con el mismo lenguaje, esta problemática también podía verse en la última estrofa del ya mencionado “*Hymne an der Muse*”, donde aparecía postulada una solución al problema moral del “entusiasmo”:

“*Ewig sei ergrauter Wahn vergessen! / Was der reinen Geister Aug'ermißt / Hoffe nie die Spanne zu ermessen! / Betet an, was schön und herrlich ist! / Kostet frei, was die Natur bereitet, / Folgt der Pieride treuen Hand, / Geht wohin die Liebe leitet, / Liebt und sterbt für Freund und Vaterland!*” (FHA III 65 vv. 105 – 112.)³⁷³.

El poema llamaba así a olvidar el viejo entusiasmo intuitivo sentimental propio de las composiciones juveniles (“*ergrauter Wahn*”, v.105) e instaba entonces al *vates* a orientarse a través de la guía de su musa filosófica (v.110). En línea con la doctrina del neologismo, esta última era aquella que debía conducir por el camino de los nuevos ideales emancipatorios, indicando el orden armónico dictado por la naturaleza.

De manera tal que la crítica de Hölderlin no solo iba dirigida contra el despotismo sino también contra los peligros de un “entusiasmo” susceptible de perderse en su propia pasión exaltada. Aquello que se hallaba en riesgo era la ruptura con la “gran cadena del ser”, el principio de armonía teleológico dentro del cual se hallaban aún inscriptos la retórica himnica, cuyo origen se remontaba a la tradición intelectual de Leibniz y el neologismo³⁷⁴. La liberación respecto de estos excesos, junto con el respectivo surgimiento de un entusiasmo legítimamente filosófico, aparecía incluso como condición de posibilidad previa a la emancipación política. Así, en el primer “*Hymne an die Freiheit*”, antes de pronosticar el triunfo final contra el absolutismo, la penúltima estrofa de la *conclusio* insistía en la superación de los “raptos” (“*Taumel*”) provocados por la “pasión baja y cobarde” (v. 90). Desde esta perspectiva, Hölderlin no sólo se hallaba criticando la ideología aristocrática sino que, al mismo tiempo, también juzgaba implícitamente la perspectiva desde la cual los

³⁷² “Ah! Y cuando a los tonos de la canción / mi alma se acerca flotando / deleitada en lágrimas de éxtasis / cerca de ti tiembla el alma del cantor / y anhelo haberme desprendido de mi cuerpo / para entrar eufórico en la tierra de los espíritus” (versión propia).

³⁷³ “¡Para siempre sea olvidada la anquilosada locura! / Aquello que el ojo puro de los espíritus divisa / no espere nunca medir su amplitud / adora aquello que es bello y grandioso / disfruta lo ya preparado por la naturaleza / sigue la mano fiel de la Piérade / ve allí donde lleva el amor / ¡Ama y muere por la amistad y la patria!” (versión propia).

³⁷⁴ Cf. Cap. II, 2.2.2.

jóvenes estudiantes y poetas pretendían superar la decadencia moral de los grupos dominantes³⁷⁵.

Vemos así cómo, a través de esta serie de imágenes opuestas, el mito histórico-filosófico desplegaba la tensión moral en torno a la cual oscilaba el entusiasmo del *vates*. Esta mutua relación entre crítica moral y juicio literario constituía entonces el fermento de una tendencia reflexiva que se acentuará de modo singular con la evolución literaria de este autor. Ya en esta instancia, a pesar de la referencia a la *Liebesphilosophie* y el peso del vocabulario escatológico, su mitología surgía nutriéndose fundamentalmente de las vacilaciones enraizadas en su experiencia poética previa; es decir, de aquellas ambigüedades morales inherentes al lenguaje “entusiasta”. Pero, a diferencia de sus composiciones juveniles, la incertidumbre no se expresaba directamente como un problema de la enunciación del yo poético, sino que ella aparecía re-inscripta en el seno del mito histórico-filosófico.

Ahora bien, la elaboración de este designio pedagógico precisaría sin embargo de una mayor consistencia filosófica. Esta es la tarea del “*Hymne an die Göttin der Harmonie*”. Cabe detenerse en el epígrafe que encabeza el himno, proveniente del *Ardinghello* (1787) de Wilhelm Heinse (1749-1803), en el cual aparecía mencionada por primera vez la diosa Urania dentro del ciclo himnico. La multiplicidad de sentidos a los que aparece asociado en los textos clásicos el nombre de la diosa le permitía a Hölderlin combinar allí diversas funciones: como patronímico de la diosa Afrodita, Urania era la diosa madre de *Eros*; mientras que, según el mito platónico de las cigarras (Fedro, 259 b, c, d), ella era una de las musas más antiguas encargada de proteger a los filósofos y astrónomos. En el contexto de la novela de Heinse, la alusión a Urania surgía a partir del relato de la creación del mundo, realizado por un “sacerdote de Zeus” (“*Priester des Zeus*”). El corolario de la leyenda tiene lugar con el nacimiento del amor, surgida del seno de la “más bella, más antigua y joven de los dioses, Urania”. Hölderlin encontraba allí entonces el trasfondo mítico propicio para desplegar en términos plásticos la doctrina schilleriana de la *Liebesphilosophie*.

³⁷⁵ En el contexto del análisis del *Hymne an die Menschheit*, Jürgen Scharfschwerdt, ha sostenido una tesis de sentido similar: “(...) *die geschichtliche Entwicklung zu einer besseren Zukunft, die die Hymne zum Thema hat, keineswegs nur gegen die gesellschaftlich-politische Herrschaftsform des fürstlichen Absolutismus gerichtet ist, sondern in gleichem Maße sich gegen die Fehler und Probleme derjenigen Wirklichkeit wendet, mit deren Hilfe eine Überwindung dieser Herrschaftsform möglich erscheint. Einer Kritik unterzogen wird nicht nur der Feind des revolutionären Aufbegehrens, sondern werden in gleicher Weise die Vertreter und Träger dieses Aufbegehrens selbst*”. Cf. Schaferswerdt, Jürgen, “Hölderlins ‘Interpretation’ des ‘Contrat social’ in der Hymne an die Menschheit”, en *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* N°14, 1970, pp. 397-436, p. 408.

Pero la cita del *Ardinghello* tampoco era casual por otro motivo distinto: ella condensaba de manera explícita la tensión antes aludida entre entusiasmo y saber filosófico: “*Urania, die glänzende Jungfrau, hält mit ihrem Zaubergürtel das Weltall in tobendem Entzücken zusammen*” (FHA III 69). Por medio de su “cinturón mágico”, el mito filosófico contenía la “totalidad del mundo en su feroz arrebatamiento”. Tal como hemos estado viendo, esta era precisamente la tensión en torno a la cual se debatía la celebración himnica: anunciar un orden universal emancipador sin dejarse extraviar por los “arrebatos eufóricos” (“*tobendem Entzücken*”) del propio entusiasmo; el dilema en torno al cual se debatía la *Bildung* filosófica de los himnos. Por lo que la cita es entonces sumamente significativa respecto del grado de conciencia que el primer Hölderlin ya tenía sobre los dilemas producidos por su propia retórica.

En este marco, el proemio anticipaba una estructura especular e imaginaria a través de la cual aparecían constituidas las relaciones entre *poeta vates* e ideal. El uso del condicional hipotético ponía en escena el motivo característico del ascenso entusiasta de manera inusual: “*Froh, als könnt’ ich Schöpfungen beglücken / Kün, als huldigten die Geister mir, / Nahet, in dein Heiligtum zu blicken, / Hoherhab’ne meine Liebe dir;*” (FHA III 69, vv. 1-4.)³⁷⁶. No deja de ser llamativo: la “alegría” y la “audacia” aquí referidas no aludían directamente al “entusiasmo” del *vates*, sino más bien a la omnipotencia divina, al ser un atributo divino proveer de felicidad a sus criaturas y ser objeto de alabanza. El *vates* justificaba aquí su ascenso mediante una comparación imaginaria con los atributos de la diosa. Ya en la teoría de lo sublime formulada en el Pseudo-Longino, el éxtasis entusiasta era producto de una experiencia especular; surgida de la interacción entre un gran lenguaje y los grandes temas que dicha expresión a su vez presuponía. De este modo, al presuponerlos en términos hipotéticos, podría decirse que el yo poético tematizaba la condición ficticia y artificial de su propio entusiasmo. Nos hallamos así ante una suerte de “elevación especular”, la cual suponía un mayor grado de autoconsciencia en torno a la doble relación entre yo poético e ideal.

El encuentro entre *vates* e ideal aparecía por lo tanto tematizado no como un acto de homenaje obligado (“*Hymne an die Muse*”), sino como una elección explícita por parte del yo himnico: “*Doch vor Allem hab ich dich erkoren, / Bebend, als ich ferne dich ersah, / Bebend hab ich Liebe dir geschworen, / Königin der Welt! Urania*” (FHA III 69, vv. 13-16)³⁷⁷. Y si en

³⁷⁶ “Alegre como si pudiera hacer feliz a las criaturas, / audaz como si los espíritus me venerasen, / se acerca mi amor a ti, ¡oh sublime!, / para contemplar tu santuario” (HT 67).

³⁷⁷ “Sin embargo, te elegí a ti entre todas, / cuando, estremecido, te vi desde lejos, / temblando te juré amor, / reina del mundo Urania” (HT 67).

la primera estrofa del proemio el *vates* se constituía a través de los atributos divinos, en su última estrofa el ideal aparecía como una metáfora utópica del entusiasmo vático, reflejadas inmediatamente en la faz de la divinidad: “*Was der Geister stolzestes Verlangen / In den Tiefen und den Höh erzielt, / Hab ich allszumal in dir empfangen, / Sint dich ahndend meine Seele fühlt*” (FHA III 69-70, vv. 17-20)³⁷⁸. Las más altas aspiraciones (v.17) son percibidas por el yo himnico a partir de la experiencia de reciprocidad especular producida entre *vates* y divinidad secular (v.20).

Esta concepción especular reaparecía en la aretiología (v. 25-26) constituyendo las relaciones entre los elementos de la creación y el mundo natural (v. 31-32), para ser finalmente explicitada por el propio discurso de la diosa: “*Danke mir der zauberischen Liebe, / Mir der Freude stärkenden Genuß, / Deine Thränen, deine schönsten Triebe / Schuff, o sohn! Der schöpferische Kuß*” (FHA III 71, vv. 75-78)³⁷⁹. El *Bund* se fundaba a partir del lazo metafísico del amor, surgido del influjo producido por el acercamiento de la diosa. Ella surgía así como el fundamento metafísico del vínculo entre yo e ideal, invistiendo así al *vates* como representante del ideal en la tierra. De aquí en más, a través de este vinculo especular, aparecía proyectado un nuevo ideal de unión universal destinado a guiar a todos los “espíritus hermanos” hacia una armonía superior (v. 84-88.).

Aparece así fundida la *Liebesphilosophie* de Schiller con el ideal de una “república de los espíritus” formulado por Leibniz. La contemplación estática de la creación conducía al conocimiento de Dios, posibilitando la unión entre el hombre y la divinidad en una “comunidad de los espíritus”³⁸⁰. En los términos de esta última concepción, las leyes divinas eran también las leyes del hombre y, por lo tanto, este último no estaría llamado solamente a reconocerlas, sino también a participar activamente en el plan de la creación: “*Der Mensch ist also in seiner Welt einem Gotte gleich*”³⁸¹. Al igual que en la tradición del neologismo, el descubrimiento por parte del hombre del plan universal-divino permitía al individuo reconocer el “mejor posible de los mundos”, al aparecer allí reconciliada la multiplicidad de

³⁷⁸ “Lo que la más orgullosa pretensión de los espíritus / en las profundidades y en las alturas alcanza, / lo he recibido en tí con creces, / desde que mi alma se intuye y siente” (versión propia).

³⁷⁹ “Agradéceme el amor encantador, / la alegría del gozo que fortalece; / tus lagrimas, tus bellos impulsos / los engendró, hijo, el beso creador” (HT 71).

³⁸⁰ Este reconocimiento especular era posible, en la medida en que la perfección divina también se halla presente, aunque de manera reducida, en el hombre: “*Ist doch Liebe der Affekt, der uns Freude finden heißt an den Vollkommenheiten dessen, was man liebt, und es gibt nichts Vollkommeneres, nichts Herrlicheres als Gott. Um ihn zu lieben, genügt es, sich seine Vollkommenheiten vor Augen zu führen, was keine Schwierigkeit bietet, da wir ihre Vorstellungen in uns finden. Die Vollkommenheiten Gottes sind dieselben wie diejenigen unserer Seelen, nur daß er sie schrankenlos beisitz.*”. Cf. Leibniz, Gottfried W., *Philosophische Werke*, Ernst Cassirer et al. (eds.), Meiner, Hamburg, 1996, p. 65.

³⁸¹ Ibid. Leibniz 1996, p. 199.

los fenómenos con el orden de la naturaleza. El poeta postulaba así el *telos* de una *Geisterrepublik*: los “espíritus” se reconocían entre sí como participantes del plan de creación universal. Se trataba a todas luces de un modelo de comunidad intelectual notoriamente similar a la “*Gelehrtenrepublik*” klopstockiana, admirada a su vez por los miembros del *Dichterbund* en el marco de sus propios rituales literarios. En los términos del himno de Hölderlin: “*Herrlicher mein Bild in dir zu finden / Haucht’ich Kräfte dir und Kühnheit ein, / Meines Reichs Geseze zu ergründen, / Schöpfer meine Schöpfungen zu sein.*” (FHA III 71, vv. 73-77)³⁸². Quedaba así plasmado el fundamento filosófico de la “elevación especular” postulada retóricamente en el proemio.

Por lo que esta nueva concepción del progreso espiritual le permitía al poeta postular una relación de igualdad entre el hombre y la divinidad que dejaba muy atrás las concepciones histórico-filosóficas de sus textos anteriores. En primer lugar, la retórica escatológica (fuertemente presente en “*Hymne an die Muse*” y el “*Hymne an die Freiheit*”) quedaba puesta en un segundo plano, sustituida por el mito especular inspirado en la teodicea de Leibniz. En segundo término, mientras la celebración hímica de la *Liebesphilosophie* se limitaba a la legitimación de un orden cósmico fraternal (el cual sin embargo venía dado de antemano); el mito leibniziano de Urania daba un paso más, al permitir al *vates* ser protagonista en el plan filosófico de la creación. Esta complejización del argumento histórico-universal confería al yo entusiasta un margen de legitimación intelectual más amplio para la celebración de sus expectativas emancipatorias. En este punto podría decirse que, mientras el “*Hymne an die Freiheit*” ofrecía como novedad un mito histórico-filosófico propio y hasta cierto punto original, el “*Hymne an die Göttin der Harmonie*” aportaba además un marco teórico más sistemático, redundando a su vez en una mayor cohesión y eficacia de las imágenes poéticas. De este modo, gracias esta nueva garantía filosófica, y a su exitosa elaboración mítico-poética, quedaban formuladas en todo su alcance las ambiciones del ciclo hímico de Tübingen.

Sin embargo, uno de los correlatos de este triunfo intelectual suponía, por otro lado, un debilitamiento en la capacidad interpelatoria del himno. La perspectiva de la armonía preestablecida volvía superflua la exhortación prescrita por la *apellatio*: “*Geister! Brüder! unser Bund ergluhe / von der Liebe göttlicher Magie. / Unbegränzte reine Liebe ziehe /*

³⁸² “Para encontrar con mayor esplendor mi imagen en ti, / te inspiré fuerza y arrojo, / para comprender las leyes de mi reino, para ser creador de mis criaturas” (HT 71).

Freundlich uns zur hohen Harmonie” (StA I.1 133, vv. 105-108)³⁸³. No era extraño entonces que en la *conclusio* volviera la imagen religiosa del “serafín” para expresar el ascenso de esta comunidad espiritual (v.23), ni tampoco que la diosa se convirtiera, una vez más, en una entidad oculta y misteriosa para la inspiración del *vates* (v.25-28). Las aspiraciones emancipatorias se veían así confinadas a la perspectiva reconciliatoria propias de la doctrina de la “armonía preestablecida”, lo cual alejaba a su vez al himno del lenguaje rupturista cada vez más presente en las discusiones políticas del momento.

De este modo, la retórica “entusiasta” aparecía subordinada a una representación histórico-filosófica, cuyo carácter progresivo terminaba alejándola de la temporalidad propia del acontecimiento revolucionario. Surgía, en consecuencia, la siguiente contradicción en el seno de la enunciación hímnica: cuanto mayor el énfasis en la pedagogía filosófico-moral; dirigida a regular los arrebatos “entusiastas” de su retórica; mayor su pérdida de efectividad a la hora de tematizar el carácter abrupto y repentino del *kairós* revolucionario. Quedaba entonces desdibujado una vez más el nexo entre inspiración entusiasta y deseos emancipatorios. Dicha pérdida de inmediatez sería sin embargo subsanada por el “*Hymne an die Menschheit*”.

3.4. La segunda fase del proyecto hímnico: experimentación revolucionaria y educación estética (1793-1794).

En marzo de 1793 aparecían publicados en el *Poetische Blumenlese fürs Jahr 1793* una nueva serie de composiciones: “*Hymne an die Menschheit*”, “*Hymne an die Schönheit*”, “*Hymne an den Genius der Jugend*”, “*Hymne an die Freundschaft*”, y “*Kanton Schweiz*”. Entre todos ellos, el “*Hymne an die Menschheit*” representaba sin lugar a dudas el punto más alto del entusiasmo revolucionario, producto del clima de excitación política que durante 1792 había atravesado el *Stift*³⁸⁴. Este himno podría ser visto como la puesta en escena definitiva de la soberanía poética, o en otros términos: la identificación definitiva de la *soberanía política* (el ideal revolucionario de la *Brüderlichkeit*) con la *soberanía imaginaria* del “yo” poético. Tal como lo anunciaba el título del poema, la divinidad secular es reemplazada por el

³⁸³“¡Espiritus! ¡Hermanos! Enciéndase nuestra alianza / con la magia divina del amor / Que el amor puro e ilimitado nos conduzca / amistosamente a la elevada armonía” (HT 73).

³⁸⁴ Hölderlin se mantenía al tanto de la situación política a través de su amigo Stäudlin, quien había sucedido a Schubart como editor del *Teutschen Chronik*. Dicha publicación informaba al público de Württemberg sobre el curso de los acontecimientos en Francia. En este periodo tuvo lugar además la fundación de una sociedad revolucionaria dentro del seminario dirigida por August Wetzell. Si bien no llegó a formar parte de ella, Hölderlin era cercano a muchos de sus integrantes. Ibid. Mieth 1978, p. 28.

concepto de “humanidad”, no casualmente, uno de los *leitmotivs* ideológicos claves de la época revolucionaria³⁸⁵.

En el himno de Hölderlin dicho concepto aparecía presentado bajo la forma de una temporalidad escatológica e inmanente. Por lo que, a diferencia de las composiciones anteriores, donde el proemio anunciaba el ascenso del *vates* hacia una divinidad secularizada, aparecía en este texto privilegiada, ya desde su apertura, la nueva perspectiva histórico-filosófica ante la cual se rendía la subjetividad poética: “*Die ernste Stunde hat geschlagen; / Mein Herz gebeut; erkoren ist die Bahn!*” (FHA III 117, vv. 1-2)³⁸⁶. El yo himnico no se encuentra ya con el ideal sino con el *kairós* de una nueva “hora” histórica. Significativamente, la metáfora del águila aparecía aquí retomada una vez más (vv. 29-32). Ella sería sin embargo invocada una vez que la visión histórico-filosófica hubiera sido previamente afirmada, como una imagen subordinada a la profecía político-emancipatoria (vv. 31-32). El motor principal del “entusiasmo” era así la fuerza misma del estallido revolucionario; ante la cual incansablemente se lanzaban, apresurados, los “hijos del Eliseo”, poseídos por su fuerza de atracción (vv. 32-40). Los frutos de este nuevo fervor representaban la promesa emancipatoria legada a las generaciones futuras, siendo transformadas todas las miserias del presente en anuncio histórico-filosófico (v. 41-48):

“*Hinunter dann mit deinen Thaten, / Mit deinen Hofnungen, o Gegenwart! / Von Schweis bethaut, entkeimen unsre Saaten! / Hinunter dann, wo Ruh' der Kämpfer hart! / Schon geht verherrlichter aus unsern Grüften / Die Glorie der Endlichkeit hervor; / Auf Gräbern hier Elysium zu stiften, / Ringt neue Kraft zu Göttlichen empor.*” (Hölderlin III 118, vv. 41-46)³⁸⁷.

Esta nueva inmediatez repercutía directamente en la estructura del himno. Mientras en las composiciones anteriores el proemio comprendía entre dos y tres estrofas, aquí se reduce simplemente a una. Del mismo modo, en la aretiología, la deixis temporal “*schon*” anclaba el

³⁸⁵ Dicho término supone dos significados confluyentes. Por un lado, se trataba de un concepto global proveniente del discurso iusnaturalista, bajo el cual se hallaba comprendida la idea de una común naturaleza humana formada por individuos libres e iguales entre sí. Esta concepción no tardará a su vez en convertirse en un ideal emancipatorio bajo el cual tendían a aglutinarse las representaciones estéticas, morales, y políticas de la época. A partir de esta instancia, ella expresará no solo una condición natural, sino también la posibilidad de autodeterminación del hombre a partir de la formación y el desarrollo de su propio carácter, constituyendo su horizonte final la perfección del género humano. En el contexto de la Revolución Francesa, los ideales políticos de libertad, igualdad, y fraternidad suponían la consumación histórica de este programa. Expresiones como “humanidad” y “derechos del hombre” se convirtieron en divisas del lenguaje político, superando claramente los límites del discurso filosófico. Cf. el artículo “Brüderlichkeit” en Otto Brunner, Reinhart Koselleck et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischsozialen Sprache in Deutschland. B. I A-D*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, pp. 552-581.

³⁸⁶ “La hora definitiva ha sonado / mi corazón se inclina, elegido está el camino” (versión propia).

³⁸⁷ “Abajo, entonces, con tus actos, / con tus esperanzas, ¡oh tiempo presente!, / cubierta de sudor germinó nuestra siembre. / Se terminó el descanso del guerrero. / Ya surge de nuestras sepulturas / transfigurada la gloria de la finitud. / Una nueva fuerza se abre paso hacia lo divino / para fundar, aquí, sobre tumbas el Eliseo”.

“nosotros” del poema al instante actual de la enunciación (vv. 25, 29, 31). Utilizado para abrir la primera estrofa, ese “ya” aparecerá luego repetido sistemáticamente al principio y en la mitad de las dos estrofas siguientes, para anunciar de manera progresiva las distintas instancias de reconocimiento atravesadas por el nuevo entusiasmo emancipatorio. Así, en la primera estrofa de la aretiología, la imagen del *vates* se fundía en un “nosotros” inclusivo, accediéndose desde esta perspectiva a la contemplación admirada del Eliseo, presentado como santuario maternal de una gozosa creación (vv. 10-11). Esta imagen estetizada del Eliseo ya aparecía sugerida en el “*Hymne an die Schönheit*”, no casualmente, una composición elaborada durante la misma época. Inspirados por esta visión, ella aportaba la oportunidad para anunciar el mensaje del nuevo ideal.

En la aretiología, se reconocía a través de la contemplación de las estrellas el nuevo sentido histórico orientado a la consagración de los derechos del hombre (vv. 16-20). Presentada de manera retrospectiva como una actitud compungida, la *Liebesphilosophie* aparecía además metafóricamente superada por este nuevo reconocimiento: “*Vertroknet ist der Liebe stille Zähre, / Für dich geweint, mein brüderlich Geschlecht*” (FHA 118, vv. 4-5)³⁸⁸. Ya no se trataba de descubrir la cosmovisión metafísica de Schiller o la filosofía de Leibniz, sino de comprender “humanamente la voz del amor” (v. 18), el llamado del sentimiento de fraternidad. Consecuentemente con esto, el término “*Brüderlichkeit*” y sus derivados aparecerán numerosas veces mencionados en el texto (v.6, v.19, v. 64)³⁸⁹.

En esta misma línea, la referencia a las “*Tyndariden*” (v. 75) aludía al mito de Kastor y Pollux, aquellos hermanos que al compartir mortandad e inmortalidad fundían trascendencia e infinitud³⁹⁰. Dicha combinación referida por el mito explicitaba el tipo de entusiasmo fraternal celebrado en el himno, en tanto fusión de la condición terrenal y las nuevas expectativas utópicas de redención. Se trataba de una soberanía imaginaria concebida a partir de elementos elevados y plebeyos, immanentes y escatológicos, unificados a través del entusiasmo vático.

³⁸⁸“Seco está ya el sosegado llanto del amor / por ti llorado, mi estirpe fraterna” (HT 103). Comparar con los versos del *Hymne an die Göttin der Harmonie*: “*Sichtbar adle sie die treuen Söhne, / Schaff in ihnen Ruhe, Muth und That, / Und der heiligen Entzückung Thräne, / Wenn Urania der Seele naht*” (FHA III 72, vv. 109-112).

³⁸⁹ Cf. nota 58.

³⁹⁰ El mito aparece explicado en los comentarios de Schmidt: “*Anspielung auf die Brüderliche Freundschaft der Tyndariden (v.13) Kastor und Pollux. Nachdem Kastor, der sterbliche Sohn des Tyndareos, im Kampf gefallen ist, kann Polydeukes (Pollux), der unsterbliche Sohn des Zeus, entscheiden, ob er mit den Göttern im Olymp wohnen oder seine Unsterblichkeit mit Kastor teilen will. Er wählt das zweite, so daß die beiden Brüder gemeinsam in stetem Wechsel je einen Tag im Olymp und einen Tag in der Unterwelt zubringen*”. Ibid. Schmidt DKA 1996, p. 568.

Rápidamente, la prognosis optimista del himno abría el camino para la interpelación de la *apellatio*: “*Hinunter dann mit deinem Thaten, / Mit deinem Hoffnungen, O Gegenwart! / (...) / Hinunter dann, wo Ruh’der Kämpfer harrt*” (FHA III 118, vv. 37-38, 40). La consumación inminente del horizonte emancipatorio anulaba el presente e incluso el vocabulario piadoso al que Hölderlin había acudido en himnos anteriores (“*Thaten*”, “*Hoffnungen*”, “*Ruh*”). No dejaba de ser significativo que el último verso citado sea incluso una clara alusión al “*Hymne an die Göttin der Harmonie*”. Allí el *vates* constataba no sin cierto alivio: “*Unsrer Wünsche Kampf ist ausgerungen, / Himmelsruh errang der heiße Streit, / Und die priesterlichen Huldigungen / Lohnet göttliche Genugsamkeit*” (FHA III 73, vv. 117-120)³⁹¹. El contraste es significativo: mientras estos versos celebraban la llegada de la tranquilidad frente al deseo de lucha como una especie de “recompensa divina”, destinada a regular el fervor entusiasta; el “*Hymne an die Menschheit*” realizaba el gesto contrario, impugnando toda “calma” como parte de la miseria del presente. Se censuraba así explícitamente el modo en que aparecían formuladas en los himnos anteriores esas mismas perspectivas utópicas. De este modo, vemos cómo, en el caso de Hölderlin, el diálogo con su época se daba a través del diálogo que el autor mantenía con sus concepciones poéticas.

Siguiendo la fusión de finitud e infinitud ya anunciada en la aretiología, la experiencia de lo divino aparecía así subjetivada e historizada en términos radicales: “*Zum Herrscher ist der Gott in uns geweiht*” (FHA III 119, v. 80)³⁹². Mientras en los himnos anteriores la divinidad secular detentaba una clara superioridad moral y espiritual; en este caso, el sujeto colectivo del texto, declaraba abiertamente su identificación con los poderes divinos a partir una expresión del lenguaje “entusiasta” típica del mundo pietista-luterano (“*Gott in uns*”)³⁹³. Hölderlin invertía así el sentido de la referencia trascendental, al hacer hincapié en la dimensión inmanente del discurso escatológico: desde la perspectiva del himno, la referencia constante al “polvo”, la “tumba” y la “finitud” como condición terrenal del hombre ilustraban también su condición universal. Significativamente, la imagen del “polvo” había conllevado siempre antes un significado subordinado y negativo³⁹⁴. La transformación del *vates* en singular colectivo se realizaba así a partir de su identificación con los significados negativamente connotados por la teología de la salvación.

³⁹¹ “Ha cesado la lucha de nuestros deseos, / la paz del cielo ha ganado la acalorada batalla / y el homenaje sacerdotal / recompensa la sobriedad divina” (HT 75).

³⁹² “El dios se ha consagrado en nosotros como Señor” (HT 107).

³⁹³ Cf. nota 94, Cap. II, 2.7.

³⁹⁴ “*Hymne an die Freiheit*”: “*In dem Staube modern alle Bande, / und zur Holle flieht der Übermuth.*” (FHA III 68, vv. 87-88.). “*Hymne an die Muse*”: “*Staub und Aether ist dir Unterthan*” (FHA III 62, v. 24).

Se vuelve por lo tanto evidente que, de todos los himnos analizados hasta el momento, este era el que presentaba más riesgo y experimentación, tanto desde el punto de vista formal como temático. En efecto, el “*Hymne an die Menschheit*” realizaba aquello que los himnos anteriores aún se limitaban a tantear tímidamente. Así, en esta composición, el ideal filosófico se veía reemplazado por el ideal político de *Brüderlichkeit*, mientras que a su vez el yo vático era sustituido por un “nosotros” colectivo y universal. Por otra parte, la fraternidad entusiasta surgía de una amalgama entre finitud e inmortalidad en cuyo seno se cruzaban distintas imágenes opuestas entre sí. Luego, desde el punto de vista temporal, la concepción histórico-filosófica era reemplazada por la perspectiva de una subjetividad apocalíptica, situada en el marco de un *kairós* radical; el cual, al identificar los ideales revolucionarios (“fraternidad”, “igualdad”, “libertad”) con los rasgos semánticos de la retórica escatológica, desplazaba las pretensiones de legitimidad del saber filosófico como fundamento último de dichos valores. Llegados a esta instancia de la metamorfosis hímnica, el *vates* ya no necesitaba de la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida, sino que su identificación plena con los ideales revolucionarios surgía de una traducción peculiar de la retórica cristiano-apocalíptica.

Esta conclusión dejaba sin embargo fuera la segunda estrofa de la *apellatio* (y también: la primera de la aretiología), cuyos rasgos eróticos y hedonistas entraban en tensión con el planteo general del himno. Su perspectiva también contribuía a redefinir los rasgos de la enunciación vática:

“*In Melodie den Geist zu wiegen, / Ertönet nun der Saite Zauber nur; / Der Tugend winkt zu gleichen Meisterzügen / Die Grazie der gottlichen Natur; / In Fülle schweben lesbische Gebilde, / Begeisterung, vom Seegenshorne dir! / Und in der Schönheit weitem Lustgefilde / Vehöhnt das Leben knechtische Begier*” (FHA 119, vv. 49 – 56.)³⁹⁵.

Si bien a primera vista esta estrofa parece una interrupción en el decurso épico-escatológico del himno, ella debe ser comprendida en el contexto general del proceso de escritura dentro del cual adquiere forma la interpelación entusiasta. El “*Hymne an die Schönheit*”, compuesto durante el mismo periodo, permite comprender mejor ese marco literario. Ya en la primera versión de este himno, anterior al borrador inicial del “*Hymne an die Menschheit*”, los acentos utópico-sensualistas habían adquirido un rol preponderante. En la versión definitiva del himno, esta celebración sensualista lograba investirse como un *factum* estético por derecho propio. Por lo que la tarea de mediación propia del *vates* se

³⁹⁵“La magia de las cuerdas resuena / para acunar con melodías al espíritu. / La gracia de la divina naturaleza / dirige a la virtud con trazos maestros. / En la plenitud, imágenes de Lesbos en torno a ti, / entusiasmo, trompeta que anuncia bendición. / Y en los amplios campos de la belleza / la vida despreja los esclavos instintos” (HT 107).

reconocía aquí como una actividad fundamentalmente estética. El epígrafe de Kant (en realidad, una paráfrasis tomada del *Allwill* de Jacobi) era suficientemente indicativa al respecto: “*Die Natur in ihren schönen Formen spricht figürlich zu uns, und die Auslegungsgabe ihrer Chifferschrift ist uns im moralischen Gefühl verliehen*” (StA I.1 152). La belleza aparece aquí como cifra del sentimiento moral a través del cual, en términos de la *Crítica de la Razón Práctica* (1788), el sujeto reconocía la legalidad del imperativo categórico en su fuero interior.

Era entonces la celebración del ideal estético, en lugar del mito histórico-filosófico o la prognosis escatológico-revolucionaria, aquello que en este himno obtenía una atención privilegiada. Bautizada una vez más como “Urania”, se trataba esta vez sin embargo de una “musa” cuyos atributos principales residía en el poder de su propia imagen, emanación de una belleza prístina y creadora: “*Schönheit in der Urgestalt*” (StA I.1 149, v. 15). Allí residía la fuerza de atracción que propulsaba al entusiasmo del *vates*: “*Dort im Glanze mich zu sonnen, / Dort der Schöpferin zu nah’n, / Flammet stolzer Wunsch mich an / Denn mit hohen Siegeswonnen / Lohnet sie die kühne Bahn*” (FHA 121, vv. 16-20)³⁹⁶. La recompensa no era la “tranquilidad” piadosa de otros himnos anteriores, sino el “deleite” otorgado a quien ha sabido recorrer el camino audaz hacia la residencia del ser divino (“*Siegeswonnen*”, v. 16). De allí que, en la primera estrofa del proemio, la invocación del *vates* a la diosa se realizara mediante una refutación directa y optimista de las viejas cavilaciones retóricas: “*(...) dir / Treue bis zu Orkus Thoren / Meine Seele nicht geschworen? / Ha! so wall’ich ohne Beben / Durch die Liebe froh und kühn / Zu den ernsten Höhen hin, / Wo in ewig jungen Leben / kränze für den Sänger blüh’n*” (FHA III 120, vv. 2-9)³⁹⁷. Esta nueva confianza en las fuerzas del yo himnico se traducían automáticamente en una superación inmediata de las incertidumbres juveniles: “*Reinere Begeisterungen / Trinkt die Freie Seele schon; / Meines Lebens Peinigungen / Hat die neue Lust verschlungen, (...) / Wenn im schrekenden Gerichte / Schnell der Welten Axe bricht- / Hier erblaicht die Freude nicht / Wo von ihrem Angesichte / Lieb und stille Große spricht*” (FHA III 121, vv. 21-24, vv. 26-30)³⁹⁸. Recordemos en este punto que, junto a la “*Edle Einfalt*”, “*Stille Große*” era uno de los atributos fundamentales atribuidos por

³⁹⁶“(…) me quema el noble sentimiento / de acercarme allí a la Creadora / y gozar bajo los rayos de su sol. / Pues con el sublime gozo de la victoria / recompensa ella el camino audaz” (HT 93, 95). Los subrayados son míos.

³⁹⁷“¿no te ha jurado mi alma fidelidad / hasta las puertas del Orco? / ¿No me sonrió tu mirada? / Así camino sin temblar / por el amor, feliz y valiente, hacia las solemnes alturas, / donde en una vida eternamente joven / florecen coronas para el cantor” (HT 93).

³⁹⁸ “Ya bebe el alma libre / más puros entusiasmos; / las penas de mi vida / han sido devoradas por la nueva alegría / (...) / si en el terrible juicio / el eje de los mundos se quebrara, / aquí no palidece la alegría, / pues su rostro habla / de amor y sosegada grandeza” (HT 95).

Winckelmann al arte clásico, a quien Hölderlin ya había tenido ocasión de leer en detalle durante la preparación de su primer trabajo de magisterio. No era extraño entonces que, a partir de la influencia de la *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), Hölderlin caracterizara a la diosa de la Belleza siguiendo al pie de la letra el canon estético de Winckelmann³⁹⁹.

Tras el descenso redentor de la diosa en el comienzo de la aretiología (vv. 31-40) tenía lugar entonces una instancia de mediación sensual y extática (vv. 41-50) la cual conducía a la interiorización del ideal de belleza: “*Frende meinem Kindersinne / Folgte mir zu Wies und Wald / Die arkadische Gestalt- / Ha! und staunend ward ich inne / Ihres Zaubers Allgewalt*” (FHA III 122, vv. 46-50)⁴⁰⁰. En clave platónica, el ideal divino aparecía presentado una y otra vez como imagen primigenia, a la cual además se le ofrecían imágenes pictóricas en homenaje (“*Antiphile Bild*”, “*Antiphilens Schöne*”; vv. 65, 69). A tono con el epígrafe de Kant, aparecía enfatizada la presencia inmanente de la belleza ya presente en todas las formas de la naturaleza, a través de las cuales se revelaba ante el *vates* una percepción anticipada de la divinidad.

En la parainesis acontecía la revivificación de la celebración colectiva por parte de la diosa y el reencuentro del *vates* con los mortales: “*Siehe! mild, wie du, erlaben / Sinn und Herz dem Endlichen, / Über Preis und Lohn Erhaben, / Deiner Priester Wundergaaben, / Deiner Söhne Schöpfungen. (...) Kost'ich eurer Göttlichkeit / Söhne der Begeisterungen! / Kost'und jauchze Trunkenheit*” (FHA III 78-80, vv. 71-74)⁴⁰¹. La comunión mítica con la diosa transformaba al éxtasis entusiasta en éxtasis colectivo, donde se mezclaban “las creaciones de los hijos” y “los dones de los sacerdotes”. La alegría del joven coro sacerdotal se ubicaba por encima de todo “premio” y “recompensa”; su éxtasis no aspiraba a ningún beneficio *a posteriori* más allá del hecho mismo de la celebración. Esto último marcaba una diferencia con otros himnos anteriores donde la compensación escatológica aparecía invocada constantemente como horizonte final del entusiasmo vático. En el final del himno, esta demanda de retribución aparecerá vinculada claramente a la condición “esclava” del hombre aún sometido a la ley arbitraria del despotismo (vv. 136-140).

³⁹⁹ Cf. Schmidt, Jochen, “Griechenland als Ideal und Utopie bei Winckelmann, Goethe und Hölderlin”, en H- Jb N° 28 1992/93, pp. 94-110.

⁴⁰⁰ “Extraña a mis sentidos infantiles / me persiguió por prados y bosques / la figura de Arcadia, / sobrecogido en mi interior / ante su embrujo todopoderoso” (HT 95).

⁴⁰¹ “Mira: benévolos como tú, los sentidos y el corazón / conceden a los seres finitos, / entusiasmados ante el premio y la recompensa, / los dones de tus sacerdotes / y las creaciones de tus hijos / (...) / saboreo vuestra divinidad, / hijos del entusiasmo, / saboreo y lanzo gritos de embriaguez” (HT 97).

Este alejamiento respecto de las expectativas supra- mundanales retomaba a su vez la imagen ritual del servicio religioso: “*Ha! die schönsten Keim’entfalten / In der Priester Dienste sich; - (...) Feiert, wie an Hochaltären / Dieser Geister lichte Schaar, / Brüder! bringt der Liebe Zähren, / Bringt, die Göttliche zu ehren*” (FHA III 111-115, 123; vv. 100-101)⁴⁰². De este modo, el poeta postulaba un espacio de comunión simbólico en cuya liturgia celebratoria los “hermanos” vendrían a reunirse y reconocerse entre sí. Al final de la parainesis, dicha liturgia estética conducía a la superación de la autoridad moral- religiosa: “*Huldiget! Von diesem Throne / Donnert ewig kein Gericht, / Ihres Reiches süße Pflicht / kündet sie im Muttertone-*” (FHA III 123, vv. 116-119)⁴⁰³. La nueva autoconciencia estética ha reemplazado finalmente al tribunal de la moral religiosa, cuyo “trono” es cedido en favor de la primera⁴⁰⁴.

Por lo que, al igual que más tarde lo afirmarí en el escrito de Schiller *Über Anmut und Würde* (1793), el deber moral no era aquí una imposición externa, sino un nuevo tipo de legalidad filosófica descubierta a través de la experiencia de lo bello⁴⁰⁵. Esta nueva moralidad estética encontraba su fundamento en el discurso pedagógico de la diosa: “*Mahnt im seeligen Genieße, / Mahnet nicht, am Innern sie / Nachzubilden, jede süße / Steller meiner Paradiese, / Jede Weltharmonie?*” (FHA III 124, vv. 121-125)⁴⁰⁶. El “entusiasmo” del *vates* era fundamentalmente sensual y sensible: este debía imitar, para hacer accesibles a sus semejantes, la dimensión utópica del ideal, previamente interiorizada a través de una tarea de mediación mimética (“*am Innern sie / Nachzubilden*”, “*So mein Stral an’s Innre dringt*,” v. 126-127, 135).

En este punto de nuestro análisis, habría que subrayar entonces que tanto en el “*Hymne an die Menschheit*” y el “*Hymne an die Schönheit*”, Hölderlin esbozaba dos alternativas morales, cada una de ellas superadora respecto del régimen despótico, pero no necesariamente coincidentes. Mientras el primero propiciaba una apropiación y cambio de signo de los viejos valores estamentales, el segundo promovía su superación a favor de una legalidad individual fundada en la adoración del ideal estético. Esta doble alternativa revela a su vez dos posiciones frente al discurso “profético-escatológico”. Mientras en el “*Hymne an*

⁴⁰² “Las más bellas semillas / se despliegan en el servicio sacerdotal; / (...) / Festejad en grandiosos altares / a la estirpe luminosa de estos espíritus” (HT 99).

⁴⁰³ “¡Celebrad! De esta corona / jamás truena juicio alguno; / las dulces obligaciones de este reino / se anuncian con melodías maternas” (HT 99).

⁴⁰⁴ Cf. también, en este mismo himno: “*Und im Leben ohne Tadel / Reine Götterlust ersehnt*” (FHA III 124, vv. 129-130).

⁴⁰⁵ Ibid. Schiller NA 434.

⁴⁰⁶ “¡No os reclama con sabores celestiales, / no os exhorta a imitar / cada dulce lugar de mi paraíso, / en vuestro interior, / toda la armonía del mundo” (HT 99,101)

die Schönheit” era anunciada la cancelación de toda esperanza supra-mundanal, en el “*Hymne an die Menschheit*” la retórica escatológica, lejos de ser anulada, aparecía reutilizada en función del *kairós* histórico. Vemos entonces cómo las alternativas morales del entusiasmo vático conducían al despliegue de perspectivas histórico-filosóficas diferenciadas, según la forma en que cada una de ellas procesaba la herencia escatológico-milenarista.

Dicho sea en otros términos: toda vez que el *vates* modificaba la perspectiva moral a través de la cual se dirigía a sus ideales, variaba también la concepción histórico-filosófica mediante de la cual pretendía interpelar a sus contemporáneos. Por lo que, en este punto, los cambios de perspectiva histórico-filosófica a través de los cuales era desplegada la producción himnica no respondían a los afanes de la mera curiosidad intelectual; sino que más bien ella sería producto directo de los giros producidos en el seno de la retórica moral sobre la cual se fundaba la auto-comprensión del *vates*. Tal como hemos sugerido anteriormente, dicha identidad era histórica e ideológica, en la medida que ella reflejaba la actitud cambiante y ambivalente del yo himnico respecto de los valores morales dominantes en su contexto cultural. Abordaremos esta última cuestión más en detalle en las composiciones finales del ciclo himnico.

3.5. Hacia la crisis de la enunciación himnica.

La siguiente composición perteneciente a esta segunda etapa del ciclo himnico se hallaba dedicada al “genio de la juventud”. Ya en el “*Hymne an die Menschheit*”, los jóvenes aparecían como los principales destinatarios del mensaje del *vates*. Nos hallamos en este punto ante una transformación semántica notable acontecida a lo largo de los himnos: de modo sucesivo, la *apellatio* había sido dirigida así a los “inmortales” (“*Unsterbliche*”, “*Hymne an die Muse*”), a los “queridos” (“*Meinen Lieblingen*”, “*Hymne an die Freiheit*”), los “héroes” (“*Helden*”, “*Hymne an die Freiheit*”), los “espíritus” (“*Geister*”, “*Hymne an die Göttin der Harmonie*”), los “hijos” (“*Sohn*”), los “hermanos” (“*Brüder*”), entre otras (“*Hymne an die Menschheit*”). A lo largo de esta serie se produce entonces una antropomorfización de la imagen mítica. De modo coherente con este proceso, esta nueva composición situaba entonces al “genio de la juventud” en el lugar del ideal. Ya habíamos visto anteriormente, en el “*Hymne an die Freiheit*”, cómo la retórica moral de los primeros años de formación aparecía resituada en el plano mítico. En este caso, un destinatario histórico concreto aparecerá aquí convertido en el objeto sublime de la celebración entusiasta. Sin embargo, dicha referencia no tenía un valor histórico-biográfico; sino que también era

significativa desde el punto de vista de la enunciación poética, al ser la “juventud” uno de los atributos morales con los cuales se hallaba identificado el entusiasmo revolucionario⁴⁰⁷.

Sin embargo, el “*Hymne an den Genius der Jugend*” relativizaba el optimismo histórico de los himnos anteriores. La mayor peculiaridad de este texto residía en la puesta a prueba de un nuevo modelo histórico-filosófico. Luego del ascenso entusiasta y el contacto con la divinidad, este aparecía explicitado en la primera estrofa de la aretiología: “*Lächelnd sah der Holde nieder / Auf die winterliche Flur, / Und sie lebt und liebet wieder / Die entschlummerte Natur*” (StA I.1 168, vv. 17-20)⁴⁰⁸. La divinidad aparecía aquí dotada de un poder vivificador peculiar a través del cual era consumado el paso de las estaciones del año. Esta representación temporal se inspiraba en la doctrina de la palingenesia. El “genio de la juventud” sería entonces esta fuerza vivificadora capaz de conducir del paso de una época a otra. En lugar de la representación cósmica de la armonía preestablecida, Hölderlin acudía aquí a una concepción cíclica del decurso histórico basada en el cambio y el perecer. Esta perspectiva era explicitada al final del himno: “*Mag des Herzens Gluth erkalten / Mag im langen Kampfe mir, / Jede süße Kraft veralten / Neuverschönt erwacht sie dir*” (StA I.1 171, vv. 109-112)⁴⁰⁹. La palingenesia servía entonces para explicar la persistencia del “entusiasmo” más allá de las incertidumbres de la hora.

Pese a ello, lejos del optimismo epifánico de los himnos anteriores, críticos como Beißner han subrayado aquí la presencia de un “matiz ligeramente elegíaco” reconocible en la marcada deixis temporal del *noch* repetido sucesivas veces a lo largo del himno (StA I.1 491): “aún” se mantienen el entusiasmo y las esperanzas, “aún” permanecen vivas las fuerzas de la naturaleza, y el recuerdo de la antigua potestad divina (vv. 51-56). Mientras el comienzo de la aretiología elogiaba una vez más la omnipotencia del ideal, en su segunda mitad el *vates* adoptaba una actitud melancólica (vv. 45-46), nostálgica (vv. 64-65), y hasta estoica, no exenta de cierta decepción lacerante (vv. 49-56). El ímpetu celebratorio se muestra ambivalente; lejos de aparecer dinamizado a partir de la identidad entre interioridad e ideal, aparecía impuesto como un mandato externo a él: “*An der alten Thaten Heere / Waidet noch*

⁴⁰⁷ Ibid. Jäger 1970. Esta era una visión extendida entre el personal docente del *Stift* de Tübingen: “*Unsre junge Leute sind größentheils von dem FreyheitsSchwindel angesteckt, und das allzulange Zögern mit der neuen Einrichtung hat viel dazu geholfen*” (FHA III 227). Carta del éforo Schnurrer a J.E.H Scholl, marzo de 1793.

⁴⁰⁸ “Sonriendo contempla amorosa, / desde las alturas, el suelo invernal, / y así revive nuevamente / la naturaleza adormecida” (versión propia).

⁴⁰⁹ “El ardor del corazón puede enfriarse, / tal vez en la larga lucha / las dulces fuerzas pueden envejecer / pero él las recupera nuevamente embellecidas para ti!” (versión propia).

das Auge sich. / Ha! der großen Väter Ehre / Spornet noch zum Ziele mich” (StA I.1 170 vv. 64-71)⁴¹⁰.

De igual modo, la retórica escatológica volvía a su uso original, similar al del “*Hymne an die Muse*”, concentrándose aquí la esperanza del peregrino en una modesta expectativa de reparación: “*Leitest noch des Pilgers Tritte / Zu der Freude Götterkuß; / Mit der Balsamstrophe kühlen / Hofnungen die Wunde doch, / Süße Täuschungen umspielen / Doch die dürren Pfade noch*” (FHA III 126, vv. 49-56)⁴¹¹. De este modo, el ideal, lejos de conducir a la elevación entusiasta, se limita a dispensar satisfacción interior y consuelo (v. 50). Se trata ante todo de “enfriar las heridas” provocadas por las “ilusiones” que aún permanecían, revoltosas (v. 55), en el camino del yo vático. El “himno al genio de la juventud” celebraba así un nuevo tipo de “entusiasmo”, menos ingenuo, marcado por sus propias desilusiones históricas. La temporalidad cíclica de la palingenesis no hacía por lo tanto más que ofrecer una garantía mítica de revivificación a un entusiasmo poético en crisis.

Esta tendencia no menguaría en las siguientes composiciones del ciclo. Así, al igual que el “*Hymne an die Menschheit*”, el segundo “*Hymne an die Freiheit*” se inspiraba en la experiencia de aquel *kairós* revolucionario que instaba a sus contemporáneos a comprometerse con el momento histórico. Y si bien se trataba sin lugar a dudas de un momento de alta expresión épica dentro de la serie himnica, la segunda parte del himno dejaba también entrever modificaciones en el tono del *vates*, que serán determinantes para el resto de esta etapa.

A ello debe agregarse otro aspecto significativo: la función “entusiasta” del *vates* aparecía aquí narrada en términos míticos. En principio, él aparecía como el encargado de introducir el discurso de la diosa: “*Was sie sprach, die Richterin der Kronen, / Ewig tönts in dieser Seele nach- / Ewig in der Schöpfung Regionen- / Hört, o Geister, was die Mutter sprach!*” (FHA IV 160, vv. 22-24)⁴¹². La primera estrofa de la aretiología trazaba así una vez más una historia mítica dirigida a explicar la génesis del ideal divino. De este modo, retomando la tendencia ya sugerida en el primer “*Hymne an die Freiheit*”, la historia narrada por el ideal volvía a tematizar la experiencia poética del *vates*:

⁴¹⁰“Frente a la hueste de hazañas antiguas / se ilumina aún la mirada / Ah! El honor del gran Padre / aún me alienta hacia la meta” (versión propia)

⁴¹¹“Guías aún los pasos del peregrino / hacia el beso divino de la alegría /, enfrían las esperanzas / con bálsamos de estrofas las heridas / dulces decepciones juegan a tu alrededor / aún a través de los áridos caminos” (versión propia).

⁴¹²“Lo que dijo ella, juez de los monarcas, / resuena para siempre en mi alma, / eternamente en las regiones de la creación. / Escuchad, espíritus, lo que vuestra madre hablo:” (HT 113).

“*Taumelnd in des alten Chaos Woogen, / Froh und wild, wie Evans Priesterin, / Von der Jugend künner Lust betrogen, / Nannt'ich mich der Freiheit Königin; / Doch es winkte die Vernichtungstunde / Zügelloser Elemente Streit; / Da berief zu brüderlichen Bunde / Mein Gesez die Unermeßlichkeit*” (FHA IV 160, vv. 25-32)⁴¹³.

La expresión “*Evans Priesterin*” aludía aquí a las sacerdotisas de Dionisio: *EVAN* era el nombre cultico utilizado para invocar a la divinidad griega. La historia del ideal aparecía remitido a una escena proveniente de los mitos entusiastas de la antigüedad. Las Ménades (*Mänaden*) eran las sacerdotisas encargadas de acompañar en estado de embriaguez extática el periplo del dios. Mediante esta referencia mítica, Hölderlin comparaba a la diosa de la libertad con una de las Ménades, estando así el carácter de la diosa implícitamente asociado con un rol sacerdotal; precisamente la misión constitutiva del *poeta vates*. Se profundizaba entonces una tendencia ya comprendida en himnos anteriores: la caracterización del ideal divino era en realidad la imagen proyectada del *poeta vates*.

En este sentido, ya habíamos visto como en el “*Hymne an die Göttin der Harmonie*” esta doble relación aparecía presentada en los términos de una filosofía especular inspirada en Leibniz. Y hemos señalado también cómo, en este juego de proyecciones, aparecía plasmada la autoconciencia mediadora del *vates*. En el borrador no publicado del “*Hymne an den Genius Griechenlands*” (1792), dos estrofas de la aretiología dejaban en claro hasta qué punto el ideal reflejaba la autocomprensión imaginaria del *vates*: “*Lange säumest du unter den Göttern / Und dachtest der kommenden Wunder. / Vorüber schwebten, wie silbern Gewölk / Am liebenden Auge dir / Die Geschlechter alle!*” (FHA III 145, vv. 25-30)⁴¹⁴. El relato mítico colocaba al “genio griego” bajo la potestad de los dioses. Al igual que el *vates*, la divinidad aparecía entregada a aquellas visiones milenaristas típicas de la escatología himnica, en las cuales el género humano desfilaba hacia su redención universal. En la siguiente estrofa, el efecto de proyección se volvía aún más explícito: “*Im Angesichte der Götter / Beschloß dein Mund / Auf Liebe dein Reich zu gründen. / Da staunten die Himmlischen alle. / Zu brüderlicher Umarmung / Neigte sein königlich Haupt / Der Donnerer nieder zu dir. / Du gründest auf Liebe dein Reich.*” (FHA III 145, vv. 31-38)⁴¹⁵. Cuando la diosa juraba ante los dioses fundar su reino bajo la ley cósmica del amor, los celestiales se abrazaban fundidos en

⁴¹³ “Delirando en las olas del antiguo caos, / alegre y salvaje, como una sacerdotisa de Baco, / engañada por el osado placer de la juventud, / me creía la reina de la libertad; / pero el conflicto de los elementos desatados / anunció la hora de la destrucción; / entonces convoqué a una alianza fraterna / a mi ley: la inmensidad” (HT 113).

⁴¹⁴ “Mucho tiempo paseaste entre los dioses / meditando sobre el milagro inminente / mientras pasaban como nubes plateadas / todas las razas ante tus ojos” (versión propia).

⁴¹⁵ “Frente al rostro de los dioses / tu boca decretó fundar / tu reino sobre el amor. / Ahí todos los celestiales estupefactos / se abrazaron fraternalmente / mientras el trueno inclinaba su cabeza real. / Con amor fundaste tu reino” (versión propia).

el sentimiento de fraternidad. El paralelo es significativo: la escena mítica prefiguraba la función retórica de la propia *Apellatio* himnica, en la cual la tarea del *poeta vates* era precisamente anunciar la consumación de una legalidad histórico-filosófica superior.

De allí que, en el contexto de análisis del segundo himno a la Libertad, no dejen de ser significativos una serie de paralelos con el *Hymne an die Göttin der Harmonie* oportunamente señalados por Vöhler:

*“Nicht ‘Thronend’ sondern ‘Taumelnd’ beginnt die Herrschaft der Freiheit. Statt die ‘Elemente’ zur ‘seeligen Vermählungsstunde’ zu führen, beginnt die Herrschaft der Freiheit mit einem Desaster. Es kommt zu ‘Zügelloser Elemente Streit’ bis schließlich die ‘Vernichtungstunde’ (v.29) droht”*⁴¹⁶.

Tal como puede verse en este análisis, los atributos propios del entusiasmo vático (“*taumelnd*”, “*froh*”, “*wild*”, “*küner Lust*”) aparecían entonces connotados negativamente como “elementos desatados” pertenecientes al reino del caos. En la historia de la diosa se hallaba así implícitamente contenida una crítica al entusiasmo himnico en la cual aparecía problematizada la libertad del *vates*.

Veamos entonces cómo era escenificada esa crítica en la segunda versión del “himno a la Libertad”: en la aretiología, una ley de “lo inconmensurable” (v. 32) re-establecía el lazo fraternal entre el hombre y sus semejantes. Una legalidad mítico-filosófica se imponía sobre el caos de los sentimientos entusiastas dándoles un curso armónico dentro del nuevo orden metafísico: “*Mein Gesez, es tödtet zartes Leben, / Künen Muth, und bunte Freude nicht, / Jedem Ward der Liebe Recht gegeben, / Jedes übt der Liebe süße Plicht*” (FHA III 160, vv. 33-36)⁴¹⁷. En clave iusnaturalista, la ley del ideal preserva el “ánimo audaz” y la “alegría” de los súbditos (vv. 33-34) quienes gozan de los derechos garantizados por esta y se someten a su vez a ella (vv.35-36). Como hemos visto, esta era la creencia fundamental que guía a los himnos de Tübingen: promover una ley filosófica capaz de contener los “entusiasmos” e inquietudes político-intelectuales de la juventud letrada.

En este punto, la primera parte de la *parainesis* no deja de ser significativa al aparecer allí sugerida una actitud escéptica, en comparación con las *Apellatio* de himnos anteriores. Podría afirmarse así que, mientras en las composiciones previas al “*Hymne an der Genius der Jugend*”, el encuentro entre el yo y el ideal era una instancia de plenitud, en este caso será

⁴¹⁶ Ibid. Vöhler 1997, p. 148.

⁴¹⁷ “Mi ley no destruye la vida frágil, / ni el audaz coraje, ni el alegre colorido; / a todos les fue dado el derecho de amar, / cada uno cumple la dulce obligación del amor” (HT 113).

presentada como un tránsito plagado de decepciones y acechanzas. Las lágrimas ya no eran de júbilo o gozo sino que son “amargas” (“*bittre*”): “*Wenn der Schatten väterlichen Ehre, / Wenn der Freiheit letzter Rest zerfällt, / Weint mein Herz der Trennung bittre Zähre / Und entflieht in seine schönre Welt*”(StA I.1 159, vv. 85-88)⁴¹⁸. Quedaba así prefigurada la actitud cada vez más estoica de poemas futuros (“*Hymne an der Genius der Kühnheit*”, “*Das Schicksal*”).

Frente a este panorama poco alentador, la estrofa con la que concluye la *parainesis* se ve obligada a combinar prognosis histórico-filosófica, escatología, y palingenesis: “*Was zum Raube sich die Zeit erkohren, / Morgen steht's in neuer Blüthe da; / Aus Zerstörung wird der Lenz gebohren /, Aus den Fluthen steigt Urania; / Wenn ihr Haupt die blaichen Sterne neigen, / Stralt Hyperion im Heldenlauf- / Modert, Knechte! Freie Tage steigen / Lächelnd über euern Gräbern auf*” (FHA III 162, vv. 94-101)⁴¹⁹. De manera prototípica, aparece estilizado aquí el vínculo entre *poeta vates* e ideal. Mientras Urania, tal como lo indica la leyenda griega, surge del mar; el personaje de *Hyperion* nace en el seno del entusiasmo hímnico como una metáfora del ascenso entusiasta, convertido ahora en anuncio histórico-filosófico⁴²⁰. Pese a esto, en la *conclusio* el mensaje escatológico se centraba en el destino mortal del *vates*, dejando de lado la perspectiva de redención colectiva propia de himnos anteriores (v. 112-128). Resignado a su finitud, este se conformaba con “haber probado el cáliz” de las expectativas emancipatorias (v.123). Su “entusiasmo” encontraría entonces su confirmación definitiva eternizado en un más allá cósmico e inapelable: “*Dort, mit euch, ihr königlichen Sterne, Klinge festlicher mein Saitenspiel!*” (FHA III 163, v. 128)⁴²¹.

Como ya hemos sugerido, esta visión crepuscular se acentuaría cada vez más en los himnos siguientes. En el plano específicamente político, este cambio de perspectiva reflejaba el inevitable desaliento, luego de la euforia original que había caracterizado la recepción de las primeras novedades sobre la Revolución Francesa. Al mismo tiempo, comenzaban a disolverse los vínculos individuales que habían dado lugar al *Dichterbund* y a la publicación de los primeros himnos (el *Jahrbuch für Blumenlese*, y el *Teutschen Chronik*): mientras Schubart moría en 1791 (luego de una dura condena en prisión); Stäudlin se suicidaría más

⁴¹⁸ “cuando ni sombra de gloria de los antepasados queda, / cuando cae derribado el último vestigio de libertad, / mi corazón llora la separación con lágrimas amargas / y busca refugio en su bello mundo” (HT 117).

⁴¹⁹ “Lo que fue presa del tiempo / mañana estará ahí, floreciendo de nuevo; / de la destrucción nacerá la primavera, / entre torrentes se alza Urania; / cuando las pálidas estrellas inclinan su cabeza, / Hiperión resplandece en su trayecto heroico. / ¡Podríos, esclavos! Días de libertad se alzarán / sonrientes sobre vuestras tumbas” (HT 117).

⁴²⁰ Esto no es casual. Como veremos al final de este capítulo, dos de los himnos más importantes pertenecientes al ciclo hímnico de Tübingen anticipan buena parte de los temas en torno a los cuales será concebida la novela *Hyperion*.

⁴²¹ “Allí, con vosotros, astros soberanos, / se oirán de mi laúd acordes más solemnes” (HT 119).

tarde en 1796, perseguido por la censura. Por su parte, Christian Neuffer, el mejor amigo de Hölderlin, rechazaba la invitación a dirigir el *Chronik* de Schubart y aceptaba un puesto de predicador. En la medida en que esta última opción era precisamente aquella a la que el propio Hölderlin se resistía con todas sus fuerzas, no es difícil suponer su desilusión al conocer la noticia⁴²².

Se imponía así la necesidad de una nueva visión histórico-filosófica capaz de recrear el “entusiasmo” himnico en un marco político y personal cada vez más extraño a su contexto de enunciación original. En el invierno de 1793, Hölderlin le enviará a Schiller la versión definitiva del himno *Das Schicksaal*⁴²³. A fines de noviembre de ese mismo año, el poema aparecería publicado en el último número de la revista *Thalia*. La cita que encabezaba el himno proviene del *Prometeo* de Esquilo (v.936): “*Die füßfällig das Schicksal verehren, Weise sind es*” (FHA IV 186)⁴²⁴. Esta referencia anticipaba la actitud estoica y melancólica que caracteriza el tono general del himno.

Efectivamente: no era extraño entonces que, en este contexto, fuera la “Necesidad” la divinidad secular a la que se dirigía el *vates*. Ya desde el proemio ella surgía precisamente a partir de la disolución de la “edad dorada” (v.4) para dar inicio a “un largo y amargo combate” (v.8). La diosa “Necesidad” era presentada por el himno a través de la tradición estoica. Según esta última, la diosa “Heimarmene” (“*Ἑίμαρμένη*”) predeterminaba el destino de todo lo que debía acontecer en la tierra. Dicha fe tenía su fundamento en la aceptación del carácter esencialmente justo de la naturaleza, cuyos hechos se hallaban determinados por leyes rígidas e inapelables. De allí entonces que la imagen del *vates* apareciera constituida a partir de una actitud épica, no exenta por otro lado de acentos ascéticos y sacrificiales (vv. 17-18).

En esta misma línea, el énfasis en el carácter combativo del himno provenía de la tradición romana, típica de escritores como Séneca, cuya influencia fue profunda en la recepción de los clásicos por parte de la cultura letrada del siglo XVIII⁴²⁵. En su escrito *De*

⁴²² La carta del poeta a su amigo, fechada en marzo de 1794 es explícita al respecto: “*Der Zauber der Neuheit ist längst bei uns verschwunden. Die schöne Täuschung, wo man in den ersten Stunden und Tagen des Findens alles gefunden zu haben meint, da wo man doch nur Etwas finden kann, findet nimmer statt zwischen dir und mir, und doch blieben wir Freunde. (...) Wir verkanteten uns, und bleiben doch Freunde. Lieber! Was wollen wir mer, um zu glauben, daß unser Bund ewig ist, und – daß wir keine kleinen Seelen sind?*” (StA VI.1 109).

⁴²³ El poeta había entrado en contacto con el autor de *Die Rauber* por intermedio de su amigo Stäudlin, quien había sido a su vez un antiguo rival de este último. Pese a ello, Schiller no dejaría de prestar atención al talento literario de Hölderlin, llegando incluso a recomendarlo para el puesto de *Hoffmeister* en la casa de la familia von Kalb, una casa cercana a la princesa Ana Amalia (1739-1807) y los círculos aristocráticos de Weimar.

⁴²⁴ “aquellos que adoran el destino son sabios” (versión propia).

⁴²⁵ Inaugurado por Justus Lipsius con su escrito *De constantia*, el neo-estoicismo constituye una tradición literaria cuya influencia se extiende incluso hasta Schiller. No es inverosímil que Hölderlin haya tomado contacto con

providentia y en las “Cartas a Lucio”, Séneca exponía la concepción según la cual el destino consistía en un proceso de enseñanza basado en el ejercicio y la prueba del carácter para así lograr su consecuente fortalecimiento: si ella no era puesta a prueba en la lucha por su destino (v.42), la virtud tendía a adormecerse. Por lo que, mientras en las dos versiones del “*Hymne an die Freiheit*”, el comienzo de la historia humana aún era interpretado como caída fatal y pecaminosa, aquí Hölderlin se convertía en un continuador de la visión histórico-filosófica sostenida por autores como Herder, Kant, o Schiller, según la cual la expulsión del paraíso era la condición de posibilidad para el progreso del hombre hacia un estadio cultural más avanzado. Concebida entonces como salida del estado natural, la pérdida de ingenuidad de la experiencia entusiasta era anunciada en términos celebratorios como una paradójica “caída” benefactora: “*Triumph! Die Paradiese schwanden*” (v. 21), “*Wohl ist Arkadien entflohen*” (v.61). Bajo esta nueva ley histórico-filosófica, el entusiasmo vático reelaboraba entonces su contexto de enunciación original, incorporando dentro de su propio relato mítico, como parte de una arcadia perdida (v.1-8), el fervor revolucionario que había caracterizado la escritura de los primeros himnos.

El “entusiasmo” vático aparecía así re-significado en los términos de la virtud del combatiente (v. 9-16). Su actitud épica representaba en el himno la voluntad sublime característica del género humano (v. 28). Pero la exigencia de sacrificio épico era también un aspecto constitutivo de la ley de la “Necesidad”: solo aquel capaz de sacrificarse y soportar las penurias del destino era merecedor de la recompensa entusiasta: “*Der Noth ist jede Lust entsprossen, / Und unter Schmerzen nur gedeiht / Das Liebste, was mein Herz genossen, / Der holde Reiz der Menschlichkeit*” (StA I.1 184-185, vv. 25-32)⁴²⁶. Desde este punto de vista, la antigua pasión emancipatoria ahora solo podía sobrevivir si ella sobrellevaba con su sacrificio las decepciones impuestas por la realidad histórica.

De este modo, en la aretiología, la experiencia biográfica volvía a ser proyectada en el plano mítico. El pacto mítico de los “*Dioskuren*” (v. 35) allí escenificado no dejaba de remitir a la época del *Dichterbund*, aquella primera asociación literaria entre pares a partir de la cual Hölderlin vislumbrara los contornos ideológicos y estéticos del ciclo hímico. No en vano en su carta a Schiller, el poeta describía al poema como una “reliquia de su juventud”⁴²⁷. Al igual

esta tradición a partir de los escritos de este autor, y que a raíz de ello haya considerado oportuno pretender publicar un texto en la revista *Thalia* que se inspirara en estas concepciones. Ibid. Schmidt DKA 1996.

⁴²⁶ “Los placeres brotan de la necesidad / y sólo entre dolores madura / lo más querido, lo que mi corazón disfruta, / el sublime encanto de lo humano” (HT 137).

⁴²⁷ Carta del 20 de marzo de 1794: “*Sollten Sie das Blatt würdigen, in Ihrer Thalia zu erscheinen, so würde dieser Reliquie meiner Jugend mehr Ehre widerfahren, als ich hoffte*”. Al tratarse de una producción

que en los *Bundeslied* de aquella época, aparecen en este relato mítico escenas de juramento solemne similares a los rituales de inspiración masónica que caracterizaban las reuniones del grupo (v. 33-36). Aquel entusiasmo juvenil, que había marcado el surgimiento, del grupo era contemplado ahora desde una perspectiva desencantada y distante: “*Durch Noth vereiniget, beschwuren / Vom Jugendtraume süß berauscht, / Den Todesbund die Dioskuren*” (StA I.1 185, vv. 33-35)⁴²⁸. Queda claro, por otra parte, que a diferencia del pacto de alegría celebrado en los *Bundeslied*, este nuevo contrato poseía en esencia implicancias netamente sacrificiales: impuesto por la “necesidad”, ninguna recompensa placentera podía derivarse de esta versión *sui generis* del pacto entusiasta.

Este énfasis sacrificial no es un mero atributo retórico, sino que forma parte del nuevo código moral que ambicionan fundar Hölderlin y sus camaradas del *Dichterbund*. En línea con los ideales de las composiciones anteriores, la “Necesidad” poseía aquí también una función pedagógica en la medida en que ella enseñaba a ignorar las quejas y ayudaba a conservar las fuerzas de la juventud. La imagen de la formación espiritual a través de la lucha y el sufrimiento emergía de modo similar en la carta del 27 de agosto de 1794, dirigida por el poeta a su amigo Neuffer, con ocasión de la muerte del padre de este último:

“*Du gehörst der Menschheit, du darfst sie nicht verlassen. Durch große Freude, und großen Schmerz reift der Mensch zum Manne. Eine Zukunft, wie der Held im Kampfe sie erwarten kann wartet deiner. Du wirst nicht gefüllos durchs Leben gehn, das königliche Bewusstsein, namenlosen Schmerz bezwungen zu haben, wird dich geleiten, du wirst emporringen in die Region des Unvergänglichen, (...)*” (StA VI.1 133)⁴²⁹.

La pedagogía hímica respondía así a circunstancias biográficas específicas que difícilmente puedan ser reducidas a una mera educación “interior”, aislada de la realidad histórica (Scharfschwerdt 1970). Tal como lo sugiere el pasaje inmediatamente siguiente de la carta, se trataría más bien de concebir la condición moral propia de una sociabilidad emancipada: “*(...) du wirst unter den Menschen bleiben, und Mensch sein, aber ein göttlicher Mensch*” (StA VI.1 133)⁴³⁰.

relativamente reciente, es verosímil suponer aquí que Hölderlin ofrece una caracterización del tema de su composición y que no alude a la fecha de composición del texto.

⁴²⁸ “Unidos por la necesidad juraron / los dioscuros la alianza de la muerte, / dulcemente extasiados por sueños juveniles” (HT 137).

⁴²⁹ “Tu perteneces a la Humanidad, no debes abandonarla. A través de grandes alegrías y grandes dolores, el individuo madura para convertirse en hombre. Un futuro, como aquel que esperan los héroes en la lucha, te aguarda. Tu no avanzarás por la vida carente de sentimientos, te guiará la conciencia sublime de haber atravesado dolores sin nombre, habrás alcanzado regiones inmortales” (versión propia).

⁴³⁰ “Tu permanecerás siendo un hombre, pero un hombre divino” (versión propia).

Sin embargo, en el contexto de “*Das Schicksal*”, la tarea pedagógica de la “Necesidad” no dejaba de ser caracterizada de una manera peculiar: ella aparecía investida con los atributos de una ira bíblica similar a un “rayo de dios” capaz de “destruir montañas” (v. 47). Sobre esta imagen testamentaria se fundaba a su vez su autoridad histórico-filosófica, mediante la cual podía ser destruido en “un solo gran día” aquello que apenas alcanzaba a suceder en siglos (v.51)⁴³¹: “*Und wenn in ihren Ungewittern / Selbst ein Elyseum vergeht, / Und Welten ihrem Donner zittern- / Was groß und göttlich ist, besteht.-*” (StA I.1 185, vv. 53-56)⁴³². Los “Eliseos” del entusiasmo juvenil podían así perecer bajo la ira moral de la “Necesidad”; mundos enteros podían caer a su paso, sin dañar por ello los grandes anhelos emancipatorios de la nueva generación.

De igual forma, la preparación para la muerte, asociada a la promesa de libertad definitiva, era un rasgo clave de la moral estoica (*De providentia*, “*Contemnite mortem*”). Esta concepción se hallaba particularmente acentuada al final del himno: “*Im heiligsten der Stürme falle / Zusammen meine Kerkerwand, / Und herrlicher und freier walle, / Mein Geist in’s unbekannte Land!*” (StA I.1 186, vv. 81-84)⁴³³. En definitiva, Hölderlin adoptaba aquí como perspectiva histórica-filosófica la educación estoica del espíritu a fin de mantener indemne su convicción entusiasta, más allá de las fluctuaciones acontecidas en las expectativas emancipatorias de sus contemporáneos.

En este contexto literario e ideológico, compuesto prácticamente en paralelo durante el invierno de 1793, el “*Hymne an den Genius der Kühnheit*” aportaba alternativas al ciclo himnico precisamente en el momento en que la inspiración entusiasta comenzaba a arrojar claros signos de agotamiento. Se trata de un texto estructurado en tres grupos estróficos bajo el cual aparece plasmado un trasfondo mítico-reflexivo más denso y elaborado. Las tres primeras estrofas aludían a la acción heroica del “dios de la audacia”, inspirado en la figura de Heracles⁴³⁴. El segundo grupo de estrofas evocaba la potencia audaz de la poesía homérica, y

⁴³¹ Significativamente, esta potestad no deja de contrastar con el proyecto histórico-filosófico schilleriano, cuya educación estética solo brindaría sus resultados después de varios siglos.

⁴³² “aun cuando un Eliseo / perezca en la tormenta, / y mundos tiemblen ante el estruendo, / lo que es grande y divino permanece” (HT 139).

⁴³³ “Que en lo más sagrado de la tempestad caigan los muros de mi mazmorra, ennoblecido y libre peregrino / mi espíritu hacia la tierra desconocida” (HT 141). No deja de ser llamativo que, en relación al proyecto *Hyperion*, Hölderlin hable, en la carta a Neuffer del 22 de julio de 1793, de una excursión en “*terra incognita*” (StA VI.1 87), expresión sumamente similar a la “*unbekannte Land*” aquí aludida. En esa misma carta Hölderlin ya dada por concluido el proyecto de los himnos y expresaba la necesidad de emprender su proyecto novelístico.

⁴³⁴ Tal como se narra en la primera estrofa del himno, Heracles era uno de los héroes que en la mitología griega se lanzaba audazmente hacia los abismos subterráneos de Plutón. La maza (“*Keule*”, StA I.1 176, v. 14) era también una de las armas preferidas del héroe griego.

el tercero pasaba a describir la acción del genio en el terreno moral. Aparecían así entrelazados tres aspectos clásicos del *topos* heroico: la audacia de la acción (Heracles), del arte (Homero), y de la justicia (Nemesis).

Pero en este punto, dadas las referencias biográficas presentes en las composiciones anteriores, cabe sin embargo interpretar también esta historia mítica como un marco autorreferencial a través del cual el yo himnico reflexionaba sobre su propia experiencia poética. Los “parecidos de familia” no dejan de ser en este sentido notables. La pregunta retórica de la primera estrofa se inspiraba directamente en el tipo de interrogación pietista propio de sus primeros borradores poéticos⁴³⁵. Pero en este caso, la fórmula ya no iba dirigida a las propias dudas morales, sino que apuntaba a la identidad de la divinidad secular (“*Wer bist du?*”, StA I.1 176, v. 1)⁴³⁶. La ambición por lo inconmensurable y la ebriedad dionisiaca caracterizaban aquí tanto al *vates* como al ideal⁴³⁷. La segunda estrofa era aún más explícita al respecto: “*Einst war, wie mir, der stille Funken / Zu freier heitrer Flamme dir erwacht, / Du brauestest so, von junger Freude trunken, / Voll Übermuths durch deiner Wälder Nacht*” (StA I.1 176, vv. 9-13)⁴³⁸. Una vez, más ebriedad y fogosidad entusiasta aparecían identificadas con la “soberbia”, de manera tal que, al igual que en himnos anteriores, la auto-comprensión del *vates* aparecía representada en la historia mítica del ideal: *también* la divinidad había sentido el arrebatado del estallido entusiasta. Por lo que, en este caso, ya no se trataba de un ajuste de cuentas moral (como en el primer “*Hymne an die Freiheit*”), o de una proyección idealizada (como en el “*Hymne an die Göttin der Harmonie*”), sino de un relato mítico que reflexionaba crítica y retrospectivamente sobre la historia del entusiasmo vático: “*Ach! Wie der Geist, vom wunderbaren Siege / Berauscht, der armen Sterblichkeit vergaß!*” (StA I.1 176, vv. 19-20)⁴³⁹.

Esta reflexión justificaba el pasaje de la audacia como acción heroica a la audacia como objeto del canto épico en la segunda parte del himno. Si bien el *vates* reconocía aquí al coraje entusiasta como parte de su esencia, este solo era captado como producto estético surgido del canto heroico del genio: “*Oft hör’ich deine Wehre rauschen, / Du Genius der Kühnen! und die Lust / Den Wundern deines Heldenwolks zu lauschen, / Sie stärkt mir oft die*

⁴³⁵ Cf. 3.2.

⁴³⁶ “¿Quién eres tú?” (versión propia).

⁴³⁷ Las alusiones al entusiasmo dionisiaco abundan en el poema: como en el “*Hymne an die Freiheit*” de 1793, las “*Mänaden*” vuelven a aparecer aquí también. Como indica la leyenda, estas acompañaban a Dionisio por las montañas del Citaron en Tebas. Según Beißner, a ellas alude el último verso del Proemio: “*durch Hain und Klufte*” (StA I.1 176, v.8).

⁴³⁸ “Tú también has sentido como yo / la leve chispa tornarse libre llamarada; / te sentías arrebatado, ebrio de alegría juvenil, / lleno de orgullo a través de la noche de tus bosques” (HT 129).

⁴³⁹ “¿Cómo olvida el espíritu su pobre mortalidad / extasiado por la maravillosa victoria!” (HT 129).

lebensmüde Brust” (StA I.1 176-177, vv. 25-28)⁴⁴⁰. Eran entonces los atributos váticos, proyectados de manera épica en el ideal de la audacia, aquello que ahora recordaba al yo himnico sus potencialidades olvidadas. El entusiasmo no surgía como un efecto sentimental producido directamente por el canto del *vates*, sino que era ahora el canto del genio (Homero, el ideal de la audacia en su versión mítico-literaria) aquel que generaba el ánimo entusiasta mediante el deleite artístico. Se daba así una especie de pasaje dialéctico: la subjetividad entusiasta (Homero) aparecía puesta del lado del ideal, en tanto proyección de uno de los atributos del *vates*. De este modo, la auto-comprensión vática se objetivaba en la historia mítica, convirtiéndose en objeto de reflexión a través de su propio relato. Por lo que, lejos de ser solamente un atajo para la fantasía utópica, en Hölderlin el mito operaba como un insumo figurativo de la autoconsciencia crítica.

A lo largo de este himno, aparecía entonces desplegado un juego de reflejos particulares donde las cualidades del yo himnico se duplicaban y escindían a la vez dentro del propio texto. Esto se volvía manifiesto en la segunda estrofa de la aretiología, donde el “genio de la audacia”, convertido en Homero, aparecía como encarnación de la figura vática: el “hijo de Meón” protagonizaba entonces la *apellatio* típica del canto himnico por medio de la cual era invocada la “eterna naturaleza” (v. 36). Al igual que el *vates*, su tarea consistía en revelar la “majestad de lo invisible” a través de formas concretas y tangibles, compareciendo así la naturaleza divina dotada de “ropajes humanos” a la manera de la *kenosis* cristológica. Esta presencia divina permitía al Homero vático (o sea: el ideal estético de la audacia) divisar las regiones utópicas del Eliseo y las Hespérides, a la vez que transmitía el mensaje de la nueva esperanza emancipadora: “*Er sah die dämmernden Gebiete, / Wohin das Herz in banger Lust begehrt, (...) / Er pflanzte dort der Hesperiden Früchte, Dort stillt die Sorgen nun Elysium*” (StA I.1 177, vv. 41-42, 47-48)⁴⁴¹.

Pero, al igual que en *Das Schicksal*, el ideal mítico adquiría también aquí los rasgos de la ira bíblica. Bajo la forma de la justicia divina bautizada como “Nemesis”, se presentaba en la *parainesis* la tercera encarnación del “genio de la audacia”. Su misión era anunciar la verdad “eterna” a los hipócritas y recordar la “mortalidad de los pueblos”. Como en himnos anteriores, este mensaje no pretendía solamente aleccionar a sus lectores, sino que también implicaba una referencia crítica a la propia historia del *vates*: “*Du sprachst, sie wankten die*

⁴⁴⁰ “A menudo escucho el crujido de tus garras, / ¡genio de la audacia!, y el placer / de escuchar las grandezas de tu pueblo de héroes / fortalece mi pecho cansado por la vida” (HT 131).

⁴⁴¹ “El vio las regiones del crepúsculo / ansiadas por el corazón con tembloroso placer / (...) / allí plantó los frutos de las Hespérides, / y el Eliseo acunó las preocupaciones” (HT 131).

Sardanapale, / Vom Taumelkelche deines Zorns berauscht (...) Du hörtest ernst der Unschuld leise Stimme, / Und opfertest ernst der heil'gen Nemesis" (StA I.1 178, vv. 59-60, 63-64)⁴⁴². La diosa encabezaba un juicio donde la pasión entusiasta aparecía puesta en el banquillo. Esta última era caracterizada a partir de una serie de imágenes concurrentes cuya connotación común era la falta de límites: desde la alusión a Sardanápalo como imagen personificada del exceso hasta la referencia al "cáliz del delirio" ("*Taumelkelch*")⁴⁴³. El corazón de los jóvenes debía ser educado (vv. 67-68). Presentado como "suave voz de la inocencia" el entusiasmo quedaba sin embargo redimido mediante una ofrenda a la diosa Nemesis. La *conclusio* del himno insistía en el carácter inocente de la inspiración entusiasta e instaba a la diosa a que esta sea educada a través de su autoridad moral. Finalmente, las esperanzas utópicas del himno aparecían plasmadas a través de la alusión a la "paz eterna".

Llegados a este punto, la composición "*Griechenland*", redactado aproximadamente en diciembre de 1794, suponía un cierre definitivo al ciclo hímico, así como también un anticipo de la siguiente etapa de la poética hölderliniana, marcada por las sucesivas versiones de su novela *Hyperion*. Se imponía aquí la mirada nostálgica y retrospectiva que ya había sido prefigurada de diversas maneras en la segunda mitad del ciclo hímico. De modo simbólico, y también extrañamente premonitorio, el poema se hallaba dedicado a Stäudlin, quien había sido el principal editor y difusor de sus himnos y más tarde se quitara la vida acosado por la persecución política. La segunda persona a la que iba dirigido este himno elegíaco ya no era el ideal abstracto, sino un semejante que ha participado de la misma experiencia histórica junto al yo del poema. El uso repetido de la clausula relativa de lugar ("*Wo*") subraya la singularidad de ese espacio mítico: "*Wo den Frühling Festgesänge würzten, / Wo die Ströme der Begeisterung / Von Minervens heil'gem Berge stürzten- / (...) / Wo in tausend süßen Dichterstunden, / Wie ein Göttertraum, das Alter schwand*" (StA I.1 vv. 9-11, vv. 13-14)⁴⁴⁴. El ideal divino, antes determinado por una temporalidad orientada hacia el futuro, se veía ahora sustituido por la postulación de un espacio mítico ubicado en el pasado.

⁴⁴² "tú hablaste, los Sardanápalo se estremecieron / arrebatados por el cáliz de tu ira; / (...) / escuchaste con seriedad la suave voz de la inocencia, / y presentaste una ofrenda a la sagrada Némesis" (HT 133).

⁴⁴³ En una poesía dedicada a Neuffer, fechada en marzo del '94, Hölderlin retomaba la misma expresión "*Taumelkelch*" para simbolizar el antiguo entusiasmo del *Dichterbund*: "*Mir reicht die Göttliche den Taumelkelch der Freude, / Die jugendliche Natur*" (StA I.1 183, vv. 7-8). En este caso, la connotación es sin embargo absolutamente positiva.

⁴⁴⁴ "Donde los himnos de fiesta daban gracia a la primavera, / donde los torrentes del entusiasmo se precipitaban / desde las sagradas montañas de Minerva / (...) / donde en innumerables horas de poesía / se esfumaba la vejez como un sueño divino" (HT 143).

Al mismo tiempo, en la primera estrofa de dicha composición, aparecía evocada un “ágora ruidosa” (v. 7) habitada por jóvenes que “aspiraban a la gloria”. Una vez más, nos hallamos aquí ante la mitificación de la experiencia del *Dichterbund*. De manera significativa, en los términos de dicha transposición mítica, ese círculo íntimo y clandestino aparecía convertido ahora en un espacio de interacción pública donde sus voces afirmaban sus ideales bajo la protección de los antiguos filósofos griegos. Como veremos a lo largo de los siguientes capítulos, esta asociación entre “entusiasmo” poético y escena pública volverá a reiterarse más de una vez en la obra de Hölderlin.

De este modo, tal como lo había anticipado *Das Schicksal*, la experiencia biográfica real (el fervor literario del *Dichterbund*, las expectativas emancipatorias allí cifradas, etc.) quedaban integradas definitivamente en el interior del mito a través de la mirada retrospectiva característica del tono elegíaco. La enunciación elegíaca se construía así a través de un condicional contra-fáctico reiterado a lo largo de la primera mitad del texto “*Hätt'ich da, Geliebter! Dich gefunden, / Wie vor Jahren dieses Herz dich fand*”(StA I.1 179, vv. 15-16)⁴⁴⁵. La experiencia individual aparecía cifrada en la referencia al pasado griego, siendo ambos identificados con la memoria de una realidad histórica imposible. A partir de este último, las aspiraciones emancipatorias ya no aparecían como parte de un programa político-filosófico, sino como testimonio mítico de una experiencia puntual e histórica⁴⁴⁶. Por lo que no hay en *Griechenland* decepción respecto de los ideales revolucionarios. Contrariamente a lo señalado por Binder (1973/74) y Vöhler (1997), el poema no era producto de la decepción producida por los acontecimientos políticos externos. Más bien se trataba de un problema intrínsecamente asociado a la perspectiva singular de un tipo de enunciación poética. Desde la perspectiva del yo vático, el dilema consistía en cómo reformular la perspectiva desde la cual debían ser afirmadas esas convicciones, una vez que la enunciación entusiasta ya había entrado definitivamente en crisis.

La mitificación de la experiencia biográfica surgía en este texto ya claramente perfilado como un aspecto clave para la concepción de la novela *Hyperion* y, por extensión, de toda la obra de Hölderlin. Vale la pena entonces ofrecer un breve *racconto* de este proceso.

⁴⁴⁵ “si te hubiera encontrado allí, querido, / cuando hace años mi corazón te encontró” (HT 143).

⁴⁴⁶ Gabriel propone en este punto una interesante comparación entre “*Griechenland*” y “*Die Göttern Griechenlands*”, de Schiller: “*Schillers Trauern um die Götter Griechenlands gleicht dem gefaßten Bedauern eines aufgeklärten Geistes, der jene Bild und gleichnisreichere Zeit der Antike zurücksehnt, doch ohne sie zu leben gelernt hat. In Hölderlins Griechenland dagegen zeigt sich eine trostlose Trauer gleich der um einen toten Freund. Die Tage der Griechen werden so gesehen wie die vergangenen Tage der eigenen Jugend*”. Cf. Gabriel, Norbert, *Studien zur Geschichte der deutschen Hymne*. München, Fink, p 123.

Como hemos visto, esta tendencia ya aparecía claramente sugerida en aquel primer “*Hymne an die Freiheit*”, donde la retórica moral, y la experiencia cultural e ideológica a ella asociada, eran el substrato que determinaba los contornos del relato mítico (la soberbia-“*Übermuth*”- como *hybris* o pecado original). Más tarde, en el “*Hymne an die Menschheit*”- el momento más alto de todo el ciclo himnico- el entusiasmo poético y el ideal de fraternidad aparecían identificados, convertidos en las dos caras de una misma moneda. Imprimiendo luego un primer giro retrospectivo, en el “*Hymne an der Genius der Jugend*”, aparecería postulada a su vez una idealización de la juventud biográfica, a través del mito histórico-filosófico de la palingenesia. Finalmente, dando un paso más allá, la mitificación de la experiencia del *Dichterbund* sería decisiva para la imagen utópica de Grecia que Hölderlin ofrecerá en el himno “*Griechenland*”⁴⁴⁷.

3.6. Resumen y conclusiones del capítulo.

Los himnos de Tübingen permiten vislumbrar los rasgos fundamentales de la poética hölderliniana. Tal como hemos afirmado, su núcleo literario y filosófico principal es la problemática del “entusiasmo” poético. Estructura retórica, *poeta vates*, y concepción histórico-filosófica representan las tres dimensiones determinantes de la composición himnica. Pero sólo la figura del *vates* – el yo himnico y sus distintas representaciones – condensaban por sí mismos las relaciones cambiantes entre estas tres instancias. En este punto, en cada uno de los himnos, las características particulares de esta figura surgían como resultado de la relación dialéctica entre yo himnico e ideal. Dicha relación variará de un himno al otro, siendo por lo tanto desplegado, en cada uno de estos textos, un modelo distinto de mediación histórico-filosófica. Inspiradas en la lectura de diversos autores y tradiciones, estas concepciones histórico-filosóficas serán variadas y numerosas: metafísica del amor (Schiller), armonía pre-establecida (Leibniz), pasaje de la naturaleza a la cultura (Rousseau, Kant, Schiller), expulsión del paraíso original, palingenesia, estoicismo, etc.; muchas veces además ornamentadas con elementos de la escatología milenarista y la mitología griega.

En línea en la tradición himnica dentro de la cual se inscribe este ciclo poético, dichos ideales reflejan aquellos valores emancipatorios que forman parte integral de la auto-

⁴⁴⁷En el número de *Thalia* donde aparece publicado este himno se hallaba también incluido el *Fragment von Hyperion* (1794), un bosquejo preliminar de la novela. A partir de este momento, el interés de Hölderlin se centrará ya exclusivamente en la composición de su *Bildungsroman*. Cf. la carta a Neuffer de abril de 1794: “*Mein Gedicht an das Schicksal wird wahrscheinlich diesen Sommer in der Thalia erscheinen. Ich kann es jetzt schon nimmer leiden. Überhaupt hab´ich jetzt nur noch meinen Roman (Hyperion) im Auge*” (StA VI. 1 113)

comprensión de la época. Pero, a diferencia de lo señalado por algunos interpretes⁴⁴⁸, la mitología de los himnos de Tübingen no suponía una mera pedagogía unilateral, sino que poseía un carácter *auto-reflexivo*. Cada himno ofrecía así una mirada distanciada sobre el rol del “entusiasmo” poético y su optimismo histórico-filosófico. Si bien esta visión crítica aparecerá presentada primero desde el marco de una retórica moral, su formulación será luego complejizada una vez que el ideal divino comience reflejar, a través de su historia mítica, distintos momentos claves en la auto-comprensión de la enunciación entusiasta. Los sucesivos mitos histórico-filosóficos, los sucesivos modelos de entusiasmo poético, surgirán como proceso reflexivo a partir de los cambios en la auto-comprensión del *vates* (y también: a partir de la profundización de su crisis).

En este mismo sentido, la crítica ha tendido también a aceptar como un hecho autoevidente la tesis según la cual en la poética hölderliniana la reflexión surge como resultado de la desilusión producida a partir de un quiebre en las expectativas revolucionarias del joven Hölderlin. Profundizando los alcances de la lectura de Scharfschwerdt (1970), este capítulo demuestra, por el contrario, que esta tendencia reflexiva ya era un momento lateral pero altamente operativo, inscripto en el interior de la retórica hímica (y en particular, dentro de sus imágenes míticas). Por lo que, si existe una conexión entre todos los himnos, ella no sería tanto una necesidad objetiva e inmanente, según la cual una concepción histórico-filosófica vendría a reemplazar y suceder a la anterior; por el contrario, ella consistiría más bien en la profundización de una mirada crítica cada vez más dirigida a reflexionar sobre la imagen entusiasta del *vates* y el horizonte mítico-filosófico a partir del cual esta pretende legitimarse.

Respecto de esta última cuestión, otro aspecto importante a ser aquí tenido en cuenta es el vínculo entre biografía y poética. Este es uno de los principales resultados de la experiencia hímica, cuya importancia será crucial para la concepción del *Hyperion*⁴⁴⁹. En los

⁴⁴⁸ Ibid. Binder, Wolfgang, “Einführung in Hölderlins Tübinger Hymnen”, en H-Jb, N° 18, 1973-1974, pp. 1-19; Vöhler 1997.

⁴⁴⁹ La reflexión implícita en la mitología hímica reaparece entonces formulada explícitamente en la novela a un punto tal que la reflexión se convierte en uno de los aspectos nucleares del texto. En este punto, los dos extremos de la producción hímica, los dos textos cuyos modelos de mediación histórico-filosófica son más difíciles de reconciliar – el “*Hymne an die Menschheit*” y el “*Hymne an die Schönheit*” – aparecerán respectivamente luego en la novela *Hyperion*, recreados a partir de dos personajes mítico-narrativos: Alabanda y Diotima. Así, mientras el “himno a la Humanidad” representa un modelo cercano a distintos aspectos constitutivos del personaje de Alabanda (entusiasmo, retórica milenarista, interpelación político-revolucionaria), el “himno a la Belleza” anticipará el ideal de una educación estética que más tarde aparecerá encarnado por la figura de Diotima. El relato pondrá así en escena dos modelos enfrentados de mediación - *Bildung* estética y profecía revolucionaria- entre los que se debatirá el protagonista de la novela. Su “formación” será el resultado del enfrentamiento de estos dos modelos. El último himno de la etapa de Tübingen, *Griechenland*, recreará la perspectiva elegíaca a

himnos, la experiencia individual (el descubrimiento de la vocación poética, la asociación literaria del *Dichterbund*, el optimismo revolucionario) aparecían identificados de ante mano con un conjunto de ideales histórico-filosóficos, siendo rápidamente subsumidos en un horizonte abstracto de redención universal. Con la crisis del modelo de enunciación hímnico, el mito hölderliniano comenzará a abordar este primer “entusiasmo” desde la perspectiva de una vivencia subjetiva particular, situada en el tiempo de la propia experiencia literaria. Sus expectativas emancipatorias iniciales aparecerán ahora como parte fundamental de una experiencia biográfica, en cuyo seno había tenido lugar el surgimiento de su identidad ideológico-literaria. Por lo que, cada vez más a partir de “*Griechenland*”, serán las alternativas contradictorias de esta experiencia biográfica las que pasarán a nutrir de manera decisiva su inspiración mítico-poética. Pero una vez más: esta integración de la biografía dentro del mito no hubiera sido posible en primer lugar, si ya inmersa en la profusa mitología celebratoria de los himnos no hubiera estado operando, al menos subrepticamente, una visión crítica en la auto-comprensión imaginaria del *vates*. Así, con la mitificación elegíaca de la experiencia biográfica, la mediación vática girará sobre sí misma para comenzar a reflexionar de allí en adelante sobre las coordenadas ideológico-culturales dentro de las cuales se inscribirá la subjetividad entusiasta.

CAPÍTULO IV. *BILDUNGSROMAN* COMO REFLEXIÓN NARRATIVA SOBRE LA EXPERIENCIA ENTUSIASTA: LA NOVELA *HYPERION*.

4.1. Introducción y objetivo general del capítulo.

Con su proyecto de “novela de formación” - *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* (1794-1799)- Hölderlin se proponía redefinir los alcances de la enunciación entusiasta más allá de los límites formales e ideológicos del ciclo hímnico anterior. Para ello lleva adelante una serie de operaciones retóricas y ficcionales cuya consecuencia principal es la estilización literaria de la experiencia del *Schwärmer* (4.2.). En este punto, el narrador-personaje “Hiperión” constituye ante todo una “máscara ficcional”; una “*personae* dramática” capaz de evocar mediante sus raptos visionarios y su reflexión posterior los vaivenes de la auto-comprensión entusiasta, haciendo de cada uno de esos momentos un capítulo nuevo en la formación del yo literario. La problemática vática pasa así del modelo retórico “positivo” de la elevación hímnica a la contemplación de las dimensiones ambivalentes de dicha experiencia, en si misma oscilante entre el rapto extático y la alienación melancólica (4.2.1.).

partir de la cual empezará a ser concebida esta nueva etapa.

Tal como lo revela la trama de la novela, el sentido final de este proceso de “formación” es la entrada en escena del yo ficcional como voz pública en el seno del proceso político (las luchas de independencia griegas, 4.6.). A partir de este planteo, en lugar de privilegiar la evolución cronológica de las distintas versiones de la novela, pasamos de una perspectiva de análisis “genético-filológica” a un recorrido interpretativo por las diversas etapas de *Bildung* postuladas por la novela. Desde la perspectiva de la poética hölderliniana, dichos momentos de “formación” desplegados en la versión definitiva del relato constituyen ya una plena conciencia respecto del carácter pedagógico-procesual presente aún de modo larvado en el ciclo himnico anterior⁴⁵⁰. En otras palabras: aquello que en la etapa de Tübingen constituía el diálogo entre *poeta vates* e ideal aparece aquí transformado en una serie de “etapas de formación”, escenificadas a partir del vínculo entre el protagonista y un conjunto de figuras educativas (Adamas, Alabanda, Diotima). La “vía excéntrica” de Hiperión despliega así la educación de su designio entusiasta, en el marco de las distintas concepciones emancipatorias del momento. Centraremos entonces nuestro análisis en dichas escenas pedagógicas: al encarnar cada uno de ellas un ideal de sociabilidad cada vez más ambicioso, los principales personajes del relato representarán un modelo distinto de experiencia “entusiasta”, constituido de diversas maneras a partir de los discursos en tensión de la época (4.3.-4.5.).

4.2. Los sentidos de la “vía excéntrica”: de la experiencia biográfica a la órbita revolucionaria.

A partir de la crisis de la enunciación himnica, se trata entonces para Hölderlin de encontrar un discurso y un personaje ficcional capaz de reflejar cabalmente los vaivenes de la subjetividad “entusiasta”, haciendo de cada uno de esos momentos un capítulo nuevo en la formación del yo literario⁴⁵¹. Desde el punto de vista de la historia de su elaboración, la novela

⁴⁵⁰ Cf. Cap. III., 3.5, 3.6.

⁴⁵¹ Para comprender este derrotero, repasemos brevemente el argumento de la novela: Hiperión es un joven griego que rememora su experiencia de formación emprendida a lo largo de un largo periplo por su tierra natal. En una serie de cartas escritas a su amigo Bellarmino, el protagonista narrará sus peripecias. El relato se halla históricamente situado en 1770, pero se encuentra al mismo tiempo repleto de referencias al mundo antiguo. A la manera del *Bildungsroman*, en el camino conoce a diversas figuras (Adamas, Alabanda, Diotima) cuyo influjo formador conducirá al personaje a una comprensión cada vez más aguda de su experiencia. La trama de la “vía excéntrica” avanza mediante giros repentinos y abruptos, a partir de las reacciones exageradas del propio Hiperión. Así, tras el descubrimiento de las hazañas del pasado griego a través de su maestro Adamas (StA III, 12-18), Hiperión conoce a Alabanda, con quien comparte su primeros anhelos utópico-emancipadores (StA III, 25-38). Sus diferencias políticas llevan sin embargo al distanciamiento entre ambos, hecho que provocará a su vez una profunda crisis en el protagonista de la novela. La superación final de esta depresión anímica llegará a partir del idilio surgido entre Hiperión y Diotima, quien cumple la función de revelarle al primero las contradicciones esenciales de su carácter (StA III, 53-95). Sin embargo, la invitación de Alabanda a participar en la rebelión griega contra la opresión del imperio otomano (1770) conduce a un cambio de parecer en el protagonista y a la separación de los amantes (StA III, 96). El fracaso de la guerra revolucionaria provocará en Hiperión el desencanto final respecto de la acción política (StA III, 117-119, 124-125). En el transcurso de estos

surge como el producto final de cuatro versiones previas, compuestas a lo largo de las sucesivas estadias de Hölderlin en Walterhausen, Jena, Frankfurt, y Homburg: el *Hyperion-Segment* (1793), el *Fragment von Hyperion* (publicado en la revista *Thalia* en 1794), la “versión métrica” (1795), y el *Hyperions Jugend* (1795)⁴⁵². A lo largo de estos bocetos será postulado, en una serie de prólogos sucesivos, un modelo de *Bildung* filosófica bautizado en el *Fragment von Hyperion* como “vía excéntrica” (“*exzentrische Bahn*”), cuyo peso hermenéutico juega hasta el día de hoy un rol decisivo en la interpretación de la novela (Ryan 1965, Strack 1976, Gaier 1993). A partir de la lectura de Ryan la crítica no ha tardado en reconocer el *tour de force* metafísico del texto⁴⁵³: *Hyperion* debe hacer un camino “excéntrico” que supondrá atravesar una serie de modelos de formación (Adamas, Alabanda, Diotima); y otros tantos estados de conciencia antagónicos, derivados de estos mismos encuentros intersubjetivos. Siguiendo entonces la lectura canónica de Ryan, la “vía excéntrica” obedecería a un movimiento de escisión y unificación, producido entre el yo narrativo y sus semejantes (o la propia naturaleza), cuyo sentido final redundaría en la toma de conciencia del personaje en torno a su devenir contradictorio. Se trata de la lección heracliteana evocada en el viaje a Atenas por Hiperión ante Diotima, en la mitad de la novela: “*das εν διαφερον εαυτω (das Eine in sich selber unterschiedne)*” (StA III, 81). *Hyperion* sería la *Bildungsroman* filosófica por excelencia cuya resolución logra plasmar de manera sistemática el ideal dialéctico-progresivo de la “disolución de las disonancias” (“*Auflösung der Dissonanzen*”; StA III, 5). No casualmente, las lecturas en clave “histórico-filosófica”, o incluso teleológica, de la obra de Hölderlin se han inspirado en buena medida precisamente en esta interpretación de la novela⁴⁵⁴.

Retomada de distintas maneras por otros intérpretes⁴⁵⁵, esta ha sido hasta ahora la tendencia general de la crítica. Cabe interrogarse sin embargo hasta qué punto esta

hechos, ante la creencia de la muerte del protagonista, Diotima muere de abatimiento (StA III, 131-132); mientras que, más tarde, será el propio Alabanda quien también pierda la vida, hastiado por el peso de sus fracasos políticos (StA III, 139). Tras esta sucesión de hechos trágicos, Hiperión decidirá volver a Grecia para narrar sus experiencias a Bellarmino, acontecimiento que dará así inicio a las memorias del protagonista.

⁴⁵²En rigor de verdad, una reformulación en prosa del anterior boceto versificado con una serie de agregados narrativos.

⁴⁵³Ryan, Lawrence, *Hölderlins "Hyperion". Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart, Metzler, 1965.

⁴⁵⁴Cf. Binder, Wolfgang, *Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus*, en HJb N° 14, 1965/66, pp. 57–72.

⁴⁵⁵Cf. Kurz, Gerhard, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1975; o los comentarios del editor Jochen Schmidt incluidos en la edición canónica del *Deutscher Klassiker Verlag* (DKA II, 959). Otro ejemplo de esta dialéctica heracliteana puede hallarse en Gaier, Ulrich, *Hölderlin. Eine Einführung*, Tübingen, Francke, 1993, pp. 218-219: “*der Text ist auf eine unerhörte Weise nur da, Faktum, Zeichen eines unendlichen über alles Bestimmte hinweg sich vollziehenden Prozesses. (...) Es ist reine sich produzierende poesis, die sich bis ins Individuellste einschränkt und dieses ins Allgemeine und Reine wieder auflöst*”.

interpretación puede ser aceptada en todas sus implicancias, más aun cuando esta tiende a subsumir en su interior distintos aspectos de la poética hölderliniana bajo el *leitmotiv* de una resolución dialéctica generalizada⁴⁵⁶. Como ya han indicado una serie de trabajos recientes, la interpretación teleológica del relato tiende a obliterar no solo los momentos conflictivos de la novela, sino también las tensiones discursivas e ideológicas a partir de las cuales se constituye los quiebres y giros de dicha *Bildung*⁴⁵⁷. En este sentido, preocupadas en reconstruir la génesis del pensamiento filosófico de Hölderlin, ninguna de las interpretaciones sobre el relato ha hecho suficiente hincapié en la cuestión del “entusiasmo” como problema cultural e ideológico de la época. Desde nuestro punto de vista, los diversos significados de la “vía excéntrica” deben ser comprendidos sin embargo a partir de los dilemas planteados por dicha problemática ideológico-discursiva. Examinemos en los siguientes apartados algunos aspectos fundamentales de la cuestión.

4.2.1. Del *vates* al *Schwärmer* melancólico.

En primer lugar, la estructura del relato no se hallaría determinada por el desarrollo de una conciencia filosófica en el sentido ordinario, sino más bien desde la perspectiva de la propia elevación entusiasta (y sus ambivalencias). Como queda evidenciado en el propio título de la novela la experiencia vática retornaba ya desde el principio simbolizada en el nombre del protagonista y sus respectivas connotaciones: en la antigua mitología el nombre “*Hyperion*” (Ἵπερίων) significaba “hijo del cielo y de la tierra” (Urano y Gaia, respectivamente), miembro de un linaje de titanes entre los cuales también se contaban otras figuras como Oceanos (Ὠκεανός, Apolodoro I, i, 3). Por lo que, siguiendo su etimología original, el sentido de la palabra debe ser entendido como una forma derivada del nombre paterno: “hiperónides”, “hijo de Hyperos”, “el que está en lo más alto”⁴⁵⁸. Vemos así cómo el

⁴⁵⁶ Incluso sus interpretaciones más recientes, no han logrado escapar a esta perspectiva dialéctica. Cf. el libro de Hans-Jörg Bay: “*Ohne Rückkehr*”: *utopische Intention und poetischer Prozeß in Hölderlins “Hyperion”*. München: Fink, 2003.

⁴⁵⁷ Cf. Braungart, Wolfgang, “Hyperions Melancholie”, en *Türm-Vorträge 1989/91. Hölderlin: Christentum und Antike*, Valérie Lawitschka (ed.), Tübingen, 1991, pp. 111-140; Port, Ulrich, “*Geist und Pathos bei Hölderlin*”, en Edith Düsing et al., Würzburg, *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, 2008, pp. 231-248; Stiening, Gideon, *Epistolare Subjektivität: Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman “Hyperion oder der Eremit in Griechenland”*, Berlin, de Gruyter, 2005; y también la más reciente colección de escritos críticos dedicados a la novela, cf. Bay, Hansjörg (ed.), *Hyperion-terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998. El “estado de la cuestión” esbozado por Bay es sintomático: “(...) *Hyperion reift, integriert erinnernd die widerstreitenden Lebenstendenzen und erkennt, mit seiner leidvollen Geschichte versöhnt, am Ende seine wahre Bestimmung. Diese von Ryan initiierte und in den 70er. Jahren ausgebaute Lesart von Hölderlins Roman dominiert die Forschung bis heute*” (Ibid. Bay 1998, p. 10).

⁴⁵⁸ Asumiendo que la forma ἰών pertenece al participio presente del verbo “ir” (ἵέναι), el poeta interpretaba el nombre “Hyperion” como “el que se dirige hacia arriba” o “el que se eleva”. Esto sin embargo no es posible, en la medida en que la *í* de Ἵπερίων es larga y no corta, tal como aparece presupuesto en esa falsa etimología. Este

nombre “Hiperión” vuelve a poner en escena aquella mitología vática previamente concebida durante el ciclo himnico de Tübingen. Se trata de una problemática abordada desde distintos ángulos a lo largo de las sucesivas versiones del relato. Así, por ejemplo, el éxtasis entusiasta aparecía dramatizado en clave ficcional en la primera versión publicada de la novela, el fragmento “*Thalia*” de 1794:

“*Freilich, wenn es einmal, (...), den letzten Rest meiner verlorenen Existenz galt, wenn mein Stolz sich regte, dann war ich lauter Wirksamkeit, und die Allmacht eines Verzweifelten war in mir; oder wenn sie einen Tropfen Freuden eingesogen hatte, die welche dürftige Natur, dann drang ich mit Gewalt unter die Menschen, sprach, wie ein Begeisterter, und fühlte wohl manchmal auch die Thräne der Seligen im Auge; oder wenn einmal wieder ein Gedanke, oder das Bild eines Helden in die Nacht meiner Seele strahlte, dann staunt'ich, und freute mich, als kehrte ein Gott ein in dem verarmten Gebiete (...)*” (StA III, 214)⁴⁵⁹.

Mediante esta peculiar mezcla de confesión intimista y auto-examen hiperestésico, Hölderlin construía una *dramatis personae* ficcional, esencialmente orientada a escenificar las dimensiones contradictorias de su experiencia vática: como si se tratara de un balance crítico de la memoria alojada en el yo himnico, el protagonista del relato revisaba sus momentos de “desesperación” y recobrado “orgullo”, súbitamente contagiado de un ánimo “activo”, dispuesto a “salir al mundo” para hacer oír su voz “ante los hombres” con el ímpetu de un “entusiasta”, “como si un dios habitase” en lo más íntimo de su ser. Se trataba sin duda de aquella ansiada irrupción en la escena pública que Hölderlin había anhelado granjearse con el ciclo himnico de Tübingen. Pero, al mismo tiempo, la función de estos borradores consistía en poner ya dicho designio bajo una perspectiva crítica, guardando así una efectiva distancia frente a la embriaguez provocada por aquella clase de aspiraciones imaginarias⁴⁶⁰. En la estilización de esta *dramatis personae* pueden ya entreverse entonces los rasgos prototípicos del delirio *Schwärmer*, cercana a aquella alienación epistemológica denunciada por los autores de Weimar: contra el ideal de pretendido autodomínio sugerido por Ryan, y tal como ha indicado Ulrich Port, la “extraña mezcla de dicha y melancolía” que Hiperión observaba en sí mismo, las constantes “fluctuaciones del corazón”, los cambios entre “alegría y tristeza”, “gozo y dolor”, son una constante a lo largo de la novela, y escapan permanentemente al

malentendido sin embargo ya era moneda común entre los antiguos, como es el caso de Homero, entre otros (Iliada VIII, 480; Odisea I, 24). Cf. los comentarios de Schmidt, DKA II, pp. 965-966.

⁴⁵⁹ “Lo cierto es que cuando alguna vez me parecía que el último resto de mi perdida existencia valía algo, cuando mi orgullo despertaba, era entonces cuando yo entraba en plena actividad y la omnipotencia de esa desesperación se alojaba en mi; cuando mi marchita e indigente naturaleza se había empapado de un torpe contento, entonces penetraba yo con ímpetu entre los hombres, hablaba como un entusiasta, e incluso sentía a veces las lágrimas del bienaventurado en mis ojos; y cuando alguna otra vez un pensamiento o la imagen de un héroe en la noche, iluminaban mi alma, me sorprendía y regocijaba, como si un dios habitase en tan empobrecidos lugares, y me parecía como si un mundo debiera forjarse en mi” (FT 7).

⁴⁶⁰ Cf. Cap. III, 3.5.

control del protagonista⁴⁶¹. Sometida a estas violentas fluctuaciones, el sentido del relato apuntaba así con sus últimas palabras a un final abierto (“*Nächstens mehr*”; StA III, 160), acorde con el tipo de *Bildung* “excéntrica” anunciado en sus prólogos sucesivos.

En este sentido, desde la perspectiva de nuestra investigación, entre las cuatro versiones previas y la definitiva salta a la vista una diferencia fundamental: mientras en el prólogo del “Fragmento Thalia” (1794) la “vía excéntrica” aún se hallaba supeditada al modelo del ascenso vático (“*Der Mensch (...) kann eben so die alles begehrende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen, als den höchsten und schönsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen*”)⁴⁶², sólo en la última versión del relato dicho modelo de *Bildung* será concebido como oscilación permanente entre “entusiasmo” y “melancolía”:

“*Man wird vielleicht sich ärgern an diesem Hyperion, an seinem Widersprüchen, seinen Verirrungen, an seiner Stärke, wie an seiner Schwachheit, an seinem Zorn, wie an seiner Liebe. (...) - Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung. - (...) Oft ist uns, als ware die Welt Alles und wir Nichts. Auch Hyperion theilte sich unter diese beiden Extreme. - Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Frieden, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all’unsere Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht*” (StA III, 236)⁴⁶³.

“Confusiones” (“*Verirrungen*”), “fortalezas” (“*Stärke*”) y “debilidad” (“*Schwachheit*”), “ira” (“*Zorn*”) y “amor” (“*Liebe*”) son las contradicciones del personaje de una novela cuya “vía excéntrica”, a juicio de su autor, bien pueden causar “irritación” en sus lectores, precisamente la clase de molestia provocada por los delirios de la *Schwärmerei*, entre cuyos extremos Hiperión se halla “escindido”. Al igual que el “yo absoluto” de Fichte, la experiencia individual es una constante pugna moral (*Streben*), un impulso maximalista

⁴⁶¹ Ibid. Port 2008, 235.

⁴⁶²“El hombre (...) puede precisamente definir así todo aquello que desea, todo aquella dimensión opresora de su propia condición, como la más bella y sublime alcanzable” (versión propia). Como puede verse en el pasaje citado, en el “Fragmento Thalia” el momento sublime del ascenso himnico aparecía definido en términos de ὕβρις humana: “*Je höher sich die Natur erhebt über das Thierische, desto größer die Gefahr zu verschmachten im Lande der Vergänglichkeit!*”. A pesar de las apariencias, no se trataba de una mera consideración filosófica, sino de una referencia a la experiencia literaria del propio Hölderlin, formulada en clave metafísica: el impulso hacia la alteridad trascendental de los ideales aparece ahora contradictoriamente presentado como *hybris* y recuerdo idealizado (“*Lande der Vergänglichkeit*”). ¿Acaso los himnos no buscaban también imponerse “en todo y por encima de todo” como esa parte “peligrosa” del hombre a la que alude el prólogo?

⁴⁶³“Tal vez haya alguien que pueda enojarse con este Hiperión, con sus contradicciones, sus extravíos, sus fortalezas y debilidades, su amor y su ira. (...) – Todos recorreremos una vía excéntrica, y no hay otra camino desde la infancia hacia la madurez. – (...) Muchas veces es como si el mundo fuera todo para nosotros, y nosotros no fuéramos nada. También Hiperión se haya escindido en estos extremos. – Terminar aquella contradicción infinita entre nuestro yo y el mundo, recobrar la paz suprema, más elevada que toda razón, unirnos nuevamente a la naturaleza dentro de un todo infinito; ese es el objetivo de nuestras aspiraciones, lo queramos entender o no” (versión propia).

dirigido hacia la formación del yo, inspirado en los vaivenes contradictorios de la experiencia “*Schwärmer-entusiasta*”⁴⁶⁴. En los términos del prólogo dichos vaivenes son el presupuesto fundamental a través del cual el individuo recorre su camino desde la infancia hacia su madurez. Aún anunciado en términos “teleológico-rationales”, este programa aparecía ya formulado en la carta a Neuffer del 10 de octubre de 1794 donde Hölderlin, refiriéndose explícitamente a su novela, afirmaba: “*Der große Übergang aus der Jugend in das Wesen des Mannes vom Affecte zur Vernunft, aus dem Reiche der Fantasie ins Reich der Wahrheit und Freiheit scheint mir immer einer solchen langsamen Behandlung werth zu sein*” (StA VI 137)⁴⁶⁵. Se trata de dar un “salto” madurativo, desde el terreno “afectivo” de la mera “fantasía juvenil” hacia una nueva forma “racional”, capaz de ficcionalizar una verdadera *Bildung* emancipatoria. Pero, a diferencia de otras novelas terapéuticas de su tiempo, Hölderlin no postulaba un modelo de formación *contra* la *Schwärmerei*; sino por el contrario, al igual que en la *Lucinde* (1799) de Friedrich Schlegel o el *Heinrich von Ofterdingen* (1800-1802) de Novalis, se trataba de narrar una experiencia formativa capaz de abrirse camino a través de los “delirios” y “fantasías” de su tiempo⁴⁶⁶.

Este sería entonces el tipo de experiencia propuesto por los prólogos del libro⁴⁶⁷. Así, como puede verse en uno de los pasajes más importantes del relato, cuando Diotima exponía ante Hiperión la verdad de sus padecimientos, estas contradicciones volvían a aparecer con toda su fuerza: “*Siehest du nun, wie arm, wie reich du bist? warum du so stolz seyn mußst und auch so niedergeschlagen? warum so schrecklich Freude und Leid dir wechselt? (...) weil du Alles hast und Nichts.*” (StA III, 167)⁴⁶⁸. La amante de Hiperión obligaba al protagonista a tomar consciencia de la “vía excéntrica” que constituye su derrotero vital: una oscilación maniática entre extremos, “alegría” y “tristeza” absolutas, que, de manera similar a la

⁴⁶⁴ Sobre la interpretación del concepto fichteano de Yo absoluto en clave entusiasta, cf. Cap. II, 2.7.

⁴⁶⁵ “El gran pasaje desde la juventud hacia lo esencial del individuo, desde los afectos a la razón, desde el reino de la fantasía hacia el reino de la verdad y la libertad constituyen para mi temas a los que vale la pena dedicarles atento tratamiento” (versión propia).

⁴⁶⁶ Cf. Mayer, Gerhard, “Hölderlins ‘Hyperion’ - ein frühromantischer Bildungsroman”, en HJb N° 19-20, 1975-1977, pp. 244-247; Engel, Manfred, “Die Rehabilitation des Schwärmers. Theorie und Darstellung des Schwärmens in Spätaufklärung und Früher Goethezeit”, en Schings, Hans-Jürgen (ed.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1992, pp. 469-498. Sobre los intereses comunes existentes entre Hölderlin y los autores *Frühromantik*, cf. Roth, Stephanie, *Friedrich Hölderlin und die deutsche Frühromantik*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1991.

⁴⁶⁷ Pese a ello, parece al menos dudoso que dicho programa de formación haya logrado ser reproducido miméticamente en la novela. Cf. Hiller, Marion, *‘Harmonisch entgegengesetzt’: zur Darstellung und Darstellbarkeit in Hölderlins Poetik um 1800*, Berlin, de Gruyter, 2008, p. 62: “*Es ist deutlich, dass die Dynamik der Darstellung nicht als ‘Ideal’ im Sinne der Vorrede zum ‘Fragment von Hyperion’ gedeutet werden kann*”.

⁴⁶⁸ “¿Ves ahora qué pobre y qué rico eres, por qué debes ser tan orgulloso y por qué también debes caer así? ¿Por qué tan terriblemente en ti alternan alegría y sufrimiento? (...) Porque tú tienes todo y nada a la vez” (versión propia).

experiencia entusiasta, lo elevaba “orgullosamente” (“*so stolz*”) o lo rebajaba sin previo aviso. “Todo y nada” – aquella tensión entre maximalismo subjetivo y vacío existencial- constituyen aquí la reformulación en clave filosófica del malestar “*Schwärmer*”. Esta oscilación contradictoria aparecía también al inicio de la novela, cuando Hiperión retornaba a Grecia: “*Der Liebe Vaterlandsboden gibt mir wieder Freude und Leid. (...) wie die Biene unter Blumen, fliegt meine Seele oft hin und her zwischen den Meeren, die zur Rechten und Linken meinen glühenden Bergen die Füße kühlen*” (StA III 7)⁴⁶⁹. Por lo que, ya en la primera frase del relato, Hiperión emulaba con su propio movimiento - “de izquierda a derecha” (“*Rechten und Linken*”), “aquí y allá” (“*hin und her*”)- esa misma tendencia contradictoria de su “alma” (“*Seele*”), anunciando con el par “alegría y sufrimiento” el núcleo contradictorio en torno al cual giraba la “formación excéntrica” del yo narrativo.

4.2.2. Melancolía y auto-examen biográfico: breve prehistoria de la *Bildung* “excéntrica”.

Pero, ¿de dónde surgía sin embargo esta serie de contradicciones y oscilaciones permanentes? Como ya hemos sugerido en el capítulo anterior de la presente investigación, Hölderlin no era en absoluto ajeno a un cuadro de patologías anímicas muy conocido durante su época. En este punto, si abordamos el registro epistolar del poeta no solo como meras referencias biográficas, sino como un conjunto de representaciones (tentativas y fragmentarias) en torno al devenir de su experiencia personal, pueden detectarse una serie de temáticas vinculadas a las manifestaciones de su propio carácter, cuyo significado no será menor para su proyecto narrativo⁴⁷⁰. Así, fiel a los hábitos de la tradición pietista, ya desde los años previos a sus estudios en Tübingen, el poeta tenía la costumbre de dar testimonio, con el mayor grado de veracidad posible, sobre los vericuetos de su patogénesis interior. El conjunto de reflexiones testimoniadas en su correspondencia evidencian aquel tipo de padecimientos comunes para las investigaciones psicológicas del siglo XVIII:

“(...) und diese Furcht kommt daher, weil ich alles, was von Jugend auf Zerstörendes mich traf, empfindlicher als andre aufnahm, und diese Empfindlichkeit scheint darin ihren Grund zu haben, daß ich im Verhältnis mit den Erfahrungen, die ich machen mußte, nicht fest und

⁴⁶⁹ “El querido suelo de mi patria me da nuevamente alegría y dolor (...) como las abejas entre las flores, vuela mi alma aquí y allá entre los mares a izquierda y derecha, mis ardientes montañas enfrían mis pies” (versión propia).

⁴⁷⁰ Los paralelismos entre biografía y “vía excéntrica” fueron señalados por primera vez por Wolfgang Schadewaldt. Cf. Schadewaldt, Wolfgang, “Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin”, en HJb N° 6, 1952, pp. 1-16. Su trabajo no va sin embargo más allá de los presupuestos dialéctico-reconciliatorios postulados por Ryan: “*Die exzentrische Bahn ist Einheit des Entgegengesetzten, aber dynamisch bewegte Einheit: Periodizität, und vereinigt so in einzigartiger Weise unwandelbares Wesen und zeitliches Schicksal*”. Ibid. Schadewaldt 1952, p. 16.

unzerstörbar genug organisiert war. Das sehe ich. Kann es mir helfen, daß ich es sehe?” (StA VI.1, 290)⁴⁷¹.

Cuando su alienación mental definitiva empezaba a dar los primeros signos de alarma, Hölderlin discurría no sin preocupación acerca de esa clase de sensibilidad “exagerada” padecida por muchos de sus contemporáneos⁴⁷²: una disposición anímica cuya mayor receptividad emocional podía volverse destructiva, a causa de un déficit en la propia “organización” del individuo. Había sido aquella extrema “sensibilidad” aquello que le había impedido aprehender de modo coherente e integral sus iniciales experiencias de juventud. Estas inseguridades ya aparecían expuestas con singular penetración psicológica en la primera carta conservada del poeta, dirigida a su tutor Nathaniel Köstlin:

“so wankte ich immer hin und her und was ich that, überstieg das Ziel der Mäßigung (...) Bald hatte ich viele gute Rührungen, die vermuthlich von meiner natürlichen Empfindsamkeit herrührten, und also nur desto unbeständiger waren.” (StA VI.1, 4)⁴⁷³.

Sensibilidad extrema, junto a oscilaciones permanentes y repentinas: ya a los quince años el joven estudiante era consciente de que sus debilidades morales formaban parte del cuadro de desvíos anímicos censurado por sus maestros. A causa de estos vaivenes, todo aquello que emprendía “excedía el objetivo de la medida”. En sus cartas de juventud, Hölderlin se refería insistentemente a la sensación contradictoria de tener “tantos distintos sentimientos en el pecho”, una “eterna marea cambiante”; a la vez que lamentaba sus “disgustos”, amonestaba la “peste” de sus “antojos y humores”, y se recriminaba poseer “tan pocos intervalos de lucidez”⁴⁷⁴. Más tarde, en su etapa de estudios en Tübingen, Hölderlin describiría cada vez con mayor detalle esas contradicciones anímicas mediante la expresión “melancolía”:

“Meine Jugendhize schlug den Weg der Melancholie ein. Nun die Hize ein wenig verfliegen schein, bleibt auch, so will ich hoffen, das Grillenfangen aus. Man verdirbt sich manche edle Stunde mit fruchtlosen Wünschen und Träumen. Und werden diese nicht erfüllt, so ist vollends Feuer im Dache” (StA VI.1, 81)⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ “este miedo proviene, por lo tanto, de todo aquello destructivo que desde la juventud salió a mi encuentro; aquello que supe acoger de modo más sensible. Y esta sensibilidad parece tener entonces su causa en el hecho de que mi relación con esas experiencias no pudieron estar organizadas de modo suficientemente fijo e imperturbable. Esto puedo verlo. ¿Puede ayudarme el hecho de que lo pueda ver?” (Carta a Neuffer, 12 de noviembre de 1798; versión propia).

⁴⁷² Cf. Cap. I, 1.3.4 - 1.3.5.

⁴⁷³ “(...) así me tambaleo aquí y allá, y todo aquello que emprendo sobrepasa la meta de la moderación (...). Pronto tuve muchas buenas impresiones, supuestamente provenientes de mi sensibilidad natural, que así aún más volátiles eran” (versión propia).

⁴⁷⁴ “so verschiedenen Empfindungen in der Brust” (StA VI.1, 17), “Verdrüßlichkeiten” (StA VI.1, 46), “Grillen und Launen, und wie die Plaggeister alle heißen” (StA VI.1, 47).

⁴⁷⁵ “Mis ardores juveniles abren el camino para la melancolía. Una vez que esos calores parecieran evaporarse un poco, se desvanecen los pensamientos melancólicos. O al menos prefiero esperar eso. Se echan a perder

No sorprende encontrarse aquí con el vocabulario de la “*Schwärmerei*”: “*Jugendhize*”, “*Melancholie*”, “*Grillenfangen*”, “*Wünschen*”, “*Träumen*”. Vemos incluso sugerido un diagnóstico muy en línea con las patogénesis de la época: son precisamente esos “improductivos” “ardores juveniles” aquellos que de pronto “abren el camino para la melancolía” cuando ese “fuego en la cabeza” no logra concreción alguna en la realidad. En cuanto estos “se evaporan un poco” (“*verflogen*”), también lo hacen los “pensamientos melancólicos” (“*Grillenfangen*”). La preocupación en torno a estas oscilaciones reaparecía en la carta dirigida a Neuffer durante su último año de estudios (1794), cuando ya la novela *Hyperion* se perfilaba como su próximo proyecto literario: “*Und da bin ich wirklich bettelarm, lieber Neuffer! – Wenn nur der Mensch nicht so periodisch wäre! oder ich wenigstens nicht unter die ärgsten gehörte in diesem Punkte!*” (StA IV.1, 95)⁴⁷⁶. El problema es, una vez más, su carácter imprevisible y cambiante. No es casual entonces que, frente a las presiones de su madre para aceptar un puesto de vicario, el poeta se escudara en su “humor” y “especial carácter” a la hora de rechazar esta posibilidad:

“Mein sonderbarer Charakter, meine Launen, mein Hang zu Projekten, (...) mein Ehrgeiz – alles Züge, die sich one Gefar nie ganz ausrotten lassen – lassen mich nicht hoffen, daß ich im ruhigen Ehestande, auf einer friedlichen Pfarre glücklich sein werde” (StA VI.1, 68)⁴⁷⁷.

Si bien a título de explicación personal, de manera intuitiva la vocación poética aparece en este pasaje asociada a su ya reconocida inestabilidad de carácter. O, más precisamente, a aquellas afecciones anímicas propias del “*Schwärmer*” entusiasta. Ya que, según la descripción plasmada en este pasaje, el “carácter peculiar” del poeta era precisamente aquellos vaivenes producidos por la “ambición” de sus grandes “proyectos”, cuya propia desaparición no podía traer para él consecuencias saludables.

4.2.3. De la experiencia vática a la visión “excéntrica”.

Hölderlin hallaría entonces en el concepto de “excentricidad” una expresión adecuada para describir su experiencia “*Schwärmer*”. Como ha indicado Schadewaldt (1952), se trata de un concepto de origen astronómico descubierto por el poeta durante sus años de estudio en Tübingen. Acuñado originalmente por el astrónomo griego Hiparco en el siglo II (a. C.) para

tantas horas nobles con pensamientos y sueños improductivos. Y si estos no son realizados, arde el tejado con fuego” (versión propia).

⁴⁷⁶ “¡Y entonces soy realmente pobre, querido Neuffer! – ¡Si solamente el hombre no fuera tan oscilante! O si yo por lo menos no perteneciera a los peores en este sentido!” (versión propia).

⁴⁷⁷ “Mi carácter especial, mis humores, mi afición a los grandes proyectos (...) mi ambición – todos estos rasgos – que no se dejan eliminar sin peligro – no me permiten pensar que pueda ser feliz en un tranquilo estado marital o en un puesto de pastor” (versión propia).

describir algunas irregularidades del ciclo solar, el concepto apuntaba a llamar la atención sobre aquellos movimientos del sol desplazados respecto del centro de rotación terrestre. Conservada durante siglos dentro del sistema ptolemaico, esta concepción recién fue modificada a partir de Copérnico, quien reemplazó a la tierra por el sol como eje principal de rotación, ubicando al resto de los planetas en órbitas “excéntricas”. Esta nueva explicación se convirtió en un hecho finalmente comprobado cuando Kepler demostró que los cuerpos celestes no se movían en círculos, sino a través de elipses. Según el astrónomo württembergués, la ubicación de los cuerpos celestes se situaba de manera “excéntrica”, en uno de los puntos de su respectiva elipse (1era. Ley de Kepler). Dicho movimiento, lejos de ser uniforme, obedecía a una ley según la cual cada planeta adquiriría una aceleración especial de acuerdo a su posición: cuánto más cerca se hallaba respecto del sol (perihelio, 2da. Ley de Kepler) más rápido se desplazaba, perdiendo a su vez velocidad a medida que se alejaba de dicho astro (afelio)⁴⁷⁸. La noción de “vía excéntrica” se hallaba por lo tanto presente en las principales obras de astronomía de la época, siendo así también utilizada por autores tan diversos como Galileo, Newton, Lambert, Kant, y Herder⁴⁷⁹.

Al igual que muchos de sus compañeros, Hölderlin había estudiado en el *Stift* de Tübingen matemática y física, disciplinas dentro de las cuales también se hallaban incluidos los estudios astronómicos⁴⁸⁰. Como antiguo estudiante del *Stift*, la figura del astrónomo Kepler

⁴⁷⁸ Finalmente fue Newton quien dio su forma final a la teoría: según este último, en todos los cuerpos celestes influían dos fuerzas; una fuerza tangencial orientada de manera regular y rectilínea hacia el universo, y otra fuerza centrípeta guiada según el centro de gravitación característico de su astro correspondiente. Del efecto producido a partir de la tensión entre ambas fuerzas surgía una determinada órbita celeste con sus respectivas velocidades. Ibid. Schadewaldt 1952, p. 2-3.

⁴⁷⁹ Pierre Bertaux ha relevado así las referencias en torno a una “*via planetae eccentricae*” dispersas en el escrito de Kepler *De admirabili proportione orbium coelestium* (...), mientras que Friedrich Strack ha subrayado la importancia del estudio de Kant *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*” (1755), cuya sección segunda poseía un capítulo titulado “*Von der Exzentrizität der Planeten Kreise, und dem Ursprung der Kometen*”. Más tarde, en su ensayo histórico-filosófico “*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*” (1784), Kant se proponía reconstruir en términos especulativos la intención originaria de la naturaleza para comprender el desarrollo de la humanidad. Según su escrito, había sido esta intención secreta la que produjo un Kepler capaz de “someter las órbitas excéntricas de los planetas, de un modo inesperado, a leyes determinadas, y a un Newton, que explicó esas leyes mediante una causa universal de la naturaleza”. Otra referencia cercana al planteo de Hölderlin puede hallarse en el escrito de Herder *Briefe, über das Studium der Theologie betreffend* (1785), en cuya última carta aparece una utilización histórico-filosófica de esta noción, a partir de una analogía entre el movimiento astronómico y el desarrollo del nuevo espíritu científico: “*Die Wissenschaft des menschlichen Geistes scheint sich um die vollkommenheit, wie die Kometen um die Sonne in sehr eczentriscen Krümmen zu bewegen. Sie hat, wie diese, ihre Perihelien und Aphelien*” (Herder SWS, 125). Cf. Strack, Friedrich, *Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit*, Tübingen, Niemeyer, 1976, p. 188-189. No deja de ser significativo por otra parte que Strack no establezca ninguna conexión entre estos temas y la problemática de la enunciación hímica.

⁴⁸⁰ Un cierto interés por la astronomía aparecía así testimoniado en la carta a Neuffer del 28 de noviembre de 1791: “*in hellen Nächten an Orion und Sirius und dem Götterpaar Castor und Pollux geweidet... Im Ernst, Lieber! ich ärgre mich, das ich nicht bald auf die Astronomie gerathen bin. Diesen Winter soll's mein angelegentlichstes sein*” (StA VI.1, 71). Por otra parte, las referencias astronómicas abundan en la versión definitiva de la novela. Cf. Fetscher, Justus, “Korrespondenzen der Sonne. Kosmologischen Strukturen in

poseía además un fuerte prestigio en la tradición intelectual württemberguesa. La terminología perteneciente al campo de la astronomía era por lo tanto familiar para el poeta. Tal como hemos referido anteriormente, el concepto de “órbita” ya aparecía en un borrador del cuaderno de Marbach (“*Ist also diß der heilige Bahn?*”. StA I.1, 71; v.1)⁴⁸¹, cuando Hölderlin se interrogaba sobre el sentido de su vocación himnica, resurgiendo más tarde numerosas veces durante el periodo de Tübingen. Así, en enero de 1789, pocos meses antes de la toma de la Bastilla, Hölderlin componía una oda dedicada al propio Kepler: “*Unter den Sternen ergethet sich / Mein Geist, die Gefilde des Uranus / Überhin schwebt er und sinnt; einsam ist / Und gewagt, ehernen Tritt heischet die Bahn*” (StA I.1, 81; vv. 1-4)⁴⁸². La “vía” aquí mencionada viene a indicar el sendero celeste emprendido por el célebre astrónomo, cuyo rastro debe ser a su vez seguido por el yo poético. A través de las connotaciones astronómicas del concepto de “revolución”⁴⁸³, el poeta afirmaba su deseo de autoafirmación individual utilizando como metáfora las órbitas de los cuerpos celestes. Esta no era sin embargo la única referencia: en las dos versiones del *Hymne an die Schönheit*, se aludía a la “vía audaz” (“*kühne Bahn*”, StA I.1, 152; v. 20); mientras que en la primera versión del *Hymne an die Freiheit* se hablaba de una “*weite Bahn*” (StA I.1, 158; v. 38). En la segunda versión de este himno, dicho término correspondía una vez más al curso de las “estrellas” (v.44), sentido reiterado luego en el *Hymne an die Menschheit*, para aparecer finalmente en *Dem Genius der Kühnheit* como el camino que recorren los “nobles espíritus” (v. 32)⁴⁸⁴. Por último, en la segunda versión del *Hymne an die Freiheit*, el movimiento astronómico constituía el marco figurativo dentro del cual surgía por primera vez el nombre “*Hyperion*” (“*Wenn ihr Haupt die blaichen Sterne neigen / Stralt Hyperion im Heldenlauf*”. StA I.1, 160; vv. 93-96)⁴⁸⁵. De este modo, revolución astronómica, autodeterminación individual, y elevación entusiasta constituían así tres aspectos de una misma problemática, condensados bajo el concepto de “órbita excéntrica”⁴⁸⁶.

Hölderlins Hyperion”, en *Athenäum. Jahrbuch für Romantikforschung* N° 10, 2000, pp. 77-107.

⁴⁸¹ “¿Es esta entonces la vía sagrada? (versión propia). Cf. Cap. III, 3.2.

⁴⁸² “Mi espíritu bajo las estrellas / alaba los campos de Urano / Se eleva para contemplarlos solo / y ambicioso. Su paso desvergonzado se abre camino” (versión propia).

⁴⁸³ Cf. el artículo “Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg”, en Konze, Werner et al. (eds.) 1972-1997, pp. 653-788.

⁴⁸⁴ Cabe sin embargo notar aquí una diferencia: mientras en los dos primeros casos esta “vía” aparecía como sendero escatológico-redentor, en el caso del *Hymne an die Menschheit*, ella aparecía asociada a un aprendizaje histórico-filosófico legible en la bóveda celeste, ciertamente familiar a la imagería del himno dedicado a Kepler: “*Schon lernen wir das Band der Sterne, / Der Liebe Stimme männlicher verstehn, / Wir reichen uns die Bruderrechte gerne, / Mit Heereskraft der Geister Bahn zu gehn*” (StA I.1, 146; vv. 17-20).

⁴⁸⁵ “Cuando inclinan su cabeza hacia las pálidas estrellas / brilla el camino heroico de Hiperión a lo lejos” (versión propia).

⁴⁸⁶ Esta identificación reaparecería más tarde en un texto programático clave, como “*An die klugen Rathgeber*”: “*Er ist zum Schlafe nicht herabgekommen, / Der reine Geist, der aus dem Aether stammt; / Er strahlt heran, er*

No es casual entonces que, desde la perspectiva literaria del propio Hölderlin, la crisis del propio lenguaje himnico haya sido también tematizada a partir de esta clase de referencias astronómicas: “*Übrigens komm´ich jetzt so ziemlich von der Region des Abstracten zurück, in die ich mich mit meinem ganzen Wesen verloren hatte*” (StA VI.1, 113-114)⁴⁸⁷. En un sentido similar, en sus primeras notas teóricas sobre el “entusiasmo” poético, el poeta afirmaría también: “*man kann auch in die Höhe fallen so wie in die Tiefe*” (StA VI, 233)⁴⁸⁸. Según las alternativas de esta metáfora astronómica, para Hölderlin se trataba por su parte de apartarse de la “región de los abstracto” en la cual se había perdido “con todo su ser” precisamente a partir de aquella “libertad sin ley” característica de la elevación “entusiasta”. En línea con lo señalado por comentaristas renombrados de la época como Schubart, esto significaba superar el modelo de *Bildung* propio de su primer ciclo himnico, condicionado de antemano por las convenciones de su propia retórica (“*eintönig*”)⁴⁸⁹. Los excesos de su primer “entusiasmo” poético ya aparecían así tematizados desde la perspectiva de la “órbita excéntrica”.

4.2.4. “Vía excéntrica” y *Bildungsroman*.

La pregunta pareciera ser entonces: ¿qué hacer con el impulso original a través del cual Hölderlin había descubierto su vocación poética? O en otros términos: ¿cómo convertir aquel derrotero en un capítulo más de su propia *Bildung* moral y literaria? Para esos interrogantes solo cabía una respuesta: el “fracaso” vático – aquella tendencia “excéntrica” cada vez más acentuada - debía ser abordado desde una perspectiva distinta. En este punto, el sentido peculiar del concepto de “*Bildung*”, con todos sus significados concomitantes de evolución y progreso⁴⁹⁰, se ajustaba al tipo de reflexión en constante desarrollo que, si en la época del *Stift* había impulsado la invención en serie de ideales histórico-filosóficos, ahora se desplegaba mediante la forma del relato educativo. A partir de dicho concepto, Hölderlin

schrökt wie Meteore, / Befreit und bändigt, ohne Ruh´und Sold, / Bis, wiederkehrend durch des Himmels Thore, / Sein Kampferwagen im Triumphe rollt” (StA I, 223). “No se ha adormecido / el espíritu venido del Éter / brilla, y aterroriza como un meteoro / libre y dueño de sí, sin paz ni recompensa / hasta que, al volver de las puertas del cielo / irrumpa su carro triunfal” (versión propia).

⁴⁸⁷“últimamente intento volver de la región de lo abstracto, en la cual me he había perdido con toda mi alma” (versión propia).

⁴⁸⁸“Se puede caer tanto en las alturas como en las profundidades” (versión propia).

⁴⁸⁹ Ya en una de las primeras reseñas dedicadas a los himnos, F.D. Schubart no dejaba de advertir sobre el tono “monocorde” (“*eintönig*”) de los himnos: “*Hölderlins Muse ist eine ernste Muse; sie wählt edle Gegenstände; nur fast immer in gereimten zehenußigen Jamben, wodurch seine Gedichte sehr eintönig werden*” (Schubart, StA VII.4, 3). De igual modo, la crítica del *Tübingsche gelehrte Anzeigen* del 26 de diciembre de 1791 se refería a la abstracción “indefinida” de los ideales a los que se dirigían los himnos: “*Weniger hat uns die an die Harmonie, die von zu unbestimmten Begriffen sichtbar ausgieng und auch das Liedchen S. 163 gefallen*” (La autoría de este comentario pertenece probablemente al amigo de Schiller, Karl Philipp Conz; StA VII.4, 3).

⁴⁹⁰ Cf. Vierhaus, Rudolf, “*Bildung*”, en Konze, Werner et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 1*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, pp. 508-551.

adquiría una conciencia definitiva del carácter procesual de su propia experiencia literaria: se trataba ante todo de explicitar el examen crítico de la experiencia “entusiasta” visibilizándola de otra manera, mediante la puesta en escena brindada por la “novela de formación”. Aparecía así configurada la singular apuesta de fondo a partir de la cual surgió su proyecto narrativo: tal como hemos visto en la escena citada del “Fragmento Thalia”, el dramatismo de la “novela de formación” le permitía develar al público lector aquellas penurias y ambivalencias dramáticas incesantemente atravesadas por la conciencia “entusiasta”.

Pero esta no era la única ventaja ofrecida por el género *Bildungsroman*; el cual por otra parte pertenecía por derecho propio a la discusión sobre la *Schwärmerei*⁴⁹¹. Como hemos anticipado en el primer capítulo de nuestra investigación, ya desde mediados del siglo XVIII, la Ilustración alemana ofrecía un extenso catálogo de autores y obras preocupados por la cura del *Schwärmer*, entre los cuales también se hallaba incluida la narrativa del periodo. En lo que hace particularmente al género ficcional, la lista de textos puede ser interminable: *Der Sieg der Natur über die Schwärmerei oder die Abenteuer des Don Sylvio von Rosalva* (1764), la última versión del *Agathon* (1794), *Peregrinus Proteus* (1791), de Wieland; *Wilhelm Meister* de Goethe (1796), *Der Geisterseher* (1787-89) de Schiller, la novela *Eduard Allwills Papiere* (1776-1781), y el *Woldemar* (1779) de Jacobi, el *Anton Reiser* (1785-1790) de Moritz, *Theobald oder die Schwärmer* (1784) de Jung-Stilling, *William Lowell* (1795/1796) de Tieck, *Lucinde* (1799) de Schlegel, el *Heinrich von Ofterdingen* (1802) de Novalis, entre muchos otros.

El repertorio de tópicos asociado al fenómeno cultural de la *Schwärmerei* constituía un patrimonio común de todos estos textos. Concebidos como reacción intelectual frente a los efectos disruptivos de la *Lesesucht* y la *Buchmacherei*, sus personajes eran siempre simpatizantes de ideales reñidos con la realidad, los cuales surgían de su encimamiento enfermizo con lecturas y utopías extravagantes⁴⁹². Así, en un producto clásico del género

⁴⁹¹Ibid. Engel, 2009, p. 62. En este sentido, al menos desde el punto de vista genérico-literario (y no simplemente biográfico) cualquier lectura somera de la novela permite constatar así hasta qué punto el proyecto *Hyperion* se hallaba lejos de ser aquella “expedición *in terra incognita*” (StA VI.1, 87) anunciada por Hölderlin en su correspondencia.

⁴⁹² En virtud de las fuertes similitudes entre dicha novela y el *Agathon*, no deja de ser factible que la obra de Wieland haya provisto a Hölderlin de una serie de coordenadas temáticas a emular, como punto de partida para su propio relato. Así, al igual que en la versión definitiva del *Hyperion*, en la novela de Wieland, *Agathon* se presentaba como su “propio biógrafo” (“*eigener Biograph*”, WA 736), siendo allí puesto en escena un largo viaje de formación en el cual su protagonista empezará a contemplar en perspectiva el destino de sus ilusiones originales. En ambas novelas la decepción se presentará a su vez a través del fracaso amoroso y político, siendo los personajes femeninos (Danae y Melite/Diotima) una instancia de reflexión frente a los vaivenes existenciales de los héroes narrativos. De este modo, así como *Hyperion* buscaba exorcizar sus crisis existenciales a través de su correspondencia con Bellarmino, la novela *Agathon* ya había puesto esta misma estrategia terapéutica en

Bildungsroman como la novela *Anton Reiser* (1785-1790), el narrador y psicólogo Karl Philipp Moritz ofrecía una disección ficcional de las representaciones mentales provocadas por la obra de Madame Guyon y sus seguidores; secta que había causado estragos en la historia familiar del autor. También desde esta misma perspectiva buena parte de la narrativa de Wieland (el *Don Sylvio*, el *Agathon*, el *Peregrinus Proteus*, etc.) tenía como tema fundamental la “patogénesis del *Schwärmer*”⁴⁹³. Será en este marco de preocupaciones culturales que aparecerán luego en el *Wilhelm Meister* goetheano los personajes del arpista y el “alma bella”; ambos fanáticos religiosos de origen católico y protestante respectivamente, cuyo padecer espiritual sería también analizado mediante el modelo ilustrado de patogénesis, sintomatología, y diagnóstico final de la “ensoñación delirante”. Y de un modo similar, como ya hemos sugerido, en el caso de los compañeros generacionales de Hölderlin, las novelas de los autores *Frühromantik* (*Heinrich von Ofterdingen*, *Lucinde*, *Wilhelm Lowell*) ofrecerán también varias similitudes con el proyecto del primero: al igual que Hiperión, los personajes de Schlegel, Novalis, o Tieck eran caracteres activos en exceso, atravesados por una imaginación en estado de ebullición constante, cuya experiencia del mundo aparecía ya desde el principio conformada en el seno de una percepción fantasmática, hecha de éxtasis, sueños, y visiones epifánicas. Todos ellos padecían la oscilación maníaca entre el ascenso entusiasta y la depresión cuasi-nihilista, desembocando así sus experiencias en distintos procesos de reflexión terapéutica⁴⁹⁴.

4.2.5. Un prefijo sintomático.

Estas preocupaciones, claves en el origen mismo del género “*Bildungsroman*”, aparecerán aludidas directamente por Hölderlin a través del nombre del protagonista: junto al cuadro de síntomas anímicos dramatizados por la “novela de formación” nos encontramos con

escena, a través de los diálogos del protagonista con los personajes de Danae y Archytas; y, como en las versiones preliminares de *Hyperion* (el “Fragmento” de 1794, y el “*Hyperions Jugend*” de 1795), la figura del “sabio” (Hípías, Adamas) poseerá allí también un rol destacado. La novela de Wieland era además un relato situado en los tiempos de la antigua Grecia, en la ciudad de Smyrna, presentada en ambos casos como espacio de civilización signado por la decadencia cultural. Finalmente, el nombre “Agathon” correspondía también a uno de los personajes mencionados en *El Banquete* de Platón, texto que supo ejercer una influencia clave en el proceso de composición de la novela de Hölderlin (Strack 1975, Gaier 1993). Para un análisis en detalle, cf. Erhart, Walter: “In guten Zeiten giebt es selten Schwärmer’: Wielands "Agathon" und Hölderlins "Hyperion" ”, en H-Jb N° 28, 1993, pp. 173 - 191. Hilliard ha propuesto también paralelos entre el par Hiperión/Alabanda y los dos protagonistas – Peregrinus y Kerinthus- de la novela de Wieland, *Peregrinus Proteus*. Cf. Hilliard, Kevin, *Freethinkers, Libertines and Schwärmer: Heterodoxy in German Literature. 1750-1800*, London, Institute of Germanic & Romance Studies, 2011.

⁴⁹³ Cf. Schings, Hans-Jürgen, “Agathon-Anton Reiser -Wilhelm Meister. Zur Pathogenese des modernen Subjekts im Bildungsroman”, en Wolfgang Wittkowski (ed.), *Goethe im Kontext. Kunst und Humanität, Naturwissenschaft und Politik, von der Aufklärung bis zur Restauration. Ein Symposium*, Tübingen, Niemeyer, 1984, pp. 42-67.

⁴⁹⁴ Ibid. Engel 1992, p. 490.

el nada inocente prefijo “*hyper-*”; al igual que el término “*Schwärmerei*”, otra expresión peyorativa utilizada para alertar contra los “excesos” sectarios de la época, fueran estos de origen pietista, masónico, o revolucionario. Dicho morfema había servido a fines del siglo XVII para distinguir entre los partidarios moderados del pietismo (“*subtilen*”, “*groben*”) de sus variantes fanáticas (“*Hyper-Pietisten*”)⁴⁹⁵; y del mismo modo, en los tratados médico-filosóficos de la época, no tardamos en descubrir, condensadas en dicho prefijo una serie de implicancias peyorativas con fuerte ascendencia en los discursos sobre la *Schwärmerei*: aún a principios del siglo XIX, escritores satíricos como Karl Julius Weber (1767-1832) continuaban recurriendo al *leitmotiv* de la hipocondría para explicar el temperamento *Schwärmer*, asociándolo a los extravíos de una época refinada en exceso. Consecuencia de una constitución nerviosa supra-refinada, el *Schwärmer* poseía así una sensibilidad desmedida: excitable, lábil, constantemente martirizado por toda clase de influencias y estímulos. Según dicho autor, en épocas donde imperaba una cultura “sobre-estimulada” los compartimientos individuales y colectivos se volvían inevitablemente exagerados: “todo deviene “hiper-estésico, hiperfilosófico, hiperpolítico, hipermaduro, etc.: aquello que nuestros venerables antiguos hubieran denominado chiflado”⁴⁹⁶. El diagnóstico de Weber pasaba así rápidamente desde la preocupación terapéutica a un juicio cultural y político, cuya principal referencia eran las discusiones de la nueva cultura revolucionaria, con su inundación súbita de escritos políticos, teorías filosóficas, y panfletos partidistas. El *Schwärmer* hipocondríaco era, en definitiva, el producto de un hiper-estímulo cultural, exacerbado por las pasiones intelectuales y políticas del momento.

Por lo que, a partir de esta caracterización, los recurrentes vaivenes diegéticos de la “vía excéntrica” también pueden ser asociados a esta peculiar sensibilidad hiperestésica: Hiperión reaccionaba exageradamente y sin contemplaciones ante las palabras de Adamas (StA III, 12), las burlas de los ciudadanos de Smirna (StA III, 22-23); cualquier atisbo de silencio o simpatía por parte de Diotima podía sumirlo en la incertidumbre o la euforia (StA III, 64- 66); y más tarde, cuando Alabanda lo tildara de “*Schwärmer*” y “*Grillenfänger*”, el protagonista no dudará en romper abruptamente la amistad con su camarada de armas (StA

⁴⁹⁵Cf. Schneider, Hans, “Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert”, en Martin Brecht (ed.), *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Würzburg, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 391-440, p. 391.

⁴⁹⁶ “Dieses Temperament eines überfeinen Zeitalters macht die Grundlage aller Misanthropen, empfindsamer Melancholiker, bitterer Lacher, allgefälliger Weltlinge und moralischer Taubstummer. Alles geht auf Hyper – hypersthenisch, hyperphilosophisch, hyperpolitisch, hyperreif usw. was unsere minder feinen Alten übergeschnappt gennant haben würden”. Cf. Weber, Karl Julius, *Demokritos: oder Hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen*, Stuttgart, 1832-1836, p. 257.

III, 32-33). Su psique hiperestésica reaccionaba siempre desorbitada e imprevistamente ante los infortunios y modificaciones de la realidad externa; lo cual en última instancia desencadenaba cambios raudos en sus estados anímicos, en su percepción corporal y en sus sensaciones ante las modificaciones de los climas externos. El nombre “*Hyperion*” era así una metáfora de un determinado “hiperdesarrollo”, una maduración precipitada, surgida precisamente de su propio carácter hipersensible. Su “formación” debía ser llevada cabo superando ese magma de contradicciones que lo hacía oscilar constantemente en el “todo” y la “nada”. Al igual que en el satírico Weber, esta disposición anímica provocaba en última instancia su desprecio por las formas de vida en sociedad, emergiendo inevitablemente, como encarnación prototípica del “*Schwärmer*”, la figura del “eremita” aludida en el título de la novela.

Llegados a este punto, la doble etimología del nombre *Hyperion* nos permite ver – captado en su pleno desarrollo- el pasaje de una concepción del lenguaje “entusiasta” a otra dentro de la poética hölderliniana: mientras la referencia de raigambre helénica nos remitía a la elevación vática propia de la etapa de Tübingen (4.2.1.), la etimología basada en el contexto “histórico-cultural” nos remite al horizonte literariamente más complejo del síndrome hiperestésico y la consiguiente oscilación patológica entre “melancolía” y “entusiasmo” (4.2.4.-4.2.6.). El fenómeno de la “*Schwärmerei* entusiasta” volvía así a funcionar aquí como matriz ideológico-discursiva, tendiente a subsumir en su interior diversos fenómenos culturales contradictorios entre sí. Cada momento formativo de Hiperión, cada encuentro intersubjetivo, constituirá un paso más dirigido hacia la experiencia histórica de sus contemporáneos, dentro de la cual buscará afirmar su lenguaje “entusiasta”. Debemos pasar entonces a analizar en detalle las alternativas cambiantes de este proceso.

4.3. Adamas como primer maestro “entusiasta”: entre especularidad y “formación”.

Tal como hemos indicado, al igual que en la etapa de Tübingen, la falsa etimología clásica establecía un nexo directo entre Hiperión y la imagen del *poeta vates*. Desde la perspectiva de la progresión narrativa, la experiencia de formación del protagonista se iniciaba a partir de la identificación con esta imagen. Esta última aparecería escenificada, no casualmente, a partir del encuentro entre Hiperión y su primer maestro, Adamas:

“Sei wie dieser!” rief mir Adamas zu, ergriff mich bei der Hand und hielt sie dem Gott entgegen, und mir war, als trügen und die Morgenwinde mit sich fort, und brächten uns ins Geleite des heiligen Wesens, das nun hinaufstieg auf den Gipfel des Himmels, freundlich und

groß, und wunderbar mit seiner Kraft und seinem Geist die Welt und uns erfüllte” (StA III.1, 16)⁴⁹⁷.

Mediante esta referencia a la imagen mítica de Helios⁴⁹⁸, el “dios del sol” (“*Sonnengott*”), la experiencia del ascenso vático aparecía aquí una vez más rememorada: “¡Sé como aquel!”. Las palabras del maestro quedarán grabadas en la mente de su joven discípulo (StA III, 16). La escena no deja de ser reveladora desde el punto de vista del modelo pedagógico-especular postulado explícitamente por Adamas. Se pone así en escena una suerte de “triángulo mimético” en función del cual Hiperión no solo debe imitar a su maestro sino también, en virtud de ello, al propio astro rey (Helios), en tanto símbolo apoteósico de la soberanía individual. El protagonista de la novela recibía así de su primer maestro un designio constitutivo de su identidad: la elevación “entusiasta” como impulso esencial de la propia subjetividad.

Como puede verse entonces, aún en este punto inicial de su *Bildung* “excéntrica”, el protagonista seguía atrapado en la identificación frente a un otro tutelar, el cual debía ser imitado mediante las fuerzas del “entusiasmo” juvenil: “*Und ich, war ich nicht der Nachhall seiner stillen Begeisterung? Wiederholten sich nicht die Melodien seines Wesens? Was ich sah, ward ich, und es war Göttliches, was ich sah*” (StA III, 13)⁴⁹⁹. Esta epifanía intersubjetiva evocaba entonces aquel tipo de “entusiasmo” virtuoso originalmente reivindicado por la cultura de la *Empfindsamkeit*⁵⁰⁰. Dicha identificación no era, por otra parte, solo una percepción del protagonista, sino que se hallaba también refrendada por la propia historia de Adamas quien, al igual que Hiperión, se sentía igualmente decepcionado por la mediocridad de sus contemporáneos (StA III 13, 6-15). Maestro y discípulo se encontraban el uno al otro en Grecia, adónde ambos habían viajado en busca de los héroes del pasado. Dicho encuentro especular producía en Hiperión una transformación súbita, asaltándolo sin respetar “leyes, mandato, o persuasión alguna” (StA III 14); el protagonista descubría así junto a Adamas la experiencia “todopoderosa del entusiasmo indivisible” (“*Allmacht der Ungetheilten Begeisterung*”, StA III 14)⁵⁰¹.

⁴⁹⁷“¡Se como aquel!”, me dijo Adamas, tomándome de la mano y extendiéndola hacia el dios, y fue para mí como si los vientos matinales nos arrastraran consigo y nos llevaran hasta el cortejo del ser sagrado que entonces ascendía hacia la cumbre del cielo, que amistoso y enorme nos llenó, maravilloso, al mundo y a nosotros, con su fuerza y espíritu” (versión propia).

⁴⁹⁸ En la mitología griega, Helios era hijo de Hiperión y Tea. Cf. los comentarios de Beißner, (StA III, 444).

⁴⁹⁹“Y yo, ¿no era como el eco de su callado éxtasis? ¿No se repetían en mi las melodías de su ser? Yo me transformaba en lo que veía, y lo que veía era divino” (H 31).

⁵⁰⁰Cf. Cap. II, 2.2.2.

⁵⁰¹“omnipotencia del entusiasmo sin fisuras” (H 31).

Pero al mismo tiempo, en tanto figura educativa, Adamas había aparecido ante Hiperión para poner un freno a los vaivenes de este último: *“Ich schweiffte herum, wie ein Irrlicht, griff alles an, wurde von allem ergriffen, aber auch nur für den Moment, und, die unbehülflichen Kräfte matteten vergebens sich ab. Ich fühlte, daß mir's überall fehlte, und konnte doch mein Ziel nicht finden. So fand er mich”* (StA III 13, 19-5)⁵⁰². Adamas conducía entonces a su discípulo a descubrir el mundo heroico de la antigüedad griega, a través de la lectura de Plutarco⁵⁰³. En su rol de mentor, el maestro acompañaba al protagonista en su recorrido por las ruinas griegas, con el fin de evitar que este último cayera en sus habituales extravíos: *“bald ordnet' und beruhigt' er mit Zahl und Maas das jugendliche Treiben”* (StA III, 14)⁵⁰⁴.

Hiperión y Adamas transitaban entonces por el archipiélago griego atisbando en cada vestigio los restos de su antiguo esplendor: *“Aber dreifach fühlt ' ich ihn und mich, wenn wir, wie Manen aus vergangner Zeit, mit Stolz und Freude, mit Zürnen und Trauern an den Athos hinauf und von da hinüberschiffen in den Hellespont und dann hinab an die Ufer von Rhodus und die Bergschlünde von Tánarum (...)”* (StA III 14, 10-14)⁵⁰⁵. Este giro no deja de ser significativo: como puede verse, es precisamente este sentimiento de exaltación recíproco (*“dreifach fühlt ' ich ihn und mich”*) el que nuevamente dispara una serie de sentimientos contradictorios (“orgullo” y “alegría”, “ira” y “tristeza”), convirtiendo a ambos congéneres en “manes” nostálgicos. Grecia se veía así inmediatamente contagiada por las visiones mórbidas del “entusiasta melancólico”; a un punto tal que su recorrido errático entre las ruinas griegas no dejaba de evocar una realidad histórica fenecida reducida a ruinas inútiles, ante la cual ambos personajes se detenían fascinados: *“da saß ich traurig spielend neben ihm, und pflückte das Moos von eines Halbgotts Piedestal, grub eine marmorne Heldenschulter aus dem Schutt, und schnitt den Dornbusch und das Haidekraut von den halbbegrabnen Architraven”* (StA III

⁵⁰²“Yo andaba errante como un alma en pena, aferrándome a todo, siendo aferrado por todo, pero siempre solo por un momento, y mis fuerzas, inútiles, se agotaban en vano. Sentía que en todas partes me faltaba algo, y sin embargo no lograba encontrar mi meta. Así fue como él me encontró” (H 30).

⁵⁰³La referencia a Plutarco no es casual: su escritos (*De Pythiae oraculis, De defectu oraculorum*) versaban sobre las diversas clases de entusiasmo y profecías. Ibid. Hilliard 2011, pp. 43, 182, 220, 221.

⁵⁰⁴“tan pronto imponía orden y tranquilidad, cuenta y razón, en mis impulsos juveniles” (H 31).

⁵⁰⁵“Pero cuando le sentía a él, y a mí mismo, con una fuerza triplicada, es cuando ambos, como manes del tiempo pasado, llenos de orgullo y de alegría, llenos de ira y de tristeza, subíamos al monte Athos y desde allí atravesábamos el Helosponto para descender a la costa de Rodas y a las gargantas del Ténaro” (H 32).

15)⁵⁰⁶. Hiperión limpia el pedestal de un “semi-dios”, mientras ambos personajes recordaban que allí, alguna vez, había existido una “naturaleza humana soberana”⁵⁰⁷.

Este paseo nostálgico es el prelude al momento de reconocimiento definitivo entre maestro y discípulo, producido a partir de la evocación de una comunidad “entusiasta”, en la cual los “acordes arrebatados” de la alegría eran conservados por los “jóvenes griegos”, escondidos en “templos” y “bosques”:

“Hier wohnte der Sonnengott einst, unter den himmlischen Festen, wo ihn, wie goldnes Gewölk, das versammelte Griechenland umglänzte. In Flüthen der Freude und Begeisterung warfen hier, wie Achill in den Styx, die griechischen Jünglinge sich, und giengen unüberwindlich, wie der Halbgott, hervor. In den Hainen, in den Tempeln erwachten und tönnten in einander ihre Seelen, und treu bewahrte jeder die entzückenden Accorde.”(StA III 15)⁵⁰⁸.

En primer lugar, debe subrayarse aquí el significado místico y ritual atribuido a dicho espacio en el mito del pueblo hiperbóreo, quienes, según Heródoto celebraban fiestas en honor del dios Apolo. Acontecida en Delos (escenario por excelencia de los cultos báquicos y apolíneos), se trataba ante todo de un ritual religioso-comunitario en el cual participaba la totalidad del pueblo, ellos mismos muchas veces descriptos como dioses o inmortales⁵⁰⁹. Al igual que estos últimos, los jóvenes griegos evocados por Hiperión “despiertan” y se funden en una imagen con connotaciones cívicas (“*das versammelte Griechenland*”) y culturales (“*himmlischen Festen*”, “*entzückenden Akkorde*”) (StA III 15, 1-8). En dicho marco, el culto al dios Apolo aparecía así como el momento comunitario a través del cual Hiperión asistía a la epifanía de su vínculo con Adamas. No es difícil reconocer por otra parte las connotaciones épicas, derivadas de la comparación entre la figura heroica de Aquiles y los jóvenes griegos: gracias a esta comunión extática, esos jóvenes se hallaban listos para enfrentar la contienda. La imagen de un ágora retórica, constituida a partir del lenguaje “entusiasta”, era familiar tanto para los simpatizantes revolucionarios del momento⁵¹⁰, como para el propio Hölderlin,

⁵⁰⁶“Entonces me sentaba tristemente junto a él y, jugueteando, limpiaba el musgo del pedestal de un semidiós, extraía de los escombros la espalda marmórea de un héroe, arrancaba las zarzas y malezas de un arquitrabe medio enterrado, mientras mi Adamas dibujaba el paisaje que como un consuelo amistoso rodeaba las ruinas: las colinas cubiertas de trigo, los olivos, el rebaño de cabras suspendido en las rocas de la montaña, el olmedo que se precipitaba en el valle desde las cumbres...” (H 33).

⁵⁰⁷Cf. Cap. III, 3.5.

⁵⁰⁸“Allí vivió antaño el dios del sol, entre fiestas celestiales con las que toda Grecia reunida le rodeaba en su esplendor, como una nube de oro. Igual que Aquiles en la Estigia, se sumergieron aquí los jóvenes griegos en las olas de la alegría y del entusiasmo para resurgir invencibles, como aquel semidiós” (H 33).

⁵⁰⁹ Cf. Bichler, Reinhold, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild fremder Länder und Völker, ihrer Zivilization und ihrer Geschichte*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, pp. 35-36.

⁵¹⁰ La identificación entre los partidarios de la revolución y los héroes griegos era una referencia común de la época. Cf. Cap. I, 1.7. Al menos desde Rousseau en adelante, se trataba de una referencia retórica común en el pensamiento político del siglo XVIII evocada inmediatamente por los primeros cronistas de la revolución: “*Ob*

quien ya la había evocado en el himno “*Griechenland*” (1794)⁵¹¹. El horizonte político de la formación hiperoniana aparece entonces ya sugerido: en el contexto de este ritual colectivo, es el mismo “entusiasmo” *per se* aquel que pasa a ocupar el lugar central de la mediación comunitaria; y también, allí donde el maestro Adamas confiará a Hiperión su misión vática.

Sin embargo, pese a estas connotaciones místico-celebratorias, la rememoración del vínculo “entusiasta” permanecerá atrapado dentro de la perspectiva melancólica de ambos personajes: “*Aber was sprech' ich davon? Als hätten wir noch eine Ahnung jener Tage. Ach! es kann ja nicht einmal ein schöner Traum gedeihen unter dem Fluche, der über uns lastet*” (StA III 15, 9-13)⁵¹². El vínculo mimético entre Adamas y el protagonista de la novela terminará produciendo efectos más bien renidos con sus pretensiones educativas originales: “*wir haben unsre Lust daran, uns in die Nacht des Unbekannten, in die kalte Fremde irgend einer andern Welt zu stürzen, und wär'es möglich, wir verließen der Sonne Gebiet und stürmten über des Irrsterns Grenzen hinaus*” (StA III 16, 7-9)⁵¹³. Las ansias de elevación “apolínea” se convirtieron finalmente en aventura impremeditada, un periplo “fuera de órbita”, más allá de los límites que la figura de Helios había pretendido simbolizar en un primer momento. No hay aquí por lo tanto una “formación más elevada”, sino que el maestro se ha convertido de pronto en un “*Schwärmer*” más, hermanado en la añoranza épica del “entusiasmo” griego.

En busca de un “pueblo oculto” a la altura de su visión profética, Adamas se desvanecía entonces en un rapto de fuga hacia el oriente: “*In der Tiefe von Asien soll ein Volk von seltner Trefflichkeit verborgen sein; dahin trieb ihn seine Hoffnung weiter*” (StA III 16)⁵¹⁴. El viaje en dirección a Asia constituía otro de los rasgos típicos de la genealogía histórica del *Schwärmer*⁵¹⁵. La importancia de oriente en la poética de Hölderlin se remonta a estos

es wirklich wahr ist, daß ich in Paris bin? Das die neuen Griechen und Römer, die ich hier um und neben mir zu sehen glaube, wirklich vor einigen Wochen noch Franzosen waren!”. Cf. Campe, Joachim Heinrich, *Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution, geschrieben.*, Braunschweig, Schulbuchhandlung, 1790, p. 1. También Karl P. Conz (maestro de Hölderlin en Tübingen) compararía a los republicanos franceses con los atenienses, a la vez que Stäudlin (amigo y editor del poeta) ofrecía en sus crónicas de 1792 un paralelo entre la lucha revolucionaria contra el poder feudal y la guerra independentista de los griegos frente a los persas. Cf. Mieth, Günter, *Friedrich Hölderlin: Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution*, Berlin, Rütten & Loening, 1978, p. 25.

⁵¹¹ Cf. Cap. III, 3.5.

⁵¹² “Pero, ¿qué estoy contando de todo aquello? ¡Como si pudiéramos hacernos una idea de los que fueron aquellos días!” (H 33-34).

⁵¹³ “Gozamos lanzándonos a la noche de lo desconocido, a la fría extrañeza de algún otro mundo, y, si fuera posible, abandonaríamos el territorio del sol y nos abalanzaríamos mas allá de las fronteras de los cometas” (H 35).

⁵¹⁴ “En las regiones de Asia debe hallarse oculto un pueblo de singular carácter, hacia dichas regiones lo condujo su esperanza” (versión propia).

⁵¹⁵ La referencia ya se encontraba, por ejemplo, en el estudio de Johann G. Zimmermann (1728-1795) *Ueber die Einsamkeit* (1784-1785), el *Versuch einer allgemeinen Geschichte der Litteratur* del historiador Ludwig Wachler

antecedentes culturales, tal como puede verse claramente en el poema “*An die klugen Rathgeber*” – un texto contemporáneo a la novela- donde la discusión sobre la *Schwärmerei* ya aparecía resuelta a favor de esta última mediante la imagen del éxodo hacia el este: “*Wie oft auf euern Sand / Den hoffnungsfrohen Steuermann verleitet / Auf kühner Fahrt ins warme Morgenland!*” (StA III, 226)⁵¹⁶.

A partir del ejemplo de Adamas, puede verse entonces cómo el deseo de elevación invocado por el maestro se ha convertido en otra cosa muy diferente: como si se tratara de una suerte de pedagogía invertida, el maestro, lejos de aportar alguna enseñanza edificante, se convierte en un “entusiasta” más, infatuado por sus visiones extáticas. La exaltación del heroico pasado griego se revela como insuficiente y solo cabe la fuga hacia “oriente”, hacia el más allá “excéntrico” del “entusiasmo”. De este modo, desde la perspectiva de la “formación” de Hiperión, el fin de la enseñanza de Adamas inaugurará el comienzo de la “vía excéntrica”.

4.4. Alabanda, el *Schwärmer* revolucionario.

La comunión interpersonal esbozada en el vínculo con Adamas será precisamente aquella experiencia que cobrará un relieve aún más explícito en la siguiente etapa de la novela, a partir del encuentro entre Hiperión y Alabanda. A la manera del *Freundschaftskult*⁵¹⁷, la amistad entre ambos personajes surgía raudamente tras un fugaz y

(1767-1838), y se reiteraba en numerosos tratados del siglo XIX (por ejemplo, en los volúmenes *Das Morgenland: Altes und neues für Freunde der Heiligen Schrift*). En las conjeturas de estos autores, el origen de la superstición y el fanatismo religioso provenía de ciertos pueblos orientales como Egipto, donde el calor y la vida del desierto habían vuelto a los hombres propensos a toda clase de fantasías y visiones extraviadas. Zimmermann afirmaba que de estas creencias habían surgido las construcciones filosóficas del platonismo y la geometría pitagórica, mientras que en otros autores esta deducción histórica conducía hasta los orígenes del cristianismo. En un prólogo a un extracto de la *Kirchengeschichte* de Fleury, el monarca Federico el Grande advertía cómo las ramificaciones de estas falsas creencias llegaban incluso hasta el deísmo: “*Zwölf Schwärmer verbreiten seine Lehre vom Morgenland bis nach Italien, gewinnen die Geister durch die reine und heilige Moral, die sie predigen, und lehren – einige Wunder abgerechnet, die Menschen mit gluhender Einbildungskraft aufregen konnten – nichts als den Deismus*”. Ibid. Götz 2008, pp. 262-285. Cf. también *Geschichte der ältesten christlichen Einsiedler in den Wüsten des Morgenlandes* publicada por Philipp Loos (Leipzig, Weigand, 1787).

⁵¹⁶“Cuántas veces en tus arenas / retuvistes al esperanzado navegante / en su audaz periplo por oriente” (versión propia). Sobre la función de este escrito en la polémica con el clasicismo de Weimar, cf. Cap. II, 2.8.

⁵¹⁷Los orígenes del *Freundschaftskult* se remontan a la primera mitad del “siglo de las luces”, a partir de la confluencia de nuevas formas de sociabilidad surgidas con la crisis de la cultura protestante ortodoxa. Sus fuentes culturales de influencia son varias. Por un lado, la tradición pietista con su énfasis en la interioridad espiritual y la relación directa del individuo con Dios; pero también su exigencia de revivificar la doctrina cristiana a través de la comunicación directa de la experiencia religiosa en el seno de conventículos (*Konventikel*) y “comunidades de hermanos” (*Brüdergemeinde*). Por otro lado, la tradición ilustrada-racionalista, profusamente difundida a través de los *moralischen Wochenschriften*, la cual aspiraba a terminar con el aislamiento de los individuos extraviados en las jerarquías del orden estamental, mediante la reivindicación de la amistad y compasión intersubjetiva como nuevo criterio de virtud moral. Cf. Cap. II, 2.2.2., y también Rasch, Wilhelm, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock*, Halle, Deutsche Vierteljahrsschrift Buchreihe für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, N° 21, 1936., Faulstich, Werner, *Die bürgerliche Mediengesellschaft (1700 - 1830)*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

azaroso encuentro previo (StA III 25). El motivo de la identificación y mutuo reconocimiento acaecido entre ambos eran los ideales emancipatorios compartidos: al igual que Hiperión, Alabanda poseía las marcas distintivas del concepto de “amistad” propio del siglo XVIII, las cuales conjugaban por igual la receptividad fraternal y el compromiso político⁵¹⁸. Poseedor de un “entusiasmo animoso” (“*mühevolle Begeisterung*”; StA III 25, 19), el amigo de Hiperión aparecía como un personaje heroico y carismático, capaz de cautivar a sus semejantes con su condena ardorosa frente a los “pecados del siglo” (StA III 27,5). En dicha figura Hiperión descubría entonces a un “camarada de armas” (“*Waffenbrüder*”, StA III 28, 17; “*Kampfgenosse*”, StA III 27, 13): juntos imaginan ser la reencarnación de los tiranicidas atenienses Harmodio y Aristogitón⁵¹⁹, a la vez que se lanzan a soñar toda clase de proyectos utópicos para el presente (“*kolossalischen Entwürfen*”; StA III 25, 15-16). De este modo, mientras en la etapa anterior junto a Adamas, el sentimiento entusiasta era solo un objeto de anhelo y evocación nostálgica, la figura heroica de Alabanda aparecería en cambio para encarnarlo de cuerpo presente. Ya no se trataba del pasado heleno, el cual podía ser juzgado con la misma dureza que otras épocas del pasado, sino del presente político griego (StA III 27, 11-13; 28, 9).

El personaje de Alabanda venía a representar así la figura del *Schwärmer* revolucionario. Este se hallaba entregado a la tarea de la abreviación de la temporalidad histórico-filosófica – el “acortamiento del tiempo”⁵²⁰ – en cuyo seno se hallaba cifrada la consumación de las grandes expectativas revolucionarias de la época: “*Der Gott in uns, dem die Unendlichkeit zur Bahn sich öffnet, soll stehn und harren, bis der Wurm ihm aus dem Wege geht? Nein! Nein!*” (StA III 29, 4-6)⁵²¹. La figura misma de Alabanda era percibida por el protagonista de la novela como despliegue de esta aceleración histórico-filosófica: “*ich hatte, (...) wieder meines Herzens Freude daran gehabt diesem Geist auf seiner kühnen Irrbahn zuzusehn, wo er so regellos, so in ungebundner Fröhlichkeit, und doch meist so*

⁵¹⁸ Cf. Thiel, Luz, *Freundschaftskonzeptionen im späten 18. Jahrhundert*, Würzburg, Neumann, 2004, pp. 86-87.

⁵¹⁹ Las connotaciones homosexuales de este encuentro distan de ser casuales. Ellas forman parte de las numerosas “correspondencias” biográficas presentes en la novela: ya sea entre Diotima y la amante de Hölderlin Susette Gontard, o entre el tutor de Hiperión (Adamas) y el padrino literario de Hölderlin, Friedrich Schiller, por mencionar sólo algunos ejemplos bien conocidos. En el caso de Alabanda, la crítica ha demostrado conexiones sólidas entre dicho personaje y su amigo, el jacobino Isaac von Sinclair; sin duda la amistad más importante en vida del poeta. Para un análisis detallado de la cuestión, cf. Brauer, Ursula, “Friedrich Hölderlin und Isaac von Sinclair. Stationen einer Freundschaft” en Beyer, Uwe (edit.): *Hölderlin. Lesarten seines Lebens, dichtens und denkens*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, pp. 19-50.

⁵²⁰ Cf. Koselleck 1993, pp. 177-202.

⁵²¹ “El dios que hay en nosotros, al que se le abre la infinitud como un camino, ¿debe estar quieto y esperar hasta que el gusano le ceda el paso? ¡No, no!” (H 50). Sobre las connotaciones entusiastas de la expresión “*Gott in uns*”, cf. Cap. II, 2.7.

sicher seinen Weg verfolgte” (StA III 30)⁵²². Tanto en el discurso del propio personaje, como en la caracterización hecha por Hiperión aparecía nuevamente subrayada la “vía” (“*Bahn*”) audaz que, como la propia revolución, debía avanzar incesantemente. De este modo, como encarnación sublime del momento político, Alabanda personificaba el despliegue impetuoso de una nueva legalidad temporal la cual, al igual que el afluente de un río, no se detenía ante nada a su paso⁵²³. El movimiento histórico-filosófico, antes plasmado por la mediación vática en términos de ascenso trascendental, aparecía ahora desplegado de modo lineal e inmanente. Y, de la misma manera que con Adamas, el encuentro con Hiperión reproducirá de manera especular dicha imagen:

“Wir begegneten einander wie zwei Bache, die vom Berge rollen und die Last von Erde und Stein und faulem Holz und das ganze träge Chaos, das sie aufhält, von sich schleudern, um den Weg sich zueinander zu bahnen und durchzubrechen bis dahin, wo sie nun ergreifend und ergriffen mit gleicher Kraft, vereint in Einen majestätischen Strom, die Wanderung ins weite Meer beginnen” (StA III 26)⁵²⁴.

Como puede verse en este pasaje, la metáfora del río tenía a su vez otras connotaciones, también vinculadas al contexto político: bajo la forma del afluente (“*Bache*”), la energía de los camaradas aún no podía adquirir plena velocidad, y por ende, se veía imposibilitada de desarrollarse en todas sus potencialidades. Estas fuerzas permanecían aún presas de “obstáculos”, los cuales no representaban otra cosa que las dudas y resistencias de sus propios contemporáneos ante las posibilidades emancipatorias del momento. Se trataba de una discusión entre la inercia de las instituciones sociales de la época, frente a la exigencia reformista de adoptar una actitud más urgente, a fin de introducir cambios efectivos en las relaciones sociales y políticas⁵²⁵. Esta era precisamente la perezosa complacencia acerca de la cual Hiperión anteriormente había acusado a los ciudadanos de Smirna durante su paso por dicha ciudad (StA III 19-23), y que Hölderlin por su parte no dejaba de reprochar a sus contemporáneos en su correspondencia⁵²⁶.

⁵²² “(...) como de costumbre, también en aquella ocasión se alegró mi corazón viendo a aquel espíritu en su ruta loca y audaz, por la que se aventuraba tan desprovisto de reglas, tan lleno de una libre alegría, y no obstante, por lo general, tan seguro” (H 52).

⁵²³ Para un análisis de las connotaciones históricas del concepto moderno de “revolución”, Ibid. Konze, Werner et al. (eds.) 1972-1997, pp. 653-788.

⁵²⁴ “Nos encontrábamos como dos torrentes que ruedan desde lo alto del monte y echan fuera de sí la carga de tierra y piedras y madera podrida y el inerte caos que los frena para abrirse paso el uno hacia el otro y llegar a confluir en aquel punto donde, atrapándose uno al otro con la misma fuerza, unidos en una sola corriente majestuosa, comienza su peregrinaje hacia el inmenso mar” (H 47).

⁵²⁵ Cf. Cap. II, 2.6.

⁵²⁶ En el caso de Hölderlin y sus camaradas de Tübingen estas referencias a la “lentitud” de sus contemporáneos aparecen repetidas veces en sus cartas. Cf. las misivas del poeta a su hermano Karl, de septiembre de 1793 y agosto de 1794, respectivamente: “*Meine Liebe ist das Menschengeschlecht, freilich nicht das verdorbene, knechtische, träge, wie wir es nur zu oft finden (...) Aber ich liebe das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte*” (StA VI.1 92, 12-14); “*Glaube mir, mir wird sonderbar zu Muth, wenn ich der Hofnungen gedenke, die man sich*

Al mismo tiempo, desde la perspectiva de los proyectos emancipatorios de ambos personajes, el “entusiasmo” era un instrumento político-pedagógico fundamental: ningún pueblo merece gozar de una existencia libre si este no poseía a su vez “palabras elevadas” (“*hohe Worte*”, StA III 28, 5), capaces de resonar poderosamente en los corazones humanos (“*in hohen Herzen wiedertönen*”, StA III 28, 5). Sin este lenguaje, la épica de las “grandes hazañas” se convertía en un “golpe brutal” ante un “rostro embotado”, respecto del cual ningún pueblo lograría obtener enseñanza alguna:

“Ein Volk, wo Geist und Größe keinen Geist und keine Größe mehr erzeugt, hat nichts mehr gemein mit andern, die noch Menschen sind, hat keine Rechte mehr, und es ist ein leeres Possenspiel, ein Aberglauben, wenn man solche willenlose Leichname noch ehren will, als wär’ ein Römerherz in ihnen” (StA III 28, 9-12)⁵²⁷.

En clave rousseaiana, Alabanda afirmaba entonces que solo en la medida en que los individuos reconocieran dicho vínculo común podían a su vez reconocer sus derechos. La utopía emancipatoria no dependía de un conocimiento racional previo. Por el contrario, el surgimiento de pueblos verdaderamente libres suponía para ambos personajes el ideal de una retórica “entusiasta” concebida como “lengua común” (*koiné*). En efecto: la expresión “*Geist und Größe*” alude en este punto al nexo “entusiasta” en función del cual los individuos se imaginan como parte de una misma comunidad; era dicho sentimiento empático aquello que posibilitaba la existencia de reciprocidad y, por lo tanto, de algo en común (“*gemein*”) entre los pueblos. La ausencia de este nexo conduciría por el contrario a la “superstición” (“*Aberglauben*”), la banalidad (“*Possenspiel*”), y el olvido de sus derechos fundamentales. Tal como más tarde Hiperión afirmaría en su “discurso sobre los alemanes” (*Scheltrede*): “(...) *und fromm und groß sind alle Herzen und Helden gebiert die Begeisterung*” (StA III 156, 3-5)⁵²⁸. El entusiasmo producía héroes y los héroes generaban entusiasmo, a través de un círculo de emulación e identificación. El “espíritu y la grandeza” se recreaban así solidaria y recíprocamente.

vom folgenden Jahrhundert macht, und die verkriüppelten, kleingeisterischen, rohen, anmaßlichen, unwissenden, trägen Jünglinge dagegen stelle, deren es überall so viele giebt, und die alsdann ihre Rolle spielen sollen” (StA VI.1 131-132, 38-43). Esta misma crítica puede comprobarse también en la carta de Hegel a Schelling del 10 de enero de 1795: “*Das Reich Gottes komme, und unsere Hände seien nicht müßig im Schoße!* (...) *Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche*” (HB 1, 18). Los subrayados son míos.

⁵²⁷“Un pueblo en el que el espíritu y la grandeza no engendran ya ni espíritu ni grandeza no tiene ya nada en común con otros que todavía son hombres, no tiene ya ningún derecho y es una vacía bufonada, una superstición, pretender honrar todavía a tales caracteres faltos de voluntad, como si hubiera en ellos un corazón romano” (H 49).

⁵²⁸“(…) y todos los corazones son devotos y grandes, y el entusiasmo engendra héroes” (H 208).

El descubrimiento de estas convicciones comunes marcará uno de los puntos culminantes del reconocimiento fraternal entre ambos personajes. Hölderlin no perderá entonces oportunidad de explotar al máximo este momento, representando el ideal de la comunidad “entusiasta” a partir de la escenificación de esta epifanía recíproca: “*Alabanda flog auf mich zu, umschlang mich, und seine Küsse giengen mir in die Seele. Waffenbruder! rief er, lieber Waffenbruder! O nun hab' ich hundert Arme!*” (StA III 28, 16-18)⁵²⁹. Se trataba de una comunidad lingüística fundada en los *topoi* de dicha retórica emancipatoria: “*Wie erwachte da in seinen Tiefen mein Geist, wie rollten mir die Donnerworte der unerbittlichen Gerechtigkeit über die Zunge!*” (StA III 27, 7-8)⁵³⁰. El mutuo reconocimiento y el sentimiento empático despertado entre estos dos individuos a través de su propio discurso se convertía así en una exhortación musical, epifánica, e incluso épica⁵³¹. La amistad fraternal típica del *Freundschaftskult* llegaba aquí a su apoteosis celebratoria.

Sin embargo, dicha fraternidad eufórica no tardará en enfrentarse a dificultades. Las primeras diferencias habían surgido tímidamente, a partir de una puesta en duda del lenguaje de Alabanda, acusándolo de tener un discurso meramente persuasivo, incapaz de generar verdaderas convicciones (StA III 30, 16-19). El diálogo fraternal entre ambos no hará más que recrudecer estas diferencias, las cuales se volverán evidentes a la hora de determinar cuál debía ser el rol del “Estado” (“*Staat*”) en la realización de sus proyectos. En dicha discusión, el “Estado” aún defendido por Alabanda como condición necesaria del proyecto emancipatorio anhelado por ambos, se veía abiertamente impugnado por Hiperión a favor de otro modelo de sociabilidad. Hiperión intentaba entonces zanjar sus diferencias con Alabanda recurriendo a un discurso inflamado de retórica apocalíptica:

“*O Regen vom Himmel! O Begeisterung! Du wirst den Frühling der Völker uns wiederbringen. Dich kann der Staat nicht hergeben. Aber er störe dich nicht, so wirst du kommen, kommen wirst du uns hüllen und empor uns tragen über die Sterblichkeit, und wir werden staunen und fragen über die Sterblichkeit, (...) fragst du mich, wann dies sein wird? Dann, wann die Lieblingin der Zeit, die jüngste, schönste Tochter der Zeit, die neue Kirche, hervorgehn wird aus diesen befleckten veralteten Formen, wann das erwachte Gefühl des*

⁵²⁹ “Alabanda voló hacia mí, me abrazó y sus besos me llegaron hasta el alma. ‘¡Hermano de armas!’, dijo, ‘¡mi querido hermano de armas! ¡Ojalá tuviera en este momento un centenar de brazos!’” (H 50).

⁵³⁰ “¡Cómo despertaba entonces mi espíritu desde sus profundidades! ¡Cómo se me venían a los labios palabras como truenos de justicia implacable!” (H 48).

⁵³¹ “*Das ist endlich einmal meine Melodie, fuhr er fort, mit einer Stimme, die, wie ein Schlachtruf, mir das Herz bewegte, mehr braucht's nicht! Du hast ein herrlich Wort gesprochen, Hyperion! (...) Von ihren Thaten nähren die Söhne der Sonne sich; sie leben vom Sieg; mit eignem Geist ermuntern sie sich, und ihre Kraft ist ihre Freude*” (StA III 28, 19-21; 29, 7-9). Como puede verse en este último pasaje, Hiperión y Alabanda se reconocen mutuamente como “hijos del sol” (“*Söhne der Sonne*”) siendo así realizado a través de la empresa fraternal-“entusiasta” aquel designio transmitido por Adamas al protagonista de la novela, en los comienzos de su formación “excéntrica”.

Göttlichen dem Menschen seine Gottheit und seiner Brust die schöne Jugend wiederbringen wird, wann –ich kann sie nicht verkünden, denn ich ahne sie kaum, aber sie kommt gewiß, gewiß. Der Tod ist eine Bote des Lebens, und daß wir jetzt schlafen in unsern Krankenhäusern, die zeugt vom nahen gesunden Erwachen. Dann, dann erst sind wir, dann ist das Element der Geister gefunden!” (StA III 32, 3-18)⁵³².

Este era el modo cómo Hiperión interpretaba el ideal de comunidad entusiasta aludido por Alabanda. No deja de ser significativo en este punto que la “lluvia del cielo” sea identificada con el “entusiasmo” (“*Begeisterung*”). Mediante este discurso profético, Hiperión retomaba el mito de la palingenesia -la regeneración cíclica de la naturaleza-; no casualmente, un leitmotiv clave de la época revolucionaria⁵³³. A primera vista, el protagonista pareciera re-inscribir así su profecía apocalíptico-revolucionaria dentro de la temporalidad cíclico-progresiva característica del mundo griego (Löwith 1949). Sin embargo, este resurgir de lo nuevo a partir de lo viejo deja entrever una serie de nítidos acentos apocalípticos: con el advenimiento de una “nueva iglesia”, tendrá lugar el retorno de una humanidad rejuvenecida; la cual resurgirá de sus “mancilladas y envejecidas formas” (“*befleckten veralteten Formen*”). La palingenesia apocalíptico-revolucionaria aparecía tenida así de un lenguaje religioso, similar al discurso homilético corriente en el periodo (“*Der Tod ist eine Bote des Lebens*”)⁵³⁴. Se trataba ante todo de un acontecimiento redentor, capaz de elevar a los individuos por

⁵³²“Oh lluvia del cielo! O Entusiasmo! Tú nos traerás de nuevo la primavera de los pueblos. Tú no puedes ser encomendada por el Estado. Pero si él no te lo impide, entonces tu deberás venir. (...) ¿Me preguntas cuando llegara? Cuando la preferida del tiempo, la más joven, la más hermosa hija del tiempo, la nueva Iglesia, surja de entre esas formas manchadas y viejas, cuando el despertar del sentimiento de lo divino devuelva al hombre su divinidad y a su pecho la hermosa juventud, cuando...no puedo anunciarlo, pues apenas lo presiento, pero es seguro que llegara, seguro. (...) ¡Entonces seremos; entonces habremos encontrado el elemento de los espíritus!” (H 46-47).

⁵³³ La cuestión del rejuvenecimiento y la renovación como parte de un proceso natural inmanente aparece aludido numerosas veces a lo largo de la novela. Hölderlin conocía en particular el escrito de Herder *Tithon und Aurora* (1792), en el cual se abogaba por un rejuvenecimiento del tiempo histórico basado en el principio de una evolución progresiva, y no del cambio revolucionario: “*nicht Revolution, aber eine glückliche Evolution der in uns schlummernden, uns neu verjüngenden Kräfte*” (Herder SWS, p. 222). Junto a Herder, otros escritores de la época como Lavater, Jean Paul, o Charles Bonnet harán también uso del concepto. En el caso de Hölderlin, además del borrador explícitamente titulado “*Palingenesie*” (1792), el tema aparecería también aludido en los poemas “*Die Verjüngung*”, “*Des Morgens*”, y “*Abendphantasie*”. Cf. también el fragmento histórico-filosófico “*Das Werden im Vergehen*” (StA IV 282-287. En la edición de Sattler, “*Das untergehende Vaterland...*”. FHA 114).

⁵³⁴ Se trata de una referencia paulina citada profusamente en los sermones de la época. Así, por ejemplo, el neólogo F.S.G Sack, en su escrito *Ueber die Auferstehung* (1778): “(...) - *er ist noch mehr Tod für uns – er ist der Bote Gottes, der uns zu unserer wahren Heymath abrufft; er ist süßer Schlummer nach den Ermüdungen einer oft sehr beschwerlichen Pilgrimschaft (...)* Paulus hatte gewiß nichts schreckhaftes im Sinn, da er in unserm Texte schrieb: *es wird gesäet. Ein liebliches Frühlings-Gefühl war in seiner Seele; es wird gesäet*” (Notese la referencia al sentimiento primaveral). Citado por Pockrandt, Mark: *Biblische Aufklärung*. Berlin, de Gruyter, 2003, p. 716. Otro ejemplo puede encontrarse en el tercer volumen de la antología *Christliche Reden in der Schweiz*, de Herenäus Had: “*Der Tod ist dem Frommen kein Bote und Hönig des Schreckens, sondern ein freundlicher Botte Gottes des heilandes; der Tod ist ihm kein Verlust des Lebens, sondern der fromme spricht mit Paulus: ‘Sterben ist mir Gewinn, denn Christus ist mein Leben’ und durch den Tod des Leibes komme ich ja heim zum Herrn, der das Leben ist*” (Cf. Had, Herenäus, *Christliche Reden in der Schweiz: Drittes Sieben : christliche Gelegenheits-Reden*, München, Lentner, 1816, p. 137). Dada su formación originaria como párroco, no es extraño que Hölderlin estuviera por lo demás bien familiarizado con estas referencias religiosas.

encima de su condición mortal, cuya propia inminencia sumía en un profundo estado de ansiedad temporal a su propio augur: “(...) *frägst du mich, wann dies sein wird? (...) wann – ich kann sie nicht verkünden, denn ich ahne sie kaum, aber sie kommt gewiß, gewiß (...)*”.

Nos hallamos así ante el lenguaje utópico-escolástico de la “restauración de todas las cosas” (“*apokatastasis panton*”, “*Wiederbringung aller Dinge*”), doctrina fuertemente presente en la tradición del pietismo especulativo württembergués. Su tema central era el anuncio de la llegada del “reino de dios” o “reino de los mil años” tras el Juicio Final, como retorno a un estado original en el cual cada ser aún no se hallaba separado de dios. La esperanza profética aparecía anunciada a través del restablecimiento de un orden nuevo, en el cual la llegada del reino divino al final de la historia congregaría a todos los seres en torno de un mismo poder reconciliador⁵³⁵. Esta retórica milenarista también era moneda corriente en los pronósticos histórico-filosóficos de Lessing, Kant, y Fichte. Sin embargo, a diferencia de estos autores, Hölderlin y Novalis acentuaban al máximo la dimensión de la certeza profética que, al igual que en las corrientes extáticas del pietismo, insistía con la idea de un advenimiento inminente del “reino de los mil años”⁵³⁶.

Al mismo tiempo, la nueva comunidad anunciada en el discurso de Hiperión guardaba fuertes parecidos con el ideal de la “iglesia invisible” (“*unsichtbare Kirche*”). De origen luterano, esta fórmula era una divisa cosmopolita de la *Aufklärung*, utilizada también frecuentemente por agrupaciones masónicas como los Rosacruces y los *Illuminaten*.

⁵³⁵ Cf. Schmidt 1990, p. 92. El pietismo radical tuvo un papel crucial en la difusión de la doctrina a lo largo de los siglos XVII y XVIII. El énfasis de sus exegetas (Johann Arndt, el matrimonio Petersen) había radicado en el mensaje de armonía y tolerancia universal presente en la doctrina y en las comunidades cristianas primitivas, frente a la rigidez de la ortodoxia eclesial. En el caso del pietismo württembergués, la doctrina fue adoptada como tema central por sus representantes más importantes; en particular, J. A. Bengel, F. Ch. Oetinger, P.H. Hahn, entre otros. Todos estos autores reivindicarían el tema de la esperanza escolástica como un aspecto central de la doctrina cristiana enriqueciéndolo, en el caso de Oetinger y Hahn, con influencias teosóficas y filosóficas de distinto tipo. Cf. Groth, Friedhelm, *Die "Wiederbringung aller Dinge" im württembergischen Pietismus: theologischeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. pp. 231-253. A través de su primeros maestros (N. Köstlin, J.F. Klemm) y miembros eminentes del movimiento en Württemberg (Hahn), Hölderlin pudo haber conocido dicha doctrina de primera mano. Cf. Breymayer, Reinhard, “Hölderlins Nürtinger Lehrer und Denkendorfer Professoren”, en: Franz, M., et al. (eds.), ‘...so hat mir / Das Kloster etwas genüzet’: Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen, Band 1 von Materialien zum bildungsgechichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel, und Schelling. Tübingen, Hölderlin-Gesellschaft 2004, pp. 98-138.

⁵³⁶ Cf. Mähl, Joachim, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis: Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1965, pp. 245-249. No mucho más tarde, en el opúsculo “*Die Christenheit oder Europa*” (1799), Novalis también recurriría a la misma clase de retórica profética: “*Nur geduld, sie wird, sie muß kommen, die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt sein wird; und bis dahin seid heiter und mutig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens, verkündigt mit Wort und Tat das göttliche Evangelium, und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod*” (Novalis Werke, 518).

Emulando el motivo luterano (luego adoptado por el pietismo) de una comunidad ecuménica de creyentes, dichos grupos recurrían a este leitmotiv a la hora de invitar a la confraternización entre aquellos miembros de los grupos letrados, dispersos a raíz de la censura y los distintos lazos de dependencia impuestos por el Antiguo Régimen⁵³⁷. Dicho concepto constituía un nexo entre las antiguas formas de sociabilidad religiosa y las representaciones modernas de “sociedad civil” y “espacio público” propias de los intelectuales y escritores de la época romántica. En su escrito “Qué es el Espíritu del Tiempo?” (“*Was ist der Geist der Zeit?*”) de 1793, Herder sintetizaba esta concepción de manera paradigmática:

*“Das Lesen der Alten und Neuern, Gespräche und eine gemeinschaftliche Bemerkung dessen, was vorgegangen ist und täglich vorgeht, binden sie (diese Männer) vest und vester an einander; sie machen wirklich eine unsichtbare Kirche, auch wo sie nie von einander gehört haben. Diesen Gemeingeist des aufgeklärten oder sich aufklärenden Europa auszurotten ist unmöglich; (...) Geist allein kann mit Geist kämpfen”*⁵³⁸.

Aún en tiempos de plena convulsión revolucionaria, Herder confiaba en la posibilidad de una esfera pública fundada en el intercambio de ideas y en las posibilidades educativas de la cultura impresa.

Pero las significaciones del término no se agotaban en sus connotaciones cosmopolitas: ya que al mismo tiempo, se trataba ante todo de una expresión fuertemente enraizada en las variantes radicalizadas del pietismo; como es el caso (entre muchos otros) de la “*philadelphische Gemeinde*” liderada por Zinzendorf, la cual se proponía unificar a todos los verdaderos creyentes separados por las divisiones confesionales. En sus “*Priväterklärungen*” Zinzendorf declaraba: “*Die eigentliche Gemeinde Christi ist unsichtbar und auf dem ganzen Erdboden verbreitet*”⁵³⁹. En dos célebres *Bildungsroman* de la época -el

⁵³⁷ El concepto de “iglesia invisible” admitía así múltiples usos. Así, por ejemplo, Goethe en la “*Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****” (cf. Cap. II, 2.4.2.), Herder en el escrito “*Gespräch über eine unsichtbarsichtbare Gesellschaft*”, incluido en las *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793), o Kant en su escrito *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), en el cual la fórmula servirá para defender un modelo de comunidad moral de carácter racional y universal (StA 762-763). Ibid. Hardtwig 1997, p. 322.

⁵³⁸ Herder SWS, 63.

⁵³⁹ Citado por Beißner, StA VI, 762. Se trataba de un tipo de comunitarismo religioso muy concreto y peculiar, ya nitidamente evocado en la primera versión de la novela de 1794: “*Wir sangen heilige Gesänge von dem, was besteht, was fortlebt unter tausend veränderten Gestalten, was war und ist und sein wird, von der Unzertrennlichkeit der Geister, und wie sie Eines sein von Anbeginn und immerdar, so ser auch Nacht und Wolke sie scheide und aller Augen giengen über vom Gefühle dieser Verwandtschaft und Unsterblichkeit*” (StA III 180, 4-8). Utilizamos la expresión “comunitarismo” para caracterizar las implicancias políticas implícitas o explícitas, inherentes a este modelo de sociabilidad religiosa. Nos guiamos aquí por autores de la filosofía política contemporánea que, en el contexto de la modernidad política, han localizado las raíces históricas del comunitarismo en las transformaciones culturales introducidas por los movimientos confesionales. Cf. Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós 2004; Walzer, Michael, *La*

Anton Reiser de Karl Philip Moritz y *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*-, de Goethe, este tipo de comunitarismo religioso aparecía evocado desde distintas perspectivas, ya sea subrayando tanto sus consecuencias alienantes (en el *Reiser*) o, por el contrario, sus efectos artísticos supuestamente benéficos (en el *Meister*)⁵⁴⁰. En el caso de Hölderlin, durante el periodo de composición de la novela, los contornos de este “comunitarismo-entusiasta” ya aparecían aludidos por el poeta en la carta del 9 de noviembre de 1795 a Johann Gottfried Ebel, no casualmente un decidido defensor de la revolución en Francia⁵⁴¹:

“Sie wissen, die Geister müssen überall sich mittheilen, wo nur ein lebendiger Othem sich regt, sich vereinigen mit allem, was nicht ausgetoßen werden muß, damit aus dieser Vereinigung, aus dieser unsichtbaren, streitenden Kirche das große Kind der Zeit, der Tag aller Tage hervorgehe, den der Mann meiner Seele (ein Apostel, den seine jezigen Nachbeter so wenig verstehen, als sich selber) die Zukunft des Herrn nennt” (StA VI 184, 48-52)⁵⁴².

El apóstol al que aquí Hölderlin se refería era Pablo, en cuyas epístolas abundan las referencias a la “segunda llegada del Señor” o parusía (Pablo 1, Tesalonienses 4, 15)⁵⁴³.

revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

⁵⁴⁰ Wilhelm se confesaba atraído por aquella clase de éxtasis comunitarios típicos del pietismo radical, al cual se alude explícitamente en el final del capítulo XIII del *Meister*: “*Wer einer Versammlung frommer Menschen, die sich, abgesondert von der Kirche, reiner, herzlicher und geistreicher zu erbauen glauben, beigewohnt hat, wird sich auch einen Begriff von der gegenwärtigen Szene machen können; er wird sich erinnern, wie der Liturg seinen Worten den Vers eines Gesanges anzupassen weiß, der die Seele dahin erhebt, wohin der Redner wünscht, daß sie ihren Flug nehmen möge, wie bald darauf ein anderer aus der Gemeinde, in einern ander Melodie, den Vers eines andern Liedes hinzufügt und and diesen wieder ein dritter einen dritten anknüpft, wodurch die verwandten Ideen der Lieder, aus denen sie entlehnt sind, zwar erregt werden, jede Stelle aber durch die neue Verbindung neu und individuell wird, als wenn sie in dem Augenblicke erfunden worden wäre; wodurch denn aus einem bekannten Kreise von Ideen, aus bekannten Liedern und Sprüchen für diese besondere Gesellschaft, für diesen Augenblick ein eigenes Ganzes entsteht, durch dessen Genuß sie belebt, gestärkt und erquickt wird. So erbaute der Alte seinen Gast, indem er durch bekannte und unbekannte Lieder und Stellen nahe und ferne Gefühle, wachende und schlummernde, angenehme und schmerzliche Empfindungen in eine Zirkulation brachte, von der in dem gegenwärtigen Zustande unsers Freundes das Beste zu hoffen war*” (Goethe GW, 141). A pesar de su carácter sumario, el historiador Eric Hobsbawm también realiza un comentario sugestivo sobre la función política y social de las sectas en la Europa de finales del XVIII y principios del XIX: “La secta podía convertirse sin dificultades en una asamblea democrática e igualitaria de fieles sin jerarquía social o religiosa, por lo que seducía a los hombres comunes. Su hostilidad a un ritual elaborado y a una doctrina erudita estimulaba a los que gustaban de la predicación y la profecía. La persistente tradición del milenarismo se prestaba a una primitiva expresión de rebeldía social. Por último, su asociación con las emocionantes y subyugadoras “conversiones” personales abría el camino para una “restauración” religiosa masiva de histérica intensidad, en la que los hombres y las mujeres podían encontrar un grato alivio para las coacciones de una sociedad que no proporcionaba otras salidas equivalentes para la emoción de las masas y destruía las que habían existido en el pasado”. Cf. Hobsbawm, Eric, *La era de la revolución, 1789-1848.*, Buenos Aires, Crítica, 1997, p. 231.

⁵⁴¹ Cf. Bertaux 1992.

⁵⁴² “*Usted sabe que los espíritus tienen que comunicarse entre sí, en todo lugar en donde haya un aliento vivo; que hay que unirse a todo lo que no deba ser rechazado, para que de esa unión, de esa iglesia invisible en lucha, salga el gran hijo de la época, amanezca el día de los días, al que el hombre de mi corazón (un apóstol a los que sus actuales adoradores comprenden tan poco como a ellos mismos) suele llamar el futuro del señor*” (versión propia).

⁵⁴³ En una carta inmediatamente posterior (25 de noviembre de 1795) del poeta a Hegel, el primero sugiere la posibilidad de una paráfrasis de las cartas de Pablo: “*Ich dachte schon, eine Paraphrase der Paulinischen Briefe nach deiner Idee müßte der Mühe wohl werth seyn*” (StA VI.1 53). Hölderlin y Hegel retomaron también aquí un hábito exegético privilegiado por los autores pertenecientes al pietismo, y particularmente frecuentada por la variante especulativa württemberguesa.

Mediante la referencia a una “iglesia militante” (*“streitenden Kirche”*), el ideal de comunicación letrada reivindicado por Herder era a su vez concebido por Hölderlin como vinculación de signo escatológico e interpersonal; una reconciliación ecuménica de tipo pneumatológico, similar a la unión del espíritu santo. Al igual que en la exhortación profética de Hiperión, una vez más nos encontramos aquí con el anuncio de una futura “iglesia” como “hija del tiempo”. Tanto Hegel, Schelling, y Hölderlin recurrían asiduamente a este tipo de imagen a la hora de compartir sus esperanzas emancipatorias. Así, por ejemplo en la carta de Hegel a Schelling del 10 de enero de 1795: *“Das Reich Gottes komme, und unsere Hände seien nicht müßig im Schoße! (...) Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche”*⁵⁴⁴. Nótese aquí una vez más cómo, para el joven filósofo, el llamado a la acción se hallaba explícitamente asociado a la experiencia de la aceleración histórica.

Por lo que, de manera no muy distante a las intenciones del escrito “Sobre religión”⁵⁴⁵ y los primeros borradores de la novela, en el discurso de Hiperión, dicha restitución utópica se hallaba supeditada “al despertar del sentimiento divino en los hombres”, el cual a su vez conduciría a su rejuvenecimiento⁵⁴⁶. El fruto de dicha restauración era la “hija del tiempo”, una “nueva Iglesia” fundada en el nuevo entusiasmo comunitario. Como lo anuncia la carta a Ebel, ella era el resultado de la unión de todos los espíritus, reunidos a partir de una misma inspiración ecuménica y espontánea⁵⁴⁷. Ese “sentimiento divino” recuperado tenía entonces para Hölderlin un significado cultural y literario no poco controvertido: como puede verse en la carta, se trataba aquí de la restauración de una “escena pública”, a partir de un lenguaje milenarista-apocalíptico directamente identificado con el horizonte de expectativas inaugurado por la revolución. Todos los temores de la Ilustración se hallaban así confirmados en la alocución de Hiperión: inspirándose en el pietismo radical y las expectativas revolucionarias de la época de Tübingen, el “entusiasmo” profético-religioso surgía como el depositario privilegiado de las nuevas expectativas emancipatorias. En lugar de un proceso paulatino de maduración racional, era dicho sentimiento extático el encargado de traer a Alemania la “primavera de los pueblos” (*“Frühling der Völker”*).

⁵⁴⁴ Cf. Hegel *Briefe*, 261.

⁵⁴⁵ Cf. Cap. II, 2.7.

⁵⁴⁶ *“wann das erwachte Gefühl des Göttlichen dem Menschen seine Gottheit und seiner Brust die schöne Jugend wiederbringen wird”* (StA III 32, 12-14).

⁵⁴⁷ En términos del crítico Wolfgang Binder: *“Hölderlins Begriff der Begeisterung verweist daher nicht nur auf den Enthusiasmus Shaftesburys oder Platons $\theta\epsilon\iota\alpha\ \mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ sondern ebenso auf die inspiration des neutestamentlichen Pneuma”*. Cf. Binder, Wolfgang, *Hölderlin Aufsätze*, Frankfurt, Insel Verlag, 1970, p. 243.

No sorprende entonces que, ante el discurso encendido de Hiperión, Alabanda no dudara en reaccionar tildándolo de “*Schwärmer*” (StA III 32, 7). Como ya había venido sugiriendo, su programa político posee un carácter mucho menos ecuménico: la furia revolucionaria debía caer sobre aquellos pueblos donde primaba la “farsa” y la “superstición” -“*Weg mit ihnen!*”- en la medida en que ellos eran un obstáculo para la realización de su programa emancipatorio (StA III 48,4). El discurso de Alabanda revelará así sus verdaderas implicancias político-ideológicas con la entrada en escena de la secta revolucionaria, “*Der Bund der Nemesis*”. A través de estos últimos, queda claro entonces que, desde la perspectiva de este último personaje, el avance del proyecto emancipador exige el primado de la “acción” por encima de toda otra consideración previa.

La caracterización de la “Liga de Nemesis” es a todas luces grotesca. Se trata de personajes carentes de vida, inexpresivos, y físicamente demacrados:

“Die Stille seiner Züge war die Stille eines Schlachtfelds. Grimm und Liebe hatt ' in diesem Menschen gerast, und der Verstand leuchtete über den Trümmern des Gemüths, wie das Auge eines Habichts, der auf zerstörten Pallästen sitzt. Tiefe Verachtung war auf seinen Lippen. (...) Ein anderer mochte seine Ruhe mehr einer natürlichen Herzenshärte danken.(...) Ein dritter mochte seine Kälte mehr mit der Kraft der Überzeugung dem Leben abgedrungen haben, und wohl noch oft im Kampfe mit sich stehen, denn es war ein geheimer Widerspruch in seinem Wesen, und es schien mir, als müßt' er sich bewachen. Er sprach am wenigsten” (StA III 33, 18-13)⁵⁴⁸.

Al igual que en el *Anton Reiser*, los rasgos demacrados de los personajes permiten entrever la constitución enfermiza de la “bilis negra”⁵⁴⁹: los tres han sufrido hasta el extremo sentimientos ambivalentes y contradictorias (“*Grimm und Liebe hatt ' in diesem Menschen gerast*”), víctimas de una intensa agitación (“*die Stille eines Schlachtfelds*”); y en un estado de profunda desolación física. La impresión resultante es la recaída en el mutismo, la rigidez, y el agotamiento. En términos de los tratadistas de la época, nos hallamos aquí ante el mismo cuadro de individuos hiper-sensibles, trastornados por la nueva cultura política del momento⁵⁵⁰. Hölderlin aprovechaba entonces el discurso de estos personajes para hacer una presentación caricaturesca del programa pregonado por Fichte durante sus primeras lecciones

⁵⁴⁸ “La calma de sus rasgos era la calma de un campo de batalla. La ira y el amor se habían desencadenado sobre aquel hombre y la razón brillaba sobre las ruinas del sentimiento como el ojo de un gavilán posado sobre palacios destruidos. Sus labios denotaban profundo desprecio. (...) El otro podía deber su calma más bien a una dureza natural de su corazón. (...) Un tercero parecía haber arrancado a la vida su frialdad más por la fuerza de la convicción y estar todavía en lucha consigo mismo, pues había una contradicción secreta en su ser, y me pareció como si tuviera que refrenarse. Fue el que menos habló” (versión propia).

⁵⁴⁹ Ibid. Schings 1977, p. 64.

⁵⁵⁰ Cf. 4.2.5.

de Jena en 1794⁵⁵¹: “*Wir wagten lieber, als wir uns besannen (...) Wir taten, was das unsre war. Will niemand sammeln, wo wir pflügten, wer verargt uns?*” (StA III 34; 20-21, 7-8)⁵⁵². Tal como ya había dejado entrever Alabanda, se trataba ante todo de la imposición de la acción lógico-racional en el curso del acontecer histórico, sin necesidad de recurrir a ninguna clase de demostración o pedagogía previa, al ser ya sus fundamentos autoevidentes para aquellos que han adherido previamente al programa. En este sentido, la prédica introductoria de sus miembros reproducía en varios puntos los *topoi* a través de los cuales las corrientes masónicas habían adquirido renombre durante la época:

“*Denn wir bedürfen seines Herzens, seines Willens nicht. Denn er ist in keinem Falle wider uns, denn es ist alles für uns, und die Toren und die Klugen und die Einfaltigen und die Weisen und alle Laster und alle Tugenden der Roheit und der Bildung stehen, ohne gedungen zu sein, in unsrem Dienst, und helfen blindlings mit zu unsrem Ziel- nur wünschten wir, es hätte jemand den Genuß davon, drum suchen wir unter den tausend blinden Gehülften die besten uns aus, um sie zu sehenden Gehülften zu machen*” (StA III 34, 16-5)⁵⁵³.

La acción revolucionaria no precisaba ser transmitida porque, de modo indirecto, los más diversos miembros del mundo social (“los tontos y los listos, los simples y sabios, los hombres de vicio y los virtuosos”, etc.) se hallaban ya, aunque no lo supieran, al servicio de la Liga. La realización inevitable de este programa revolucionario volvía de hecho prescindibles a todos aquellos que no han podido comprenderlo previamente y, en virtud de ello, merecían ser extirpados de cuajo. Ellos eran los “ayudantes ciegos” (“*blinden Gehülften*”) de entre los cuales solo un pequeño grupo sería seleccionado para ser promovidos a la clase de “colaborador vidente” (“*sehenden Gehülften*”).

Por medio de este retrato, Hölderlin ponía en escena aquí otro modo de sociabilidad característico de la época en torno al cual ya habían surgido fuertes debates antes de 1789 y que, con la llegada de la Revolución, adquirirá un carácter cada vez más revulsivo y polémico

⁵⁵¹ Así, por ejemplo, al final de las *Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten*, a las cuales Hölderlin pudo asistir personalmente durante su estadía en Jena durante el segundo semestre de 1794: “*Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind. Wollten wir zürnen darüber, dass andere nicht so vollkommen sind, als wir, wenn wir nur vollkommener sind? Ist nicht eben diese unsere grössere Vollkommenheit der an uns ergangene Ruf, dass wir es sind, die für die Vervollkommnung anderer zu arbeiten haben? Lassen Sie uns froh seyn über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh seyn, dass wir Kraft in uns fühlen, und dass unsere Aufgabe unendlich ist!*” (Fichte VI 345-346).

⁵⁵² “Preferimos arriesgar que reflexionar. (...) Hemos hecho lo que teníamos que hacer. Si nadie quiere cosechar donde nosotros labramos, ¿quién nos lo reprochará?” (H 57).

⁵⁵³ “Nosotros no mendigamos corazones humanos. Pues no necesitamos ni el corazón ni la voluntad del hombre. Porque en ningún caso están en contra nuestra, ya que todo está a nuestro favor, los sabios y los locos, los simples y los instruidos y todos los vicios y todas las virtudes de la barbarie y de la cultura están, aunque no a sueldo nuestro, si a nuestro servicio, y colaboran ciegamente en la consecución de nuestros fines. Únicamente quisiéramos que alguien gozara de todo ello, por eso buscamos entre los miles de auxiliares ciegos a los mejores, para transformarlos en auxiliares videntes” (H 57).

para los alemanes⁵⁵⁴. Tanto en Tübingen como en Jena, o más tarde durante su estadía en Hömburg, el mundo social del poeta se hallaba atravesado por este clima de sospechas y acusaciones generalizado; precisamente aquel estado de cosas respecto del cual Schiller proponía tomar distancia en el primer número de su revista *Die Hören*⁵⁵⁵. Gracias a su amistad con el simpatizante jacobino Isaac von Sinclair, podemos suponer a la vez que Hölderlin tenía cierta familiaridad, si bien indirecta, con los rasgos fundamentales del movimiento⁵⁵⁶. Desde esta perspectiva, no es extraño entonces que, tal como hemos visto, en su retrato algo grotesco de la masonería Hölderlin fusionara los rasgos de la ideología masónica con algunos tics del lenguaje filosófico fichteano. Los miembros de la logia también se hallaban así contaminados por la retórica *Schwärmer*, desplegada ahora con el trazo grueso de la descripción caricaturesca:

“Wir wagten lieber, als wir uns besannen. Wir waren gerne bald am Ende und trauten auf das Glück. Wir sprachen viel von Freude und Schmerz, und liebten, haßten beide. Wir spielten mit dem Schicksal, und es tat mit uns Gleiches. Vom Bettelstabe bis zur Krone warf es uns auf und ab. Es schwang uns, wie man ein glühend Rauchfaß schwingt, und wir glühten, bis die Kohle zu Asche ward” (StA III 34, 5-8)⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ Cf. Cap.I, 1.7.

⁵⁵⁵ Cf. Gross, Michael, *Ästhetik und Öffentlichkeit. Die Publizistik der Weimarer Klassik*, Hildesheim-New York, Olms-Weidmann, 1994.

⁵⁵⁶El *Dichterbund* conformado por Hölderlin junto a sus amigos Neuffer y Magenau poseía varias similitudes con el ceremonial secreto de la masonería. Según Strauß: *“Bis dahin besteht als unsichtbare Kirche, als heimliche, nur von Gott gekannte Gemeinde, der Bund, dem Hölderlin und seine Freunde sich zugehörig fühlen”* (Cf. Strauß, Ludwig, *Das Problem der Gemeinschaft in Hölderlins Hyperion*, Leipzig, Weber, 1933, p. 379). Sin embargo las conexiones no se agotan allí. Sinclair era miembro de los *“Schwärzen Brüder”* y participaba activamente en los tumultos de 1795 que luego conducirían a su salida de la ciudad. La organización interna de dicha orden se caracterizaba por una tiranía de los adeptos ya “iniciados” sobre los profanos; una diferencia jerárquica que, tal como hemos visto, también aparecía plasmada en el discurso de la “Liga de Nemesis”. Al mismo tiempo, durante su estadía en Jena tanto Hölderlin como Sinclair mantuvieron contactos con la *“Gesellschaft der Freien Männer”*, una sociedad que pretendía diferenciar el “falso” del “verdadero” iluminismo mediante una “filosofía de los libres y fuertes”; no casualmente, un programa que coincidía con la filosofía de la acción subjetiva con la cual Fichte buscaba provocar al mundo universitario en el verano del '94. Mediante la ayuda de dicha sociedad, Fichte intentaría en vano influir con su filosofía sobre las logias estudiantiles a las que tuvo que enfrentarse durante sus primeros tiempos en Jena. De este modo, el joven profesor se proponía influir sobre el clima revulsivo que imperaba sobre las sociedades estudiantiles, reorientando dicha energía hacia un programa político de más largo aliento (conflicto que conduciría también finalmente a su alejamiento de la universidad de Jena) Además de los miembros del club republicano creado en el interior del *Stift*, otras individualidades allegadas al poeta también pertenecían activamente a los círculos sociales de la masonería: Christian Friedrich Schubart y su hijo Ludwig Albrecht, G. F. Stäudlin, C. I. Diez, F. W. Jung, J. G. Miller. Hölderlin también había conocido de primera mano los escritos de su maestro en Tübingen Johann Friedrich Lebrecht, cuyo jesuitismo era frecuentemente vinculado a la influencia masónica. Cf. Graßl, Hans: *“Hölderlin und die Illuminaten. Die zeitgeschichtlichen Hintergründe des Verschwörermotivs im ‘Hyperion’”*, en *Sprache und Bekenntnis. Sonderband des Literaturwissenschaftlichen Jahrbuchs. Hermann Kunish zum 70. Geburtstag* 27, Berlin, Duncker & Humboldt, 1971, pp. 137-161. Ibid. La Vopa 2001, pp. 231-268.

⁵⁵⁷ *“Preferimos arriesgar (antes) que reflexionar. Queríamos llegar pronto al fin y confiamos en la suerte. Hablábamos mucho de alegría y dolor amábamos y odiábamos ambas cosas. Jugábamos con el destino y el hizo lo mismo con nosotros. Nos elevó y nos hundió desde el trono hasta el cayado del mendigo. Nos sacudió como se hace con un incensario humeante, y humeamos hasta que el carbón se transformó en ceniza”* (H 57).

Siguiendo la disposición retórica de los diagnósticos formulados en su correspondencia, Hölderlin usaba una vez más el lenguaje de los opuestos contradictorios para retratar el discurso masónico: como en Hiperión al principio de la novela, para la subjetividad masónica aquí retratada “alegría” y “dolor” eran objetos de un vínculo ambivalente (“*liebten, haßten beide*”) a un punto tal que ambos se volvían indistintos. Como puede verse en el texto, esto puede explicarse a partir de dos motivos convergentes. Por un lado, la ideología revolucionaria, que llevaba al convencimiento de acelerar el tiempo histórico, privilegiando la acción, e inhibiendo la capacidad de distinción propia de la reflexión filosófica. Y en segundo lugar, a partir de las exigencias de la ideología masónica; la cual, como hemos visto, no dudaba en reducir a cada individuo a un instrumento o “soporte” (“*Gefülhen*”) de sus designios casi siempre secretos.

Deformada por la alienación masónica, la propia epifanía entusiasta quedaba entonces limitada a un movimiento maníaco que oscilaba entre la abyección y una gloria pasajera, cuasi-ilusoria: “*Vom Bettelstabe bis zur Krone warf es uns auf und ab*”. De igual forma, la *Feuermetaphorik*, prototípicamente revolucionaria, era presentada de manera caricaturesca como el fuego de un incensario en el que sus llamas se consumían rápidamente para convertirse en cenizas. La imagen del “incensario” (“*Rauchfaß*”) no era en absoluto casual: ella solía ser uno de los fetiches del ceremonial masónico⁵⁵⁸, cuya liturgia recargada generaba acusaciones de “cripto-catolicismo” en los detractores de estos círculos⁵⁵⁹. He ahí entonces el destino del “entusiasta” masón: su peculiar adhesión al credo de la acción inmediata producía el deseo de abreviación del tiempo y, embargado por este designio irrefrenable, convertía a sus sujetos en “ayudantes ciegos”, sin capacidad de raciocinio propio. Desde la perspectiva de la retórica utilizada por Hölderlin, sus sentimientos cambiantes, su estado demacrado, eran efectos de esta “pérdida de realidad” producida por la sociabilidad cerrada de dichos ámbitos.

De este modo, a través de la discusión entre Hiperión y Alabanda, Hölderlin ponía en escena dos tipos de sociabilidad políticamente subversivos, dos modelos de *Schwärmerei* entusiasta, y finalmente, dos modelos de intersubjetividad enfrentados. Nos hallamos así ante la comunidad de la comunicación recíproca (de inspiración pietista) frente a la “sociedad de la sospecha”, de tipo masónico, en la cual se inscribe Alabanda junto a la “Liga de Nemesis”. La oratoria de este último, en principio familiar al ideal del comunitarismo entusiasta, había cautivado a Hiperión. Sin embargo, las diferencias no tardarán en surgir a la hora de explicitar

⁵⁵⁸ Cf. Wegener, Franz, *Der Freimaurergarten: Die geheimen Gärten der Freimaurer des 18. Jahrhunderts*, Gladbeck, Kulturförderverein Ruhrgebiet, 2008, p. 149.

⁵⁵⁹ Ibid. Hardtwig 1997 pp. 304-320.

el modo en que dicho programa debía ser llevado a la práctica. La profecía apocalíptico-revolucionaria a la que recurre el protagonista era un intento frustrado de mediar entre ambas instancias. Pero, a los ojos de Alabanda, este propósito se revelaba como aquella clase de expresión de deseos típica del *Schwärmer*.

Queda expuesto así el modo peculiar en que aquella “vía excéntrica” anunciada en los prólogos de las versiones anteriores alcanza su cumplimiento: en este punto, la educación del relato consiste ante todo en apropiarse de las distintas formas de *Schwärmerei* activas en el propio seno de la coyuntura histórica, utilizando sus dimensiones más controversiales como instancia de “formación” para el protagonista. En este sentido, no se trata solo de un aprendizaje filosófico, sino de una experiencia de formación realizada mediante la confrontación de los distintos discursos emancipatorios propios de la época revolucionaria.

Por lo que, a diferencia de lo sugerido por ciertas interpretaciones políticas de la novela, la posición de Hölderlin respecto de la Revolución dista de poder ser definida como “liberal”⁵⁶⁰. A la hora de comprender la posición de Hölderlin ante los hechos acaecidos en Francia, no basta con relevar las ideologías políticas existentes a uno y otro lado del Rin. En el caso de los territorios alemanes, la discusión sobre la revolución se hallaba supeditada ante todo a los distintos modelos de sociabilidad emancipatoria impulsados desde diversos ámbitos (religioso-confesional, político, literario, filosófico) por la cultura letrada de la época. Tanto el “estado estético” (“*ästetisches Staat*”) de Schiller, el “politeísmo de la razón” reclamado por Hölderlin, Hegel, y Schelling, o los planes secretos de la masonería, formaban parte de estos debates. Las diferencias entre ambos personajes en cuanto a la necesidad de la existencia del “Estado” deben ser vistas en este contexto: mientras la ideología masónica de Alabanda suponía dicha esfera como ámbito de acción, el “entusiasmo” comunitarista de Hiperión postulaba un modelo de sociabilidad capaz de sustraerse a su campo de influencia. A través de sus distintos modelos de “iglesia invisible”, Hiperión y Alabanda discutirán distintos modelos de “sociedad civil”. Y al mismo tiempo, a través de las distintas versiones del “entusiasmo *Schwärmer*”, la novela de Hölderlin tomará parte de esta discusión, poniendo en escena las dimensiones problemáticas de estos modelos de sociabilidad alternativos. Como veremos, estas tensiones volverán a aparecer en su futuro idilio con Diotima.

4.5. Diotima o la autoconciencia del *Schwärmer*.

⁵⁶⁰Cf. Prignitz, Christoph: “Die Bewältigung der französischen Revolution in Hölderlins ‘Hyperion’ ”. En *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* 1975, pp. 189-211, p. 193: “Dieser Staatsbegriff darf liberal genannt werden, da er auf die Entfaltung des Individuums in einer erneuerten Gemeinschaft gerichtet ist und um dieses Zieles willen den Einfluß des Staates und seiner Gesetze beschneiden will”.

Estilizada a partir de la exaltación de su carácter pacífico y equilibrado, Diotima aparece a primera vista como un reflejo cabal de los ideales de Weimar; una figura investida con las mismas ambiciones educativas características del concepto schilleriano de “belleza”. La crítica ha vinculado así la figura de Diotima al concepto el “alma bella” (“*Schöne Seele*”) teorizado por Schiller en su escrito *Über Anmut und Würde* (1793): en línea con dicho escrito, tanto en las versiones iniciales como en la definitiva, Hiperión hablaba de la “gracia” (“*Grazie*”, StA III 172) de Diotima y del “atractivo de su movimiento” (“*Reiz ihrer Bewegung*”, StA III 173), cuya “tranquilidad” (“*Ruhe*” StA III 74) constituía un signo “apaciguador” (“*beruhigenden Grazie*”⁵⁶¹). El amor de Diotima vendría reproducir así en el plano ficcional el postulado schilleriano según el cual dicho sentimiento surgía como síntesis de la gracia y la belleza⁵⁶². Hölderlin retomaría entonces el ideal del “estado estético” schilleriano (“*ästhetischen Staat*”), en el cual el reconocimiento entre semejantes surgía a partir de la experiencia de lo bello. Como máxima representante de dicho ideal, la guía espiritual de Diotima consistía ante todo en serenar el ánimo exaltado de Hiperión (StA III 58, 13-3). A través del vínculo amoroso con este personaje, Hiperión descubría un equilibrio capaz de contener sus excesos melancólico-entusiastas: “*Schon lange war unter Diotimas Einfluß mehr Gleichgewicht in meine Seele gekommen; heute fühlt'ich es dreifach rein und die zerstreuten schwärmenden Kräfte waren all'in Eine goldne Mitte versammelt*” (StA III 77, 17-20)⁵⁶³.

Sin embargo, ya en la etapa previa del *Hyperions Jugend* (1795), Hölderlin imprimía a la concepción de la belleza simbolizada por Diotima una dimensión cultico-religiosa adicional: en dicho texto, su figura representaba “lo sagrado, aquello que está en todo” (“*das Heilige, das in allen ist*”, StA III 223), expresado, según palabras de Hiperión, a través de una “comunidad divina” (“*göttliche Gemeinde*”, StA III 224)⁵⁶⁴:

“ich trage ein Bild der Geselligkeit in der Seele; guter Gott!! Wie viel schöner ists nach diesem Bild, zusammen zu seyn, als einsam! Wenn man nur solcher Dinge sich freute, denk'ich oft, nur solcher, die jedem Menschenherzen lieb und teuer sind, wenn das Heilige, das in allen ist, sich mittheilte durch Rede und Bild und Gesang, wenn in Einer Wahrheit sich alle

⁵⁶¹Ibid. Schiller NA 20, 325.

⁵⁶²Cf. Basserman-Jordan, Gabriele, “Verborgnen Sinn enthält das Schöne!: Zur Liebes- und Schönheitsthematik in den frühen Fassungen der Hyperion-Texte”, en Duhamel et al. (eds.) *Nur Narr? Nur Dichter: über die Beziehungen von Literatur und Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, p. 178.

⁵⁶³ “Ya hacía tiempo que mi alma había alcanzado un mayor equilibrio bajo el influjo de Diotima; aquel día la sentí triplemente pura, y mis fuerzas dispersas y destruidas se habían encontrado en un solo justo medio” (H 110-111).

⁵⁶⁴ Para un análisis de esta redefinición del concepto de belleza schilleriano, ibid. Gaier 1993, pp. 159-163.

Gemüther vereinigen, in Einer Schönheit sich alle wiedererkannten, ach! wenn man so Hand in Hand hinaneilte in die Arme des Unendlichen” (StA III 223)⁵⁶⁵.

Como puede verse en este pasaje, el ideal neoplatónico de belleza (*“Einer Schönheit”*) aparecía retratado según aquella “imagen de sociabilidad” (*“Bild der Geselligkeit”*), característica del comunitarismo pietista: escenificada por medio del “discurso, la imagen, y el canto” (*“durch Rede und Bild und Gesang”*) se evocaba un peculiar tipo de comunidad cuya dimensión espiritual surgía, no de templos ni celebraciones estatuidas, sino a partir de la intimidad recíproca producida entre sus participantes: *“Den Einen, dem wir huldigen, nennen wir nicht; ob er gleich uns nah ist, wie wir uns selbst sind, wir sprechen ihn nicht aus. Ihn feiert kein Tag; kein Tempel ist ihm angemessen; der Einklang unserer Geister, und ihr unendlich Wachstum feiert ihn allein”* (StA III 224)⁵⁶⁶. En la novela, la intimidad entre Diotima e Hiperión se inspiraba así en este ideal proveniente del comunitarismo religioso (*“Seelengespräche”*, StA III 69, 11) cuyas connotaciones, como veremos más adelante, retornarán con fuerza al final del relato.

Pero, contrariamente a lo que podría esperarse, este vínculo místico no suprimía la subjetividad del protagonista. La fusión absoluta establecida a partir del lazo amoroso conducía a un nuevo grado de confianza intersubjetiva, que redundaba a su vez en un mayor nivel de autorreflexividad:

“Wenn sie, wunderbar allwissend, jeden Wohlklang, jeden Mißlaut in der Tiefe meines Wesens, im Momente, da er begann, noch eh’ich selbst ihn wahrnahm, mir enthüllte, wenn sie jeden Schatten eines Wölkchens auf der Stirne, jeden Schatten einer Wehmut, eines Stolzes auf der Lippe, jeden Funken mir im Auge sah, wenn sie die Ebb’und Flut des Herzens mir behorcht’und sorgsam trübe Stunden ahnete, indes mein Geist zu unenthaltsam, zu verschwenderisch im üppigen Gespräche sich verzehrte, wenn das liebe Wesen, treuer wie ein Spiegel, jeden Wechsel meiner Wangel mir verriet” (StA III 62, 14-5)⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ “Llevo en mi alma una imagen de sociabilidad, oh buen dios! Qué hermoso es estar juntos en esa imagen, antes que solos. Cuando uno se alegra de ciertas cosas, pienso a menudo, solamente de aquellas, que agradan y son valiosas para el corazón de los hombres; cuando lo sagrado que está en todo, es compartido a través del discurso, la palabra y el canto; cuando todos los espíritus se unen en una sola verdad, y se reconocen en una sola belleza; ah! cuando se lanzan de la mano en los brazos de lo infinito” (versión propia).

⁵⁶⁶ “El Uno al que nosotros honramos, no lo hemos de nombrar. E incluso si él se hallara cerca, tal como nosotros lo estamos el uno del otro, no nos dirigiríamos a él. No celebramos su día, no hay templo para él preparado; ofrecemos en su honor solamente la armonía de nuestros espíritus, con su ascenso infinito.” (versión propia).

⁵⁶⁷ “Cuando, con maravillosa clarividencia, descubría cada acorde y cada discordia en las profundidades de mi ser en el momento mismo en que aparecían, antes incluso de que yo mismo las percibiera, cuando ella apreciaba la menor sombra de una nubecilla en mi frente, la menor sombra de melancolía, de orgullo en mis labios, la chispa más insignificante en mis ojos, cuando vigilaba el flujo y el reflujo de mi corazón y presentía, llena de inquietud, las horas sombrías, mientras mi espíritu, excesivamente derrochador, manirroto, se consumía en abundantes peroratas, cuando aquel ser querido, fiel como un espejo, me denunciaba la más ligera alteración en mi mejilla y a menudo me amonestaba con amistosa solicitud (...)” (H 91).

Al igual que en el “diálogo espiritual” (“*seelige Gespräche*”) de los círculos pietistas, Diotima era un “espejo” omnisciente (“*allwissend*”) capaz de captar hasta en el menor detalle los más ligeros cambios anímicos y distracciones de Hiperión, incluso antes de que él pudiera percatarse de ellos. Entre dichas alteraciones también se contaban los vaivenes de la “vía excéntrica”: “*Ebb'und Flut des Herzens*”, el diagnóstico *Schwärmer* al que Hölderlin ya había aludido en su correspondencia⁵⁶⁸ como parte de su propio auto-examen psicológico-espiritual, reaparecía una vez más en el diálogo con Diotima. Pero en esta intimidad desmesurada puede reconocerse también la hiper-sensibilidad característica del “entusiasta melancólico”, atento *in extremis* frente a las repercusiones y juicios que su estado de ánimo cambiante provocaba en los otros. Es en este marco dónde Diotima se convierte entonces en la conciencia crítica del protagonista:

“(…) *weißt du denn, woran du darbest, was dir einzig fehlt, was du, wie Alpheus seine Arethusa, suchst, um was du trauerst in all deiner Trauer? (...) Es ist eine bessere Zeit, die suchst du, eine schönere Welt. Nur diese Welt umarmest du in deinen Freuden, du warst mit ihnen diese Welt. (...) Den Verlust von allen goldenen Jahrhunderten, so wie du sie, zusammengedrängt in Einen glücklichen Moment, empfandest, den Geist von allen Geistern beßrer Zeit, die Kraft von allen Kräften der Heroen, die sollte dir ein Einzelner, (...) Darum, weil du alles hast uns nichts, weil das Phantom der goldenen Tage, die da kommen sollen, dein gehört und doch nicht da ist, weil du ein Bürger bist in den Regionen der Gerechtigkeit und Schönheit, ein Gott bist unter Götter in den schönen Träumen, die am Tage dich beschleichen, und wenn du aufwachst, auf neugriechischem Boden stehst (...) Zweimal, sagtest du? o du wirst in Einem Tage siebzimal vom Himmel auf die Erde geworfen*”. (StA III 66-67, 9-19)⁵⁶⁹.

Nos encontramos así por un lado ante el fantasma de la *Schwärmerei* al que Hölderlin se refería en su ensayo “*Reflexion*” (1797); aquellas “quimeras” (“*Chimere*”) que le servían al hombre para concebir “grandes objetos” (“*großen reinen Gegenständen*”, StA IV, 235-236)⁵⁷⁰. El examen de Diotima habla así de “fantasmas” donde se hallan condensados “todos las edades doradas”. Infatuado por estos ideales, Hiperión era el poseedor imaginario de una fuerza omnipotente, que lo convertían en “ciudadano” y absoluto soberano de sus propios sueños utópicos, un “dios entre los dioses”. Más tarde, durante su participación en las luchas

⁵⁶⁸ Cf. 4.2.2.

⁵⁶⁹ “‘¿Y sabes’ (...) ¿sabes qué es lo que te consume, lo único que te falta, lo que buscas como Alfeo buscaba a su Aretusa, lo que te entristece en todas tus tristezas? (...) Lo que buscas es un tiempo mejor, un mundo más hermoso. Era ese mundo únicamente lo que abrazabas cuando abrazabas a tus amigos; tu, junto con ellos, eras ese mundo (...) ¡La pérdida de todos los siglos de oro tal como llegaron hasta ti, condensados en un solo momento feliz, el espíritu de todos los espíritus de un tiempo mejor, la fuerza de todas las fuerzas de los héroes, todo eso te lo debía compensar un solo ser humano...! (...) Porque posees todo y nada, porque el espectro de los días de oro que deben venir te pertenece, pero todavía no está ahí, porque eres un ciudadano en las regiones del derecho y la belleza, pero eres un dios entre dioses en los hermosos sueños que te invaden durante el día, y cuando despiertas te encuentras en el suelo de la Grecia actual” (H 97-98).

⁵⁷⁰ Cf. Cap. II. 2.7.

de independencia griega Hiperión afirmaba: “*Ich sehe nur Thaten, vergangene, künftige, wenn ich auch vom Morgen bis zum Abend unter freiem Himmel wandre*” (StA III 104)⁵⁷¹. El asedio de estas quimeras omnipotentes hacía entonces que su retorno a la realidad aconteciera bajo la forma de una caída abismal. En este punto, la imagen de Alfeo y Aretusa remitía a la esencia ambivalente del *Eros* platónico, aquella figura mítica a través de la cual Hölderlin había concebido en el borrador en verso de la novela y en el *Hyperions Jugend* (1795) su imagen estilizada del *Schwärmer*: un ser constantemente dividido por el ansia de una experiencia epifánica que, al ser siempre fugaz e ilusoria, terminaba por reducirlo a una existencia indigente⁵⁷². Tal como afirmaba Diotima, esta condición forzaba entonces a Hiperión a vivir constantemente dividido entre el “todo” y la “nada”.

Por otra parte, este diagnóstico ya había aparecido claramente anticipado por el propio Hiperión, en el momento de su crisis existencial tras la ruptura con Alabanda:

“*Das giebt das süße, schwärmerische Gefühl der Kraft, daß sie nicht ausströmt, wie sie will, das eben macht die schönen Träume von Unsterblichkeit und all' die holden und die kolossalischen Phantome, die den Menschen tausendfach entzücken, das schafft dem Menschen sein Elysium und seine Götter, daß seines Lebens Linie nicht gerade ausgeht, daß er nicht hinfährt, wie ein Pfeil, und eine fremde Macht dem Fliehenden in den Weg sich wirft*” (StA III, 41)⁵⁷³.

Con un paralelismo no poco significativo, los distintos aspectos del diagnóstico transmitido por Diotima ya estaban aquí formulados de modo contundente: el “sentimiento *Schwärmer*” se compone aquí también de “sueños de inmortalidad” y “fantasmagorías colosales” que “excitan” al hombre siempre desmesuradamente; fantasías en las cuales los individuos proyectan sus ideales emancipatorios. Anticipando la imagen de la “flecha” (también aludida por Diotima), en el propio “auto-examen” de Hiperión, el éxtasis “entusiasta” aparecía presentado como un designio incapaz de seguir un curso lineal, sino que se hallaba inevitablemente desviado por una fuerza extraña (o “excéntrica”) precisamente a causa de sus aspiraciones maximalistas. Al igual que aquella “*Schwärmerei*” ilustrada tantas

⁵⁷¹ “Solo veo hazañas, pasadas, futuras, aunque camine al sol al aire libre” (H 143).

⁵⁷² Cabe recordar que “Diotima” era el nombre del personaje que, en *El Banquete* de Platón, narra el mito de *Eros*. Tal como puede verse en las versiones previas de la novela dicha concepción influirá decisivamente en la concepción hölderliniana de la “vía excéntrica” como experiencia de formación (Ibid. Strack 1975). Desde una perspectiva filosófica Axel Gelhaus también dedica sendos análisis a la cuestión del “entusiasmo” tanto en el *Fedro* y *El Banquete* como en *Hyperion*. Cf. Gelhaus 1995, pp. 37-88, 249-300.

⁵⁷³ “Ello proporciona el dulce y exaltante sentimiento de una fuerza que no se expande como desearía, que precisamente lo que hace nacer los hermosos sueños de inmortalidad y todos los amables y colosales fantasmas que fascinan mil veces al hombre, ello crea en el hombre su Eliseo y sus dioses, precisamente porque la línea de su vida no es recta, porque no vuela como una flecha y porque una fuerza extraña se cruza en el camino del fugitivo” (H 65-66).

veces criticada por Lessing y Wieland⁵⁷⁴, Hiperión también era víctima de una expectativa utópica ubicua y recurrente, con la cual dicho personaje se hallaba identificado. De este modo, Hölderlin elaboraba a través de los discursos de sus propios personajes un comentario permanente sobre los alcances y límites de su propia retórica (omnipresente por lo demás a lo largo de todo el relato).

Más adelante, este diagnóstico resurgiría subrayando su dimensión temporal:

“Verkenne dich nicht! der Mangel am Stoffe hielt dich zurück. Es gieng nicht schnell genug. Das schlug dich nieder. Wie die jungen Fechter, fielst du zu rasch aus, ehe noch dein Ziel gewiß und deine Faust gewandt war, und weil du, wie natürlich, mehr getroffen wurdest, als du trafst, so wurdest du scheu und zweifeltest an dir und allem; denn du bist so empfindlich, als du heftig bist” (StA III 87-88)⁵⁷⁵.

La ausencia de condiciones favorables, la “lentitud” de la época, retrasan las aspiraciones utópicas de Hiperión, y hacen que su ánimo se desplome; mientras que, por otro lado, su propio instinto vital tiende al apresuramiento, pese a no conocer su objetivo o estar listo para la tarea. Como hemos sugerido en el apartado 4.2.5., una “hiper-maduración” que lo volvía extraño respecto de su propio tiempo y alimentaba su propio ánimo voluble. Esta contradicción entre la aceleración subjetiva y la propia morosidad de la coyuntura histórica – una discusión del momento aludida también por Hölderlin en su correspondencia⁵⁷⁶ - era precisamente aquello que producía en Hiperión un carácter extremadamente susceptible e irascible a la vez.

Diotima juzgaba sin embargo este supuesto déficit como una ventaja: si el mismo no hubiera padecido esta maduración repentina, propia del *Schwärmer*, Hiperión carecería también de inteligencia y sensibilidad: su propia admiración por el “bello equilibrio” de las formas humanas era entonces producto de este desajuste, dicho ideal no hubiera sido posible si no estuviera absolutamente por fuera de su alcance y posibilidades (StA III 88, 5-7). Sus padeceres melancólicos constituían así el producto de esta filiación ilusoria con todas los “héroes y edades de oro”, oscilante entre el éxtasis utópico y los límites de la realidad. De este modo, a partir de este diagnóstico Diotima ofrecía su propio relato del proceso de “formación” emprendido por Hiperión, atribuyendo precisamente a las ilusiones de este utopismo maximalista su alejamiento de Adamas y su ruptura con Alabanda (StA III 67, 1-5).

⁵⁷⁴ Cf. Cap I, 1.5.1.

⁵⁷⁵ “No te desconozcas! La falta de ocasión es lo que te ha retenido. Nada iba lo bastante de prisa para ti, eso te abatió. Como los esgrimidores jóvenes, te tiraste a fondo demasiado pronto, aun antes de estar seguro de tu meta y antes de que tu puño estuviera adiestrado, y como, naturalmente fuiste tocado más veces de las que tocaste, te entró miedo y dudaste de ti y de todo, pues eres tan sensible como violento” (H., p. 124).

⁵⁷⁶ Cf. 4.4., y también Cap. II, 2.6.

¿Podía sin embargo escapar Hiperión a esta “vía excéntrica” dentro de la cual se hallaba ineluctablemente atrapado? La respuesta a este interrogante parecía hallarse en la propia función terapéutica de Diotima.

4.6. Hiperión, “educador del pueblo”.

Por lo que, en vista de este derrotero, al oficiar Diotima como conciencia reflexiva de Hiperión, no es extraño entonces que sea ella misma quien lo inste a salir de la idílica fusión amorosa en que este se halla. La religión de la belleza no puede reducirse meramente a la armonía amorosa del vínculo intersubjetivo; esta es más bien solo un estadio en la *Bildung* del “entusiasta”. Junto a Diotima, Hiperión había emprendido un viaje por la región del Ática, en el cual había podido exponer sus principales concepciones acerca de la *Bildung* más idónea para cada pueblo. Esto había supuesto un nuevo grado de exposición pública inédito para el protagonista, que le había permitido exhibir ante profanos sus dotes de educador ilustrado.

Pero en el caso de Hiperión, “educar” significa ante todo dirigir su “entusiasmo” al plano de la realidad histórica efectiva. Cuando Diotima lo exhortaba a convertirse en “educador del pueblo” (“*Erzieher des Volks*”, StA III 89, 20) se trataba precisamente de transmitir al pueblo la experiencia “comunitarista-entusiasta” profesada por Hiperión: “*Gieb ihnen, was du in dir hast, erwiederte Diotima (...) sie müssen heraus, sie müssen hervorgehn, wie die jungen Berge aus des Meeresflut, wenn ihr unterirdisches Feuer sie treibt*” (StA III 88; 7, 11-13)⁵⁷⁷. El protagonista de la novela debe ser ahora el encargado de contagiar este “fuego subterráneo” capaz de guiar a los hombres hasta sus ideales más elevados. Hiperión comienza así a asumirse como mediador dotado de una misión histórica concreta: se trata de poner en marcha aquella “*Volksreligion*” aludida en la correspondencia, cuyos objetivos ya habían sido esbozados junto a Hegel y Schelling en el “Programa más antiguo de Sistema” (StA IV 299). Como en este último texto, el objetivo explícitamente declarado al final del primer tomo es reunificar naturaleza y humanidad por medio del ideal de la belleza⁵⁷⁸, “la sagrada teocracia de lo bello” (“*die heilige Theokratie des Schönen*”, StA III 96, 4-5). El nuevo “estado libre” debe ser una “copia” (“*Kopie von dir*”, StA III 114, 7) del ideal de equilibrio armónico representado por Diotima.

⁵⁷⁷ “‘Dales lo que tienes en tí’ (...) ‘Es preciso que surjan, que se eleven, como las montañas nuevas entre las olas del mar cuando les empuja su fuego subterráneo’” (H., p. 124-125).

⁵⁷⁸ “*Es wird nur Eine Schönheit seyn; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit*” (StA III 90).

De este modo, mientras antes (en la etapa de Tübingen y, también, en las versiones previas del relato) se trataba de acceder al ideal divino por medio de la inspiración vática, la tarea ahora era insuflar a los otros el espíritu “entusiasta”. Dicho propósito ya aparecía claramente sugerido en la alusión sincrética a la mitología antigua (Apolo, Júpiter) hecha por Diotima, en la cual aparecían enumeradas una serie de tareas precisas: “iluminar” (“*erleuchten*”), “estremecer” (“*erschüttern*”), “dar vida” (“*beleben*”) (StA III 88, 12-15). En su proyectada “teocracia” estética, Diotima ocupará entonces el rol de suma sacerdotisa -el símbolo mismo de la belleza- en torno al cual debía congregarse la nueva “comunidad de los espíritus” (“*Bund der Geister*”, StA III 90, 19), tal como sucediera más tarde al comienzo de la carta XIV en el Libro segundo (StA III 110-111, 2-6). Por otra parte, dicha “comunidad” no podía surgir a partir de los criterios estéticos detentados por los estratos sociales minoritarios⁵⁷⁹; sino que por el contrario, para Hiperión, se trataba en todo caso de una transformación cultural que debía ser efectuada al nivel del lenguaje del “pueblo”, a través del discurso poético:

“Diotima! Laß mich den Odem Gottes unter sie hauchen, laß mich ein Wort von Herzen an sie reden, Diotima. Fürchte nichts! Sie werden so wild nicht sein. Ich kenne die rohe Natur. Sie höhnt der Vernunft, sie stehet aber im Bunde mit der Begeisterung. Wer nur mit ganzer Seele wirkt, irrt nie. Er bedarf des Klügelns nicht, denn keine Macht ist wider ihn” (StA III 104 : 14)⁵⁸⁰.

Mediante esta apóstrofe encendida, Hiperión recordaba a Diotima sus lecciones históricas sobre el mundo espartano, acontecidas en su reciente viaje a Ática. Había sido precisamente en aquella disertación donde el protagonista había presentado a los espartanos como un pueblo de “naturaleza soberbia”, cuyo propio “apresuramiento” los habría aniquilado si Licurgo no hubiera contenido estos instintos destructivos (StA III 78)⁵⁸¹. Al igual que el antiguo legislador, Hiperión aspiraba a transmitir al pueblo griego un “entusiasmo” medido, carente de desbordes “salvajes”, al estar reconciliado con la “razón”. Este criterio regulativo distaba de poseer rasgos exclusivistas, sino que por el contrario el “entusiasmo” debía surgir como el elemento democratizador del lenguaje (“*ein Wort von Herzen an sie reden*”), aquel capaz de convertirse en el médium de una sociabilidad no restrictiva, en la medida en que

⁵⁷⁹“*Es ist auch herzerreißend, wenn man eure Dichter, eure Künstler sieht, und alle, die den Genius noch achten, die das Schöne lieben und es pflegen. Die Guten! Sie leben in der Welt, wie Fremdling im eigenen Hause (...)*”(StA III 155, 10-13).

⁵⁸⁰ “No serán tan salvajes. Conozco la ruda naturaleza. Desprecia la razón, pero siempre se une al entusiasmo. Sólo quien actúa con toda el alma no se equivoca nunca. No necesita de argucias, pues ninguna fuerza se le opone” (H., p. 143).

⁵⁸¹ De modo oblicuo, Hölderlin pareciera evocar mediante este pasaje el rol histórico de Napoleón en el proceso revolucionario francés, cuya propia inestabilidad había logrado encauzar mediante su política de expansión militar. Cf. Cap. V. 5.9.2.

permanece “vivo” (“*lebendig*”), y se mantiene a su vez ajeno a los artificios de la elite culta (“*Klügelns*”). Más adelante, esta misión aparecerá nuevamente reafirmada en la última carta de Diotima a Hiperión: “*Denn du, Hyperion! hattest deinen Griechen das Auge geheilt, daß sie das Lebendige sahn, und die in ihnen, wie Feuer im Holze schief, die Begeisterung, hattest du entzündet, daß sie fühlten die stille stete Begeisterung der Natur und ihrer reinen Kinder*” (StA III 131)⁵⁸². Hiperión había sido entonces aquel encargado de encender aquel “entusiasmo” en los griegos durante el estallido de sus luchas independentistas.

Por otra parte, al estar ubicada dicha escena en la última carta del primer tomo (publicado en 1797), la exhortación de Diotima ocupa un lugar clave en la estructura del relato, en tanto índice de un quiebre radical en la “formación” del protagonista. En última instancia, son las mismas palabras de Diotima las que conducen a Hiperión a una nueva toma de conciencia respecto de los desafíos presentados por la realidad histórica⁵⁸³. Sin embargo, los efectos de esta exhortación no serán menos paradójicos, en la medida en que terminarán conduciendo a Hiperión a una ambiciosa empresa que lo alejará de su amada. Gracias a esta última, el protagonista logra reconocer el horizonte político de su propio discurso, el cual ahora debe anunciar el “nuevo futuro” a partir de una transformación radical del presente:

“Es werde von Grund aus anders! Aus der Wurzel der Menschheit sprosse die neue Welt! Eine neue Gottheit walte über ihnen, eine neue Zukunft kläre vor ihnen sich auf.

In der Werkstatt, in den Häusern, in den Versammlungen, in den Tempeln, überall werd' es anders!” (StA III 89)⁵⁸⁴.

Súbitamente, el horizonte de la crisis y el cambio radical reaparecen una vez más en el lenguaje de Hiperión: “todo” se transformará de cuajo, un “nuevo mundo” resurgirá bajo el patrocinio de una “nueva divinidad”. Por medio de este lenguaje profético, también profusamente cultivado por los jóvenes *Frühromantik* (F. Schlegel, Novalis)⁵⁸⁵, se trata de

⁵⁸²“Porque tú, Hiperión, habías sanado los ojos a tus griegos para que vieran lo que está vivo, y habías encendido el entusiasmo que dormía en ellos como el fuego en la leña, y sentían este callado y constante entusiasmo de la naturaleza y sus hijos puros” (H., p. 176).

⁵⁸³“*Ich bitte dich, geh nach Athen hinein, noch Einmal, und siehe die Menschen auch an, die dort herumgehn unter den Trümmern, die rohen Albaner und die andern guten kindischen Griechen, die mit einem lustigen Tanze und einem heiligen Märchen sich trösten über die schmähliche Gewalt, die über ihnen lastet—kannst du sagen, ich schäme mich dieses Stoffs? Ich meine, er wäre doch noch bildsam. Kannst du dein Herz abwenden von den Bedürftigen? Sie sind nicht schlimm, sie haben dir nichts zu laide gethan!*” (StA III 88, 15-5). / “Te lo ruego, vuelve otra vez a Atenas y fíjate también en los hombres que caminan entre sus ruinas: en los rudos albaneses y en los otros griegos, buenos e infantiles, que con una danza alegre y un cuento sagrado se consuelan de la ultrajante tiranía que pesa sobre ellos... ¿Puedes decir que te avergüenzas de ese tema? Yo opino, sin embargo, que sería formativo. ¿Puedes apartar tu corazón de los necesitados? ¡No son malos, no te han hecho ningún mal!” (H., p. 124).

⁵⁸⁴ “¡Que cambie todo a fondo! ¡Que de las raíces de la humanidad surja el nuevo mundo! ¡Que una nueva deidad reine sobre los hombres, que un nuevo futuro se abra ante ellos” (H 125).

⁵⁸⁵Cf. Cap. II, 2.6.

anunciar un cambio inminente de alcances universales. Como ya antes había sido anticipado por Diotima, nos hallamos ante ese “abreviación del tiempo” que los autores ilustrados habían reconocido en la retórica revolucionaria del periodo; precisamente aquel tipo de lenguaje sospechado por Schiller y Goethe que, una vez más reaparecía bajo la forma de un nuevo proyecto utópico en la “vía excéntrica” del protagonista⁵⁸⁶.

Esto último no deja de ser paradójico si recordamos que había sido precisamente la figura de Diotima aquella que, al menos en un principio, había surgido para apaciguar los violentos vaivenes anímicos de Hiperión originados, según esta última, por sus propias aspiraciones utópicas. Sin embargo, es ahora ella misma quien insta a que el lenguaje entusiasta del protagonista adquiera un rol pedagógico explícitamente orientado a la “educación del pueblo”; una pedagogía que según sus propios términos debe despertar al pueblo de su “ultrajante tiranía”. Frente a esta propuesta, incluso el propio Hiperión había opuesto resistencias, consciente de los riesgos que ella implicaba para su recién conquistado equilibrio (StA III 88, 8-9).

El deseo magnánimo de Diotima se encontrará con sus verdaderas consecuencias en la segunda parte de la novela: ahora Hiperión ha recibido una carta de Alabanda, quien lo llama a formar parte de la lucha por la independencia en Grecia contra el imperio turco (acontecidas en 1770). Esto no deja de ser significativo desde el punto de vista de los debates estéticos del periodo. Hölderlin retomaba así en términos ficcionales el ideal de educación estética propugnado por Schiller, situándolo a su vez dentro de un contexto histórico concreto; gesto que no casualmente había sido abiertamente censurado por el mentor de Hölderlin. En términos del dramaturgo, la ficción de Hölderlin nos conducía a aquella “lucha de partidos” alimentada con la ayuda de la propia retórica entusiasta⁵⁸⁷. El relato del poeta planteaba así una alternativa diametralmente opuesta, al situar el mensaje “educativo” de Hiperión en el contexto de la lucha por la independencia griega; una escena político-militar, cuyos aspectos “facciosos” Schiller hubiera preferido difuminar. Dicho escenario constituirá sin embargo el nuevo horizonte narrativo dentro del cual el mensaje “excéntrico” de Hiperión buscará su puesta en práctica definitiva.

4.7. “Entusiasmo” y guerra revolucionaria: el camino del *Schwärmer* hacia la experiencia histórica.

⁵⁸⁶Ibid. Cap. II, 2.6.

⁵⁸⁷ Ibid. Cap. II, 2.6.

Queda entonces por determinar en qué medida el “entusiasmo” de Hiperión puede tener consecuencias beneficiosas para el pueblo griego. Durante la guerra revolucionaria el *Schwärmer*, entrará en acción para poner en marcha la tarea de la mediación entusiasta:

“Dann sammelt mein Haufe sich um her, mit Lust, und es ist wunderbar, wie auch die Ältesten und Trotzigsten in aller meiner Jugend mich ehren. (...) Dann fang’ich an, von besseren Tagen zu reden, und glänzend gehn die Augen inhen auf, wenn sie des Bundes gedenken, der und einigen soll, und das stolze Bild des werdenden Freistaats dämmert von ihnen. Alles für jeden und jeder für alle! Es ist ein freudiger Geist in den Worten und er ergreift auch immer meine Menschen wie Göttergebot” (StA III 112; 10-12, 14-20)⁵⁸⁸.

En esta escena de neto carácter partisano, Hiperión ocupa el centro de la atención frente al público anónimo constituido por su tropa; los cuales, según el propio narrador, aguardan atentos y respetuosos. Esto último no es poco significativo: el ámbito provisto por el ejército revolucionario es el espacio dentro del cual el protagonista consigue finalmente validar su retórica ardiente y maximalista. Retomando una vez más la prédica milenarista de los “*bessere Zeiten*”, típica del pietismo württembergués⁵⁸⁹, Hiperión no duda en anunciar los inminentes “días mejores” (“*besseren Tagen*”) en los que advendrá la redención colectiva final. Dicho anuncio despierta a su vez el entusiasmo pneumatológico (“*ein freudiger Geist in den Worten*”) y la anamnesis inmediata del antiguo vínculo colectivo (“*wenn sie des Bundes gedenken*”). Los camaradas de armas de Hiperión se ven así de pronto poseídos ante la exhortación producida por un nuevo “mandato divino” (“*Göttergebot*”) ⁵⁹⁰. Tal como en la primera parte de la novela lo habían soñado Hiperión y Alabanda, sobre las bases de esta experiencia entusiasta-comunitaria deberán surgir entonces las bases del nuevo “estado libre” (“*Freistaat*”). Esta escena profética, situada en el seno mismo de la lucha revolucionaria, no

⁵⁸⁸ “Se reúne en torno a mi tropa, impetuosa, y es una maravilla ver cómo incluso los de más edad o los más díscolos me respetan a pesar de mi juventud. (...) Entonces empiezo a hablar de mejores días y sus ojos se alzan brillantes al pensar en la alianza que debe unirnos y vislumbran la arrogante imagen del futuro Estado libre” (H., 153).

⁵⁸⁹ Cf. Cap. I, 1.3.2.

⁵⁹⁰ Esta escena no carece de correlatos históricos. En el contexto de la “década revolucionaria” (1789-1800), se trata por lo demás de una clase de *Schwärmerei* apocalíptica extendida, comentada por preocupación por parte de los tratadistas de la época. Cf. Ersch Johann. S.; Gruber J. G. (eds.), *Allgemeine encyclopädie der wissenschaften und künste in alphabetischer folge von genannten Schrifts*, Leipzig, J.F. Gleditsch, 1850, pp. 225-226: “Die zahlreiche Klasse der mystischen Ausleger bilden aber die mathematischen Erklärer oder apokalyptischen Rechenmeister, deren Bestreben darauf gerichtet war, algebraische Formeln zu finden, und das große X, die Jahrzahl der Parousie, herauszubringen. An ihrer Spitze steht, wenn auch nicht in chronologischer Ordnung der Erste, der berühmte J. Alb. Bengel, der die Epoche durch verwickelte Rechnungen auf das Jahr 1836 führte und dessen System trotz dem Einspruch der Orthodoxen mit Enthusiasmus aufgenommen wurde und bis auf den heutigen Tag zahllose Anhänger behalten hat. Besonders seit der französischen Revolution war viele Schule thätig an der Arbeit an jede neue Entwicklung der sich rasch folgenden, ungeheuren Ereignisse rief neue Deutungen hervor, wobei natürlich Napoleon lange der Mittelpunkt aller apokalyptischen Scenen blieb”. Cf. Cap. I., 1.3.3. Cf. también, Kippenberg, Hans G. “Europäische Religionsgeschichte: Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen”, en Friedrich W. Graf et al. (eds.) *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln, Böhlau, 2007, pp. 45-72.

solo representaba la consumación de aquel discurso apocalíptico realizado ante Alabanda, sino también una nueva reformulación, ahora ya dentro del terreno histórico, tanto de la *apellatio* vática como de aquella epifanía *Schwärmer* originalmente puesta en escena en el *Hyperion-Fragment*⁵⁹¹.

En paralelo al desarrollo de las guerras revolucionarias, la retórica entusiasta de Hölderlin ahora elegía afirmarse a sí misma en el marco del escenario bélico que dominaba la atención pública en dicha coyuntura. Sin embargo, en la octava carta a Diotima, la prédica entusiasta desembocará en efectos contrarios a los pretendidos originalmente: “*Unser Volk will stürmen, aber das wurde die aufgeregten Gemüter zum Rausch erhitzen, und wehe dann unsern Hoffnungen, wenn das Wilde Wesen aufgärt und die Zucht und die Liebe zerreißt*” (StA III 116, 14-15)⁵⁹². Ya no se trata de legitimar un “*Bund*” revivificado a partir de la epifanía de la palabra compartida, sino de denunciar a una masa de “ánimos exaltados y enardecidos” incapaz de controlar su naturaleza salvaje. El auditorio al que Hiperión pretendía insuflar su “entusiasmo” emancipatorio se ha convertido de pronto en una turba “enardecida” por su propio ardor “salvaje”, enteramente entregada al saqueo y asesinato (incluso de sus propios camaradas griegos), a cuya cabeza se encuentra el propio protagonista del relato (StA III 117, 7-11). Las consecuencias más patológicas del lenguaje entusiasta son aquí retomadas al pie de la letra por Hölderlin, rememorando al pasar aquel léxico forense a través del cual la psicología ilustrada había concebido dicho fenómeno: “*Mir trocknet das Blut in den Adern, so dürst ich weiterzukommen, und muß hier müßig stehn, muß belagern und belagern, den einen Tag wie den andern*”(StA III 116, 9-11)⁵⁹³. Como bien puede observarse, en esta carta a Diotima, el discurso de Hiperión se ha vuelto inconsistente: el protagonista se queja de su inactividad, ansía irracionalmente la acción, mientras al mismo tiempo es consciente de las consecuencias brutales a las que puede conducir ese ardor precipitado. Hölderlin pareciera entonces proponerse subrayar el grado profundo de alienación mental en el que ha caído el protagonista de la novela. No en vano, también la sintomatología enfermiza de los miembros de la “Liga de Nemesis” aparece evocada nuevamente: reducido a su “idea fija”, la “sangre se seca en las venas”, el individuo se extravía en el apetito ciego de “seguir adelante”, para caer así en el automatismo de la acción permanente. Hiperión reconocía así hasta qué punto él

⁵⁹¹ Cf. Cap. III, 3.2., y 4.2.1, respectivamente.

⁵⁹² “Nuestros hombres quieren atacar, pero eso caldearía hasta la embriaguez los ánimos ya soliviantados, y ¡ay de nuestras esperanzas el día en que los instintos salvajes fermenten y destruyan la disciplina y el amor!” (H 158).

⁵⁹³ “Se me seca la sangre en las venas, tan ansioso estoy de seguir adelante, y aquí tengo que quedarme, ocioso, día tras día tengo que continuar el asedio” (H 158).

mismo se hallaba poseído por aquel ímpetu aceleratorio característico de la experiencia temporal del *Schwärmer* revolucionario: “*Du hättest mich besänftigen sollen, meine Diotima! Hättest sagen sollen, ich möcht mich nich übereilen, (...)*” (StA III 116, 2-7)⁵⁹⁴. Por lo que, también como en el caso de la “Liga de Nemesis”, el ardor que lleva al deseo de acelerar el tiempo histórico (“*übereilen*”) reduce entonces el “entusiasmo” revolucionario al automatismo épico-finalista.

Podemos comprobar entonces hasta qué punto la crítica de Hölderlin a la ideología revolucionaria no acontece desde un punto de vista externo, sino más bien desde el seno mismo de los discursos y retóricas a ella asociadas. No es difícil ver en este sentido cómo, al igual que en la discusión entre Hiperión y Alabanda, durante el periplo revolucionario la retórica entusiasta sufrirá una nueva inversión y metamorfosis: lejos de recrear aquel vínculo basado en una alegría estática e interpersonal, ese mismo “entusiasmo” se ha convertido por el contrario en un mero furor guerrero y criminal; como si el propio protagonista de la novela no hubiera podido controlar los efectos de su interpelación retórica. De manera tal que el lenguaje entusiasta no es utilizado como una condena o exaltación a priori, sino que por el contrario, tal como hemos visto, el poeta se sirve de dicha retórica para dar cuenta de sus múltiples implicancias en el plano histórico.

4.8. Exilio y utopía comunitarista.

A pesar de todo ello, el naufragio del proyecto revolucionario conduce a Hiperión a un nuevo grado de autoconsciencia. El descalabro de las propias expectativas emancipatorias no lleva en este caso, como había sucedido tras la separación de Alabanda, al desencantamiento nihilista (StA III 43-46), sino más bien a una vuelta de tuerca en torno a la comprensión de la experiencia entusiasta:

“Der ächte Schmerz begeistert. Wer auf sein Elend tritt, steht höher. Und das ist herrlich, daß wir erst im Leiden der Seele Freiheit fühlen. (...) Ich bin so innigst angefochten, bin so unerhört gekränkt, bin ohne Hoffnung, ohne Ziel, bin gänzlich ehrlos, und doch ist eine Macht in mir, ein Unbezwingliches, das mein Gebein mit süßen Schauern durchdringt, so oft es rege wird in mir” (StA III 119, 20-27)⁵⁹⁵.

⁵⁹⁴ “Deberías haberme calmado, Diotima mía: deberías haberme dicho que no necesitaba ir demasiado de prisa, que tenía que arrancar la victoria al destino poco a poco (...)”(H 158).

⁵⁹⁵ “El dolor auténtico exalta. Y está muy bien que necesitemos del sufrimiento para sentir la libertad del alma. (...) Estoy tan afectado interiormente, estoy tan exageradamente mortificado, no tengo esperanza ni meta, estoy totalmente deshonrado, y, sin embargo, hay una fuerza en mí, algo indomable, que atraviesa mis huesos con dulces estremecimientos cada vez que lo siento moverse en mí” (H 162).

Nos hallamos entonces ante una toma de conciencia crucial en la “vía excéntrica” del *Schwärmer*. A pesar de verse profundamente “enfermo” y “contrariado”, sin ninguna clase de “esperanzas” y “objetivos”, Hiperión no deja de sentir una “fuerza” que “atraviesa” (“*durchdringt*”) y “estremece” todo su cuerpo. Ya en el momento de comunicar su nuevo compromiso político ante Diotima, el protagonista afirmaba: “*Wer Äußerstes leidet, sagt'ich, dem ist das Äußerste recht*” (StA III 96, 7)⁵⁹⁶. Nos hallamos una nueva experiencia radical de finitud, en la cual la reflexión en torno a la experiencia entusiasta se hallará involucrada de lleno. De manera similar a la experiencia de conversión pietista, se trata de un sufrimiento “extremo” a través del cual el narrador adquiere una nueva conciencia: “*Ich hab ' es bis aufs Äußerste getrieben*” (StA III 132)⁵⁹⁷. El protagonista afirmaba entonces de modo enigmático: “el verdadero dolor entusiasmo”. A la luz de la evolución anterior del personaje, la diferencia conceptual aquí esbozada no deja de ser significativa: el “entusiasmo” no es ya producto de alguna clase de epifanía místico-divina, sino que esta última tendría como condición de posibilidad el “verdadero dolor”, surgido de su propia experiencia política.

Dicha comprensión adquirirá su formulación más explícita con la muerte de Diotima: “*Dies Schattenland ist ja das Element der Liebe, und hier nur rinnt der Wehmut stiller Tau vom Himmel deiner Augen*” (StA III 134, 10-12)⁵⁹⁸. Surge así la dialéctica de la “disolución de las disonancias” anunciada por Hiperión al final de la novela: así como antes el “entusiasmo” político había sido determinado a partir del sufrimiento extremo, con la muerte de su amada aparece ahora también la “melancolía” (“*Schattenland*”, “*Wehmut*”) como determinación del “amor” (“*Liebe*”). Nos hallamos entonces ante la objetivación final de la “vía excéntrica”:

“*Leidet nicht die heilige Natur? O meine Gottheit! Daß du trauern könntest, wie du selig bist, das konnt'ich lange nicht fassen. Aber die Wonne, die nicht leidet, ist Schlaf, und ohne Tod ist kein Leben. Solltest du ewig sein wie ein Kind und schlummern, dem Nichts gleich? den Sieg entbehren? Nicht die Vollendungen alle durchlaufen? Ja! ja! wert ist der Schmerz, am Herzen der Menschen zu liegen, und dein Vertrauter zu sein, o Natur!*” (StA III 150, 14-21)⁵⁹⁹.

Como en los pasajes anteriores, ese dolor es condición de posibilidad de la “felicidad” (“*Wonne*”), entendida como consumación utópico-emancipatoria (“*Sieg*”, “*die Vollendungen*”

⁵⁹⁶ “‘A quien sufre con lo extremo’, dije, ‘le conviene lo extremo’” (H 133).

⁵⁹⁷ “Yo he llevado todo a sus extremos límites” (H 177).

⁵⁹⁸ “Porque esta región de las sombras es el elemento del amor, y solo aquí brota del cielo de tus ojos el silencioso rocío de la melancolía” (H 180).

⁵⁹⁹ “¿No sufre la sagrada naturaleza? ¡Oh, mi divinidad, que tú puedas estar tan triste como feliz es algo que durante mucho tiempo no pude comprender! Pero el bienestar sin sufrimiento es sueño, y sin muerte no hay vida. ¿Querrás ser eternamente como un niño y dormir en la nada? ¿Renunciar al triunfo? ¿No recorrer la escala de los perfeccionamientos? ¡Si, si, el dolor es digno de habitar en el corazón humano y de emparentarse contigo, oh naturaleza! Porque sólo él conduce de un placer a otro, y no hay más compañero que él...” (H 200).

alle durchlaufen”). La “vía excéntrica” es también el reconocimiento del sufrimiento provocado por las aspiraciones utópico-emancipatorias del protagonista. Dicho “duelo” no se limita a un aprendizaje subjetivo aislado, sino que aparece como parte de una “escala de perfeccionamientos”, redescubierta esta vez en el seno de una naturaleza divinizada (“*Leidet nicht die heilige Natur?*”). Por lo que, ya no es la subjetividad de Hiperión, sino la naturaleza en su totalidad la que aparece aquí como un ser en esencia “sufriente”. En este punto, esa comunión dolorosa con la naturaleza, a través de las cuales las oposiciones “excéntricas” quedan objetivadas, no suponen el aislamiento individual sino que implican también una nueva instancia de mutuo reconocimiento social: “*Ja! ja! wert ist der Schmerz, am Herzen der Menschen zu liegen, und dein Vertrauter zu sein, o Natur!*” (StA III 150, 1-3). La comunión con la naturaleza presupone la comunión con el dolor de los propios semejantes (“*Menschen*”). El dolor real ya no es aquí aquel que surgía del aislamiento individual, sino más bien producto de una determinada experiencia de carácter intersubjetiva.

Emergen con singular pregnancia al final del relato una serie de connotaciones místico-religiosas dinamizadas por la experiencia entusiasta del protagonista. Así, si observamos nuevamente el pasaje citado de la última carta de Diotima vemos también cómo, al igual que en las tendencias más radicales del pietismo⁶⁰⁰, el vínculo místico con la naturaleza aparece claramente diferenciado respecto de la vida mundanal; el “día de mercado” (“*Markttag*”) donde la gente común se mezcla y se distrae con “habladurías” (StA III 148, 2). Frente a este tipo de sociabilidad, la fusión extática de Diotima afirma otra clase de vínculo intersubjetivo basado en un tópico doctrinal familiar a Hölderlin: tal como ya habíamos visto anteriormente en la propia caracterización de Diotima⁶⁰¹, el misticismo comunitarista reaparece una vez más con fuerza mediante la invocación de un “espíritu” (“*Geist*”) divino capaz de reunificar a todos los individuos (“*der uns einiget*”). El “vínculo con la naturaleza” (“*Bund der Natur*”) garantiza la fidelidad entre los hermanos mientras que al mismo tiempo se reivindica el ideal igualitarista anti-jerárquico que había caracterizado a la prédica pietista desde sus comienzos. A través del lenguaje de la *Wiedergeburt*⁶⁰², la retórica sincrética de Hölderlin combinaba entonces una vez más los motivos del “renacimiento espiritual” pietista

⁶⁰⁰ Cf. Cap. I, 1.3.2. - 1.3.4.

⁶⁰¹ Cf. 4.5.

⁶⁰²En varias ocasiones Hölderlin acude al lenguaje de la *Wiedergeburt* para dramatizar los efectos transformadores que el encuentro con Diotima desencadena en el alma de Hiperión: “*Es ist hier eine Lücke in meinem Dasein. Ich starb, und wie ich erwachte, lag ich am Herzen des himmlischen Mädchens*” (StA III 72); “*Unsere Seelen lebten nun immer freier und schöner zusammen, und alles in und um uns vereinigt sich zu goldenem Frieden. Es schien, als wäre die alte Welt gestorben und eine neue begänne mit uns, so geistig und kräftig und liebend und leicht war alles geworden, und wir und alle Wesen schwebten, selig vereint, wie ein Chor von tausend unzertrennlichen Tönen, durch den unendlichen Äther*” (StA III 74).

y la dialéctica mítica de la palingenesia: “*Wir sterben, um zu leben (...) und darum ist sich alles gleich, was nur ein Leben ist, in der göttlichen Welt, und es giebt in ihr nicht Herren und nicht Knechte*” (StA III 148; 6, 8-10)⁶⁰³. Como puede verse en este pasaje, la “nueva vida” supone una existencia totalmente distinta surgida de un cambio radical y utópico, reconocible en la referencia a la eliminación de las diferencias estamentales (“*nicht Herren und nicht Knechte*”). De manera tal que, en términos de esta tradición, la retracción hacia la propia interioridad se veía acompañada a su vez por un anhelo espiritual de mayor unidad con el prójimo. Esta era la utopía que Hiperión contraponía al estado de separación y la falta de “espíritu” imperante entre los alemanes, programáticamente denunciada por el narrador-protagonista en el *Scheltrede* (StA III 153-156).

De allí entonces que la reconciliación dialéctica de las disonancias (Ryan 1965) sea presentada por medio de símiles marcadamente comunitaristas: “*O Sonne, o ihr Lüfte, rief ich dann, bei euch allein noch lebt mein Herz, wie unter Brudern! So gab ich mehr und mehr der seligen Natur mich hin und fast zu endlos*” (StA III 158, 7-9)⁶⁰⁴. Vemos entonces cómo, en este pasaje clave y definitorio del relato, el ideal de la fusión con la naturaleza y la utopía comunitaria aparecen puestas en el mismo plano. De igual forma, en los últimos párrafos de la novela, la voz de Diotima resurge del seno de la naturaleza para proclamar: “*Wir lieben den Äther doch all’und innigst im innersten gleichen wir uns*” (StA III 159, 15-16)⁶⁰⁵. No se trata de una afirmación casual. En la segunda carta de Diotima a Hiperión, cuando este se hallaba inmerso en la guerra revolucionaria, ella ya reafirmaba explícitamente la dimensión político-comunitaria de esta concepción de la naturaleza: “*(...) einst in unser Rechtbuch eingeschrieben werden die Gesetze der Natur, und wo das Leben selbst, wo sie, die Göttliche Natur, die in kein Buch geschrieben werden kann, im Herzen der Gemeinde sein wird*” (StA III 116, 1-4)⁶⁰⁶. Más tarde, ya en su última misiva, la *religio* natural de Diotima es presentada como una unión de seres (naturales y humanos) que conviven indiferenciados unos junto a otros (“*umeinander*”, StA III 148, 10) en el seno de la naturaleza, en un grado de intimidad cercana a la disolución de la propia identidad⁶⁰⁷.

⁶⁰³“Morimos para vivir. (...) y por eso da igual qué vida haya en el mundo de los dioses, y en el no hay señores ni siervos” (H 198).

⁶⁰⁴“!Oh sol, oh vientos!, exclamaba entonces, ‘solo entre vosotros vive todavía mi corazón como entre hermanos!’ - Así me entregaba cada vez más a la cordial naturaleza, incluso de una forma excesiva”(H 210-211).

⁶⁰⁵“todos amamos el Éter e interiormente, en lo más profundo de nosotros, nos asemejamos” (H 212).

⁶⁰⁶“(...) un día quedarán escritas en el libro del derecho las leyes de la naturaleza, y en la que la vida misma, la divina naturaleza que no puede ser escrita en ningún libro, existirá en el corazón de la comunidad” (H 158).

⁶⁰⁷ Para una discusión sobre la función de la naturaleza en los autores ilustrados y románticos, cf. Götz, Carmen, *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung: Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*, Hamburg, Meiner Verlag, 2008, p. 339-340: “*Das Hinaustreten in die ‘freie Natur’ war für den Zeitgenossen der Aufklärung immer zugleich ein Eintreten in die Freiheit, die sich zu gestalten mußte etwa in der*

Después de todo, era la tradición pietista aquella que en última instancia ofrecía una versión alternativa del espacio público, basado en un ideal de sociabilidad recreado “desde abajo”, que evitaba a su vez quedar restringido a los límites de la cultura letrado-ilustrada. La *Schwärmerei* se afirma como legalidad objetiva de la naturaleza mediante el uso sublimado de aquellas retóricas confesionales marginadas por el canon cultural⁶⁰⁸. El sincretismo estilizado de este corolario constituye la verdadera “disolución de las disonancias” postulada al final del relato: la naturaleza griega, con su temporalidad cíclica-heracliteana, se ha vuelto portadora de la inestabilidad permanente de la experiencia *Schwärmer*; la cual ahora aparece reconocida como parte de una misma totalidad.

Será precisamente entonces a partir de esta revelación utópico-comunitarista, con la lectura por parte Hiperión de la última carta de Diotima, cuando este se verá de pronto exhortado a convertirse en “sacerdote de la naturaleza divina” (“*Priester (...) der göttlichen Natur*”, StA III 149, 11-12). Esta será la ilusión que volverá a ser evocada al enterarse el protagonista de la muerte de su amada. Surge así esbozado una suerte de espacio alternativo, ubicado en el exilio de la naturaleza: “(...) *wenn ich leben könnte, (...) in den neuen Tempeln, in der neuversammelten Ágora unsres Volkes mit großer Lust den großen Kummer stillen; aber davon schweig ich, (...) wenn ich an alles denke*” (StA III 151, 3-7)⁶⁰⁹. La experiencia entusiasta aparece aquí evocada bajo la forma de una “nueva religion”, en cuyos “nuevos templos” se congrega un “ágora popular”⁶¹⁰. La fusión panteísta de Diotima permite proyectar entonces en el seno de una naturaleza divinizada un espacio público imaginario; aquel tipo de sociabilidad utópica añorado junto a Adamas, y reivindicado luego por Hiperión en la discusión con Alabanda. De manera tal que esta última experiencia, antes vivida en el espacio cerrado de la secta, ahora es resituada utópicamente, por medio de la ficción literaria, en el espacio “abierto” de la naturaleza. Cabe interrogarse sin embargo, cuánto tiempo más esta figuración utópica de la comunión entusiasta podrá persistir indemne, salvaguardada en el

Form eines idealeweise freien Gesprächs: ein quasi 'herrschaftsfreier Diskurs', in welchem nicht Herrkunft und Stand, sondern Leistung, Bildung, und Tugend zählen sollten. Aus diese weise wird der Gang in die als reale Freiheit gesetzte Natur symbolisch und konstitutiv für eine neue Sozialform”. Cf. también Ogden, Mark, *The Problem of Chris in the Work of Friedrich Hölderlin*, London, Modern Humanities Research Association for the Institute of Germanic Studies, 1991, p. 64.

⁶⁰⁸ Ibid. Horn-Melton v., pp. 294-333.

⁶⁰⁹ “Desde luego, sería mejor si pudiera vivir, vivir en los nuevos templos, en el Ágora, en medio de las nuevas asambleas de nuestro pueblo, calmar con grandes alegrías mis grandes penas; pero de eso prefiero no hablar (...)” (H 202).

⁶¹⁰ Cf. también la versión previa del poema *Die Eichbäume*, incluida en el cuaderno de Homburg, en junio de 1797, durante la última etapa de composición de la novela: “*Eine Welt ist jeder von euch, wie die Sterne des Himmels / Lebt ihr, jeder ein Gott, in freiem Bunde zusammen. / Enger vereint ist unten im Thal das gesellige Leben. / Vester bestehet es hier und sorgenfreier und stolzer, / Denn so will es der Ewige Geist, ---*” (FHA 5, 205).

seno de dicha “ágora” imaginaria. El siguiente proyecto dramático de Hölderlin –*Der Tod des Empedokles*– surgirá como respuesta a este dilema.

4.9. Resumen y conclusiones del capítulo.

A través de las figuras de Adamas, Alabanda y Diotima hemos visto como la experiencia de “formación” (*Bildung*) característica de la “vía excéntrica” redefine y amplía el horizonte literario e ideológico de la poética entusiasta. Desde la perspectiva de los dilemas de su poética, el dilema principal consistía para Hölderlin en descubrir las vías literarias a través de las cuales podía ser re-funcionalizada la figura estática del *vates*. O en otros términos: como legitimar literariamente la experiencia entusiasta (indisolublemente asociada al discurso revolucionario) sin caer en los excesos disolventes de la *Schwärmerei* (4.2.). La escenificación y enunciación concreta del discurso entusiasta reaparece como el problema narrativo constante, que atraviesa toda la “formación” de Hiperión. Tomando distancia de sus figuras tutelares (Schiller), el lenguaje “entusiasta” no se sitúa ante un ideal de *Bildung* determinado (como sucedía en los himnos), sino que la propia formación del protagonista dramatizará en términos ficcionales, a través de Adamas, Alabanda y Diotima, una serie de alternativas históricas, enfrentadas en las discusiones políticas y culturales del periodo revolucionario (4.3. 4.5). No se trata ya aquí entonces de modelos ideales, sino de modelos concretos de intersubjetividad histórica puestos en tensión, asociados de distinta manera a los horizontes emancipatorios del *Sattelzeit* alemán. Esto puede comprobarse tanto en su descubrimiento del pasado griego junto a Adamas, como así también en los distintos proyectos políticos y culturales discutidos respectivamente con Alabanda y Diotima. La experiencia de formación junto a estos tres personajes suponía a su vez distintos niveles de exposición pública dentro de los cuales el lenguaje entusiasta de Hiperión buscará afirmarse sucesivamente. El resultado de cada una de estas experiencias se revelaba sin embargo como trágico y fatal: el exilio repentino de Adamas hacia oriente (4.3.), la discusión con Alabanda motivada por diferencias políticas (4.4.), los malentendidos con Diotima en cuanto a su misión pedagógica (4.6.), las decepciones de la lucha revolucionaria (4.7.). La soledad final del protagonista aparecía sin embargo conjurada por una invocación místico-comunitarista en la cual aparecía escenificada en clave idílica la “disolución de las disonancias”. La escisión, las incertidumbres, las contradicciones provocadas por el sentimiento entusiasta, que habían atravesado a Hiperión durante toda la novela; son ahora convertidas en una tensión fenomenalizada bajo una ley inmanente de la naturaleza (4.8.). La condición de posibilidad de esta toma de consciencia es el recorrido narrativo de la “vía excéntrica”: solo atravesando las

distintas etapas de la formación entusiasta (hasta llegar al punto de su ruptura y/o separación), puede el *Schwärmer* comprender las implicancias y el verdadero sentido de dichas oscilaciones. Hiperión se reconocía entonces como aquel *mediador* capaz de expresar dicha existencia contradictoria, en la cual “entusiasmo” y “melancolía” eran dos dimensiones en tensión de una misma experiencia histórico-vital. Y de allí también entonces el surgimiento larvado de una nueva figura: *Empedokles* será precisamente aquel nuevo personaje destinado a ofrecer una versión más conflictiva de las contradicciones que Hiperión aún creía posible conciliar (StA III, 151)⁶¹¹.

CAPÍTULO V. TRAGEDIA, ESCENA PÚBLICA, Y DISCURSO ENTUSIASTA EN *EMPEDOKLES*.

5.1. Introducción y objetivo general del capítulo.

Abordamos la segunda etapa de la obra de Hölderlin (1798-1806) mediante un recorrido por algunos de sus momentos fundamentales, tomando como eje las distintas reformulaciones de la problemática entusiasta. Concebiremos así el proyecto dramático *Der Tod des Empedokles* (1798-1800) como una obra transicional cuyas problemáticas permiten captar varios aspectos de la etapa más rica y madura del corpus holderliniano. Por lo que, en lugar de proponer una lectura exhaustiva de las tres versiones del drama, como si se tratara de un texto definitivo, nos interesa en cambio resaltar una serie de transformaciones estético-literarias, claves para su última etapa de producción, estrechamente vinculados a los vínculos existentes entre discurso entusiasta y experiencia revolucionaria. En este sentido, la elección de la figura mítica de Empédocles no era casual, sino que se hallaba estrechamente asociada a

⁶¹¹ Cf. Cap. V, 5.3.

las discusiones sobre la *Schwärmerei* en el seno de la cultura ilustrada (5.3.). Dramatizados a partir de los conflictos entre el sacerdote Empédocles y la comunidad agrigentina, en este proyecto teatral surgen aquellas aristas más revulsivas de dicha retórica, escenificadas ahora como un conflicto dentro del espacio público (5.2.). El discurso entusiasta aparecerá así como origen fundamental del conflicto trágico (5.4.), adquiriendo un rol central aquella constelación de significados controversiales a los cuales aparecían asociados los lenguajes emancipatorios del periodo (“entusiasmo” caótico, ceguera colectiva, destrucción de los lazos sociales, etc.) (5.5.). Al mismo tiempo, la escena dramática del sacrificio en el volcán Etna, fuertemente asociada a las imágenes del discurso revolucionario francés, condensará no solo las peculiaridades fundamentales de la retórica vática (ascenso místico, ardor subjetivo, lenguaje apocalíptico, etc.), sino que también propondrá una nueva identificación entre subjetividad entusiasta y caos natural, a través de la cual será ya esbozada una nueva concepción del tiempo colectivo, ausente en sus escritos anteriores (5.6.). El sacrificio de Empédocles en el Etna se convertirá así en un acto de expiación con un significado transformador para toda la comunidad; un acontecimiento profético presentado bajo la forma del *kairós* histórico (5.7.-5.8.).

5.2. De la novela a al teatro: entre *Hyperion* y *Empedokles*.

La obra de Friedrich Hölderlin, “*La muerte de Empédocles*” (*Der Tod des Empedokles*) tiene todo el aspecto de haber sido un intento fallido. Así lo revelan sus manuscritos: del periodo 1797-1801 surgen tres planes distintos, tres borradores, un denso fragmento especulativo sobre el drama, pero ningún escrito final y definitivo⁶¹². Pese a ello, *Empedokles* constituye un texto clave en la génesis de la última y más prolífica etapa en la producción poética de Hölderlin (1800-1806)⁶¹³. La obra pone en escena la irrupción de un sacerdote-filósofo (Empédocles) muñido de un mensaje místico y revolucionario en la ciudad

⁶¹²Los manuscritos del proyecto *Empedokles* son el así llamado “Plan de Frankfurt” (1797, StA IV, 145-147), una primera versión de 1798 (StA IV, 1-86), un segundo borrador de mediados 1799 (StA IV, 87-118), y una última versión preparada en el invierno de ese mismo año (StA IV, 119-142). A estos textos deben sumarse también el ensayo programático “*Die tragische Ode...*”, el escrito “*Grund zum Empedokles*”, y el “*Allgemeiner Grund*”, concebidos alrededor de septiembre de 1799 (StA IV, 147-168), además del fragmento especulativo “*Das Werden im Vergehen*” compuesto durante el mismo periodo (StA IV, 282-287).

⁶¹³ El proyecto coincide con una etapa de reflexión crucial para el autor: entre fines de 1798 y principios de 1799, con su llegada a Homburg, Hölderlin se entregaba en sus cartas a amigos y familiares a un examen pormenorizado de su experiencia personal y literaria, donde se explayaba también sobre sus concepciones religiosas, políticas, y filosóficas, además de ofrecer una mirada crítica sobre la situación intelectual de Alemania. 1798 es también el año de la discusión final con Schiller. Ya en agosto de ese mismo año informaba a su antiguo mentor sobre una nueva dirección estética: “*ich folge um so freiwilliger Ihrem Rath, weil ich wirklich schon eine Richtung nach dem Wege genommen hatte, den Sie mir weisen*” (StA VI.1, 249). Cf. también las cartas a Neuffer del 12 de noviembre de 1798 (StA VI.1 288-291) y a su hermano Carl Gock del 1 de junio de 1799 (StA VI.1 326-332).

de Agrigento. Rápidamente el protagonista es denunciado como un fanático solo interesado en sembrar la anarquía dentro de la ciudad. Expulsado de Agrigento, Empédocles decide terminar su vida en las alturas del volcán Etna, para reencontrarse nuevamente con las fuerzas originales de la naturaleza; aquellas cuyo inminente retorno el mismo había anunciado con su prédica redentora.

Muchas son las interpretaciones vertidas sobre el proyecto dramático de Hölderlin. Según estas, nos hallaríamos aquí ante una tragedia política con héroe moderno⁶¹⁴, o bien ante un drama martiroológico en clave cristiana⁶¹⁵ o, en línea con el clasicismo de Weimar, el intento de emulación de una tragedia antigua cuya resolución final no habría sido lograda por su autor⁶¹⁶. Frente a estas interpretaciones, Theresia Birkenhauer ha subrayado hasta qué punto el análisis de *Empedokles* con los parámetros de la tragedia tradicional puede convertirse en un motivo de desorientación hermenéutica⁶¹⁷. Centrados en la reconstrucción de una lógica dramática *ex machina*, estos enfoques han tendido a soslayar el peso de la problemática entusiasta en la concepción del conflicto trágico elaborada por Hölderlin. Puede afirmarse en este punto que, lejos de ofrecerse la representación de una acción dramática lineal y uniforme, los personajes de la obra de Hölderlin no hacen más que ofrecer sucesivas interpretaciones alternativas en torno al origen de la ruptura trágica, las cuales constituyen a su vez lecturas retrospectivas sobre el estatuto conflictivo del “entusiasmo” como discurso colectivo.

Así, tal como veremos en el apartado 5.4., la tragedia se desencadenaba precisamente a partir de la identificación excesiva acaecida entre el protagonista, su discurso místico-revolucionario, y las reacciones de los ciudadanos de Agrigento. Al igual que Hiperión, Empédocles ha osado convertirse en el “sacerdote” de una naturaleza divinizada (StA IV.1 14). Todo sucede entonces como si nos encontráramos aquí con el desenlace catastrófico de aquella misión original enunciada por la voz de Diotima al final de *Hyperion*⁶¹⁸. De modo similar al protagonista de este relato, Empédocles, el protagonista de la tragedia, surgirá como una fase más avanzada en el mismo proceso de estilización y mitificación biográfico-literario,

⁶¹⁴Cf. Prignitz, Christoph, *Hölderlins 'Empedokles'*, Hamburg, Buske, 1985; Mögel, Ernst, *Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie*, Stuttgart-Weimar, Metzler Verlag, 1994.

⁶¹⁵ Cf. Kranz, Walther, *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich, Artemis Verlag 1949; Hölscher, Uvo, *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt, 1965.

⁶¹⁶ Cf. Kommerell, Max, “Hölderlins Empedokles-Dichtungen”, en Alfred Kellertat (ed.), *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1961; Schadewaldt, Wolfgang, “Die Empedokles-Tragödie”, en *Antike und Gegenwart. Über die Tragödie*, München, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1966.

⁶¹⁷ Cf. Birkenhauer, Theresia, *Legende und Dichtung. Der Tod des Philosophen und Hölderlins Empedokles*, Berlin, Vorwerk 8, 1996, p. 12.

⁶¹⁸ Cf. Cap. IV, 4.6.

iniciado anteriormente por la novela: si en la “novela de formación” éramos testigos de aquellas dudas, raptos eufóricos, y frustraciones propias de la subjetividad entusiasta; en este nuevo proyecto trágico el éxtasis *Schwärmer* será representado como crisis acontecida en el seno de la ciudad. La condena al exilio de Empédocles por parte de los agrigentinos reescenificaba así, desde otra perspectiva, el exilio de Hiperión en Grecia, después de su “carta sobre los alemanes” (“*Scheltrede*”, StA III 156). El aislamiento de Hiperión se convierte con *Empedokles* en muerte trágica.

Pero, a diferencia de su anterior proyecto narrativo, Hölderlin recurrirá a la forma teatral (“*trägische Ode*”) para visibilizar el conflicto del *Schwärmer* desde una perspectiva distinta: mediante el recurso al género trágico el mundo griego ya no es una mera referencia del relato elegíaco, sino que a través de la ciudad de Agrigento se presentará ahora como un mundo público concreto, donde Empédocles se hallara compelido a defender sus propias palabras y acciones frente a los habitantes de la ciudad. Se trata así de la realización en clave trágica de aquel proceso de maduración política que en la novela sólo había podido ser evocado oblicuamente mediante el relato de las luchas por la independencia griega, pero que aún se hallaba pendiente de ser representado como acción discursiva concreta, dentro de un marco histórico y colectivo.

Por lo que, desde el punto de vista de la evolución de su obra, arribamos así una etapa decisiva de la temática “*Schwärmer* entusiasta”. En los himnos de Tübingen esta había estado constreñida los límites impuestos por la retórica hímica y la imagen del *poeta vates*; para luego pasar a convertirse, con la “vía excéntrica” de Hiperión, en reflexión y experiencia de formación. En *Empedokles* nos hallamos sin embargo ante un giro reflexivo singular: a través de la muerte del protagonista en el Etna, la visibilización radical del discurso entusiasta acontecía en el seno de una escena sacrificial, imbuida de un *pathos* sublime y apocalíptico. De este modo, el anuncio de una “religión de la naturaleza” supondrá a su vez una puesta en escena en la cual el “entusiasmo” aparecerá como un discurso capaz de subvertir el orden social. La religión de la naturaleza proclamada por Empédocles exigía una transformación política radical. La figura de la subjetividad entusiasta emergerá así como imagen catalizadora, donde se hallará condensado el horizonte de expectativas abierto por la crisis revolucionaria, siendo esta última escenificada desde la perspectiva de sus implicancias

políticas más extremas: “*dies ist die Zeit der Könige nicht mehr*”, (StA IV.1, 62, vv. 1449-1450)⁶¹⁹.

La elección del género teatral constituía por lo tanto una respuesta al exilio de Hiperión: si el sacerdocio de este último sólo podía afirmarse en el espacio aislado de la naturaleza, se trataba ahora de transformar ese mismo ámbito en un escenario dramático⁶²⁰, donde el discurso de la subjetividad entusiasta pudiera reformular sus posibilidades de enunciación. En este sentido, Hölderlin era muy consciente de la función adquirida por la representación dramática en las discusiones acerca de la Revolución: el teatro era uno de los géneros literarios con un peso cada vez más relevante en la discusión estética, cuya función era también esencial tanto para la difusión como la impugnación de los nuevos ideales emancipatorios. De ello daban cuenta innumerables obras estrenadas durante la última década del siglo⁶²¹. Al mismo tiempo, además de haberse embarcado él mismo Hölderlin en un intento frustrado de idilio sentimental (*Emilia vor ihrem Brauttag*, 1799), su propio maestro Schiller era uno de los autores más destacados del género (*Don Karlos*, 1787; *Wallenstein*, 1798-1800; *Maria Stuart*, 1800; *Die Braut von Messina*, 1803, etc.), quien también había dedicado toda una serie de escritos a la reflexión sobre las relaciones entre lo trágico y lo elevado (*Über die Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen*, *Über die tragische*

⁶¹⁹ “este ya no es tiempo de reyes” (versión propia). Los manuscritos de las dos primeras versiones habían surgido durante la estadía del poeta en Rastatt (1798-1799), adonde había acudido junto a los delegados enviados por el principado de Homburg para participar de las negociaciones con el ejército napoleónico tras el final de la primera guerra de coalición. Como en los tiempos de Jena (1794-1795), entre ellos se contaba nuevamente su amigo Isaac von Sinclair. En dicho congreso, Hölderlin conocería, entre otras personalidades políticas, a la delegación de los estados de Württemberg (Christian F. Baz, Friedrich Gutscher, Franz W. Jung), quienes confiaban en la posibilidad de fundar una nación suaba con el apoyo de la nueva república helvética. Hölderlin también socializaría allí con otros asistentes (Friedrich Muhrbeck, Casimir U. Böhlendorff), miembros originales del “*Bund der freien Männer*”, aquel círculo constituido originalmente alrededor de Fichte que el poeta había tenido oportunidad de frecuentar en Jena. Las discusiones de Rastatt y Homburg sacaron a Hölderlin de su aislamiento anterior. En su nuevo círculo de amistades sus preocupaciones literarias encontraron un nuevo ámbito de reflexión, directamente vinculado a las discusiones políticas del momento. A partir de la revolución acontecida en Suiza (1798), la expectativa de una revolución en el sur alemán era percibida como una posibilidad inminente, aún más tarde también latente en 1800 cuando el ejército francés comandado por Jean-Victor Moreau (1763-1813) llegó a las puertas de München durante la segunda guerra de coalición (1798-1802). Sin embargo, ya a partir de 1799, tras el final del congreso, parecía mayormente claro que los franceses no estaban interesados en promover ninguna clase de revolución en Alemania. La liquidación de la república a partir del golpe de estado de Napoleón había clausurado definitivamente las esperanzas revolucionarias al otro lado del Rin. Por lo que, durante este periodo, Hölderlin conocería de cerca el carácter cambiante y contradictorio del proceso revolucionario. Ibid. Prignitz 1985.

⁶²⁰ Cf. Cap. IV, 4.8.

⁶²¹ La lista de obras es extensa. Entre las expresamente referidas a la revolución, pueden ser mencionadas: *Die Bastille* (1790), *Der Zölibat ist aufgehoben* (1790), *Die Kokarden* (1791, Iffland), *Der weibliche Jakobiner-Club* (1791, Iffland), *Der Emigrant* (1793, Buren), *Der Bürgergeneral* (1793, Goethe), *Die glückliche Werbung, oder Liebe zum König* (1793, Hagemann), *Die Eroberung von Valenciennes* (1793, Hagemann), *Gute Menschen lieben ihren Fürsten, oder die Jakobiner in Deutschland* (1799, Hensler), *Die Schwestern St. Javier* (1821, Franul von Weißenthurns), *Margot Stofflet* (1828, Karl von Decker), etc. Ibid. Eke, 1997. Cf. también Primavesi, Patrick, *Das andere Fest. Theater und Öffentlichkeit*, Frankfurt, Campus Verlag, 2008.

Kunst, 1792; *Vom Erhabenen*, 1793, etc.). Y no casualmente, muchos de los más personajes schillerianos-Posa, Wallenstein, y Demetrius- encarnaban ejemplos cabales de entusiastas carismáticos, cuyos proyectos terminaban siendo malogrados por la ceguera de sus ilusiones políticas⁶²².

Esta última cuestión ocupaba un lugar no poco importante en los debates estéticos sobre la función del drama. Ya desde mediados de siglo, la tragedia había ofrecido un amplio espacio para la manifestación de las pasiones y sentimientos patéticos, en torno a cuya representación se habían venido sucediendo discusiones como la “*Querelle des anciens et des modernes*” (iniciada en Alemania Gottsched, Bodmer, Breitinger) y el debate sobre el Laocoonte entre Mendelsohn, Lessing, y Winckelmann (1755-1765). No sorprende entonces que, a partir de 1789, los propios participantes del proceso revolucionario tuvieran clara consciencia de que su entusiasmo político poseía una dimensión teatral, al ser capaz de escenificar en el espacio público las alternativas políticas del momento. En los términos del escritor jacobino Georg Forster: “*Der Enthusiasmus hat immer etwas Theatralisches, daß vom französischen Nationaltheater noch erhöht werden muß. Aber es ist erbärmlich, wenn die Leute immer nur bei diesem Repräsentiren stehen bleiben und sich wirklich einbilden, man spiele nur die Freiheitskomödie in Frankreich*”⁶²³. También para una personalidad religiosa como Friedrich Wichmann, el teatro tenía una función política esencial: “(...) *kaum irgend ein biegsameres und mächtigeres Werkzeug zu Stürzung ihrer Feinde, als thetralische Vorstellungen trefflich gedichtÉter Dramen auf den Bühnen volkreicher Städte*”⁶²⁴. Este tipo de intereses estéticos-ideológicos se hallaban fuertemente influenciados por los espectáculos de la Francia jacobina, donde las formas y representaciones del teatro antiguo habían formado parte de una praxis marcadamente sublime, centrada alrededor del culto a los ideales revolucionarios y la mitificación litúrgica de las grandes jornadas revolucionarias⁶²⁵.

⁶²² Cf. Link, Jürgen, *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983, pp. 87-125.

⁶²³ Citado por Primavesi 2008, 213.

⁶²⁴ Citado por Primavesi 2008, 211.

⁶²⁵ Cf. Ozouf, Mona, *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 82: “*Despite the wish to exclude tragedy, it constantly reappeared: in the bloody draperies of Lepelletier’s processions; in Roberjot’s costume, decorated with a funeral veil (...); and in the mausoleum, the true monumental symbol of the Revolution, erected in dramatic isolation and around which moved the crowds of the processions, cypress in hand, and marching troops, bayonets reversed, a mourning veil on their standards, while the drums, veiled in black, rolled and the smoke of odoriferous woods and incense burned on the altars. A whole romantic sensibility is expressed in these ‘gloomy festivals, worthy of Ancient Rome’, they dispensed an emotion irreconcilable with the regular display of utopian joy, and they were freed from the desire to please; they occupied a place midway between fascination and repulsion. This was precisely the definition that Kant gave of the sublime (and in 1790, as that). By making room for ‘this negative pleasure’, the Revolutionary festival, in the early forms adopted in 1792, was unfaithful to its purpose*”. Hölderlin pudo haber tenido contacto con esta clase de representaciones a través de su círculo de amigos jacobinos en Homburg. Cf. también Lemke, Anja, “*Die*

Sin embargo este distaba de ser el único punto de vista dominante. Para otros autores el ardor del “entusiasmo” debía ser limitado, sino abiertamente censurado dentro del escenario, a fin de evitar cualquier tipo de identificación del público con los héroes de los dramas revolucionarios. Esta posición aparecía paradigmáticamente defendida por el clasicismo de Weimar: para Schiller y Goethe, el sufrimiento trágico tenía la función de purificar al sujeto de aquellas visiones utópicas reñidas con sus condicionamientos sociales. El drama clásico ofrecía un modelo estético a partir del cual conjurar los desbordes patologizantes propios del sufrimiento subjetivo. A través del sufrimiento trágico, el momento sublime de la libertad moral constituía un gesto de resistencia ante las pasiones del mundo externo, y también, frente a aquellas provenientes del interior del sujeto. El *pathos* dramático debía así a instar a la reflexión respecto de los excesos derivados de las circunstancias políticas, antes que a la mimesis unilateral entre el público y los héroes presentados por la ficción teatral⁶²⁶.

Pero a diferencia de su maestro, tal como luego afirmará programáticamente en sus “notas sobre Edipo” (1804), el interés de Hölderlin por la tragedia clásica pareciera provenir de sus aspectos más marcadamente revulsivos y sacrificiales. La puesta en escena de Edipo debía evocar “las formas espantosamente solemnes, el drama como de un proceso por herejía”; un “mundo” cuyo “lenguaje” estuviera “entre la peste y la confusión del sentido y el espíritu de adivinación universalmente excitado”⁶²⁷. Como en los tiempos de la polémica confesional, la subversión religiosa volvía a aparecer en escena. No se trataba por lo demás del único ejemplo literario sino de un tema recurrente que atraviesa todo el periodo romántico, abordado en la fábula de Wieland *Der Goldene Spiegel* (1772-1794); en *Die Räuber* (1781) y el *Wallenstein* de Schiller, hasta llegar al *Michael Kolhaas* (1808) de Kleist y los cuentos *Das Erdbeben in Chilli* (1810) y *Die heilige Cäcelia oder die Gewalt der Musik* (1810) (ambos situados no casualmente situados un marco epocal fuertemente religioso). También en un fragmento preparatorio de su proyecto dramático (“*Zu Sokrates Zeiten*”) de 1799, Hölderlin se hacía eco de las connotaciones subversivas asociadas a los movimientos religiosos radicales

Tragödie der Repräsentation. Politik und Theater in Hölderlins 'Empedokles-Projekt'”, en H-Jb N°37, 2011, pp. 68-87. Para un análisis de los vínculos entre retórica trágica y lenguaje revolucionario en el contexto francés, cf. Buckley, Matthew S., “*Tragedy Walks the Streets*”. *The French Revolution in the Making of Modern Drama*, Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press, 2008.

⁶²⁶Cf. Szondi, Peter, *Schriften I.*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, pp 11-148; Gross, Michael, *Ästhetik und Öffentlichkeit. Die Publizistik der Weimarer Klassik*, Hildesheim, Olms-Weidmann, 1994, p. 126; Port, Ulrich: *Pathosformeln. Die Tragödie und die Geschichte exaltierter Affekte (1755-1888)*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005, pp. 85-120.

⁶²⁷“*das Drama wie eines Kezergerichtes, als Sprache für eine Welt, wo unter Pest und Sinnesverwirrung und allgemein entzündetem Wahrsagergeist*” (StA V 201-202).

de su tiempo: “*wer richtet denn igt? / Richtet das einige / Volk? / Nein! o nein! wer richtet denn igt? / ein Natterngeschlecht! feig. u. falsch / das edlere Wort nicht mehr / Über die Lipp. / O im Nahmen / ruf ich / alter Dämon! Dich herab / Oder sende / Einen Helden (...)*” (StA II, 318, vv. 1-12)⁶²⁸. Con el lenguaje solemne de la interrogación sacerdotal (cercana al estilo paratáctico de las traducciones sofocleanas y los “últimos himnos”), la voz dramática abordaba los temas más urgentes de la discusión política del momento (el rol del “pueblo” como agente histórico, la legitimidad de los gobernantes, la crisis del discurso público como herramienta de autoridad), mientras que al mismo tiempo invocaba la llegada de una subjetividad redentora, un “nombre” sagrado capaz de imponerse a la falsedad de los discursos imperantes. “Antiguo demonio” o “héroe”, ¿a qué clase de legitimidad político-discursiva debía ser asociado dicho personaje? En el contexto de la crisis revolucionaria, la tragedia antigua ofrecía a Hölderlin un marco ritual y apocalíptico dentro del cual escenificar estos interrogantes.

5.3. Empédocles como *Schwärmer*: antecedentes histórico-culturales.

En este sentido, lejos de ser casual, el interés por la figura de Empédocles como protagonista de su proyecto trágico reflejaba ya una toma de posición: para la cultura letrada de la época, el mito empedocleano constituía ante todo un típico caso de “fanatismo entusiasta”. Así, por ejemplo, autores ilustrados como Gottsched, Johann H. Voß (1751-1826), o Wieland reconocían en la figura de Empédocles toda una serie de características típicas del *Schwärmer*: la actitud hereje frente al culto oficial, la impostura misticista, la enfermedad melancólica, etc. Esta concepción se inspiraba en buena medida en las fuentes de la tradición clásica: desde el comienzo, el fin trágico del filósofo siciliano había sido objeto de múltiples leyendas y especulaciones. Ya Horacio en su *Arte Poética* (XX, XV, a. C.), había formulado la tesis de la impostura: Empédocles se habría arrojado al Etna, al no haber logrado obtener su anhelada fama como poeta⁶²⁹. En su relato, el autor romano le atribuía al personaje siciliano una actitud pretenciosa y autocomplaciente, además de una dicción manierista tendiente a la grandilocuencia trágica. Esta ambición desmedida sería entonces la causa final de su caída en el Etna: un ansia de trascendencia poética desmesurada y un lenguaje igualmente desproporcionado. Más tarde, en sus *Vidas de los filósofos más ilustres* (III d.C.), Diógenes

⁶²⁸ “Quién gobierna pues ahora / gobierna el único / pueblo? / No! Oh no! Quien gobierna pues ahora? / una raza de víboras! Cobarde y falsa / no más la palabra noble / en los labios / Oh! En nombres / te llamo / antiguo demonio, para que descieras / o envía / antiguo demonio / a un héroe” (versión propia).

⁶²⁹ Respecto de este punto vale la pena interrogarse: ¿No era dicho fracaso literario también una de las preocupaciones principales de Hölderlin? ¿No era ya la muerte en el volcán una manera de dramatizar los infortunios de su propia vocación autoral?

Laercio ofrecía una caracterización igualmente suspicaz del personaje, basada en su cercanía a la escuela neoplatónica y su polémico culto a la figura de Pitágoras⁶³⁰.

Influenciados por las crónicas de Horacio y Diógenes Laercio, para los autores ilustrados la inmólación de Empédocles había constituido una mera puesta en escena, construida por el propio “poeta-filósofo” para salvaguardar su reputación legendaria; lejos de toda clase de inspiración divina el lenguaje místico del “*Schwärmer*” obedecía más bien al gesto teatral de la farsa y la impostura. Esta caracterización negativa se prolongaría en las historias de la filosofía compuestas durante el siglo XVIII, las cuales no serán ajenas a toda una serie de prejuicios sobre el personaje histórico. Desde esta perspectiva, retomando los testimonios de Laercio, el discurso de Empédocles había tendido a caer en la oscuridad y la fantasía excesiva; vicios que a su vez serían consecuencia de su propia imaginación ardiente⁶³¹. Así por ejemplo, durante el periodo de concepción del *Empedokles* hölderliniano, esta visión aparecía expresada de manera paradigmática en el *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1796) de Johann G. Böhle (1763-1821):

“*ein phantasiereicher Kopf, eifriger Beobachter der Natur, begünstigt ausserdem durch edle Abkunft, Glücksgüter, und bürgerliches Ansehn, obgleich auch durch eben diese Eigenschaften und Verhältnisse oft zu Einbildungen, zur Schwärmerey und zum eiteln Wahne verleitet*”⁶³².

Pese a su apariencia honorable, dicho personaje se hallaba predispuesto a los excesos de la imaginación y la *Schwärmerei* creados dentro de una cabeza “rica en fantasías”. Tal como indican Prignitz (1985) y Birkenhauer (1996), Hölderlin pudo haber tenido un contacto de primera mano con la obra de Böhle. Esta misma fama adversa determina en buena medida la recepción de la figura de Empédocles durante el periodo revolucionario. A través de la polémica ilustrada, la referencia a dicho mito volvía a aparecer también en el seno de la crítica anti-jacobina: en sus *Reflections on the Revolution in France* (1790), Burke citaba a Horacio para condenar las falsas pretensiones de soberanía producidas por la *hybris* universalista del discurso republicano:

“*By these theorists the right of the people is almost always sophistically confounded with their power. (...) Men have no right to what is not reasonable, and to what is not for their benefit; for thought a pleasant writer said, Liceat perire poetis, when one of them, in cold blood, is said to have leaped into the flames of volcanic revolution, Ardentem frigidus Aetnam insiluit, I consider such a frolic rather as an unjustifiable poetic licence, than as one of the franchises of Parnassus; and whether he were poet or divine, or politician that chose to*

⁶³⁰ Ibid. Birkenhauer 1996, pp. 51-55.

⁶³¹ Ibid. Birkenhauer 1996.

⁶³² Cf. Böhle, Johann G., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Göttingen, 1796-1805, pp. 308-316.

exercise this kind of right, I think that more wise, because more charitable thoughts would urge me rather to save the man, than to preserve his brazen slippers as the monuments of his folly”⁶³³.

Las imágenes del poeta místico y el político demagógico aparecían superpuestas de modo polémico en la caracterización burkeana. Desde el punto de vista del debate alemán, la referencia de Burke a Horacio no deja de ser por otra parte significativa, si tenemos en cuenta la amplia difusión que sus escritos tendría entre célebres críticos de la revolución como Rehberg y Gentz⁶³⁴. La comparación de Burke ponía a la vista justamente aquellas tendencias excesivas características del lenguaje entusiasta latentes en el imaginario literario y cultural de la crítica racionalista: lejos de toda clase de inspiración divina el lenguaje místico del “*Schwärmer*” se correspondía más bien con el gesto de teatral de la farsa y la impostura; aquel tipo de gestualidad retórica vacía utilizada también por los partidarios de la revolución.

Pero, en el marco de este contexto ideológico-discursivo, tampoco deja de ser significativo que la figura de Empédocles haya sido muchas veces representada como la de un perseguido religioso. El místico pietista Johann C. Edelmann hablaba así del “atrevido Empédocles” (“*freymüthigen Empedocles*”), el “astuto pagano” (“*klugen Heyden*”): “*wenn sie in die göttliche Vorsehung eine tieffere Einsicht blicken liessen / und mehrere Ehrfurcht vor die Gotter zeigten / als der gemeine Hauffe / so hielte man sie sogar vor Hexen-Meister*”⁶³⁵. En pugna con la ortodoxia luterana, Edelmann tomaba partido por el *Schwärmer* Empédocles, a la manera de Gottfried Arnold en su “Historia imparcial de Herejes”⁶³⁶, como si este fuera un antiguo eslabón de la genealogía entusiasta: poseedor de “visiones divinas” y gran “sumisión ante los dioses”, Empédocles se había elevado por encima de la masa vulgar para ser acusado de “brujería”⁶³⁷. Esta clase de reputaciones no dejaba de resultar atractiva para Hölderlin, quien durante el periodo final de su trabajo con *Hyperion*, dedicaba una oda a la figura de Lucilio Vanini (1585-1619), condenado a la hoguera por supuestas prácticas heréticas (StA I 262).

Tal como lo testimonia su correspondencia (StA V, 300), el poeta pudo descubrir la figura del filósofo a partir de la biografía de Laercio. En dicha crónica aparecía condensado un caleidoscopio contradictorio de leyendas en torno a la verdadera identidad del personaje:

⁶³³ Ibid. Burke 1998, p. 113.

⁶³⁴ Cf. Cap. I, 1.7.

⁶³⁵ Citado por Prignitz 1985, p. 10,

⁶³⁶ Cf. Cap. I, 1.3.2.

⁶³⁷ “*wenn sie in die göttliche Vorsehung eine tieffere Einsicht blicken liessen / und mehrere Ehrfurcht vor die Gotter zeigten / als der gemeine Hauffe / so hielte man sie sogar vor Hexen-Meister*” (Citado por Prignitz 1985, p. 10).

político democrático o aristócrata individualista, profeta-advino o sabio dotado de conocimientos científicos, panteísta o pitagórico, poeta con visiones filosóficas o filósofo con habilidades poéticas. En este sentido, la confusa y sospechosa combinación de ciencia y magia, abstracción filosófica y reformismo utópico, *ethos* aristocrático y aspiraciones democráticas, debían a aparecer a los ojos de Hölderlin como la encarnación más paradigmática y paradójica de la condición entusiasta. Este retrato caleidoscópico también se hallaba en *Liebe und Selbstheit* (1781) un ensayo donde Herder ofrecía una singular caracterización de la leyenda mítica: siguiendo a los comentaristas de la época, en dicho texto Empédocles era presentado como el antiguo descubridor de los cuatro elementos fundamentales del mundo (tierra, agua, fuego, y aire), los cuales constituían para dicho personaje legendario fenómenos a la vez terrenales y divinos, determinados ante todo por sus respectivas relaciones de “amistad” y “enemistad”, “amor” y “odio”⁶³⁸. Por su cercanía a la concepción del conflicto dialéctico que Hölderlin había aprendido de Fichte en Jena, esta descripción de un personaje atravesado por los elementos en tensión del mundo natural tuvo que haber producido una fuerte impresión: confiriéndole una leve vuelta de tuerca fichteana, también para Hölderlin, Empédocles era así “un hijo de su cielo y de su época, de su patria, un hijo de las violentas contraposiciones de arte y naturaleza, en las cuales apareció el mundo ante sus ojos”⁶³⁹.

Subrayando entonces su dimensión más conflictiva, se trataba precisamente de aquella misma reflexión dialéctica sugerida por Hiperión al final de la novela⁶⁴⁰. Esta cercanía explica también entonces por qué la figura de Empédocles aparecía directamente aludida en el

⁶³⁸ Cf. Kurz 1975, p. 192.

⁶³⁹ “*So ist Empedokles ein Sohn seines Himmels und seiner Periode, seines Vaterlandes, ein Sohn der gewaltigen Entgegensetzungen von Natur und Kunst in denen die Welt vor seinen Augen erschien*” (StA IV.1, 154). Ibid. Prignitz: “*Vier Elemente Feuer, Luft, Erde, Wasser, befinden sich nach Empedokles in ewigem Austausch. Diese ‘Wurzelkräfte aller Dinge’ werden von ‘Freundschaft’ und ‘Zank’ oder ‘Liebe’ und ‘Haß’ gefügt und getrennt. (...) Dies entspricht unmittelbar Hölderlins Auffassung von den göttlichen Naturelementen (...)*”. El grado de conciencia de Hölderlin en torno al rol histórico de Empédocles puede ser constatado también en sus diálogos con Hegel. Ambos autores se hallaban en un estrecho contacto en Frankfurt, durante el primer periodo de concepción de la obra (1798-1799). Como puede verse en sus escritos de la época (el “*Fragment philosophischer Briefe*”, de Hölderlin, y *Der Geist der Christentum und sein Schicksal*, de Hegel) los dos antiguos estudiantes de teología poseían un marcado interés por la problemática del “*religiöser Reformator*” (StA IV.1; 161) y su destino histórico. Para una reconstrucción de la amistad entre Hölderlin y Hegel, cf. Jamme, Christoph, “*Ein ungelehrtes Buch*”. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, Meiner, 1983; y también Söring, Jürgen, *Die Dialektik der Rechtfertigung. Überlegungen zu Hölderlins Empedokles-Projekt*, Frankfurt, Athenäum, 1973, pp. 115-122.

⁶⁴⁰ “*Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. / Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles*” (StA III 160) “*Como riñas entre amantes son las disonancias del mundo. En la disputa está latente la reconciliación, y todo lo que se separa vuelve a encontrarse. / Las arterias se dividen, pero vuelven al corazón y todo es una única, eterna y ardiente vida*” (H 213).

segundo tomo de *Hyperion*, compuesto inmediatamente después, tras las notas preparatorias del “Plan de Frankfurt”:

“*Gestern war ich auf dem Aetna droben. Da fiel der große Sicilianer mir ein, der einst des Stundenzählens satt, vertraut mit der Seele der Welt, in seiner kühnen Lebenslust sich da hinabwarf in die herrlichen Flammen, (...) / O wie gerne hätt'ich solchen Spott auf mich geladen!*” (StA III, 151)⁶⁴¹

Hölderlin se hacía eco de la caracterización hecha por originalmente por Horacio discutiendo la versión burlona proveniente de sus críticos. La referencia al “gran siciliano” surgía entonces como una clara reivindicación del “filósofo-poeta”: los atributos mencionados por Hiperión – “*des Stundenzählens satt*”, “*in seiner kühnen Lebenslust*”- subrayaban ante todo el “ardor” entusiasta del personaje, deseosa por romper con el tedioso continuo temporal. Esta última referencia temporal no es poco significativa: también en el “Plan de Frankfurt” (1797), Empédocles era un personaje hastiado por su encadenamiento a la “ley de la sucesión” (“*ans Gesetz der Succession gebunden*” StA IV 145). Se trata de un cansancio frente a la lentitud del tiempo histórico con el cual la propia “hiper-maduración”, inevitablemente acelerada de Hiperión no había dejado de entrar en conflicto⁶⁴². Por otra parte, tal como ya hemos sugerido, la expresión “*Vetraut mit der Seele der Welt*” constituía una referencia a la filosofía platónico-pitagórica, en la cual el fuego constituía uno de cuatro elementos espirituales del mundo. En los términos de Hiperión, conocer el alma del mundo suponía tener un acceso inmediato al fuego que anima la vida en el orbe. Empédocles se había identificado con dicha “alma” ardorosa, oculta en el núcleo de la tierra, lanzándose así presurosamente hacia las “llamas” del Etna. No se tratará por lo demás de la única referencia en este sentido: en la oda “*Empedokles*” de 1798⁶⁴³ aparecía subrayado el vínculo mítico existente entre el personaje y su muerte en el Etna: “*Das Leben suchst du, und es quillt und glänzt / Ein göttlich Feuer aus der Erde dir, / Und du in schauernden Verlangen / Wirfst dich hinab, in des Aetna*

⁶⁴¹ “Y ahora, dime ¿dónde encontrar asilo?... Ayer subí al Etna. Allí recordé al gran siciliano que antiguamente, harto de contar las horas, emparentado con el alma del mundo, y a pesar de su temerario gusto por la vida, se arrojó a las poderosas llamas. (...)” (H 202).

⁶⁴² Cf. Cap. IV, 4.5.

⁶⁴³ Durante la composición del “Plan de Frankfurt”, en agosto de 1797, Hölderlin tendría oportunidad de encontrarse con Goethe en esa misma ciudad. A pesar de no exhibir grandes expectativas al respecto, Schiller esperaba que los consejos de este último tuvieran efectos positivos en los planes literarios del autor de *Hyperion*. Entre otras consideraciones, Goethe informaba entonces a Schiller sobre los resultados de las conversaciones en los siguientes términos: “*Ich habe ihm besonders geraten kleine Gedichte zu machen und sich zu jedem einen menschlich interessanten Gegenstand zu wählen*” (FHA 5, 233). La respuesta de Hölderlin a este consejo puede hallarse en los textos preparados inmediatamente después de la conversación. El primero de dichos manuscritos contaba de dos poemas, ubicados respectivamente a cada lado de página, como si se tratara de dos versiones posibles del mismo tema literario: “*Empedokles*” y “*Buonaparte*”. Interpretando de modo harto particular los consejos de Goethe, estas vastas personalidades eran los “temas humanos” elegidos por Hölderlin.

Flammen” (StA I.1, 240, 1-4)⁶⁴⁴. Al igual que en el pasaje de *Hyperion*, dos veces a lo largo el texto, el “fuego divino” de Empédocles aparecía identificado con el fuego volcánico yacente bajo la tierra (“*Ein göttlich Feuer aus der Erde dir*” / (...) “*Doch heilig bist du mir, wie der Erde Macht*”). Como veremos en el apartado 5.6., esta identificación entre sujeto y objeto (Empédocles y el Etna) adquirirá un peso determinante en las sucesivas versiones del drama⁶⁴⁵. De este modo, anticipándose al surgimiento de dicha figura, Hiperión transitaba ya por el espacio simbólico de Empédocles en busca de “asilo”, subrayando aquella correspondencia existente entre el protagonista y el Etna como lugar en el cual finalmente debía resolverse su destino.

5.4. El discurso entusiasta como núcleo trágico.

¿Dónde reside entonces el fracaso de este proyecto teatral? ¿Por qué Hölderlin nunca pudo terminar ninguna de estas versiones? Tal como hemos anticipado (5.2.), una mirada a los diversos bocetos de la obra permite constatar hasta qué punto los diálogos entre los protagonistas de la obra despliegan un conjunto de reflexiones frente a la emergencia del discurso entusiasta encarnado en la figura de Empédocles. Allí radica la singularidad del proyecto trágico hölderliniano. Como veremos, dichas versiones supondrán a su vez toda una serie de lecturas retrospectivas sobre el estatuto conflictivo de la retórica entusiasta como discurso colectivo. En este sentido, el concepto trágico de *hybris* posee un valor analítico relevante para nuestro estudio, al consistir, al igual que el discurso entusiasta, en un momento de desmesura surgido de pasiones exageradas y violentas⁶⁴⁶. Para comprender el destino final de Empédocles, se hace necesario entonces reconstruir las distintas versiones de su *hybris*; aquel gesto de desmesura que lo habría llevado al acto de expiación sacrificial: ¿cómo pudo Empédocles en primer lugar convertirse en un “sacerdote divino”?

⁶⁴⁴ “Buscas la vida, mana y brilla un fuego / divino ante ti, desde lo profundo de la tierra. / Y tú lleno de un estremecedor anhelo / te lanzaste abajo, hacia las llamas del Etna / (...) Pero eres sagrado, como los poderes de la tierra” (versión propia).

⁶⁴⁵ Al mismo tiempo, si bien de manera acaso experimental y tentativa, el poema “*Buonaparte*” parecía por otro lado brindar el sustrato histórico en el cual aparecía inspirada la *hybris* empedocleana. Hölderlin reflexionaba aquí explícitamente sobre las dificultades a las que debía enfrentarse la actividad poética a la hora de plasmar en términos literarios aquellos personajes históricos que parecían poner a prueba los límites y circunstancias de su propia tiempo: “*Aber der Geist dieses Jünglings, / Der schnelle, müßt er es nicht zersprengen, / Wo es ihn fassen wollte, das Gefäß? / Der Dichter laß ihn unberührt wie den Geist der Natur, / An solchem Stoffe wird zum Knaben der Meister*” (StA I.1, 239). Teniendo en cuenta que ambos habían nacido casi en los mismos años (1769, 1770), una cierta identificación imaginaria con Napoleón Bonaparte (1769-1821) por parte de Hölderlin no es improbable.

⁶⁴⁶ Originalmente, el concepto antiguo de *hybris* (ὑβρις, *hybris*) era utilizado para denominar distintas formas de transgresión moral con consecuencias fatídicas para la comunidad. Para el uso específico aquí mencionado, cf. Dodds, Eric R., *The Greeks and the Irrational*, California, University of California, 1952, Fisher, Nick, *HYBRIS, a study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris & Philips, 1992.

En este punto, al igual que el yo himnico en el ciclo de Tübingen (1788-1794), su figura venía a encarnar aquel error “típico” de la subjetividad vática, por esencia tendiente a elevarse por encima de su condición terrenal, súbitamente infatuada por el contacto con lo divino. La ebriedad y el delirio sacerdotal surgían así de ese contacto inmediato mantenido por el protagonista con los elementos de la naturaleza⁶⁴⁷. La falta principal de Empédocles habría sido dejarse seducir por “un sentido ilimitado”: “*wohin Ihn treiben mag der unbeschränkte Sinn*” (StA IV.1, 9, vv. 181)⁶⁴⁸. Esa identificación desproporcionada sería aquella que habría conducido a la soberbia entusiasta: “*die Götter waren / Dienstbar mir geworden, ich allein / War Gott, und sprach im frechen Stolz heraus- / O glaub es mir, ich wäre lieber nicht / Geboren*” (StA IV.1, 21, vv. 481-485)⁶⁴⁹. Como pueden verse, la *hybris* constituye aquí el momento en el cual la infatuación divina aparece afirmada abiertamente como hecho discursivo (“*und sprach im frechen Stolz heraus*”). También esta misma *hybris* discursiva ya había sido subrayada también por Hermócrates: “*Denn es haben / Die Götter seine Kraft von ihm genommen / Seit jenem Tage, da der trunkne Mann / Vor allem Volk sich einen Gott genannt.*” (StA IV.1, 10, v. 185-186)⁶⁵⁰. La condena del protagonista por parte de los dioses acontecía precisamente en aquel instante donde dicho personaje se nombraba a sí mismo “dios” “*ante el pueblo*”. De este modo, el momento de la infatuación surgía ante todo como un malentendido de carácter intersubjetivo. Hölderlin comprendía así la impostura empedocleana desde el punto de vista de la impostura entusiasta, tal como ella ya había sido desplegada (a nuestro entender de modo paradigmático) en aquella primera versión de *Hyperion* publicada en la revista *Thalia* (StA III, 214)⁶⁵¹.

En este sentido, el carácter extremo del discurso de Empédocles lo acercaba así a la dimensión de lo inefable: “*verwegen / Aussprechen will Unauszusprechendes*” (StA IV.1 93, vv. 175-176)⁶⁵². O en términos de Pausanías, su discípulo: “*0 laß und sprich nicht so / Das Schröckliche mir aus!*” (StA IV.1 79, vv. 1883-1884)⁶⁵³. Dicha actitud “soberbia”

⁶⁴⁷ “*in mir / in mir, Ihr Quellen des Lebens, strömet ihr einst aus Tiefen der Welt zusammen (...)*” (StA IV.1, 14, vv. 300-301).

⁶⁴⁸ “hacia dónde vaya a conducirme el sentido ilimitado” (versión propia).

⁶⁴⁹ “Los dioses se habían / puesto a mi servicio, yo solo / era dios, y lo proclamé con atrevido orgullo” (E 76)

⁶⁵⁰ “(...) Pues / los dioses se han apoderado de su fuerza, / desde aquel día en que, ebrio, este hombre / se proclamó un dios ante todo el pueblo” (E 53).

⁶⁵¹ Cf. Cap. IV, 4.2.1. En el primer acto de la segunda versión, Hermócrates y Mecades volvían a discutir este destino trágico: “*in Weh und Thorheit jeder / Der Göttliches verräth, und allverkehrend / Verborgenherrschendes / In Menschenhände liefert! / Er muß hinab! / Mekades: / So theuer büßen muß er, der sein Bestes / Aus voller Seele Sterblichen vertraut?*” (StA III 97, vv. 182-188).

⁶⁵² “de modo audaz / quiere expresar lo inexpresable” (versión propia).

⁶⁵³ “oh no anuncies así / lo terrible” (versión propia).

(“Übermut”)⁶⁵⁴ y “orgullosa” (“Stolz”)⁶⁵⁵ era el origen de la “hybris” que había provocado su caída ante el favor de los dioses. Ya en la primera etapa poética de Hölderlin durante sus tiempos de estudiante en Tübingen (1788-1794) el término “Übermuth” se hallaba referido a las tentaciones de un entusiasmo sin guía ni orientación filosófica; y también más tarde, en sus escritos ensayísticos sobre la obra Hölderlin, definiría el error trágico del protagonista como “soberbia del genio”⁶⁵⁶. Tal como lo afirma Mecades en la segunda versión del drama, se trataba de una característica inherentemente asociada al “discurso arrogante” (“übermüthiges Gerede”) de dicho héroe⁶⁵⁷. En este mismo sentido, dicha “soberbia” era también comparada por Hermócrates con el discurso “alucinado” y “terrible” de los antiguos anacoretas orientales: “Und, halberwacht, ein fürchterlicher Träumer spricht / Er gleich den alten Übermüthigen, / Die mit dem Schilfrohr Asien durchwandern (...)” (StA III 11, vv. 222-224)⁶⁵⁸. La imagen del “bastón de caña” (“Schilfrohr”) no era tampoco casual: Empédocles aparecía así identificado con la “soberbia” de aquellos profetas de saberes esotéricos que, según los viajeros y tratadistas morales del periodo, habían pululado por las regiones del Asia.

Lejos de ser casual, dicha asociación se hallaba o, no solo en los tratadistas ilustrados anteriores a la Revolución, sino también en otros autores muy cercanos al poeta; como es el caso del propio Herder, con quién Hölderlin había mantenido contactos personales entre 1794 y 1795 durante su estadía en Walterhausen y Jena⁶⁵⁹. Durante dicho periodo, el poeta había

⁶⁵⁴ StA IV.1, 11, v. 225; 94, v. 97; 96, vv. 134, 152.

⁶⁵⁵ StA IV.1, 6, v. 106; 15, vv.319, 337; 21, vv. 483, 496; 44, v. 1030; 46, v. 1071; 84, v. 2015; 98, v. 215.

⁶⁵⁶ “Übermuth des Genies” (StA IV.1, 446).

⁶⁵⁷ “Ein übermüthiges Gerede fällt / Mir bei”, StA IV.1 94, vv. 97-98.

⁶⁵⁸ “soñador terrible, dirá, / como esos viejos arrogantes / que recorren Asia con sus bastones de cania / que allá una vez hace tiempo los dioses nacieron de su verbo” (E 57).

⁶⁵⁹ Por su importancia para la nuestra investigación, el relato de Herder merece ser aquí citado *in extenso*: “Endlich hat das Christentum, indem es ein Reich der Himmel auf Erden gründen wollte und die Menschen von der Vergänglichkeit des Irdischen überzeugte, zwar zu jeder Zeit jene reinen und stillen Seelen gebildet, die das Auge der Welt nicht suchten und vor Gott ihr Gutes taten; leider aber hat es auch durch einen argen Mißbrauch den falschen Enthusiasmus genährt, der, fast von seinem Anfange an, unsinnige Märtyrer und Propheten in reicher Zahl erzeugte. Ein Reich der Himmel wollten sie auf die Erde bringen, ohne daß sie wußten, wie oder wo es stünde. Sie widerstrebten der Obrigkeit, löseten das Band der Ordnung auf, ohne der Welt eine bessere geben zu können, und unter der Hülle des christlichen Eifers versteckte sich pöbelhafter Stolz, kriechende Anmaßung, schändliche Lust, dumme Torheit. Wie betrogene Juden ihren falschen Messien anhängen, rotteten hier die Christen sich unter kühne Betrüger, dort schmeichelten sie den schlechtesten Seelen tyrannischer, üppiger Regenten, als ob diese das Reich Gottes auf die Erde brächten, wenn sie ihnen Kirchen bauten oder Schenkungen verehrten. So schmeichelte man schon dem schwachen Konstantin, und diese mystische Sprache prophetischer Schwärmerei hat sich Umständen und Zeiten nach auf Männer und Weiber verbreitet. Der Parakletus ist oft erschienen; liebetrunkenen Schwärmern hat der Geist oft durch Weiber geredet. Was in der christlichen Welt Chiliasten und Wiedertäufer, Donatisten, Montanisten, Priscillianisten, Circumcellionen u. f. für Unruhe und Unheil angerichtet; wie andere mit glühender Phantasie Wissenschaften verachtet oder verheert, Denkmale und Künste, Einrichtungen und Menschen ausgerottet und zerstört; wie ein augenscheinlicher Betrug oder gar ein lächerlicher Zufall zuweilen ganze Länder in Aufruhr gesetzt und z.B. das geglaubte Ende der Welt Europa nach Asien gejagt hat: das alles zeigt die Geschichte. (...) - Bis nach Indien, Tibet und Sina drangen die christlichen Sekten, obwohl für uns noch auf dunkeln Wegen; der Stoß indessen, der in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung auf die entferntesten Gegenden Asiens

tenido oportunidad de estudiar con detenimiento su obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), en cuyo séptimo libro (tomo cuarto), Herder emprendía una historia del cristianismo. Siguiendo la tradición ilustrada, la genealogía anti-*Schwärmer* volvía a emparentar a los místicos del pasado con los fanáticos religiosos del presente, desplegando algunos de los tópicos fundamentales del drama. Como en la tradición seguida por Hölderlin para caracterizar su Empédocles, también el *Schwärmer* de Herder aparecía presentado como un “impostor” (“*Betrüger*”) (5.3): así, la pretensión utópica de fundar un “reino de los cielos” en la tierra era la *hybris* de aquellos mal alimentados por el “falso entusiasmo”; sus mártires y profetas habían desafiado a las autoridades y atentado contra el orden social; a la vez que, convencidos del fin del mundo, no habían dejado de profetizar el éxodo hacia oriente para fundar una nueva Jerusalén, el “reino de los mil años”; un viaje que, emprendido siempre a través de “oscuros caminos”, había conducido a dichas sectas hasta los lugares más recónditos del Asia. Desde el punto de vista de las fuentes filológicas cercanas al poeta esta asociación no debe sorprendernos. Si Hölderlin ya había retomado la evocación filosófica de su personaje hecha por Herder en *Liebe und Selbstheit*, no es extraño entonces que también hiciera propio el vocabulario anti-*schwärmer* utilizado por este último: “*unsinnige*”, “*unruhe*”, “*unheil*”, “*Aufruhr*”, “*auflosen das Band der Ordnung*”⁶⁶⁰. Nos hallamos aquí ante aquella constelación semántica que, a lo largo del siglo XVIII, había advertido sobre los peligros de la prédica entusiasta para el orden social⁶⁶¹. Como veremos en el apartado siguiente, se trata de una problemática que adquirirá un peso singular en el proyecto trágico de Hölderlin.

5.5. Entusiasmo y escena pública: contagio y lucha discursiva.

Se trataba de la escenificación de la misión histórica del entusiasta religioso, presentada ahora desde la perspectiva de sus consecuencias más perturbadoras en el plano político; la subversión del orden establecido a partir del discurso sostenido por un solo fanático, ajeno a toda clase de autoridad u orden jerárquico⁶⁶². Ya en la primera versión así lo constataba el impresionante discurso de Critias:

“die Gebräuche sind von unverständlichem Gebrause, gleich / Den friedlichen Gestaden, überschwemmt, / Ein Fest für alle Feste und der Götter / Bescheidne Feiertage haben sich /

geschah, ist in ihrer Geschichte selbst merklich”. Dicha región se convertirá a su vez en un leitmotiv poético y teórico recurrente en la última etapa de la obra de Hölderlin. Cf. *Die Wanderung* (StA, II. 1, 138-141), *Am Quell der Donau* (StA II.1, 126-129).

⁶⁶⁰ Cf. nota anterior.

⁶⁶¹ Cf. Cap. I, 1.3.3.

⁶⁶² Para otros ejemplos literarios del periodo con temas similares, cf. 5.2.

in Eins verloren allverdunkelnd hüllt / Der Zauberer den Himmel und die Erd' Ins Ungewitter, das er uns gemacht, / Und siehet zu und freut sich seines Geists / In seiner stillen Halle” (StA IV.1, 10, vv. 189-201)⁶⁶³.

El escandaloso frenesí provocado por el discurso de Empédocles era la sustitución de todos los credos por uno solo, un “dios” y una sola “fiesta” en lugar de muchas. O, tal como pregonaba el fragmento ensayístico “*Fragment philosophischer Briefe*” (1796), un solo culto universal, en lugar de la disgregación político-confesional⁶⁶⁴. La “nueva religión”, tantas veces teorizada por Hölderlin y Hegel en sus escritos y correspondencia, surgía aquí, en el contexto de la acción trágica, como una revuelta encendida por el lenguaje extático del “*Schwärmer*”. Radicalizando y subvirtiendo la utopía del “*Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*” (1796/1797), esta última no surgía ya como “un politeísmo de la imaginación” (“*Polytheismus der einbildungskraft*”, StA IV.1 297), sino más bien como anarquía moral en la cual aparecían subvertidas todas las normas de la moral y las costumbres.

Por lo que, a diferencia de las conjeturas iniciales elaboradas por los personajes de la obra, la retórica exaltada de Empédocles no surgía meramente de sus padecimientos melancólicos (StA IV.1 4, v. 31; 107, v. 462), sino también de otros motivos ideológicos y políticos presentes en su discurso. En este sentido, puede comprobarse hasta qué punto para Hölderlin, dicha *hybris* acontecida en el plano metafísico (el vínculo entre el héroe y los dioses) debió haber sido un motivo insuficiente desde la perspectiva de la composición del conflicto trágico. Más allá del desafío a los dioses, y a fin de que tuviera implicancias efectivas en el plano de la representación teatral, el éxtasis entusiasta debía ser presentado como una crisis dentro de la ciudad. Ya en la primera versión del drama, dicho rapto estático llevaba a su vez al protagonista a dejar su retiro y presentarse ante la comunidad agrigentina. El discurso de Pantea ponía en escena la conexión entre la *hybris* entusiasta y sus implicancias para la vida comunitaria: “(...) *Die Natur um ihn erscheint – hier fühlt er, wie ein Gott! / In seinen Elementen sich, und seine Lust / Ist himmlischer Gesang, dann tritt er auch / Heraus ins Volk (...)*” (StA IV.1, 6, vv. 84-87)⁶⁶⁵. El entusiasta iluminado por el favor de los dioses sale

⁶⁶³ “una fiesta ha sustituido a todas las fiestas, / y de los dioses los humildes días de fiesta / se han fundido en uno solo. Eclipsándolo todo, / el mago envuelve cielo y tierra / en la tempestad que nos ha preparado, / y mira y se alegra de su espíritu / en su tranquilo recinto” (E 55).

⁶⁶⁴ “*Hier kann nun noch gesprochen werden über die Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren (...)* Ferner könnte noch gesprochen werden von Religionsstiftern, und von Priestern, was sie aus diesem Gesichtspuncte sind; jene die Religionsstifter” (StA IV.1, 281).

⁶⁶⁵“(…) Y la pujante / la naturaleza se muestra en torno a él; aquí se siente / como un dios en sus elementos, / y su gozo / es un canto celestial, entonces sale, también, / a mezclarse con el pueblo (...)” (E 45).

ante el pueblo: como en la etapa de Tübingen y en las distintas versiones del *Hyperion*, nos hallamos aquí ante la génesis mítica de la subjetividad entusiasta como discurso público⁶⁶⁶. Esta dimensión aparecerá varias veces subrayada en la concepción escénica de *Empedokles*. Según la intención original del autor, la ciudad de Agrigento distaba de ser un lugar pacífico. Como queda claro en el *Grund zum Empedokles* sus miembros eran ciudadanos “hiper-políticos”; habitantes de un lugar en estado de constante “revolución”: “*Unter seinen hyperpolitischen, immerreichenden und berechnenden Agrigentinern, unter den fortstreben immersicherneuerden gesellschaftlichen Formen seiner Stadt (...)*” (StA IV.1, 158)⁶⁶⁷.

En este contexto politizado, el estatuto del discurso entusiasta se presentaba como fundamentalmente ambiguo y contradictorio, dotado a la vez de múltiples significados a lo largo de las tres versiones del drama. Originalmente la palabra de Empédocles había tenido un significado emancipador: “*Doch kam entscheidend von seiner Lippe das Wort, / Dann tönt’ ein Freudenhimmel nach in ihm / und mir und ohne Widerred / Ergriff es mich, doch fühlt’ich nur mich freier*” (StA III 114, vv. 641-644)⁶⁶⁸. Emerge así en su plena presencia aquello que en el fragmento dramático “*Zu Sokrates Zeiten*” (1799) constituía ante todo un momento ausente: “la palabra en los labios” del entusiasta capaz de anunciar a los otros un destino redentor⁶⁶⁹. Como puede verse en el recuerdo de Pausanías, la palabra de Empédocles tenía un sentido fundamentalmente liberador, incluso a pesar de que dicho discurso pudiera poseer a sus destinatarios, privándolos de su autonomía original. Nos hallamos aquí entonces ante un tipo peculiar de discurso con místico con un influjo que es a la vez tanto liberador como alienante; no casualmente una ambigüedad prototípica del discurso entusiasta, constantemente subrayada también en aquella época por la elite letrada⁶⁷⁰.

En este marco de exaltación mística, ha sido esa misma retórica la que ha conducido más tarde a un estado de rebelión generalizada en la cual tanto el pueblo como su ocasional líder parecieran influirse recíprocamente. Así, en más de una ocasión, cuando el favor popular se vuelva en su contra, Empédocles acusará a los agrigentinos de “locos” y “ebrios”: ““*Oh ihr Rasenden!*” (StA IV.1; 27 v. 628)⁶⁷¹, “*Sie sind, wie trunken, sprich ein ruhig Wort, / Damit der*

⁶⁶⁶ Cf. Cap. III, y Cap. IV.

⁶⁶⁷ “En medio de sus agrigentinos, hiper-politizados, que estaban siempre discutiendo y calculando; en medio de las formas sociales de su ciudad, en evolución y renovación permanentes (...)” (E 299). Cf. también StA IV.1, 21, vv. 481-485.

⁶⁶⁸ “Pero cuando la palabra venía de sus labios, / decisiva, vibraba un cielo de alegría en él / y en mi, y sin que me opusiera / se apoderaba de mi, y yo me sentía más libre” (E 267).

⁶⁶⁹ Cf. 5.2.

⁶⁷⁰ Cf. Cap. I, 1.7.

⁶⁷¹ “¡Oh ustedes, exaltados!” (versión propia).

Sinn dem Volke wiedekehre!” (StA IV.1, 30; v. 719-720)⁶⁷². Término familiar en el léxico anti-*schwärmer*, “*Rasenden*” (“furiosos”) era el vocablo utilizado por Empédocles contra los agrigentinos fuera de sí, y también el término usado por Hermócrates para caracterizar el comportamiento del héroe del drama, llegando a recurrir incluso los propios agrigentinos a esta palabra a la hora de calificar sus acciones⁶⁷³. Se trataba en efecto de una suerte de frenesí contagioso: “*Laß uns gehen, Kritias! / Daß er in seine Rede nicht uns ziehet*” (StA IV.1; 13, v.281)⁶⁷⁴. “No nos dejemos atraer por su discurso”: también Pantea acusaba a su padre de estar cegada por la misma “furia” entusiasta al maldecir a su amado Empédocles: “*Und hat er ihm geflucht, der Rasende / Mein Vater, ha! so fluch er nun auch mir*” (StA IV.1, 44; vv. 1015-1016)⁶⁷⁵. La hija del arconte terminaba así implorando ser contagiada por el mismo furor maldito. Y frente a esta última, Delia, la sirvienta de Pantea, se atemorizaba y creía no reconocer a su ama, cuando el discurso de esta última escapaba de los carriles normales y se asemejaba peligrosamente al de su amante Empédocles: “*Panthea! Mich schrökt es, wenn du so / Dich deiner Klagen überhebst. Ist er / Denn auch, wie du, daß er den stolzen Geist / Am Schmerze nährt, und heftiger wird im Leiden?/ Ich mag nicht glauben, denn ich fürchte das*” (StA IV.1, 44; vv. 1028-1032)⁶⁷⁶.

Veremos entonces cómo, durante el curso de la obra, desde la perspectiva el arconte Critias, el estado de revuelta era explicado a partir de la identificación excesiva de estos últimos con la ebriedad entusiasta de Empédocles: “*Das Volk ist trunken, wie er selber ist. / Sie hören kein Gesez, und keine Noth / Und keinen Richter; die Gebräuche sind / Von unverständlichem Gebrause (...)*” (StA IV.1, 10; v. 189)⁶⁷⁷. Investidos con una dimensión sonora ominosa y terrorífica las manifestaciones del pueblo no son representadas directamente; sus acciones y modos de expresión son constantemente equiparados con los excesos de la retórica entusiasta: un “aullido incomprensible” (“*unverständlichen Gebrause*”), “ebrio” (“*trunken*”), que atenta contra las costumbres y el buen sentido. En la segunda versión de la obra, se comenzará subrayando precisamente el estado de ceguera fanática en el cual se hayan sumidos los miembros de la ciudad: “*Hörst du das trunkne Volk? / (...) Der Geist des Manns / Ist mächtig unter ihnen / Hermokrates. / Ich weiß, wie*

⁶⁷² “Están ebrios, ¡di una palabra de paz, / para que vuelva el sentido al pueblo!” (E 97).

⁶⁷³ Cf. respectivamente StA IV.1, 58, v. 1358, y StA IV, 61; v. 1431.

⁶⁷⁴ “¡Vámonos, Critias! / Que con su discurso no nos arrastre!” (E 61).

⁶⁷⁵ “y si le ha maldecido mi padre, cegado / por la rabia, que me maldiga ahora a mi” (E 123).

⁶⁷⁶ “¡ (...) Pantea! Me aterra que tanto / te exaltes con tus lamentos. ¿Acaso él, / como tú, también alimenta de dolor / su espíritu orgulloso, e insiste con violencia en las penas?” (versión propia).

⁶⁷⁷ “El pueblo está ebrio, como el mismo. / No atiende a leyes, ni a necesidades, / ni a jueces; las costumbres están inundadas / por un estrépito incomprensible” (E 55).

dürres Gras / Entzünden sich die Menschen ” (StA IV.4, 91; vv. 1-5)⁶⁷⁸; “*Doch mächtig seyn des Übermächtigen, / Der, wie ein Zauberer, die Menge leitet, / (...)*”(StA IV.4 98, vv. 209-210)⁶⁷⁹. Con la imagen de la “hierba seca”, Hermócrates aludía al fuego que arruinaba las cosechas e iniciaba las revueltas campesinas: de igual forma parecían encenderse los hombres ante Empédocles, quien los “conducía” como un encantador de serpientes. Tal como hemos visto en el capítulo primero de nuestra investigación, esta era también uno de las imágenes utilizada por los críticos del “entusiasmo” revolucionario. Según estos últimos, el peligro fundamental del lenguaje entusiasta consistía en su capacidad para extenderse como un “incendio” o una “infección” en los estratos más pobres de la población, obnubilados por los nuevos predicadores de la razón y los derechos universales⁶⁸⁰.

También en la segunda versión de la obra, la condición “delirante” del pueblo aparecía nuevamente subrayada: “*Ein Irrgestirn ist unser Volk / Geworden und ich fürcht’, / Es deute dieses Zeichen / Zukünft’ges noch, das er / Im stillen Sinne brüetet*” (StA IV.1, 93, vv. 48-52)⁶⁸¹. Como Hiperión y Adamas, los ciudadanos de Agrigento se han convertido también en una “estrella errante” (v. 48), al carecer sus acciones de un sentido previo determinado; solo que ahora aquel recorrido “excéntrico” de Adamas, Alabanda e Hiperión, se ha transformado en un destino colectivo⁶⁸². Por lo que al mismo tiempo, de modo similar al pueblo parisino, el fervor de los agrigentinos también los había convertido en un pueblo cuyas acciones eran imposibles de predecir (Becker 1999, 37-52). De este modo, transferido al plano colectivo de la escenificación dramática, el discurso entusiasta venía a representar aquel tipo peculiar de indeterminación histórica que había irrumpido con la experiencia de la crisis revolucionaria.

La obra planteaba así una suerte de mutua retroalimentación entre la voz entusiasta (poseída por un saber divino) y el “entusiasmo” del pueblo: una atraía a la otra, a la vez que ambas se contagiaban mutuamente. En este punto, tal como afirmaba el protagonista más de una vez, era esa misma ebriedad delirante, la cual anteriormente se había apoderado del

⁶⁷⁸“¿Oyes al pueblo ebrio? (...) / Lo sé, como hierba seca / se inflaman los hombres” (E 217). Por otra parte, las revueltas campesinas también estaban a la orden del día durante el periodo de composición de la obra. La apreciación negativa de Hölderlin frente a esta clase de levantamientos es notoria en una carta dirigida a su madre (7 de abril de 1798): “*Es wird auch mit den Unruhn so arg nicht werden. Und wenn die Bauern übermüthig werden wollen, so wird man sie schon beim Kopf zu nehmen wissen*”(StA VI.1 268).

⁶⁷⁹“Pero poderoso es aquel ser prepotente / quien como un encantador guía al gentío” (versión propia).

⁶⁸⁰ Cf. Cap. I, 1.7.

⁶⁸¹ “Una estrella errante se ha tornado / nuestro pueblo y temo / que este signo anuncie / aún cosas futuras, que él / incuba en su mente callada” (E 221).

⁶⁸² No de otra forma rememoraba Hiperión su amistad con Adamas: “*wir haben unsre Lust daran, uns in die Nacht des Unbekannten, in die kalte Fremde irgend einer andern Welt zu stürzen, und wär’es möglich, wir verließen der Sonne Gebiet und stürmten über des Irrsterns Grenzen hinaus*” (StA III, 16). Cf. Cap. IV, 4.3.

pueblo gracias a sus palabras, la que ahora se ha vuelto contra su persona para expulsarlo definitivamente de la comunidad. En la segunda versión del drama, esta situación aparecía explicitada a través de las palabras de Hermócrates:

“Siehst du denn nicht? Es haben / Den hohen Geist die Geistesarmen / Geirrt, die Blinden den Verführer. / Die Seele warf er vor das Volk, verrieth / Der Götter Gunst gutmüthig den Gemeinen / (...) / (...) indessen wuchs / Die Trunkenheit dem Volke; schaudernd / Vernahmen sie's, wenn ihm vom eignen Wort / Der Busen bebt, und sprachen: / So hören wir nicht die Götter! / Und Nahmen, so ich dir nicht nenne, gaben / Die Knechte dann dem stolzen Trauerden. / Und endlich nimmt der Durstige das Gift, / Der Arme, der mit seinem Sinne nicht / Zu bleiben weiß und Ähnliches nicht findet, / Er tröstet mit der rasenden /Anbetung sich, erblindet, wird wie sie, / Die seelenlosen Aberglaubigen (...)” (StA IV.1 94, vv. 70-94)⁶⁸³.

La profecía entusiasta se transformaba así en una maldición enunciada por el sacerdote contra sí mismo e imitada por la plebe: “ebrios” eran ahora sus propios seguidores los que se rebelaban ante Empédocles para provocar su caída. Esos “esclavos” plebeyos habían adquirido de pronto el habla y afirmaban interpretar de un modo distinto el designio de los dioses, para terminar luego por convertir a su antiguo líder en objeto de burla. La idolatría típica del fenómeno *Schwärmer* “ha cegado” ahora a ambas partes, la mística palabra compartida ha terminado sembrando la discordia interna. Reinterpretado de manera retrospectiva por el sacerdote de la ciudad, el conflicto trágico surgía así de la propia pluralización plebeya del discurso entusiasta; el cual de pronto se había escapado de las manos de su sujeto original para devenir estado de frenesí colectivo.

De este modo, el conflicto dramático ponía en escena la crisis de la escena pública a partir de la radicalización de sus discursos. Esta temática, fuertemente presente en la coyuntura política, del momento se hallaba incluida de manera programática en el “Plan de Frankfurt”. En los planes originales de la obra, Pausanías debía acusar a los agrigentinos de “*Proselytenmacherei*” (StA IV.1 146): había sido gracias a esa “fiebre proselitista” que Empédocles había sido expulsado de la ciudad. No casualmente se trataba de un término frecuentemente utilizado en las discusiones en torno a la *Schwärmerei* revolucionaria. Como puede inferirse a partir del mismo vocablo, su función consistía en denunciar la escandalosa proliferación de discursos radicalizados a partir de la nueva difusión de noticias, ensayos, libelos, y proclamas cuya difusión había aumentado de modo exponencial a partir de 1789;

⁶⁸³ “¿Acaso no lo ves? Los pobres / de espíritu han extraviado al espíritu / sublime, los ciegos al seductor. / Arrojó su alma al pueblo, traicionó, generoso, / a los dioses y entregó su favor a los vulgares, / (...) / (...) entretanto crecía / la ebriedad del pueblo; estremecidos / vieron cómo le temblaba el pecho / con sus propias palabras, y dijeron: / ¡No es así cómo escuchamos a los dioses! / Y a aquel hombre altivo y afligido, los siervos / dieron nombres que no voy a mencionarte. / Y finalmente toma el sediento la ponzoña; / el pobre, que no sabe permanecer ensimismado / y no encuentra a nadie semejante a él, / se consuela con la adoración maníaca / y cegado, se vuelve como ellos, / los idólatras sin alma (...)” (E 223).

una autentica “revolución” en la forma misma de la esfera pública alemana, que según sus detractores había sumido a la propia discusión política en un estado de crispación enfermiza⁶⁸⁴.

Por otra parte, al igual que en el fragmento “*Zu Sokrates Zeiten*”, el énfasis en el estatuto discursivo del conflicto dramático aparecía también puesto de manifiesto a partir de la discusión en torno al estatuto de la autoridad sacerdotal. En este punto, Hermócrates era presentado por Hölderlin como un sacerdote con una función eminentemente censora, capaz de inhibir el estado de excitación en que se haya el pueblo: “*Das Wort des Priesters bricht den kühnen Sinn*” (StA IV.1, 12; v. 255)⁶⁸⁵. En la segunda versión, Hermócrates insistía en la función censora detentada por las autoridades de la ciudad: “*Drum binden wir den Menschen auch / Das Band ums Auge, daß sie nicht / Zu kräftig sich am Lichte nähren. / Nicht gegenwärtig werden / Darf Göttliches vor ihnen*” (StA IV.1, 91; v. 10)⁶⁸⁶. El peligro lo constituía la cercanía del pueblo frente a la luz cegadora desprendida por el aura “divina” de Empédocles.

Del mismo modo, desde el punto de vista del bando contrario, Hermócrates era particularmente consciente del poder demagógico-carismático latente en el discurso del protagonista: “*Wer sich das Volk gewonnen, redet, was / Er will; das weiß ich wohl und strebe nicht / Aus eignem Sinn entgegen, weil es noch / Die Götter dulden (...)*” (StA IV.1, 25; vv. 585-588)⁶⁸⁷. Para las dos partes en pugna su disputa se daba en el terreno discursivo de la persuasión y la creencia, una dimensión en la cual ambos poseían en última instancia las mismas armas⁶⁸⁸. Empédocles reprochaba así a los sacerdotes de reducir con su lenguaje

⁶⁸⁴ Ibid. Cap. I, 1.7, y Klausnitzer 2007. Una muestra cabal del clima exasperado vigente en la *Publizistik* alemana del periodo revolucionaria se halla compilada en Träger 1975. De esa antología imprescindible vale la pena citar la caracterización de Rehberg sobre el fenómeno discursivo de la “*Proselytenmacherei*” (en sus *Untersuchungen über die Französische Revolution*, 1793): “*Es ist eine Wirkung des Tones, den der Haufen von politischen Schriftstellern angibt, welche den französischen Grundsätzen gewogen sind, allgemeine Unzufriedenheit der lesenden Klassen mit den vaterländischen Einrichtungen zu erregen. Dieses ist nicht minder gefährlich. (...) Die allgemeine Verbreitung von populären Schriften über politische Gegenstände erregt nur ein eitles vorwitziges Urteil, ein dreistes Geschwätz, welches der Achtung und dem Gehorsam gegen die Verfügungen gesetzmäßiger Obern höchst nachteilig werden kann: eine wahre politische Bildung wird aber dadurch sehr wenig befördert*” (Ibid. Träger 1975, 926). Rehberg se queja por el “tono” de los escritores políticos republicanos, capaz de despertar el malestar en las “clases letradas” y acusa a la popularización de esta literatura la creación de un clima de “descarada charlatanería”, tendiente a socavar las estructuras de la autoridad estamental. Como hemos visto, los ánimos en la ciudad de Agrigento no eran muy distintos.

⁶⁸⁵ “La palabra del sacerdote quiebra el espíritu audaz” (E 59).

⁶⁸⁶ “Por esta razón, ponemos / a los hombres una venda en los ojos, / para que no se nutran de demasiada luz / Lo divino no puede comparecer ante ellos” (E 217).

⁶⁸⁷ “Quien se ha ganado al pueblo dice / lo que quiere; bien lo sé y no seré yo / quien se opongá, puesto que los dioses / aún lo toleran (...)” (E 87).

⁶⁸⁸ Algunos interpretes han advertido así sobre la existencia de una “*Metaphorik der Manipulation*” (Ibid. Primavesi 2008, p. 266).

maniqueo el “libre amor divino” a un culto vulgar⁶⁸⁹; mientras que, al intentar reconciliarse con el héroe del drama, los propios agrigentinos se hacían eco de esta acusación al denunciar la charlatanería de Hermócrates: “*Regst du noch die Zunge? du, / Du hast uns schlecht gemacht; hast allen Sinn / uns weggeschwazt; hast uns des Halbgotts Liebe / gestohlen, du! er ists nicht mehr. Er kennt / uns nicht; (...)*” (StA IV.1 60, vv. 1397-1401)⁶⁹⁰. De este modo, mientras Hermócrates buscaba reafirmar la autoridad de la palabra sacerdotal, Empédocles acusará a sus detentadores de haber rebajado el sentido de la religión divina a través de ese mismo lenguaje ortodoxo. La disputa político-religioso aparecerá así dramatizada como un conflicto sobre la legitimidad de los discursos.

Llegados a este punto, vale la pena echar brevemente una mirada retrospectiva dirigida a la evolución del proyecto literario. Ya que había sido al final de la novela *Hyperion* donde a través del lenguaje comunitarista del pietismo había sido evocada la posibilidad de un “‘ágora popular”; un espacio público imaginario en el cual la voz entusiasta podía reconciliarse con sus semejantes⁶⁹¹. Como hemos visto en los últimos dos apartados, en el proyecto dramático *Empedokles* ese espacio ha entrado definitivamente en crisis, y esto último ha sucedido precisamente a partir de la generalización del lenguaje entusiasta como núcleo central del conflicto trágico. Lejos de tener un sentido meramente reconciliador, ahora el lenguaje entusiasta ocupaba el centro mismo de una crisis colectiva, en la cual los lazos sociales se hallaban a un solo paso de la disolución.

5.6. El Etna como metáfora entusiasta: entre la naturaleza y la historia.

En el tercer acto de la segunda versión, el exilio de Empédocles y su discípulo Pausanías eran ya irrevocables; la ruptura entre el yo entusiasta y la comunidad eran absolutas: “*du hast mit uns / Nichts mehr gemein, ein Fremdling bist du worden, / Und unerkannt bei allen Lebenden*” (StA IV.1 27, vv. 630-632)⁶⁹². A la manera de los antiguos anacoretas cristianos, o los eremitas pietistas, el protagonista se había convertido en un paria sin hogar, entregado a la “vida salvaje”, entre “seres extraños” (StA IV.1, 45, vv. 1047-1061). Si el *Schwärmer* religioso se dirigía hacia oriente, Empédocles elegía el Etna como lugar de

⁶⁸⁹“*Denn wohl hab' ichs gefühlt, in meiner Furcht, / Daß ihr des Herzens freie Götterliebe / Bereden möchtet zu meinem Dienst*” (StA IV.1 23, vv. 530-532).

⁶⁹⁰“¿Y aún mueves la lengua? Tu, / tu nos has hecho malvados con tu charlatanería / nos has arrebatado el espíritu: nos has robado / el amor del semi-dios ¡tu! Ya no es el mismo. / No nos reconoce; ¡ah!, antes nos contemplaba / con dulces ojos este hombre regio; ahora su mirada / me trastorna el corazón” (E 159).

⁶⁹¹ Cf. Cap. IV, 4.8.

⁶⁹² “No tienes / nada en común con nosotros, te has convertido en un extraño, / desconocido para todos los vivientes” (versión propia).

exilio⁶⁹³. Luego de beber agua ante las fuentes de un río, Empédocles entraba en un estado de éxtasis a través del cual atisbaba su destino final. La imagen del ascenso místico vuelve a aparecer, solo que esta vez su destino no eran ya aquellas divinidades seculares pertenecientes a la etapa de Tübingen, sino la cumbre volcánica del Etna: “(...) *Es kehrt / Die schöne Zeit von meinem Leben heute / Noch einmal wieder und das GröÙe steht / Bevor; hinauf, o Sohn, zum Gipfel / Des alten heiligen Aetna wollen wir; / Denn gegenwärtiger sind die Götter auf den Höhn*” (StA IV.1 52, vv. 1193-1198)⁶⁹⁴. Nuevamente a través del tema de la palingenesia, se anunciaba un retorno a un antiguo estado de fusión mística con la naturaleza⁶⁹⁵; aquel éxtasis que anteriormente lo había convertido en su intérprete y portavoz. Las alturas ardientes del Etna aparecían asociadas a su vez con una dimensión celestial: al igual que en la experiencia poética del *vates*, lo “grandioso” se hallaba de nuevo ante la vista del protagonista; en la “cumbre” del volcán residían los “dioses”, pues era allí donde su presencia se volvía más palpable. En esta zona de trascendencia dominaban entonces los elementos divinos del “fuego” y el “aire”: “*indeß herauf / Der Erde Gluth aus Bergestiefen quillt / Und zärtlich rührt der Allbewegende, / Der Geist der Aether und an, (...)*” (StA IV.1 53, vv. 1206-1208)⁶⁹⁶. A medida que Empédocles “ascendía” y el “fuego salía de las alturas montañosas”, el protagonista recibía la bendición carismática del “Éter”, sustancia místico-pneumatológica en la cual su propio mensaje se convertirá luego tras su sacrificio final⁶⁹⁷.

Surgía así reforzada aquella imagen originalmente formulada en la oda *Empedokles*⁶⁹⁸. La imagen del Etna constituye en este punto una dramatización metafórica del entusiasmo *Schwärmer*: al igual que el ascenso del *poeta vates*, la lava del volcán ascendía irrefrenablemente hacia las alturas; sólo que en este caso dicha elevación no producía un gran anuncio histórico-filosófico, sino que era reemplazada por un destino sacrificial, asociado a su vez a un cataclismo purificador, fatal e irreversible. De este modo, a través de las imágenes del ascenso y el cataclismo redentor, el Etna aparecía caracterizado a través de los rasgos

⁶⁹³ (Empédocles:) “*Schon hab ich, lieber, und vergebens nicht / Mich in der neuen Heimath umgesehn./ Die Wildniß ist mir hold, auch dir gefällt, / die edle Burg, / unser Aetna*” (StA IV.1 123, vv. 68-72).

⁶⁹⁴ “(...) Hoy / regresa el tiempo hermoso de mi vida / una vez más, y lo más grande me espera / todavía; arriba, hijo mío: subamos / a la cumbre del viejo y sagrado Etna, / pues los dioses están más cerca en las alturas”. (E 145).

⁶⁹⁵ En una nota al pie, Hölderlin da indicaciones claras al respecto: “*Von hier an muß er wie ein höhers Wesen erscheinen, ganz in seiner vorigen Liebe und Macht*” (E 142).

⁶⁹⁶ “(...) mientras subiendo / de las entrañas del monte, brota el fuego de la tierra / y con ternura nos roza el que todo lo mueve, / el espíritu, el éter, (...)”. (E 145).

⁶⁹⁷ Cf. Thüsen v., Joachim, “‘Vater Ätna’. Vulkan und Geschichte in Hölderlins Empedokles”, en Dagmar Ottmann et al. (eds.), *Poesie als Auftrag. Festschrift für Alexander von Bormann*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 93-102.

⁶⁹⁸ Cf. 5.3.

típicos de la retórica entusiasta. Convertido en recinto sagrado de lo divino, el volcán pasaba a convertirse a la vez en un símbolo y un espacio representacional donde era puesta en escena dicha retórica. En la tercera versión, la comunión mística entre Empédocles y el caos natural del Etna aparecía ya explícitamente subrayado desde el principio:

“Hier oben, hier, und reich genug und froh / Und herrlich wohn' ich, wo den Feuerkelch / Mit Geist gefüllt bis an den Rand, bekränzt / Mit Blumen, die er selber sich erzog, / Gastfreundlich mir der Vater Aetna beut. / Und wenn das unterirrdische Gewitter / Izt festlich auferwacht zum Wolkensiz / Des nah verwandten Donnerers hinauf / Zur Freude fliegt, da wächst das Herz mir auch. / Mit Adlern sing ich hier Naturgesang” (StA IV.1 121, vv. 8-17)⁶⁹⁹.

Como símbolo del *pathos* entusiasta, el Etna ofrecía al protagonista un “cáliz de fuego” (*Feuerkelch*) a través del cual se producía la comunión de Empédocles con el caos natural de la tierra. Y, tal como sucedería durante esta misma época en el fragmento himnico *“Wie wenn am Feiertage...”* (StA II.1 118-120), el “canto de la naturaleza” entonado por Empédocles se elevaba a la altura de las “águilas” cuando este escuchaba la “tormenta subterránea” del volcán (*unterirrdische Gewitter*) y los “truenos” a ella cercanos. Las llamas que brotaban del pecho de Empédocles se asemejaban así al fuego de la tierra expelido por el volcán: *“Aber freudig quillt / Aus muthger Brust die Flamme”* (StA IV.1 80, vv.1931-1932)⁷⁰⁰. El sacrificio del protagonista en la boca del volcán constituía la prueba final de esta identificación: *“und reichest du / Den Schrekensbecher, mir, den gährenden, / Natur! damit dein Sänger noch aus ihm / Die letzte der Begeisterungen trinke!”* (StA IV.1 81, vv. 1934-1937)⁷⁰¹. Emulando la cicuta socrática, era ahora la naturaleza volcánica en estado de “fermentación” (*Gährenden*) aquella que ofrecía al protagonista la copa de la cual este debía beber el fuego entusiasta, a fin de consumir su propio designio sacrificial⁷⁰². En los términos de esta metáfora doble, el “cantor” (v. 1936) Empédocles se intoxicaba con su propio discurso – “el último de los entusiasmos”- bebiendo ritualmente de sus llamas (en la “boca” del volcán), mientras se fundía con él lanzándose hacia sus profundidades.

⁶⁹⁹ “(...) me siento cómodo y ligero aquí arriba; / es bastante mi riqueza y vivo alborozado / y soberano, aquí donde el cáliz de fuego / rebosa espíritu hasta el borde, coronado / de las flores que él mismo ha producido, / y que me ofrece hospitalario el padre Etna. / Y cuando la tormenta subterránea, al despertar, / suba como una fiesta al trono de nubes / del dios tonante, su pariente próximo, / y vuele hacia el júbilo, también mi corazón se elevará; / con las águilas entono el canto de la naturaleza” (E 322).

⁷⁰⁰ “Pero alegres brotaban / del pecho valeroso las llamas” (versión propia).

⁷⁰¹ “(...) y me alcanzas la copa / aterradora, tu, naturaleza / en ebullición, para que yo, / tu cantor, beba de ella / el último de los entusiasmos” (versión propia).

⁷⁰² Sobre las múltiples conexiones entre el proyecto *Empedokles* y la leyenda socrática, cf. Birkenhauer 1996, pp. 16-95.

En dicha zona ardiente, pero también desértica hasta lo inhumano, las imágenes del cataclismo y la erupción ofrecía una conjunción no poco significativa entre lo sobrenatural “divino” junto la dimensión “terrenal” de los hechos geológico-naturales⁷⁰³. Por otra parte, el movimiento de ascenso místico hacia la cumbre y el repentino descenso (mediante el salto en las fauces del volcán) simbolizaba una reformulación dramática de los vaivenes “excéntricos” característicos de la experiencia entusiasta. La teoría de la *Bildung* excéntrica, con sus constantes oscilaciones fichteanas entre el “todo” y la “nada”, su movimiento de ascenso y caída melancólico⁷⁰⁴, aparecía aquí reformulada en los términos de una nueva teoría trágica. Esta concepción aparecía programáticamente enunciado a través de la dialéctica existente entre naturaleza y arte, tal como aparecía postulado al principio del “*Grund zum Empedokles*”:

“*Die Kunst ist die Blüthe, die Vollendung der Natur, Natur wird erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen aber harmonischen Kunst, wenn jedes ganz ist, was es seyn kann, und eines verbindet sich mit dem andern, ersetzt den Mangel des andern, den es nothwendig haben muß, um ganz das zu seyn, was es als besonderes seyn kann, dann ist die Vollendung da, und das Göttliche ist in der Mitte von beiden*” (StA IV.1, 152)⁷⁰⁵.

Retomando una vez más el planteo fichteano, tanto el destino sacrificial del protagonista como figura “artística” y la grandiosidad del volcán en tanto naturaleza “aórgica” aparecían puestos en escena como dos partes de un mismo vínculo recíproco y complementario: Empédocles y el Etna no son nada el uno sin el otro. Por lo demás, tal como hemos visto en capítulos anteriores, dicha conexión recíproca ya se hallaba por lo demás presente en el vínculo existente entre el *poeta vates* y sus divinidades seculares, o entre Hiperión y sus respectivos partenaires formadores. A través de estas sucesivas reformulaciones, esta identificación entre subjetividad entusiasta y el paisaje sublime-natural se profundizará en las composiciones de su última etapa⁷⁰⁶.

Las cumbres del Etna aparecían así como un paisaje en estado de ebullición constante, directamente expuesto a la violencia de la naturaleza. Se trata de una concepción enfatizada

⁷⁰³ El ascenso entusiasta con ribetes de gran maduración geológica ya aparecían también en los bocetos de *Der Mensch* (StA I.1 263), compuestos en 1798 entre la redacción del “Plan de Frankfurt” y la primera versión del drama.

⁷⁰⁴ “*Auf dieser Höhe steh' ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab*” (StA IV.1 9).

⁷⁰⁵ “El arte es la flor, el cumplimiento de la naturaleza; la naturaleza se hace divina sólo mediante su unión con el arte- de índole distinta, pero armónica; cuando cada uno de estos términos es enteramente lo que puede ser y se une con el otro, suple las carencias del otro, carencias que el otro necesariamente ha de tener para ser por completo aquello que puede ser en tanto objeto singular; entonces la perfección está allí, y lo divino está en medio de ambos” (versión propia).

⁷⁰⁶ Sobre la relación entre el lenguaje dialéctico de Fichte y la teorización hölderliniana del conflicto trágico, cf. Cap. VI., 6.1.

de manera decisiva en la tercera versión de la obra. Allí la naturaleza volcánica aparecerá directamente identificada con la omnipotencia del “dios del tiempo” o, en otros términos, con el propio decurso temporal:

*“Ein größrer ists, denn ich! Denn wie die Rebe / Von Erd’und Himmel zeugt, wenn sie
getränkt / Von hoher Sonn aus dunklem Boden steigt, / So wächst er auf, aus Licht und Nacht
geboren. / Er gährt um ihn die Welt, was irgend nur / Beweglich und verderbend ist im
Busen / Der Sterblichen, ist aufgeregt von Grund aus. / Der Herr der Zeit, um seine
Herrschaft bang, / Thront finster blickend über die Empörung (...) Doch was von oben flammt,
entzündet nur / Und was von unten strebt, die wilde Zwietracht”* (StA IV.1 135, vv. 371-382)⁷⁰⁷.

La tormenta del “Señor del tiempo” era una “fiesta”, un acontecimiento de carácter ritual y sagrado, originada en un mandato divino. La simbología entusiasta aparecía aquí nuevamente desplegada resaltando una serie de connotaciones a nuestro juicio decisivos para la última etapa de su producción poética⁷⁰⁸: como metáfora de la elevación vática, el estallido del dios volcánico aparecía aquí comparado con la ebriedad del vino, capaz de ascender desde las profundidades de la tierra hasta las alturas del sol. No se trataba aquí entonces solo de un fenómeno natural de carácter cíclico o regular, sino de un proceso abrupto cuyos influjos actuaban directamente sobre un “mundo” en estado de “fermentación”. Si en las anteriores etapas el astro rey había representado las alturas de los ideales emancipatorios⁷⁰⁹, ahora dicha imagen surgía como un símbolo inmanente del tiempo histórico. De allí entonces que “todo lo que hay de inconstante y corruptible, es sacudido desde las raíces” (vv. 375-376), sumido en estado de “revuelta” (“*Empörung*”). En esta tercera versión, de carácter netamente retrospectivo, Empédocles contemplaba desde las alturas del Etna aquel estado de caos social al cual la propia comunidad agrigentina había sido conducida gracias a su propio discurso visionario. Como metáfora de dicho lenguaje, aquello que produce la naturaleza volcánica en el “pecho de los hombres” era tan solo un efecto “cambiante y corruptible” (“*Beweglich und verderbend*”). El poder del volcán, lejos de tener un sentido pacificador, no hacía más que

⁷⁰⁷ “¡Es alguien más grande que yo! Pues como la vid, / que da testimonio de cielo y tierra, cuando / embebida del alto sol trepa desde el oscuro suelo, / así crece él, nacido de la luz y la noche. / Fermenta el mundo en torno a él; todo lo que / hay de inconstante y corruptible en el pecho / de los mortales, es sacudido desde las raíces. / El señor del tiempo, por su poderío inquieto, sentado en su trono escruta, torvo, la revuelta. / (...) y lo que empuja / desde abajo, tan sólo inflama la salvaje discordia” (E 352). Cf. también: “*Die Mühelosen regen immergleich / In ihrer Kraft sich freudig hier um uns. / An seinen vesten Ufern wallt und ruht / Das alte Meer, und das Gebirge steigt / Mit seiner Ströme Klang, es woogt und rauscht / Sein grüner Wald von Thal zu Thal hinunter*” (StA IV.1 124, vv. 94-99).

⁷⁰⁸ Así, por ejemplo, en la célebre elegía *Brot und Wein* (1800/1801): “*Brod ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte geseegnet, und vom donnernden Gott kommt die Freude des Weins / Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst / da gewesen und die kehren in richtiger Zeit, / Darum singen sie auch mit Ernst die Sänger den Weingott / Und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob*” (StA II.1, S. 90-95. V. 129-138).

⁷⁰⁹ Cf. Cap. IV.

acrecentar con su fuego esa “salvaje discordia” (“*wilde Zwietracht*”); su estallido constituía la metáfora de una temporalidad social convulsa. Esto último no deja de ser significativo, y refleja un cambio fundamental en la concepción hölderliniana de la poética entusiasta: lejos de reflejar el mero ascenso subjetivo hacia un ideal político redentor (aquel al cual aspiraba la ideología revolucionaria paradigmáticamente celebrada en la etapa de Tübingen), esa misma simbología aparecía ahora reutilizada (mediante la imagen central del volcán) para representar una temporalidad histórica cambiante y contradictoria (“corrompible”, v. 376), carente de un sentido teleológico (Tübingen) u armónico predeterminado (la “disolución de las disonancias” en *Hyperion*)⁷¹⁰.

Llegados a este punto, y en la medida en que no ha sido suficientemente resaltado por las lecturas precedentes de esta obra⁷¹¹, debemos ante todo subrayar el significado histórico del escenario elegido por Hölderlin. Desde mediados del siglo XVIII, con la promoción estética de la retórica entusiasta, la imagen del volcán integraba parte de las metáforas dedicadas a exaltar el “furor” característico de los sentimientos elevados. Los testimonios de los numerosos viajeros daban cuenta de una cierta actitud ambivalente ante la contemplación de su poderío natural. El estallido de la lava, los temblores de tierra, la destrucción inminente del paisaje circundante, ofrecían al viajero curioso un conflicto emocional, oscilante entre la admiración y el terror, que era al mismo tiempo fuente de inspiración para los autores de la época⁷¹². Al mismo tiempo, a partir del terremoto de Lisboa (1755), las metáforas físico-naturales se convertirán en un recurso constante a la hora de caracterizar el sentido, ya sea calculable o imprevisible, de los hechos históricos⁷¹³. En sus *Ideen zur eine Philosophie der Geschichte der Menschheit* (como hemos indicado, un texto de consulta para Hölderlin) Herder explicaba el pasaje de una época a la otra como una serie de catástrofes y revoluciones

⁷¹⁰ Cf. Cap. III y IV respectivamente.

⁷¹¹ La referencia a la temática del volcán constituye a la vez un aspecto teatral y político de peso aún no suficientemente. Ibid Lemke 2010-2011, y Alt, Peter-André, “Subjektivierung, Ritual, implizite Theatralität: Hölderlins "Empedokles"-Projekt und die Diskussion des antiken Opferbegriffs im 18. Jahrhundert”, en H-Jb N° 37, 2011, pp. 30-67. Una excepción es Thüsen v. 2001.

⁷¹² Cf. Thüsen v., Joachim, “*Die Lava der Revolution fließt majestätisch*”. *Vulkanische Metaphorik zur Zeit der Französischen Revolution*”, en Francia N° 23/2, 1996, pp. 113-143.

⁷¹³ Durante la segunda mitad del siglo, el descubrimiento de fósiles de especies extintas había llevado a postular a científicos como Charles Bonnet la existencia de “eras geológicas”, divididas entre sí por cataclismos naturales de alcance generalizado. En el caso del Etna, algunos escritos propagandísticos como el enfáticamente titulado “*Nachricht von einer bevorstehenden grossen Revolution der Erde, die insonderheit das südliche Europa und einen Theil Deutschlands treffen*” (Frankfurt, Leipzig, 1784) llegaban incluso a advertir sobre los potenciales peligros de dicho volcán para Alemania, tras ser difundidas las noticias de su reciente actividad sísmica. Como puede verse en el título de este escrito, el vínculo entre cataclismo y “revolución” era parte del lenguaje común. Por lo que ya antes de la Revolución el volcán era un símbolo de la liberación de energías, susceptibles de conducir a grandes cambios históricos. Brise, Olaf. “Aufbruch der Elemente. Politische Metaphorik bei den Romantikern”, en *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* N° 40, 1999, pp. 155-176.

que se sucedían las unas a las otras. En estas representaciones caóticas también se hallaba implicada la idea de agentes históricos independientes de la acción y el dominio humano: “*volcanism was a way of picturing political development as an unfolding of dormant energies, as an ‘Awakening’ which manifested itself in a series of sudden dramatic changes*”⁷¹⁴.

De este modo, en el marco del desarrollo de los propios hechos revolucionarios, sus imágenes y connotaciones adquirirían mayor peso y resonancia, llegando a poseer un lugar simbólico central con la llegada del terror jacobino (1793)⁷¹⁵. A partir de entonces, la noción elemental de un estallido (*Aufbruch, éruption*) pasó a estar asociada a la forma amenazante que había adquirido el proceso político a partir de los hechos ocurridos en Francia. Como el terremoto, la imagen del volcán constituía un símbolo público de la transformación político-social en marcha, dirigida a difundir una nueva representación visual y lingüística del tiempo histórico-colectivo. Desplegado en símbolos, ficciones, y obras teatrales su función había pasado a ser la legitimación de la violencia inherente a la acción transformadora de los revolucionarios. Se trata de una imaginería omnipresente en los discursos de la Convención Nacional (Robespierre, Danton, Saint-Just) a la cual Hölderlin pudo tener acceso tanto a través de la numerosa prensa jacobina existente en Alemania, como así también por medio de sus amistades políticas. Así, ya en el *Hyperion*, Hölderlin utilizaba dicha imagen durante el alzamiento de los griegos contra los turcos como si se tratara de un símbolo reconocible y paradigmático (“*Der Vulkan bricht los*” StA III 111). El poeta recurría entonces a una imaginería política ya familiar para sus contemporáneos⁷¹⁶, re-significando a su vez las

⁷¹⁴ Cf. Umbach, Maiken, “*Visual Culture, Scientific Images and German Small-State Politics in the Late Enlightenment*”, en *Past and Present* N° 158, 1998, pp. 110-145, p. 130.

⁷¹⁵ La primera y más contundente imagen apareció precisamente con una pieza teatral, “*Le Jugement dernier des rois*” (1793), de Pierre-Sylvain Marechal, cuyo tema central era la ejecución del monarca Luis XVI. La obra tuvo un éxito resonante. El estallido del volcán, escenificado al final de la obra, debía causar una impresión inolvidable en los asistentes. Ibid. Thüsen v. 1996.

⁷¹⁶ Las metáforas de signo catastrófico abundarían entre los corresponsales de la época, tal como puede verse en las descripciones de París transmitidas por Ernst Moritz Arndt (1769-1860) entre 1798 y 1799: “rayos de trueno”, “terremotos”, y “huracanes” parecían arrasarse con la ciudad; el mundo tal como era conocido se hallaba fuera de sus carriles. Jacobi esperaba también por su parte de los tiempos revolucionarios a un “dios de relámpagos” (“*Wetterleuchten Gottes*”), cuyos “rayos proféticos” (“*Blitze der Vorsehung*”) fueran capaces de “desgarrar las nubes” (“*das Gewölk zerreißen*”); o en otros términos; terminar definitivamente con la oscuridad del Antiguo Régimen (Ibid. Brise 1999). En este último sentido, esta era también la impresión de otros aristócratas contemporáneos. En sus testimonios, las metáforas de la catástrofe y el volcán también estaban a la orden del día: “*Europa war in seinen Grundfesten erschüttert. Ein mächtiger, nahe an dessen Mitte liegender Staat bot seine unermesslichen Kräfte auf: nicht, beleidigende Ungleichigkeiten in seiner Verfassung zu ebnet, und das Gute zu erhalten, sondern das ganze Gebäude völlig zu zerstören. Nur Vernichtung schien ihm Verbesserung, und nichts so fehlerhaft, als die Mäßigung, die etwas von dem Alten stehen ließ. Das machte die Wirklichkeit bald schrecklicher, als die Besorbnisse der Furcht sie geahndet hatten. Frankreich war ein Vulkan geworden, der die ganze gesittete Welt mit einem Feuerströme zu überschwemmen drohete. Nichts blieb von ihm unverletzt; alles schwebte in Gefahr: die Sicherheit der Thronen, die Kraft der Friedensverträge, das*

connotaciones de la metáfora volcánica: convertido en recinto sagrado de lo divino, el Etna pasaba a convertirse en un símbolo donde la experiencia caótica de la Revolución y la *hybris* entusiasta confluían dentro de un mismo plano representacional.

Llegado a este punto, es insuficiente limitarse a reconocer en el gesto de Empédocles una mera homologación idealista de sacrificio y acto emancipatorio, tal como han tendido a sugerir los comentarios de algunos interpretes. Esto último supondría volver a la perspectiva aún ingenua de los himnos de Tübingen: “(...) *der Freitod des Empedokles, der, 'vertraut mit der Seele der Welt', in seiner kühnen Lebenslust sich da hinabwarf in die herrlichen Flammen, das Symbol und die Vollendung höchster Freiheit*”⁷¹⁷. Contrariamente a lo afirmado aquí por Mögel (1994), el acto de libertad no se reduce a un acto de autoafirmación individual, sino que surge de la radicalización de la conciencia entusiasta como proyecto estético-ideológico. Esto última significa identificar, a través de la metáfora del sacrificio en el volcán, a la subjetividad entusiasta con su propia dimensión cambiante, destructiva, o imprevisible; desde el punto de vista de sus propios contemporáneos aquella serie de connotaciones “negativas” más cercanas al nuevo lenguaje revolucionario: transformación radical, imprevisibilidad, la idea de un proceso inmanente más allá del dominio de los hombres, capaz de trastornar el “suelo” mismo donde se hallaban sus propios hábitos y representaciones del orden social⁷¹⁸. En la escena del Etna las imágenes entusiastas del cataclismo y la erupción volcánica ofrecían entonces una conjunción mítica no poco significativa, que iba desde lo sobrenatural “divino” hasta la dimensión terrenal de los hechos geológico-naturales y los conflictos históricos del momento⁷¹⁹. En tanto “acto de libertad”, el

Herkommen des Völkrechtes, und die Ruhe der Familien”. Citado en Rahn, Thomas, *Festbeschreibung: Funktion und Topik einer Textsorte am Beispiel der am Beispiel der Beschreibung höfischer Hochzeiten (1568-1794)*, Berlin, de Gruyter, 2006, p. 166.

⁷¹⁷ Ibid. Mögel 1994, p. 147.

⁷¹⁸ Ibid. Thüsen 1996, Arendt 2004. Cf. también Cap. II. 2.6.

⁷¹⁹ El ascenso entusiasta con ribetes de gran maduración geológica ya aparecían también en los bocetos de *Der Mensch* (StA II.1 273), compuestos en 1798 entre la redacción del “Plan de Frankfurt” y la primera versión del drama. Al mismo tiempo, Hölderlin conocía la novela de Wilhelm Heinse *Ardinghello und die glückseligen Inseln* (1787), autor con quien alternaría durante su estancia en Homburg y al cual le dedicaría más tarde su elegía *Brot und Wein*. En dicha novela, bien conocida por el poeta, ya aparecía una descripción sublime del Vesubio: “*den dritten Tag schon waren wir oben auf dem Vulkan und genossen den Anblick der höchsten Gewalt in seinem Krater, die man auf Erdboden schauen kann. Die Risse von unten heraus, trichterförmig, gehen über alle Macht von Wetterschlägen, auffliegenden Pulvertürmen und Einbrüchen stürmenden Meeres. Erdbeben, die Länder bewegen wie Winde Wässerflächen, sind dagegen nur schwache Vorboten. Man glaubt in die Wohnung der Donnerkeile wie ein Schlangennest hineinzusehen, so blitzschnell ist alles aus unergründlicher Tiefe gerissen, von Metall brespritzt und Schwefel beleckt; ein entzückend schauerig Bild allerhöchster Wut. (...) Der Vesuv ist (...) so stolz und erhaben, daß die höchsten Alpen davor verschwinden. Er sieht aus wie ein Wesen, das sich selbst gemacht hat, alles andre ist wie Kot dagegen, und der Dampf aus seinem offenen Rachen ist im eigentlichsten Verstand entsetzlich schön. (...) Unten am Fuß sind die Menschen mit ihren Wohnungen wie unschuldige Lämmer, die er sich zur Beute herschleppte*”. Cf. Heinse, Wilhelm, *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, Frankfurt, Hildesheim, 2002, pp. 327-328. La descripción surge probablemente de una memoria personal. Heinse había estado en Italia en 1783.

sacrificio de Empédocles debe ser entendido como identificación de su propio discurso con este conjunto de connotaciones históricas negativas; su discurso exaltado y sublime se hallaba constitutivamente investido por esa serie de atributos controvertidos. Veamos entonces una escena de la obra donde este vínculo entre lenguaje entusiasta y apelación revolucionaria aparecerá concretamente dramatizado.

5.7. El mensaje entusiasta de Empédocles.

Desesperados ante el exilio final de Empédocles, los agrigentinos concurrían al pie del Etna para ofrecerle nuevamente el poder de la ciudad. Tildándolo de honor monárquico, el protagonista rechazaba la propuesta y aprovecha entonces la ocasión para comunicarles una última y definitiva exhortación profética. Esta escena fundamental acontecía en la primera y más extensa versión del drama. Tal como ya hemos hecho con las alocuciones proféticas de Hiperión⁷²⁰, este mensaje debe ser aquí analizado con cierto detalle, en la medida en que dicho encuentro representaba el punto culminante de la puesta en escena entusiasta.

El discurso del protagonista volvía entonces a invitar a aquella ruptura del orden establecido, que tanto había preocupado antes a Hermócrates y Critias; una regeneración colectiva realizada no sólo en el plano político, sino también al nivel de la experiencia espiritual de los ciudadanos: *“So wagt! was ihr geerbt, was ihr erworben, / Was euch der Väter Mund erzählt, gelehrt, / Gesez und Bräuch, der alten Götter Nahmen, / Vergeßt es kühn, und hebt, wie Neugeborne, / Die Augen auf zur göttlichen Natur”* (StA IV.1, 65, vv. 1538-1540)⁷²¹. Sus seguidores debían olvidar audazmente viejas y leyes y costumbres, enseñadas por sus padres, para convertirse al culto de la “naturaleza divina” (vv.1540-1542). Recurriendo al lenguaje de la exhortación bíblica (Isaías 51: 6, Juan 4:35)⁷²², la ruptura con las costumbres establecidas aparecía enunciada entonces como un acto de elevación y renacimiento colectivo (*“wie Neugeborne”*).

⁷²⁰ Cf. Cap IV.

⁷²¹ “¡Atrevedos! Lo que heredasteis, lo que adquiristeis, / lo que oísteis y aprendisteis de boca de nuestros padres, / las leyes y los usos, los nombres de los antiguos dioses, / olvidadlo con coraje y, como recién nacidos, / alzá los ojos a la divina naturaleza” (E 171).

⁷²² Isaías 51: 6: “Alzá a los cielos vuestros ojos, y mirad abajo a la tierra; porque los cielos serán deshechos como humo, y la tierra se envejecerá como ropa de vestir, y de la misma manera perecerán sus moradores; pero mi salvación será para siempre, mi justicia no perecerá”. Juan 4:35: “¿No decís vosotros: Aún faltan cuatro meses para que venga la siega? He aquí os digo: Alzá vuestros ojos y mirad los campos, porque ya están blancos para la siega”. Ibid. Reina Valera, 1960.

Las resonancias pneumatológicas de la carta a Ebel de 1795⁷²³ vuelven a aparecer en el marco de esta alocución mística. Ya hemos visto en este sentido hasta qué punto en *Hyperion* la retórica pneumatológica poseía para Hölderlin fuertes connotaciones utópico-emancipadoras⁷²⁴. En el marco de esta refundación del orden civil-religioso, dicho entusiasmo ecuménico aparecía puesto al servicio de una nueva profecía apocalíptico-revolucionaria: “*Wenn dann der Geist sich an des Himmels Licht / Entzündet, süßer Lebensothen euch / Den Busen, wie zum erstenmale tränkt, (...)*” (StA IV.1 65-66, vv. 1543-1545)⁷²⁵. Tras recibir un

⁷²³ Se trata de un documento fundamental, al cual la crítica hölderliniana se ha remitido más de una vez. Cf. Cap. IV., 4.4.

⁷²⁴ Cf. Cap. IV, 4.4. Tal como lo ha indicado más de una vez la crítica (Binder 1987, Schmidt 1990, Gaier 1993), “*Geist*” era una palabra omnipresente y plurifuncional en el vocabulario de Hölderlin, por lo demás íntimamente ligada desde el punto de vista etimológico a la temática entusiasta (“*Be-geisterung*”). Este uso se hallaba por lo demás fuertemente emparentada con los significados provenientes de la tradición religiosa. En sus orígenes bíblicos, la palabra hebrea “*ruah*” (“רוח”) expresaba el equivalente más cercano del término espíritu (en griego, el término utilizado es “*pneuma*”). En la tradición judía significaba tanto “viento” (sea “suave” en Gen 3,8 o “tormentoso” en Ez 10,19; Jes 7,2; Jon1,4) como “aliento” o “sentido inspirado” (1 Re 22,21). El texto bíblico abundaba por lo demás en distintas expresiones familiares y cercanas entre sí (“espíritu del señor”, “espíritu de libertad”, “espíritu de Dios”, etc.). Originalmente la palabra expresaba un acto de movimiento original (“inspirar”, “soplar”) así como también la capacidad de poner a un ser en movimiento. “Espíritu” significaba así la capacidad de Dios para incitar y consumir una determinada acción (Jeremías 51, 11; Esr 1,1,5). El campo semántico del término fusionaba así los distintos ámbitos de lo externo y lo interno, lo físico y lo psíquico, lo material y lo espiritual. En las Escrituras, el término aparecía asociado muchas veces a la actividad de los profetas, la cual conducía a que muchos de sus seguidores cayeran en estado de locura y frenesí: “El Espíritu me elevó y me condujo fuera de mí” (Ezequiel 3,14, 3,12; 8,3; 37,1; entre otros pasajes). En Corintios 1, 12: 8-10, Pablo atribuía, entre otras cualidades, el hacer milagros, la profecía, así como el hablar en diversas lenguas, y poder también interpretarlas. Para la teología cristiana, el Espíritu Santo fue el inspirador de los dichos y visiones de los profetas bíblicos (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel). También después del bautismo de Juan, casi todas las acciones de Cristo se declararán inspiradas por el Espíritu Santo (Lucas 3: 16, 3: 22; Mateo 3: 16; Marcos 1:8; Juan 1:32; Juan 1:33; Marcos 1: 12). En un sentido similar, esto ya era advertido por Moisés: “Pero toda la casa de Jahve está hecha de profetas, porque Jahve les legó el Espíritu” (Numerios 11, 29). En la profecía de Joel (Ezequiel) esta concepción aparecía reafirmada: a través de la donación del Espíritu, todos los individuos sin distinción de género ni edad o posición social debían entrar en contacto directo con Dios (Jeremías 31,34: “desde el más pequeño hasta el más grande”). El “nuevo corazón” y el “nuevo espíritu” abrían así a través de un profundo cambio en el interior del hombre la posibilidad de un nuevo futuro (Ezequiel 36, 26; 11, 19; 18, 31; Jeremías 29, 24). A partir de esta clase particular de énfasis, la doctrina del “Espíritu Santo” fue especialmente predicada por Pablo de Tarso, y tuvo un papel fundamental en la expansión del cristianismo más allá de la esfera de influencia de la sinagoga judía, llevando así la predicación a los ámbitos paganos. En sus cartas, la experiencia entusiasta aparecía como un componente central de dicha doctrina: “Aún estaba Pedro diciendo estas palabras cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que le oían, quedando fuera de sí los circuncidados de que el don del Espíritu se derramase sobre los gentiles porque les oían hablar en varias lenguas y glorificar a Dios”. A fines del siglo XVI y principios del XVIII, dicha doctrina tendría también un rol nodal en los inicios del movimiento pietista: la inspiración del “Espíritu Santo” era la principal referencia teológica a partir de comenzaron a funcionar las primeras asambleas de fieles (“*Konventikel*”) que tomaban distancia de la ortodoxia luterana y el servicio religioso oficial. A partir de dicha doctrina, durante estas reuniones los laicos también podían participar en la interpretación del texto bíblico a partir de la inspiración del “Espíritu Santo”. La pneumatología cumplía así la función de reunir a todos los creyentes. Cuestionando la centralidad de la temática de la *Wiedergeburt* subrayado por otros autores, Johannes Wallmann ha resaltado la centralidad de esta doctrina en la conformación histórica del movimiento: Spener quería expandir el ámbito de acción del “Espíritu Santo” al ver sus efectos más genuinos realizados por otros sujetos no pertenecientes a la jerarquía religiosa oficial. (“*Spener 'will den Handlungsspielraum des Heiligen Geistes erweitern und sieht den Geist auch da wirken, wo das Wort Gottes von anderen als den berufenen Amtsträgern getrieben wird'*”, Gierl 1997, 273). Cf. artículo “*Geist*”,

⁷²⁵ “Luego, cuando el espíritu se inflame con la luz / del cielo y un dulce soplo de vida os impregne / el pecho, como si fuera la primera vez”. (E 171).

halito místico-vital (“*Lebensothen*”), el espíritu de la comunidad agrigentina se encendía irradiada por una luz proveniente del cielo que, retomando el leitmotiv de la palingenesia, conducía a su vez a una regeneración del orden natural circundante (StA IV.1 66, vv. 1545-150). Así revitalizadas, las fuerzas de la naturaleza se presentaban en términos heroicos como un interpelación directa ante los hombres, para provocar en ellos un entusiasmo épico- “un palpito en el pecho” (v. 1554)- deseoso de pasar a la acción colectiva: “*Die edeln Kräfte, Heldenbrüdern gleich, / Vor euer Auge kommen, daß die Brust / Wie Waffenträgern euch nach Thaten klopft*” (StA IV.1 66, vv. 1553-1555)⁷²⁶.

En esta misma línea, los versos siguientes escenificaban una nueva evocación del comunitarismo pietista: “(...) *dann reicht die Händ’ / Euch wieder, gebt das Wort und theilt das Gut / O dann ihr Lieben – theilet That und Rhum / Wie treue Dioskuren, jeder sei*” (StA IV.1, 66, vv. 1555-1558)⁷²⁷. La imagen de los “dioscuros” ya estaba en el *Hymne an die Menschheit*⁷²⁸ y, a partir de allí, se convertirá en objeto de evocación constante en los escritos de Hölderlin⁷²⁹. Sin embargo, tal como hemos venido señalando a lo largo de nuestro estudio, dicho mito se hallaba enmarcado dentro de una escena místico-entusiasta cuyo precedente cultural inmediato se inscribía en el terreno retórico de la praxis pietista. No deja de ser llamativa en este sentido la referencia directa a la utopía social de las corrientes más antiguas, vinculadas a los tiempos del anabaptismo⁷³⁰: retomando la imaginería del ágape cristiano⁷³¹, Empédocles instaba así a los agrigentinos a que “se tomen de la mano”, “se den mutuamente la palabra”, y “compartan el bien” (vv. 1555-1558).

Este llamado surgía como resultado inmediato generado precisamente a partir de la exhortación pneumatológica anterior⁷³². Los “fieles dioscuros” (v. 1158) pasaban a ser ahora

⁷²⁶ “las fuerzas nobles, como hermanas heroicas, / comparecerán ante vuestros ojos, y el pecho / os palpitará, como a los guerreros, deseosos de hazañas”. (E 171, 173).

⁷²⁷ “(...) entonces tendeos / las manos de nuevo, daos la palabra y compartid, / los bienes”. (E 173).

⁷²⁸ Cf. Cap. IV.

⁷²⁹ Para un relevamiento de sus menciones en la obra de Hölderlin, cf. los comentarios de Beißner (StA IV.1 349).

⁷³⁰ Ya en el *Hymne an die Menschheit* se hallaban referencias a la “guerra de los campesinos”. Cf. Cap. I. 1.2.1.

⁷³¹ Al final de esta misma primera versión la referencia al ágape adquiriría rasgos incluso más nítidos, fuertemente emparentados con la invitación de Cristo a la celebración de la última cena, tal como ella acontecía en los libros del Nuevo Testamento: “*O Jupiter Befreier! - gehe nun hinein, / Bereit ein Mahl, daß ich des Halmes Frucht / Noch Einmal koste, und der Rebe Kraft, / Und dankesfroh mein Abschied sei; und wir / Den Musen auch, den Holden, die mich liebten (...)*” (StA IV.1 79; vv. 1902-1906) / “¡Ah, Júpiter liberador!... Ahora, entra / y prepara un festín, para que pueda gustar / una vez más el fruto del cálamo y la fuerza de la vid, / y mi adiós sea gozosamente agradecido; y entonaremos / también un cántico en loor de las musas propicias / que me amaron (...)”. (E 199).

⁷³² Este no era el único pasaje de la primera versión donde la sociabilidad pietista aparecía evocada: “*Wir wollen noch, wie Jünglinge, den Tag / Zusammenseyn, und vieles reden. Findet / Doch leicht ein heimatlicher Schatte sich / Wo unbesorgt die treuen Langvertrauten / Beisammen sind in liebenden Gespräch*”. (StA IV.1 52, vv. 1179-1183) / “Como dos jóvenes pasaremos juntos / el día, y hablaremos de muchas cosas. / Es fácil hallar una sombra

parte de una misma comunidad espiritual. En los términos del discurso del protagonista, era precisamente dicho entusiasmo comunitarista aquel destinado a fundar la “nueva vida”: *“Wie treue Dioskuren, jeder sei, / Wie alle, -wie auf schlanken Säulen, ruh / Auf richt’gen Ordnungen das neue Leben / Und euern Bund bevest’ge das Gesez”* (StA IV.1 66, vv. 1558-1561)⁷³³. Lejos de convertirse en una turba caótica e impredecible, el ánimo soliviantado de los agrigentinos debía entonces ser conducido a que estos finalmente pudieran convertirse en héroes firmes “como columnas” clásicas; poseídos por una misma inspiración carismática, y capaces de establecer un orden político igualitario (*“jeder sei, / Wie alle”*). Al igual que el discurso rousseauiano de Alabanda⁷³⁴, era aquí una vez más el vínculo solidario entre los individuos aquel que hacía posible la ley, y no al revés: *“Und euern Bund bevest’ge das Gesez”* (v. 1561). Vemos así una vez más fusionada de manera sincrética la imaginería clásica (*“dioskuren”*, *“Saulen”*) afín a los revolucionarios franceses⁷³⁵, con el *ethos* horizontalista del pietismo⁷³⁶. Tal como lo establecía el dogma pneumatológico, con fuerte predicamento en la tradición pietista, se trataba de un éxtasis cuya forma primordial era de tipo ecuménica y colectiva. No se trataba por lo demás de un momento menor en el proyecto poético de Hölderlin: al adquirir una forma asociada a la experiencia comunitaria, puede ser ya entrevisto una de las formas en que el “entusiasmo” adquiriría un nuevo tipo de configuración que iba más allá del ascenso estático (como en la etapa de Tübingen) y las oscilaciones melancólicas de la “vía excéntrica”.

De allí entonces que, al llegar a su punto culminante, Empédocles volviera a reiterar la asociación entre inspiración e interpelación comunitaria. Su discurso ya no se dirige sin embargo a los agrigentinos, sino a los “genios de la naturaleza”:

“Dann o ihr Genien der wandelden / Natur! Dann ladet euch, ihr heitern, / Die ihr aus Tiefen und aus Höhn die Freude nimmt / Und sie wie Müh und Glück und Sonnenschein und Reegen / Den engbeschränkten Sterblichen ans Herz / Aus ferner fremder Welt herbeibringt / Das freie Volk zu seinen Festen ein, / Gastfreundlich! Fromm! Denn liebend giebt / Der

natal, / donde los que largo tiempo han sido fieles / estén tranquilamente juntos en amable diálogo...” (versión propia). Cf. E 143.

⁷³³ “como fieles Dioscurios; que sea cada uno / igual a todos: que, como sobre pilares esbeltos, / descansa la nueva vida en normas justas / y que la luz sancione vuestra alianza” (E 173).

⁷³⁴ Cf. Cap. IV.

⁷³⁵ Ibid. Hunt 2008, pp. 30-38.

⁷³⁶ Seguimos en este punto la lectura de Emil Steiger, uno de los primeros en subrayar el rol de la formación religiosa original de Hölderlin en la concepción de *Hyperion* y *Empedokles*. Cf. Steiger, Emil, “*Der Opfertod von Hölderlins Empedokles*”, en HJb 13, 1963/64, pp. 1-20, pp. 3-4: “*Man sieht: der Tod der Empedokles und Hyperions Wunsch, ihm nachzufolgen, gehört zu dem Prozeß der Säkularisation des Pietismus (...) Das heißt nicht, Hölderlin in einen Pietisten zurückverwandeln. Wir fragen nur nach seiner Herkunft und sind uns bewußt, was es bedeutet, wenn dem Feuer plötzlich der zartere geistliche Sinn entzogen wird, (...) Die innige Andacht der Brüdergemeinde wird in Hölderlin zur Ektase*”.

Sterbliche vom Besten, schließt und engt / Den Busen ihm die Knechtschaft nicht” (StA IV.1 66, vv. 1563-1571)⁷³⁷.

Empédocles se dirige ahora a la naturaleza omnipotente para que ella desencadene su influjo en la esfera de los hombres. El poeta retomaba una vez más la imagen de la naturaleza como una esencia mutable (“*wandelnden Natur*”, vv. 1563-1564), cuya función era comunicar la “alegría” (“*Freude*”) a los hombres. No deja de ser significativo que dicha invitación proviniera a su vez, casi de improviso, de “un país lejano y extraño” (“*Aus ferner fremder Welt herbeibringt*”). Junto con la referencia al “pueblo libre” (v. 1568) el mundo de la Revolución Francesa aparecía entonces nuevamente evocado. Presente también en otras composiciones del periodo⁷³⁸, estas referencias permiten entrever así el nuevo optimismo de Hölderlin frente al decurso del proceso político; expectativas que suponían la posibilidad de una revolución en el suroeste de Alemania y, en particular, dentro de su Württemberg natal⁷³⁹. Este clima de optimismo aún aparecía plasmado en la primera versión de *Empedokles*. Tal como puede verse en el pasaje citado, la “alegría” tenía como origen imaginario las “fiestas” donde el país vecino celebraba su liberación de la opresión monárquica (v. 1569). Se trataba aquí de un pueblo “hospitalario” y “devoto” (v. 1570) cuya alegría entusiasta le permitía no tener el “pecho encogido” (v. 1571); sino dispuesto a emprender aquellas acciones heroicas que conducían a su liberación.

En este punto, es importante detenerse en el siguiente aspecto: las fuerzas de la naturaleza reproducen en un plano “metafísico-espiritual” la exhortación aquí lanzada por Empédocles ante los agrigentinos. De este modo, en la exhortación Empédocles ante la naturaleza, esta última aparecía convertida en una metáfora del mismo discurso “entusiasta-pneumatológico”, apenas un momento antes enunciado por el protagonista ante los agrigentinos: una inspiración divina proveniente del cielo, vertida a través de la bendición carismática del “Éter”; y dirigido expresamente a los miembros de la comunidad, con el fin de revivificar la vida colectiva. No se trataba por lo demás de un momento menor en el proyecto

⁷³⁷“(…) ¡Oh genios de la naturaleza / mudable!, a vosotros que serenos extraéis / la alegría de las profundidades y de las nubes, / y como fatiga y dicha y rayo de sol y lluvia / la portáis al angosto corazón de los mortales / desde un país lejano y extraño, / el pueblo libre os convidará en las fiestas / ¡hospitalario!, ¡devoto!, puesto que el mortal / da con amor lo mejor que posee, si la servidumbre / no le encierra ni le encoge el pecho...”. Emp., p. 173.

⁷³⁸ Cf. también los poemas *Der Tod für das Vaterland* (StA I 299) y *Der Zeitgeist*, ambos pertenecientes al mismo periodo de composición de la obra: “*Wohl keimt aus jungen Reben uns heil’ge Kraft; / In milder Luft begegnet den Sterblichen, / Und wenn sie still im Haine Wandeln, / Heiternd ein Gott; doch allmächt’ger wekst du / Die reine Seele jünglingen auf (...)*” (StA I 300, vv).

⁷³⁹ Ibid. Prignitz 1985, p. 13: “*Während der Zeit, in der Hölderlin den ‘Frankfurter Plan’ und die I. Fassung des ‘Empedokles’ schrieb, bewegten ihn vor allem die Reformbestrebungen in seiner Heimat Württemberg und weitergehende Hoffnungen auf eine Revolutionierung ganz Süddeutschlands*”.

poético de Hölderlin: al adquirir una forma asociada a la experiencia comunitaria, puede ser ya entrevisto el modo en que el entusiasmo adquiriría un nuevo tipo de configuración eminentemente discursiva.

Antes de su sacrificio final, el sacerdote Empédocles buscaba entonces transmitir un mensaje reconciliador, capaz al mismo tiempo de conservar aquel impulso transformador existente en su propio discurso. Por lo que en este punto, varias conclusiones pueden entonces extraerse de este pasaje: por un lado, nos encontramos con una identificación alternativa de mundo natural y el éxtasis espiritual marcadamente distinta de aquel vínculo entre subjetividad entusiasta y caos volcánico (subrayado en la tercera versión de la obra). A través de la imagen decisiva del “Éter”, surgía así una representación ecuménica del mundo natural, susceptible de convertirse en interpelación carismática, la cual, en lugar de exaltar su tendencia a la crisis y la disolución (5.5, 5.6), se halla fundamentalmente dirigida a refundar el vínculo comunitario. A través del propio lenguaje entusiasta, la “oda trágica” hölderliniana alumbraba una visión alternativa del conflicto histórico mediante la imagen de la reconciliación pneumatológica. De este modo, mediante la radicalización de la imaginaria contradictoria presente en el acervo de la retórica entusiasta (pneumatología, contagio, enfrentamiento discursivo, etc.), el proyecto *Empedokles* ponía en escena aquellas tensiones inherentes a las distintas representaciones de la comunidad propias del momento revolucionario.

En consecuencia, sería sin embargo erróneo concebir la alocución de Empédocles frente a los agrigentinos como un mensaje místico con intenciones pura y exclusivamente reconciliadoras, meramente dirigido a fundar un orden armónico entre los hombres, más allá de todo conflicto histórico. No solo las propias referencias a la revolución, sino también incluso la reivindicación poética del comunitarismo pietista apuntaba en este mismo sentido. Ya hemos visto así hasta qué punto, tanto en *Hyperion* como en su correspondencia, la retórica pneumatológica poseía para Hölderlin fuertes connotaciones utópico-emancipadoras⁷⁴⁰. La utopía política del poeta no puede ser comprendida sin esta referencia a este entrecruzamiento sincrético de referencias culturales: se trataba de una imaginaria inspirada en los ideales emancipatorios de la revolución, traducida a su vez al ethos comunitarista del pietismo. De este modo, Hölderlin imaginaba un puente entre las utopías políticas del presente y aquella otra energía social proveniente del mundo religioso de su tiempo, cuyo papel había sido clave en el surgimiento de los primeros modos de sociabilidad

⁷⁴⁰ Cf. Cap. IV.

burgueses hasta llegar hasta la propia génesis del *Sturm und Drang*⁷⁴¹. No se trataba entonces solamente de una metáfora, sino de una última versión sacrificial de aquella “comunidad entusiasta” anhelada por las diferentes figuras subjetivas creadas por Hölderlin⁷⁴²; un espacio público que el propio lenguaje revolucionario no dejaba por su parte de evocar mediante su propia imagería clásica y religiosa⁷⁴³.

Al igual que en el capítulo IV, vuelve a surgir entonces la pregunta por la función de los lenguajes religiosos en el contexto revolucionario. Son sugestivos en este punto los comentarios de Thüsen (1993), los cuales, si bien se refieren al contexto francés también son ciertamente útiles para comprender la función de la retórica pietista en la citada alocución de Empédocles:

*“Die von der klassischen Rhetorik geprägte und zum griechisch-römischen Exempel neigende Sprache der Abgeordneten bedarf solcher Übersetzungen ins Christlich-Volkstumliche. Daß man sich der Kluft bewußt ist, zeigt ein Ausspruch aus dem Jahr 1791: man solle in der Sprache der Leute reden, die vom Fanatismus geschlagen seien (accablés de fanatisme)”*⁷⁴⁴.

Retomemos entonces el argumento de Thüsen desde la perspectiva de nuestra propia investigación: era el propio “fanatismo” religioso, predominante en los estratos iletrados, el motivo fundamental que obligaba a la elite revolucionaria a combinar el acervo de su formación clásica con los lenguajes religiosos populares de su tiempo. Hölderlin no parece utilizar en este sentido una estrategia muy diferente. Podemos agregar en este mismo sentido que, para la cultura literaria de la época, no se trataba de un problema menor: además de ser un sitio público investido con la autoridad de la tradición protestante, el espacio litúrgico del sermón religioso era el único momento social donde la amplia brecha existente entre la cultura letrada y no-letrada aparecían momentáneamente puestas en un segundo plano. Dicha línea de separación se mantenía aún, incluso a pesar de los grandes avances producidos en la producción editorial de la época. De allí entonces la importancia que muchos autores contemporáneos a Hölderlin (Herder, Hegel, Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Novalis,

⁷⁴¹ Por lo que en este sentido, vale la pena relativizar el supuesto carácter estético de la “religión sensible” propugnada por Hölderlin. No se trata en este sentido de producir una “nueva mitología” a partir del lenguaje sensible de la poesía, como si el objetivo de Hölderlin fuera simplemente ofrecer una utopía estetizada capaz de seducir el gusto del pueblo (Cf. Frank, Manfred, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Madrid, Ediciones del Serbal, 1994). Por el contrario, el recurso a la herencia ecuménica y mística del pietismo suponía en todo caso una apuesta cultural más compleja. Ya que, efectivamente, con sus connotaciones comunitaristas y anti-jerárquicas, el entusiasmo pneumatológico ofrecía al poeta la posibilidad de invocar una instancia de identificación colectiva destinado a renovar las nociones de sociabilidad predominantes; no ya desde el discurso filosófico, sino desde el seno mismo de aquellas representaciones con más arraigo en las tradiciones cultas y populares de su tiempo. Ibid. Hobsbawn 1997, p. 231. Cf. Cap. I. 1.3. y Cap. II. 2.4.

⁷⁴² Ella aparecía evocada de manera paradigmática al final de la novela *Hyperion*.

⁷⁴³ Cf. Cap. I, 1.7.

⁷⁴⁴ Ibid. Thüsen 1993, p. 134.

etc.) atribuían al servicio religioso: como predicadores formados en la tradición protestante, dicho ámbito ofrecía la oportunidad de llevar el mensaje de una “Ilustración más elevada” (“*höherer Aufklärung*”, StA IV.1, 277) a aquellos sectores del mundo social ajenos a la influencia formadora de la nueva cultura impresa⁷⁴⁵.

Por otra parte, ya hemos visto en el primer capítulo de nuestra investigación hasta qué punto el discurso entusiasta constituía un aspecto nuclear de los eufóricos retratos dedicados a la Asamblea Nacional francesa⁷⁴⁶. Vale la pena entonces interrogarnos: mediante esta escena ecuménica-revolucionaria, ¿Hölderlin se proponía evocar una esfera pública idealizada, inspirada en el modelo canónico de la Asamblea revolucionaria? A partir de las distintas referencias a un ideal utópico de escena pública presente tanto en *Hyperion* como en *Empedokles*, conviene entonces retomar los testimonios literarios e históricos del apartado 1.7., precisando algunas de sus implicancias.

Ya que, efectivamente, desde el punto de vista de ilustrados como Kant o Herder y también para jacobinos convencidos como Forster, el horizonte emancipatorio más concreto e inmediato en Alemania se hallaba ante todo vinculado al surgimiento de una esfera pública, la cual debía nacer a partir de la abolición de la censura absolutista⁷⁴⁷. A juicio de estos intelectuales, pero también para buena parte de la elite letrada europea, dicha “esfera pública” encarnaba el verdadero sujeto del cambio político⁷⁴⁸. La esperanza del diálogo crítico racional dinamizado a través de la nueva cultura impresa. Este era el paso necesario y fundamental para la constitución de una sociedad política emancipada en Alemania. En tanto autor de la nueva generación, Hölderlin tampoco era ajeno a estas concepciones; y en este sentido, el *Empedokles* puede ser leído como una intervención frente a dicho conjunto de expectativas, cada vez más contradictorias frente a las derivaciones del proceso político real. A través del discurso del protagonista, el poeta imaginaba así una asamblea investida por elementos tanto

⁷⁴⁵ Sobre el significado del sermón protestante para los autores románticos, cf. Saul, Nicholas “*Prediger aus der romantischen Clique*”. *Zur Interaktion von Romantik und Homiletik um 1800*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999. Como bien lo indica un repaso panorámico y en el contexto de nuestra investigación, meramente aproximativo, los puntos de contactos biográficos e intelectuales eran múltiples: “*Es bildeten sich in diesem Kontext vielfache, intensive Beziehungen zwischen Romantikern und führenden Gestalten der Amtskirche aus. In Wien war Clemens Maria Hofbauer Seelenführer von Friedrich und Dorothea Schlegel, Adam Müller und Zacharias Werner. In Berlin hielten sich Brentano, Arnim und die erweckten Maikäfer an den alten Patriarchen Justus Gottfried Hermes von der Spittelkirche. (...) Dieser gegenseitige Verkehr schlug sich literarisch nieder. Bekanntlich hat Novalis den romantischen Dichter mit dem Priester gleichgesetzt. (...) Sie hat aber unter den Romantikern furore gemacht. Man denke an Friedrich Schlegels Willen, “eine neue Religion zu stiften oder vielmehr sie verkündigen zu helfen (Novalis HKA, IV, 507); (...)*”. Ibid. Saul 1999, pp. 7-8.

⁷⁴⁶ Cf. Cap. I, 1.7.

⁷⁴⁷ Cf. Habermas 1971.

⁷⁴⁸ Ibid. Cap.I., 1.7, y la cita de Herder en el Cap. IV, 4.4. Ibid Horn Melton v. 2009, pp. 333-336.

revolucionarios como pietistas, cuyas connotaciones históricas iban a su vez más allá del mero intercambio crítico-racional. ¿Podían sin embargo intelectuales como Kant o Wieland aceptar este modelo de espacio público evocado en el drama? Vale la pena entonces subrayar la radicalidad de la apuesta hölderliniana: en el marco de la tragedia teatral, en el momento mismo de la crisis revolucionaria, estrechamente asociada a su vez a la crisis del discurso entusiasta (“*Proselytenmacherei*”), el poeta aún acudía a dicha retórica para anunciar la fundación de un nuevo espacio asambleario, directamente escenificado frente al público de su tiempo⁷⁴⁹. Pero, en este punto, el lugar marginal desde el cual Empédocles afirmaba esta posibilidad como exhortación final a la comunidad agrigentina, no dejaba de dramatizar las escasas posibilidades de dichas aspiraciones. Esto último revelaba a su vez la conciencia que el propio Hölderlin tenía respecto del propio futuro del discurso entusiasta-revolucionario, ante las dificultades de los distintos experimentos jacobinos llevados a cabo en suelo alemán. Se trataba en definitiva del aislamiento de toda una generación de amigos y congéneres (Schubart, Stäudlin, Sinclair), condenados al ostracismo después del fracaso de sus proyectos políticos⁷⁵⁰.

5.8. *Hybris* entusiasta y kairós histórico.

El exilio de Empédocles derivaba finalmente en la liberación de las tendencias tanáticas presentes en el protagonista. Así, en la segunda versión, durante su diálogo con Pausanías, era el “dolor” de la “soledad” aquel que ahora venía a convertirse en un “signo”, que preanunciaba así la inminencia de una decisión fatal: “(...) *Ein böses Zeichen dünkt/ Es mir, wenn so der Geist, der immerfrohe, sich / Der Mächtigen umwölket*” (StA IV.1, 107, vv. 461-462)⁷⁵¹. A lo cual Empédocles contestaba: “*Fühlst du aus? Es deutet, daß er bald Zur*

⁷⁴⁹ Las impresiones del pedagogo Heinrich Campe tras su regreso a Paris constituyen un índice interesante del lugar residual que la retórica entusiasta había pasado a ocupar a finales de la década revolucionaria: “*Statt jener begeisterten, kindlich fröhlichen Menschen, welche damahls die Straße erfüllten, sehe ich jetzt, wohin ich mich wende, fast lauter ernste, entweder tiefe Trauer oder verbissenen Unwillen ausdrückende Gesichter. Statt jener schallenden Freude, welche die sich damahls aus allen Straßen und Plätzen bildenden bunten Volkshaufen laut ertönen ließen, sieht man jetzt die allermeisten einzeln und, gleich landsliebe, von welcher damahls allebrannt; statt jener begeisterten Theilnahme an allem, was die öffentliche Sache betraf, von welcher damahls alle Männer und Weiber, Greise, Knaben und Mädlein, Bürger und Soldaten, Herren und Diener, bis zu dem armseligsten Lastträger hinab – berauscht waren, sieht man jetzt überall die kälteste Gleichgültigkeit, hört man jetzt öffentlich gar nicht mehr, und in vertraulichen Gesprächen, nur noch selten, und immer kurz und abgerissen über die öffentlichen Angelegenheiten reden oder urtheilen. Will der Fremde, der sich zu unterrichten wünscht, das Gespräch darauf lenken: so merkt er bald an den abgewandten Gesichtern der einen, daß das jetzt nicht der Ton sei (...)*. Nótese el énfasis insistente en la palabra “entusiasmo” (*Begeisterung, begeistern*, etc.) como símbolo emotivo de la efervescencia político-social. Cf. Campe, *Reise durch England und Frankreich in Briefen an einen jungen Freund in Deutschland. Band 2*, Braunschweig 1803, p. 198 y ss.

⁷⁵⁰ Ibid. Prignitz 1985.

⁷⁵¹“(…) Me parece una mala señal / que el espíritu de los poderosos, / siempre gozoso, se obnuble de ese modo”. (E 253).

Erd' hinab im Ungewitter muß”(StA IV.1, 108, vv. 463-464)⁷⁵². La acción sacrificial de Empédocles aparecía así investida con la temporalidad del *kairós* transformador. Como protagonista trágico, ya en la primera versión de la obra, Empédocles encarnaba esta dimensión transformadora del tiempo histórico, la cual no casualmente se hallaba inmediatamente asociada a lo terrible y catastrófico: “*ein furchtbar allverwandelnd Wesen ist in ihm*” (StA IV.1 30, v. 22)⁷⁵³. Tal como Pantea deja claro al principio de la obra, sus cualidades proféticas tienen la capacidad de “dividir el firmamento” y, de modo benefactor, anunciar la claridad del día: “*Und wenn er bei Gewittern in den Himmel blicke / theile die Wolke sich und hervorschimmre der / heitre Tag*” (StA IV.1, 3, vv. 17-19)⁷⁵⁴. De manera cuasi-programática, esta experiencia del *kairós* aparecía explícitamente reconocida por su discípulo Pausanías:

“In deinen Thaten, da der wilde Staat von dir / Gestalt und Sinn gewann, in seiner Macht / Erfuhr ich deinen Geist, und seine Welt, wenn oft / Ein Wort von dir im heiligen Augenblick / Das Leben vieler Jahre mir erschuf, / Daß eine neue schöne Zeit von da / Dem Jünglinge begann; (...) / So schlug mir oft das Herz, wenn du vom Glück / Der alten Urwelt sprachst, und zeichnest / Du nicht der Zukunft große Linien / Vor mir, so wie des Künstlers sichrer Blick / Ein fehlend Glied zum ganzen Bilde reiht; / Liegt nicht vor dir der Menschen Schicksaal offen?” (StA IV.1 19-20, vv. 443-456)⁷⁵⁵.

Como puede verse en este pasaje, la palabra de Empédocles tiene, según Pausanías, el estatuto de un “acontecimiento sagrado”, capaz de anticipar el futuro y “crear un nuevo tiempo” (vv. 445-447). Significativamente, este poder profético del protagonista aparecía también comparado a la “mirada del artista”, el cual puede mostrarle al discípulo las “líneas del futuro” (vv. 454). Dicho “tiempo” constituía a su vez un horizonte abierto dentro del cual se proyectaban las expectativas de los hombres (v. 456). Como en Hiperión, la prognosis histórica volvía a ser subrayada entonces como un rasgo idiosincrático del discurso entusiasta.

⁷⁵² “¿Lo sientes? Eso indica que pronto / caerá a la tierra, entre borrascas”. (E 253).

⁷⁵³ “hay en él un ser terrible que todo lo transforma”. (E 41).

⁷⁵⁴ “Y cuando en las tormentas mira al cielo, / se rasga la nube y resplandece / el claro día” (E 38).

⁷⁵⁵ “¿No te he visto / en tus acciones, cuando el bárbaro Estado / adquirió forma y sentido gracias a ti? / En su poder / experimenté tu espíritu y su mundo, cuando a menudo / una palabra tuya, en un instante, / creaba para mí muchos años de vida / y así se le abría una era nueva y bella al adolescente, / (...) / así me palpitaba a menudo el corazón, cuando hablabas / de la felicidad del mundo antiguo, el del origen, / ¿y no trazaste las grandes líneas del futuro / ante mí, igual que la mirada segura del artista / añade el elemento que faltaba para completar el cuadro? / ¿no ves claro anti el destino de los hombres?”. (E 73-75). En la tercera versión Pausanías también reconocía este poder profético: “*Mir steht wie dir Zukünftiges nicht offen*” (StA IV.1 129, v. 229). Como puede intuir el lector, este pasaje también parece aludir a la figura histórica de Napoleón. Abordaremos esta cuestión en el capítulo siguiente.

La conciencia de una transformación temporal también era compartida por los otros personajes de la obra. Desde la perspectiva de los adversarios de Empédocles, el discurso entusiasta aparecía así una vez más asociado a la experiencia de un cierto *kairós* apocalíptico: “(...) *allverdunkelnd hüllt / Der Zauberer den Himmel und die Erd' / Ins Ungewitter, das er uns gemacht (...)*” (StA IV.1 10, vv.197-200)⁷⁵⁶. Esta imaginería temporal también reaparecía al comienzo de la segunda versión cuando Mecades advertía sobre los peligros del nuevo unicato religioso anunciado por el protagonista: “*Das Einer so die Menge bewegt, mir ists, / Als wie wenn Jovis Blitz den Bald / Ergreift, und furchtbarer*” (StA IV.1, 91, vv. 7-9)⁷⁵⁷. El discurso de Empédocles conmovía a la “masa” tal como podía hacerlo un anuncio apocalíptico a la vez subyugante y estremecedor. Tanto Júpiter (“*Jovis*”) como la imagen del “rayo de Júpiter” (“*Jovis Blitz*”) aparecen en este sentido varias veces aludidas a lo largo de la obra (StA IV.1, 6, v. 105; 46, v. 1075). Dicha insistencia no era casual: asociado al dios griego Zeus, el símbolo del rayo castigador tenía un peso considerable en el repertorio de imágenes de la propaganda revolucionaria francesa⁷⁵⁸. La imagen condensaba en sí misma la dimensión temporal imprevisible del “entusiasmo” político; allí donde el nuevo discurso político amenazaba con trastornar todas las formas del orden civil.

De este modo, tal como hemos sugerido en el apartado anterior, a partir del proyecto *Empedokles* los temas de la utopía comunitaria y el caos de la situación política comenzarán a convertirse en referencias cada vez más frecuentes del entusiasmo hölderliniano. La asociación entre espacio público y entusiasmo pneumatológico era una problemática recurrente en la última etapa de la obra poética de Hölderlin, también presente por los demás en sus “cantos patrióticos” finales. Así, por ejemplo, en *Der Mutter Erde* (1801):

“Doch wird ein anderes noch / Wie der Harfe Klang / Der Gesang seyn / Der Chor des Volks / Denn wenn er schon der Zeichen genug / Und Fluthen in seiner Macht und Wetterflammen / Wie Gedanken hat der heilige Vater, / unaussprechlich wär er wohl / Und nirgend fänd er wahr sich unter den Lebenden wieder / Wenn zum Gesange nicht hätt ein Herz die Gemeinde” (StA II.1 123, vv. 13-20)⁷⁵⁹.

⁷⁵⁶ “Eclipsándolo todo, / el mago envuelve cielo y tierra / en la tempestad que nos ha preparado” (E 55).

⁷⁵⁷ “Que uno solo agite así a la multitud / es para mí como cuando el rayo de Júpiter / prende el bosque, y aún más terrible” (E 217).

⁷⁵⁸ En el cuadro anónimo *Souveraineté du peuple, destruction du clergé, et de la royauté* (1793) podían verse ilustraciones del rey y de la iglesia, contra los cuales aparecían dirigidos sendos rayos, que a su vez conformaban un triángulo con la inscripción “Ley” (“*Loi*”). Cf. Kneißle, Daniela, *Die Republik im Zwielficht: Zur Metaphorik von Licht und Finsternis in der französischen Bildpublizistik 1871-1914*, Oldenbourg, Oldenbourg Verlag, 2010, pp. 45-46.

⁷⁵⁹ “Más lo que vendrá será muy distinto / de la música de un arpa; / el canto, el coro de los pueblos / pues el Padre ya posee un signo adecuado / en su poder, como pensamientos / en truenos e inundaciones / que bien serían inexpresables para él / y nunca podría hallarse nuevamente entre los vivos / si la comunidad no tuviera / un solo corazón para cantarlo” (versión propia).

Recurriendo una vez más a la retórica pneumatológica, el “canto”, también tematizado intensamente en el ciclo elegíaco, era así caracterizado en esta composición como un “fuego” divino (v.14), cuyo poder se manifestaba a través de las “llamas de los truenos” y los “aluviones”. La emergencia del “signo” divino, su capacidad misma de ser “expresado” (“*unaaussprechlich wär er wohl*”), se hallaba sin embargo aquí explícitamente supeditada a la existencia de un “corazón”, un sentimiento ecuménico, presente en el seno de la comunidad. En este punto, la imagen del fuego bautismal constituía, en la tradición bíblica, un tópico inherentemente asociado al entusiasmo comunitario⁷⁶⁰. De allí entonces que el coro del pueblo nada tuviera que ver con el sonido melodioso de una harpa (vv. 13-15). Por el contrario, en este texto, la voz de la comunidad encarnaba un “signo” apocalíptico de carácter profético expresado a través de “truenos” “inundaciones”, intrínsecamente ligado a las incertidumbres políticas de la época.

Esto último puede verse también en la primera versión del himno *Friedensfeier* (1802): “*Fern rauschte der Gemeinde schauerlicher Gesang, / Wo heiligem Wein gleich, die geheimen Sprüche / Gealtert aber gewaltiger einst, aus Gottes / Gewittern im Sommer gewachsen*” (StA II.1 130, vv. 18-21)⁷⁶¹. Nuevamente el “canto de la comunidad” aparecía asociado al entusiasmo ecuménico a través de la imagen dionisiaca del “vino sagrado” (vv. 18-19)⁷⁶². Sin embargo, al igual que en la tradición del discurso entusiasta, la presencia de dicho canto era amenazante, al hallar su carácter “terrible” y “secreto” asociado a la violencia de las “tormentas de dios” y las “fórmulas secretas” (v. 19). Pero ¿cuál era el sentido de esas “tormentas divinas”? Como veremos en el último capítulo de nuestra investigación, se trataba de una característica ya anticipada en el proyecto *Empedokles* que se volverá crucial en los últimos himnos: la conexión entre discurso entusiasta y la emergencia transformadora del *kairós* histórico.

5.9. Resumen y conclusiones

i. Caos social, ii. *kairós* apocalíptico, iii. mensaje de regeneración político-religioso, iv. bajo la forma de un nuevo espacio público: a partir del proyecto *Empedokles* estos son los

⁷⁶⁰“En el día de Pentecostés, y estando reunidos en un lugar, sucedió de repente que se produjo un ruido como del cielo parecido a un viento. Aparecieron entonces lenguas de fuego que se posaron sobre cada uno de ellos, llenándose todos del Espíritu Santo. Comenzaron a hablar en lenguas extrañas” (Hechos 2, 1-4). También para Lucas el fuego pascual representaba el signo de la llegada del fin de los tiempos (Lucas 3, 16; Hechos 2, 2-3).

⁷⁶¹ “A lo lejos resonaba el terrible canto de la comunidad / donde, como el vino sagrado, las formulas secretas / antiguas, pero hace mucho poderosas, durante el verano / crecían con la tormenta divina” (versión propia).

⁷⁶² Sobre los vínculos entre el entusiasmo poético y los temas dionisiacos, cf. Böschenstein 1989.

vectores temáticos fundamentales de la poética hölderliniana⁷⁶³. El discurso de Empédocles, universalizado luego en el seno de la comunidad agrigentina, representaba fundamentalmente estas tres instancias del discurso entusiasta, fuertemente emparentados a su vez con los usos de dicho discurso en el contexto revolucionario. De este modo, la poética de Hölderlin lograba descubrir a través de este proyecto dramático tres horizontes figurativos que, en la última etapa de su obra, marcarán las alternativas principales de la retórica entusiasta: el enfrentamiento trágico, el *kairós* apocalíptico, y el lenguaje ecuménico de la pneumatología. Lejos de constituir alternativas excluyentes, estas tres tendencias figurativas no dejarán de entrecruzarse permanentemente. Por otra parte, tal como hemos visto, estos tres aspectos retórico-ideológicos constituían a su vez los correlatos de los tres procesos histórico-culturales abordados en el capítulo primero de nuestra investigación: respectivamente, “esfera pública”, “secularización”, y “revolución”. Esta correlación dista de ser casual: si dichos vectores retóricos se hallaban dispersos en la densa constelación de juicios y valoraciones acerca de la revolución, Hölderlin los hacía confluír a todos ellos en el plano exclusivo del conflicto dramático desatado por la retórica entusiasta. Tal como hemos visto: al centrarse no ya en la *educación* (*Bildung*) sino en el *discurso* de la subjetividad entusiasta y sus implicancias más controversiales, la poética hölderliniana comenzará a girar cada vez más obsesivamente alrededor de estas problemáticas, las cuales en sus últimos escritos no dejarán de entrecruzarse y reformularse permanentemente. De este modo, como bien puede notar el lector, asistimos en este punto de nuestro estudio a una fragmentación y multiplicación de perspectivas. En la medida en que el problema de la *Bildung* entusiasta ha sido sustituida por los problemas de su puesta en escena, nuestro recorrido se ha visto así obligado a pasar de la reconstrucción progresiva (propia de los capítulos III y IV) de las diversas formas de “entusiasmo”, a otro modelo de organización interpretativo menos lineal y más ramificado, fundamentalmente atento a la construcción de los núcleos temáticos aquí indicados. Lejos de ser una prerrogativa arbitraria, esto obedece al propio carácter fragmentado y caleidoscopio adquirido por la obra de Hölderlin en su periodo de madurez.

763

CAPÍTULO VI. DE SOFÓCLES A LOS “CANTOS PATRIÓTICOS”: ENTUSIASMO Y CAOS REVOLUCIONARIO.

6.1. Introducción y objetivo general del capítulo.

En el último capítulo de nuestra investigación nos proponemos abordar algunos de momentos más significativos de la última etapa de la obra de Hölderlin desde el punto de vista de las problemáticas discutidas en el Capítulo V. Antes que un análisis exhaustivo de dicho corpus, proponemos en cambio un repaso amplio, capaz de dar cuenta de la compleja interconexión de preocupaciones que atraviesan los escritos del poeta durante su etapa final de producción (1800-1804). A través de la problemática entusiasta dicho conjunto heterogéneo de escritos pueden ser comprendidos como respuestas diferentes a una serie de preocupaciones fuertemente presentes en las etapas precedentes de su obra. Atendiendo al carácter netamente *procesual* de su poética, concebimos esta fase de su producción como un mosaico textual atravesado por una serie de motivos comunes, sucesivamente reformulados desde distintas perspectivas. Comenzamos así, examinando una serie de conexiones existentes entre la concepción del lenguaje entusiasta elaborada en las notas teóricas del proyecto *Empedokles* (1799) y sus ensayos posteriores dedicados al *Edipo* y la *Antígona* de Sófocles (1804) (6.2.). Nos hallamos aquí ante una concepción trágica y maximalista de la expresión entusiasta por lo demás también presentes en los escritos poetológicos del autor (6.3.), concebidos tras el fracaso de su proyecto dramático anterior (1799). A partir de la cuestión del aceleramiento histórico y el *kairós* revolucionario, planteada en las notas sofocleas, resaltamos una serie de mutaciones operadas en el seno de la poética holderliniana, fuertemente vinculada a aquellas representaciones de la temporalidad revolucionaria presente en los comentaristas de la época a partir de la Segunda guerra de coalición (1798-1799) (6.4.). Dichas transformaciones aparecen postuladas de manera programática en numerosas composiciones poéticas del periodo (6.5.), y de manera programática, en la segunda carta a Casimir Ulrich Böhlendorff (1802) y en su fragmento himnico “*Wie wenn am Feiertage...*” (1800) (6.6.). Finalmente, partiendo de la imagen de los ríos, asiduamente utilizada en este periodo, postularemos entonces mediante el análisis de “*Der Rhein*” (1801-1802) un eje de

lectura a través del cual comprender las últimas formulaciones del entusiasmo poético dentro del proyecto literario hölderliniano.

6.2. Entusiasmo sacerdotal y reflexión trágica: de *Empedokles* a Sófocles.

Gracias al análisis incluido en el capítulo precedente, la problemática entusiasta nos permite establecer una conexión entre *Empedokles* y la posterior concepción hölderliniana de lo trágico, en la cual una vez más el estatuto conflictivo de dicho lenguaje desempeñará un rol significativo. Tal como puede apreciarse en sus *Anmerkungen zum Ödipus* (1804), la noción del conflicto trágico como enfrentamiento entre discursos, previamente concebida en el *Empedokles*⁷⁶⁴, se había convertido en una temática cada vez más presente en las reflexiones de Hölderlin en torno al sentido de la tragedia:

“Darum der immer widerstreitende Dialog, darum der Chor als Gegensatz gegen diesen. Darum das allzukeusche, allzumechanische und factisch endende Ineinandergreifen zwischen den verschiedenen Theilen, im Dialog, zwischen Chor und Dialog und den großen Parthien oder Dramaten, welche aus Chor und Dialog bestehen. Alles ist Rede gegen Rede, die sich gegenseitig aufhebt” (StA V. 201)⁷⁶⁵.

Nos hallamos aquí ante la generalización de la lucha discursiva en el seno de la comunidad: todo discurso público representa ahora a una determinada facción en pugna, siendo las personas dramáticas definidas como “partidos” (“*Parthien*”). Surge así una estructura dialógica en permanente contradicción: “todo es discurso contra discurso”⁷⁶⁶. El caos social de *Empedokles* aparece reformulado ahora como conflicto absoluto. Desde este punto de vista, cabe entonces interrogarse: por medio de esta concepción de lo trágico, ¿acaso no buscaba Hölderlin plasmar el estado del debate público alemán durante la crisis revolucionaria? Vale la pena insistir en este último punto, en la medida en que –salvo excepciones como Gerhard Kurz (1988)- no es una cuestión habitualmente resaltada por la

⁷⁶⁴ Cf. Cap. V, 5.5.

⁷⁶⁵ “De ahí el diálogo siempre conflictivo, de ahí el coro como contraste frente al diálogo. De ahí el tomarse una a otra, demasiado inocente, demasiado mecánico y que acaba fácticamente, entre las diversas partes, en el diálogo, y entre el coro y el diálogo y entre las diversas partes o dramata, que constan de coro y diálogo. Todo es discurso contra discurso, que recíprocamente se superan”. (HE 142).

⁷⁶⁶ Cf. Kurz, Gerhard, “Poetische Logik. Zur Hölderlins ‘Anmerkungen’ zu ‘Ödipus’ und ‘Antigone’”, en Jamme, Christoph et al. (eds.), *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988, pp. 83-102, p. 90: “Diese Form der Venunft des Dramas ist das Produkt einer weltgeschichtlichen Übergangszeit. Aus ihr geht dann, in “humaner” Zeit, die feste “Meinung”, hervor. Wie ein Blick in das Grimmische Wörterbuch belehrt, bedeutet dem Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts entsprechend, Vorstellung, Ansicht, Bedeutung. “Meinung” ist dann zu verstehen im Sinne der “vaterländischen Vorstellungsart” als eine verbindliche, die eigene Epoche fundierende Weltanschauung, in dem subjektes Wissen und objektives gessellschaftliches Wissen, die öffentliche “Meinung”, miteinander vermittelt sind. Hölderlin knüpft wohl auch an den Begriff des “öfentlichen Meinung” an, der Ende des 18. Jahrhunderts als Übersetzung von *opinion publique* gebildet wurde”. Una vez más, esta noción partisana de la representación trágica y la discusión pública distaba de ser aquella propugnada por Schiller. Cf. Cap. IV., 4.6.

crítica. Se trata por lo demás de una concepción también presente en las *Anmerkungen zur Antigonä* (1804):

“So beruhet griechischer oder hesperischer die tragische Darstellung auf gewaltsamerem oder unaufhaltsamerem Dialog und Chören, haltend oder deutend für den Dialog, die dem unendlichen Streite die Richtung oder die Kraft geben, als leidende Organe des göttlichringenden Körpers, die nicht wohl fehlen können, (...) vorzüglich aber bestehet die tragische Darstellung in dem factischen Worte, das, mehr Zusammenhang, als ausgesprochen, schiksaalsweise, vom Anfang bis zu Ende gehet; in der Art des Hergangs, in der Gruppierung der Personen gegeneinander, und in der Vernunftform, die sich in der furchtbaren Maße einer tragischen Zeit bildet, und so wie sie in Gegensätzen sich darstellte, in ihrer wilden Entstehung, nachher, in humaner Zeit, als feste aus göttlichem Schiksaal geborene Meinung gilt” (StA V 270)⁷⁶⁷.

Para interpretar este pasaje seguimos aquí los comentarios de Kurz: Hölderlin situaba la función del diálogo y el coro en el marco de un tiempo histórico de ruptura, dentro del cual el propio enfrentamiento entre grupos sociales adquiriría la forma de oposiciones en un “tiempo trágico”. Las opiniones (“*Meinung*”) surgían así de un modo “salvaje” (“*wilde Entstehung*”), mediante la forma de designios superiores incommovibles (“divinos”), expresados performativamente en “palabras fácticas” (“*factischen Worte*”). Esto significa a su vez que los actores de la discusión trágica poseen sus propios criterios de objetividad a través de los cuales ellos mismos se hayan enfrentados. Pese a la radicalidad de esta formulación, no se trata de un tema absolutamente nuevo: tanto en la discusión surgida entre Hiperión y Alabanda a partir de la llegada de la “Liga de Némesis”, como en el conflicto entre Empédocles y los agrigentinos, ya la voz entusiasta había constituido el *locus* dramático a través del cual el tiempo del cambio radical y la escisión colectiva habían sido tematizados.

Sin embargo, a diferencia de estos antecedentes, a la hora de concebir esta nueva versión del “conflicto entusiasta” Hölderlin abrevaría cada vez más en el idealismo dialéctico de Fichte. Como acontecía en la serie sintética de determinaciones recíprocas entre “yo” y “no-yo” postulada en la primera *Wissenschaftslehre* de Jena (1794-1795), el enfrentamiento de las voces del coro era postulado como una serie de determinaciones recíprocas, las cuales se “cancelaban” (“*aufhebt*”) una a la otra: “Todo es discurso contra discurso, superándose recíprocamente”. Ya en un fragmento preparatorio del proyecto *Empedokles* (“*Die trägische*

⁷⁶⁷“Así, más griega o más hespérica, la presentación trágica reposa sobre más violento o más diálogo y coros – manteniendo o indicando –por lo que se refiere al diálogo- diálogo y coros que dan la dirección o la fuerza al conflicto infinito, como órganos sufrientes del cuerpo que lucha el combate divino, los cuales no pueden faltar (...) ya desde el comienzo hasta el final; en el modo del proceso, en el agrupamiento de los personajes, unos frente a otros, y en la forma racional, que se constituye en el terrible ocio de un tiempo trágico, y, tal como se presentó en contrastes, en su feroz surgir, más tarde, en tiempo humano, vale como firme parecer, nacido de divino destino” (HE 150).

Ode...”, 1799) esta concepción fichteana aparecía explícitamente postulada como “oposición de tonos”:

“aber weil sie ihn als Gegensatz empfindet, geht dann das idealische das diese beiden Gegensätze vereinigt, reiner hervor, der Urton ist wieder und mit Besonnenheit gefunden und so geht sie wieder von da aus durch eine mäßige freiere Reflexion oder Empfindung sicherer freier gründlicher (d.h. aus der Erfahrung und Erkenntniß des Heterogenen) in den Anfangston zurück” (StA IV.1 149)⁷⁶⁸.

Del conflicto entre tonos se volvía a un “tono inicial” (“*Urton*”, “*Anfangston*”) “más libre”; el cual, a la manera del Yo absoluto, surgía como resultado del enfrentamiento con lo “heterogéneo” (“*Heterogenen*”). También en el “*Grund zum Empedokles...*” (1799), Hölderlin se apropiaba de la argumentación dialéctico-fichteana de modo harto característico. En este punto, la “mutua superación” surgida del enfrentamiento entre discursos no implicaba su armonización, sino más bien la radicalización del crescendo dramático. Dicho enfrentamiento progresivo entre extremos conducía a un momento singular de la expresión trágica, la cual suponía una fusión especulativa entre “enemistad” y “reconciliación”:

“IN DIESER GEBURT DER HÖCHSTEN FEINDESELIGKEIT DIE HÖCHSTE VERSOHNUNG WIRKLICH ZU SEYN SCHEINT. Aber die Individualität dieses Moments ist nur ein Erzeugniß des höchsten Streits, seine Allgemeinheit nur ein Erzeugniß des höchsten Streits” (StA IV.1 153-154)⁷⁶⁹.

El momento de la “reconciliación” era el resultado paradójico de la enemistad más exacerbada⁷⁷⁰; el carácter singular del momento trágico radicaba en el hecho de que este representaba el momento de la lucha “más elevada”, lo cual también constituía a su vez un índice de su propia “universalidad”. Allí radicaba en buena medida el carácter moderno de la concepción hölderliniana del conflicto trágico. Antes que Marx, Hölderlin esbozaba un *locus*

⁷⁶⁸“-pero al sentir el combate como oposición, surge más puro lo ideal que unifica estas dos oposiciones: el tono primigenio es encontrado de nuevo y con sensatez, y así la oda trágica regresa nuevamente a partir de ahí, mediante una reflexión o sensación más libre, con más seguridad, más libertad y más fundamento (esto es, a partir de la experiencia y del conocimiento de lo heterogéneo) al tono inicial”. (E 279).

⁷⁶⁹“EN ESTE NACIMIENTO DE LA MÁS ALTA HOSTILIDAD, PARECE SER UNA REALIDAD LA MÁS ALTA RECONCILIACIÓN. Pero la individualidad de este momento es sólo un producto del más alto conflicto, su universalidad es sólo un producto del más alto conflicto”. (E 289). Las mayúsculas son de Hölderlin.

⁷⁷⁰Siguiendo el modelo teórico fichteano, la síntesis especulativa aparecía nuevamente enfatizada al final del texto: “*so auch hierin das Subjective und Objective ihre Gestalt verwechseln, und Eines werden in einem*” (StA IV.1 162, 28-29) / “Así también aquí lo subjetivo y objetivo intercambian sus figuras y se hacen mitad en uno” (E 309). Cf. también el escrito especulativo *Das Werden im Vergehen*, compuesto en la misma época que las notas sobre Empédocles: “*Das Ende dieser zweiten Periode und der Anfang der dritten liegt in dem Moment, wo das Unendlichneue als Lebensgefühl (als Ich) sich zum individuellalten als Gegenstand (als Nichtich) verhält... - (...) Nach diesen die tragische Vereinigung beeder.*”. (StA IV.1, 287, 6-9) / “El final de este segundo periodo y el comienzo del tercero se sitúan en el momento en que lo nuevo infinito se comporta como sentimiento de vida (como Yo) hacia lo antiguo individual como objeto (como no-yo)... - (...) Tras estos, la unificación trágica de ambas partes” (HE 102).

classicus de la dialéctica histórica: el momento singular-universal alumbrado a partir de la agudización de las contradicciones.

¿De dónde había surgido sin embargo esta peculiar concepción del discurso trágico, notablemente avanzada respecto de los cánones estéticos imperantes en su propio tiempo? Si volvemos nuevamente nuestra atención los fragmentos ensayísticos pertenecientes al proyecto *Empedokles*, podemos comprobar hasta qué punto esta concepción de lo “universal” como contradicción absoluta surgía de su reflexión en torno a las consecuencias disruptivas del “nefas entusiasta” para el orden social. Tal como hemos visto en el capítulo anterior, el núcleo trágico de aquella obra anterior giraba precisamente en torno a dicho “nefas”, perspectiva que el poeta ya postulaba explícitamente en las primeras líneas del fragmento “La oda trágica...” (1799):

“Die tragische Ode fängt im höchsten Feuer an, der reine Geist, die reine Innigkeit hat ihre Grenze überschritten, sie hat diejenigen Verbindungen des Lebens, die nothwendig, also gleichsam ohnediß zum Contact geneigt sind, und durch die ganze innige Stimmung dazu übermäßig geneigt werden (...)” (StA IV.1 149)⁷⁷¹.

Como hemos visto en nuestro análisis de la obra, se trata ante todo de una *hybris* eminentemente discursiva: el mal aparece representado por un uso retórico peculiar, y no por una acción dramática propiamente dicha. Volvemos a hallar aquí aquellos *leitmotivs* típicos del lenguaje entusiasta, tal como dicho discurso poético era entendido por Hölderlin (ardor subjetivo, la elevación) los cuales en este caso constituyen también una transgresión respecto de los límites impuestos al hombre. En esta misma línea, también en las notas sofocleanas la condición de posibilidad de este enfrentamiento radical entre discursos era precisamente su estatuto profético-sacerdotal:

“Die Verständlichkeit des Ganzen beruhet vorzüglich darauf, daß man die Scene ins Auge faßt, wo Ödipus den Orakelspruch zu unendlich deutet, zum nefas versuch wird. (...) Ödipus aber spricht gleich darauf priesterlich (...) der Geist des Ödipus, alles wissend, das nefas eigentlich aus, indem er das allgemeinen Gebot argwöhnisch ins Besondere deutet, und auf einen Mörder des Lajos anwendet, und dann auch die Sünde als unendlich nimmt” (StA V. 195, 7-11)⁷⁷².

⁷⁷¹“La oda trágica comienza en el fuego supremo; el espíritu puro, la intimidad pura ha traspasado sus límites, no ha mantenido bastante mesuradas aquellas conexiones de la vida – la consciencia, la meditación o la sensibilidad física – que necesariamente – por lo tanto, como si dijéramos: de todos modos- tienden al contacto y, en tal estado de completa intimidad, tienden a lo desmesurado” (versión propia).

⁷⁷²“La inteligibilidad del todo estriba especialmente en que se capte y se retenga en la mirada la escena en la que Edipo interpreta demasiado infinitamente la sentencia del oráculo y es tentado hacia el nefas. (...) Pero, en seguida, Edipo habla sacerdotalmente. (...) en rabioso presentimiento, el espíritu de Edipo, sabiendo todo, pronuncia expresamente el nefas, en cuanto que, recelosamente, interpreta el mandato general llevándolo a lo particular, y lo refiere a un causante de la muerte de Layo, y toma entonces también el crimen como infinito” (HE 136-137).

El error de Edipo – el origen del conflicto trágico- consistía según Hölderlin en interpretar “sacerdotalmente”: al igual que Empédocles, la transgresión fundamental de dicha interpretación (“*nefas*”) radicaba así en su tendencia desmedida a lo “infinito”; lo cual lo llevaba a interpretar como “ley universal” (“*allgemeinen Gebot*”) aquello cuya existencia correspondía al orden de lo “particular” (“*Besondere*”). También en las *Anmerkungen zum Antígona*, Hölderlin volvía a subrayar la conexión entre discurso entusiasta y violencia trágica en las palabras de Edipo: “*sondern mehr im Geschmache des Ödipus auf Kolonos, so daß das Wort aus begeisterten Munde schrecklich ist*” (StA V. 270, 15-17)⁷⁷³. Desde la perspectiva del poeta, el protagonista del drama sofocleano debía hablar a la manera de un fanático poseído cuyo discurso causara terror ante sus oyentes. Al mismo tiempo, Hölderlin definía a Edipo como “el que está en busca de todo, que todo lo interpreta” (“*Allessuchende, allesdeutende*”). El maximalismo propio del lenguaje entusiasta constituía, para el poeta, la clave fundamental a partir de la cual comprender el sentido de la obra (“*Die Verständlichkeit des Ganzen*”). Hölderlin definía así la curiosidad de Edipo en función de una peculiar “ebriedad” susceptible de “excitarse a sí misma”, poseída por la desorbitada pretensión de “saber” más allá de sus límites⁷⁷⁴:

“*Daher, im nachfolgenden Gespräche mit Tiresias, die wunderbare zornige Neugier, weil das Wissen, wenn es seine Schranke durchrissen hat, wie trunken in seiner herrlichen harmonischen Form, die noch bleiben kann, vorerst, sich selbst reizt, mehr zu wissen, als es tragen oder fassen kann*” (StA V. 198, 9-13)⁷⁷⁵.

Como más tarde sucedería en el *Fausto* de Goethe, Hölderlin pareciera aludir aquí a aquella voluntad de saber típica del *Schwärmer* ilustrado: al igual que este último, la curiosidad de Edipo también terminaba cautivada hasta la ebriedad (“*trunken*”) por sus esquemas y teorías ideales hambrientos de conocimiento, el cual en última instancia lo conducía a toda clase de especulaciones más allá de los límites impuestos por sus circunstancias. El deseo de saber edípico aparecía así interpretado en los términos de una *curiositas* marginal típicamente moderna; aquella corriente formada por autores como

⁷⁷³ “sino más bien en el gusto de Edipo en Colono, de modo que la palabra salida de boca inspirada es terrible”. (E 149).

⁷⁷⁴ Si bien en un tono claramente aprehensivo, en una carta a su editor Wilman del 2 de abril de 1804, Hölderlin utilizaría la expresión “*exzentrischen Begeisterung*” (StA VI.1, 439) a la hora de caracterizar los riesgos expresivos del lenguaje sofocleano. Los motivos de estas precauciones bien pueden obedecer a la expectativa de que su traducción fuera bien recibida por Goethe y Schiller, quienes en la misiva aparecían señalados como destinatarios casi exclusivos de su proyecto (StA VI.1 431).

⁷⁷⁵ “De ahí, en el diálogo que sigue, con Tiresias, la admirable, rabiosa curiosidad de Edipo, porque el saber, cuando ha rasgado sus límites, como ebrio en su espléndida forma armónica, la cual, sin embargo, puede permanecer, ante todo se excita a sí mismo a saber más de lo que puede soportar o asir”. (E 137).

Paracelso, Mesmer, o St. Martin, en la cual los saberes alquímicos y herméticos aparecían combinados con la especulación matemática y la interpretación teológica⁷⁷⁶.

Como en *Empedokles*, el poeta oponía así explícitamente el “entusiasmo sacerdotal” al “orden civil” (“*bürgerliche Ordnung*”, StA V. 195, 16)⁷⁷⁷. Esta concepción aparecía cabalmente plasmada en el cuarto estásimo de la traducción de Antígona, a partir de la figura del “*Anti-theos*”, aquel capaz de “reconocer sin ley el espíritu supremo” (“*den Geist des Höchsten gesetzlos erkennt*”, StA V. 268). También la puesta en escena de Edipo debía evocar “las formas espantosamente solemnes, el drama como de un proceso por herejía”; un “mundo” cuyo “lenguaje” estuviera “entre la peste y la confusión del sentido y el espíritu de adivinación universalmente excitado”⁷⁷⁸. La caracterización hecha aquí por el poeta pareciera remitir simultáneamente a varios fenómenos culturales asociados a la retórica entusiasta: desde la prédica apocalíptica típica de las guerras de religión hasta las modas del profetismo y la adivinación esotérica propias de la segunda mitad del siglo XVIII (Swedenborg, Cagliostro). Como hemos visto, ya también algunos personajes y escenas del *Don Carlos* y el *Wallenstein* schilleriano parecían inspirarse en las mismas fuentes. Se trataba precisamente de aquel “desorden” (“*regellos*”, “*zugellos*”) atribuido por Kant al fenómeno de la *Schwärmerei* en su *Crítica del Juicio*⁷⁷⁹. Entrecruzando las distintas epistemologías desplegadas en torno al fenómeno de la *Schwärmerei* entusiasta, el Edipo de Hölderlin tenía acceso a lo divino por medio de un lenguaje situado entre el trastorno herético y psicológico: “*im Wahnsinn tastend*,

776

Ibid. Schmidt 2001, p. 125: “*Zwar hatte Goethe schon im Urfaust eine gewisse Regulierung des sich durch seine Visionen ins ‘Übermenschliche’ erhebenden Faust inszeniert, aber erst in der Gestalt Mephistos, wie er sie später konzipierte, schuf er einen Widerpart, der die zeitgenössische Spannung zwischen Schwärmerei und Aufklärung ins Spiel zu bringen erlaubte. Insofern Mephisto eine Valenz Faust selbst ist, dimensionierte er den anthropologischen Zwiespalt des Mannes mit zwei Seelen in seiner Brust nach dem Maß der zeitgenössischen Kontroverse*”. También los escritos de Novalis constituyen aquí otro ejemplo al respecto. Cf. Kremer, Detlef, “*Die romantische Theorie der Unverständlichkeit als ästhetisches Residuum der Esoterik*”, en *Aufklärung und Esoterik: Rezeption - Integration - Konfrontation*, Monika Neugebauer-Wölk et al. (eds.), Berlin, de Gruyter, 2009. pp. 457-476. Por otra parte, los representantes del pietismo especulativo de Württemberg (Friedrich Oetinger, Philipp M. Hahn), lugar natal de Hölderlin, también solían componer tratados profético-especulativos donde aparecían combinados saberes alquímicos, filosóficos, y teosóficos. En tanto grandes nombres de la tradición teológica württemberguesa, Hölderlin conoció a dichos autores a través de sus maestros de juventud (Köstlin), durante sus estudios en Maulbronn y Denkendorf. Cf. Brecht, Martin Brecht, “*Zum sozialen und geistigen Umfeld von Hölderlins Jugend*”, en *Bausteine zur geschichtlichen Landerkunde von Baden- Württemberg*, Stuttgart, Kohlhammer, 1979, pp. 347-356.

⁷⁷⁷ Cf. Kurz, Gerhard, “*Poetische Logik. Zur Hölderlins ‘Anmerkungen’ zu ‘Ödipus’ und ‘Antigone’*”, en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.), *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988, pp. 83-102.

⁷⁷⁸ “*das Drama wie eines Kezzergerichtes, als Sprache für eine Welt, wo unter Pest und Sinnesverwirrung und allgemein entzündetem Wahrsagergeist*” (StA V. 201-202).

⁷⁷⁹ Cf. Cap. I., 1.6.

den Gott mit schimpfender Zunge” (StA V. 246, v. 998)⁷⁸⁰. Y, al igual que los *philosophes* demonizados por Burke y Rehberg⁷⁸¹, la misión del “*Anti-theos*” era de neto cuño maximalista: anunciar la “más pura universalidad” (“*reinste Allgemeinheit*”; StA V. 268) a través de la cual podía ser “aprehendido el todo” (“*den eigentlichsten Gesichtspunkt, wo das Ganze angefaßt werden muß*”, StA V. 246, 21-22). Yendo a la vez en contra de la impugnación conservadora, se trataba entonces de la sacralización del entusiasmo filosófico-revolucionario a partir de sus connotaciones más sospechosas y peyorativas.

No sorprende entonces que la asociación entre “entusiasmo” y conflicto volviera a ser subrayada una vez más por Hölderlin en sus “*Anmerkungen zur Antigona*” (1803):

“Das tragische Darstellung beruhet, wie in den Anmerkungen zum Ödipus angedeutet ist, darauf, daß der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen (...), daß diese unendliche Begeisterung unendlich, das heißt im Gegensätzen, im Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn aufhebt, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Geist, in der Gestalt des Todes, gegenwärtig ist” (StA V. 269, 10-16)⁷⁸².

Haciendo esta vez hincapié en su significado teológico tradicional, la representación de lo trágico volvía a evocar las dimensiones más conflictivas de la retórica entusiasta: era la “*unio mystica*” (Ficino, Longino) entre el hombre y el “dios inmediato” (“*unmittelbare Gott*”) la manifestación de un “entusiasmo infinito” que se expresaba a su vez a través de “escisiones sagradas” (“*heilig sich scheidend*”), de carácter irrevocable. Al mismo tiempo, si la palabra de Edipo reclamaba para sí un estatuto sacerdotal, en el caso de Antígona, dicho “entusiasmo” aparecía en cambio expresado a través de una palabra “audaz” y “blasfema” (“*mit kühnem oft sogar blasphemischem Worte*”, StA V. 267, 24-26), surgiendo así nuevamente resaltada la dimensión herética del lenguaje entusiasta.

Y también en las “notas sobre Antígona”, tal como ya había sucedido en las notas sobre *Empedokles* y Edipo, dicho momento aparecía una vez más teorizado a partir del concepto fichteano del enfrentamiento radical entre opuestos: “*Der kühnste Moment eines Taglaufs oder Kunstwerks ist, wo der Geist der Zeit und Natur, das Himmlische, was den Menschen ergreift, und der Gegenstand, für welchen er sich interessirt, am wildesten*

⁷⁸⁰ “palpando en delirio / al dios con lengua blasfema” (versión propia).

⁷⁸¹ Cf. Cap. I., 1.7.

⁷⁸² “La presentación trágica reposa, como ha sido indicado en las notas sobre *Edipo*, en que el dios inmediato, totalmente Uno con el hombre (pues el dios de un apóstol es más inmediato, es el más alto entendimiento en el más alto espíritu), en que el infinito entusiasmo se capta a si mismo infinitamente, es decir, en contrastes, en la conciencia que suprime la conciencia, separándose de manera sagrada, y el dios es presente en la figura de la muerte”. (E 148).

gegeneinander stehen” (StA V. 266, 8-14)⁷⁸³. Hölderlin ofrecía así una versión sacralizada de las oposiciones dialécticas teorizadas por Fichte, cuya radicalización impulsaba a la consciencia a elevarse por encima de sí misma. Las lecciones de Jena todavía se hallaban frescas en la memoria del poeta. Sin embargo, lejos de comprender este último paso como una mediación sintética, el poeta interpretaba dicha elevación como un momento en el cual la consciencia aparecía puesta fuera de sí: “*daß sie auf dem höchsten Bewußtseyn dem Bewußtseyn ausweicht*” (StA V. 267, 27-28)⁷⁸⁴. En este mismo sentido, no dejaba de ser significativo que esta “más alta consciencia”, que a su vez rehuía la consciencia, fuera expresada a través de un lenguaje “superlativo”:

“Wohl der höchste Zug an der Antigonä. Der erhabene Spott, so fern heiliger Wahnsinn höchste menschliche Erscheinung, und hier mehr Seele als Sprache ist, übertrifft alle ihre übrigen Äußerungen; und es ist auch nöthig, so im Superlative von der Schönheit zu sprechen, weil die Haltung unter anderem auch auf dem Superlative von menschlichem Geist und heroischer Virtuosität beruht” (StA V. 267, 16-21)⁷⁸⁵.

Como “locura sagrada”, la “burla sublime” de Antígona tendía a rebasar todos los modos de la “expresión común”. Este lenguaje “superlativo” constituía para Hölderlin la “más alta manifestación del hombre”, la cual aparecía cabalmente representada en los atributos de Antígona sofocleana (“belleza”, “heroísmo”). No sorprende entonces que el lenguaje de Hölderlin recurriera en este ensayo a toda clase de expresiones maximalistas, ya sea de carácter superlativo o comparativo (StA V., 268, 20-23; 270, 21,22).

El “entusiasmo infinito” se manifestaba así como una tendencia a la desmesura; la cual se hallaba permanentemente operativa tanto al nivel del yo y no-yo, sujeto y objeto de la representación, respectivamente. A partir de dicha tendencia excesiva cada momento de la oposición se convertía en su contrario más absoluto y radical, un “conflicto infinito” (“*unendlichen Streite*”; StA V. 270, 22): la consciencia se comparaba con aquello carente de consciencia; mientras que la naturaleza exuberante se convertía en paisaje desértico, debido a su tendencia “excesivamente orgánica”⁷⁸⁶. Y, también de modo similar a *Empedokles*, el rapto entusiasta coincidía con el momento del sacrificio trágico, al ser dicho momento “fuera de la

⁷⁸³ “El momento más audaz del curso de un día, o de una obra de arte, es aquel en el que el espíritu del tiempo y de la naturaleza, lo celeste, lo que se apodera del hombre y del objeto por el cual él se interesa se yerguen del modo más feroz lo uno frente a lo otro (...)”. (HE 144).

⁷⁸⁴ “al punto que la más alta consciencia rehúya la consciencia”. (E. 144).

⁷⁸⁵ “Sin duda el más alto rasgo de Antígona. La blasfemia sublime, en cuanto la sagrada locura es la más alta presencia del hombre y es aquí más alma que lenguaje, excede a todas las demás manifestaciones de ella; y es también necesario hablar así de la belleza, en superlativo, porque la actitud, entre otras cosas, reposa también en lo superlativo del espíritu humano y de la virtud heroica”. (E 146).

⁷⁸⁶ “*So einer ist ein wüst gewordenes Land, das in ursprünglicher üppiger Fruchtbarkeit die Wirkungen des Sonnenlichts zu sehr verstärkt, und darum dürre wird*” (StA V. 267, 27-32).

conciencia” equivalente para Antígona a la muerte: “*so daß das Wort aus begeistertem Munde schrecklich ist, und tödtet, (...)*” (StA V. 270, 18)⁷⁸⁷. Al tomar posesión de su cuerpo, más allá del dominio consciente del sujeto, el lenguaje entusiasta (“*begeistertem*”) desarrollaba un carácter mortal y autodestructivo. De allí entonces que el enfrentamiento trágico, producido a partir de la puesta en escena del lenguaje entusiasta, significara la llegada del “mundo de los muertos” (“*Todtenwelt*”, StA V. 266, 19).

La muerte por propia voluntad del individuo poseído por su lenguaje entusiasta constituía aquel momento de máxima artificialidad que a su vez se encontraba con su otro dialéctico, el exceso de organicidad de la naturaleza, cuando esta se manifestaba sin límites. El concepto de lo “aórgico” (“*aorgischen*”, StA V 268) definía ese encuentro entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, allí donde ambas instancias se encontraban una a la otra a partir de su momento de negación absoluta. El sujeto llegaba a dicha instancia a partir de la auto-supresión impuesta por el lenguaje entusiasta, el cual ya no redimía aquí a la subjetividad, sino que la aniquilaba conduciéndola a su momento de negación absoluta. No sorprende en este punto que, como resultado del vínculo dialéctico existente entre entusiasmo y conflicto trágico, la teoría de lo “aórgico” ya hubiera sido anticipada una vez más en las notas dedicadas al *Empedokles*⁷⁸⁸. Inmediatamente después de interrumpida la tercera versión, dicho concepto adquiriría cada vez más peso tanto en su reflexión sobre la expresión poética, como en sus consideraciones sobre la relación del poeta moderno con la antigua tradición griega.

Por lo que, tal como hemos visto, las “notas sobre Sófocles” retoman problemáticas ya claramente presentes en el proyecto *Empedokles*, fuertemente vinculadas al estatuto más controvertido del discurso entusiasta: i. la concepción del conflicto trágico como *hybris* retórica y el enfrentamiento de discursos, ii. el contacto directo con lo divino, iii. el sacerdocio como rol herético, iv. la ruptura del orden social, v. el carácter maximalista del lenguaje

⁷⁸⁷ “(...) la palabra salida de boca inspirada es terrible, y mata, (...)”. (E 149).

⁷⁸⁸ Como resultado del vínculo dialéctico existente entre entusiasmo y conflicto trágico, la teoría de lo “aórgico” ya había sido anticipada una vez más en las notas dedicadas al *Empedokles*: “*In der Mitte liegt der Kampf, und der Tod des Einzelnen, derjenige Moment, wo das organische seine Ichheit, sein besonderes Daseyn, das zum Extreme geworden war; das aorgische seine Allgemeinheit nicht wie zu Anfang in idealer Vermischung, sondern in realem höchstem Kampf ablegt, indem das besondere auf seinem Extrem gegen das Extrem des aorgischen sich thätig immer mehr verallgemeinern, immer mehr von seinem Mittelpuncte sich reißen muß, das aorgische gegen das Extrem des besondern sich immer mehr concentriren und immer mehr einen Mittelpunkt gewinnen und zum besondern werden muß, wo dann das aorgisch gewordene organische sich selber wieder zu finden und zu sich selber zurückzukehren scheint, indem es an die Individualität des Aorgischen sich hält, und das Object, das Aorgische sich selbst zu finden scheint, indem es in demselben Moment, wo es Individualität annimmt, auch zugleich das Organische auf dem höchsten Extreme des Aorgischen findet, so daß in diesem Moment (...)*” (StA IV.1 153).

entusiasta, vi. y la identidad entre raptó entusiasta y entrega sacrificial, etc. Veremos entonces en el siguiente apartado hasta qué punto dicho conjunto de tendencias adquirirían un aspecto programático en sus escritos de teoría poética.

6.3. Excurso: entusiasmo, poetología, y conflicto trágico.

Llegados a esta instancia, abriremos aquí un breve paréntesis para abordar, a partir de las temáticas examinadas, algunos aspectos significativos de sus escritos poetológicos surgidos en diciembre de 1800, tras el fracaso del proyecto *Empedokles*. En este punto, tanto el escrito “*Über den Unterschied der Dichtarten*” como “*Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*”⁷⁸⁹ parecían llevar adelante una traducción del *pathos* entusiasta al lenguaje estético-filosófico del idealismo trascendental⁷⁹⁰, desplegando una suerte de nexo teórico entre las reflexiones del proyecto *Empedokles* (1797-1799) y aquellas otras que el poeta dedicaría a las tragedias de Sófocles (1803). Así, al igual que en las notas dedicadas al *Empedokles*, en dichos ensayos tanto el *pathos* maximalista como el modelo fichteano de la síntesis a partir del enfrentamiento radical entre opuestos tendrían el mismo papel crucial subrayado más tarde durante la etapa sofocleana. Puede afirmarse en este sentido que, en estos ensayos, Hölderlin se propondrá abordar las reglas de composición del texto poético a partir de una concepción trágica de la retórica entusiasta. Dicho interés puede ser comprobado en un pasaje particularmente taxativo de “*Über die Verfahrungsweise...*”, donde las tendencias opuestas de la composición poética debían ser sintetizadas a través de una perspectiva dialéctica e “hiperbólica” presente al nivel del lenguaje poético:

“Eben dadurch, durch dieses hyperbolische Verfahren, nach welchem das idealische, harmonisch entgegengesetzte und verbundene, nicht blos als dieses, als schönes Leben, sondern auch als Leben überhaupt betrachtet, also auch als eines andern Zustandes fähig betrachtet wird, und zwar nicht eines andern harmoniscentgegengesetzten, sondern eines geradentgegengesetzten, eines Äußersten, so daß dieser neue Zustand mit dem vorigen nur vergleichbar ist durch die Idee des Lebens überhaupt, - eben dadurch giebt der Dichter dem Idealischen einen Anfang, eine Richtung, eine Bedeutung” (StA IV.1 246, 20-28)⁷⁹¹.

⁷⁸⁹ Nos remitimos aquí a la nomenclatura utilizada por Beißner en la StA.

⁷⁹⁰ Cf. Bothe, Henning, *Hölderlin zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1994, pp. 77-81. Ibid. Waibel, pp. 287-354.

⁷⁹¹ “Precisamente por esto, por este proceder hiperbólico, según el cual lo ideal, lo armónicamente contrapuesto y ligado, es considerado no meramente como esto, como vida bella, sino también como vida en general, por lo tanto también como capaz de otro estado, y precisamente no de otro armónicamente contrapuesto, sino directamente contrapuesto, de modo que este nuevo estado sólo es comparable con el anterior mediante la idea de la vida en general, -precisamente por esto el poeta da a lo ideal un comienzo, una dirección, un sentido”. (E 60).

El momento “universal” aparecía afirmado a través de la enunciación hiperbólica, la cual venía a desempeñar en el plano poetológico el rol del “*unendlichen Streben*” fichteano. Ya hemos visto, en el capítulo segundo de nuestra investigación, hasta qué punto dicha doctrina había sido fundamental en el primer Hölderlin, a la hora de encontrar un fundamento filosófico para las tendencias ditirámicas y exaltatorias de su poética⁷⁹². En el pasaje citado, lo “ideal” (“*das idealische*”) representaba exactamente el mismo ideal universal al cual aspiraba el Yo absoluto; el cual aparecía aquí definido como “vida en general”, en contraste con la vida bella (“*schönes Leben*”), en sentido meramente estético. Dicha universalidad hiperbólica sólo podía ser afirmada, no a partir de una “contraposición armónica” (tal como se postulaba aún en el *Grund zum Empedokles*, StA IV.1 257), sino mediante la “contraposición extrema” (“*eines geradentgegengesetzten, eines Äußersten*”). Este antagonismo ajeno a toda reconciliación, constituía un momento universal cualitativamente diferente respecto de la vida meramente “bella”, gracias a su propio carácter “extremo”.

Tal como la crítica ha indicado (Szondi 1992), en ambos escritos Hölderlin postulaba una estructura triádica de tonos (naiv – sentimental – heroico) relacionada a su vez dialécticamente con una clasificación genérica tripartita (lírico-heroico-trágico). La interacción entre los diversos tonos, el predominio de uno sobre el otro a partir de su cercanía con uno intermedio, determinaba una cierta tendencia genérica dentro de la cual se inscribía la composición poética. En el marco de esta influencia recíproca, el “cambio de tonos” (“*Wechsel tone*”) dentro del poema surgía de la variación dentro de las relaciones existentes entre cada una de estas tendencias⁷⁹³. En este punto, para Hölderlin, dicha tendencia “desmesurada” (“*Äußersten*”) mencionada en la cita anterior, inherente al lenguaje poético, era aquella que posibilitaba el pasaje de un tono a otro en la estructura tonal del poema. El poeta planteaba esta última posibilidad por medio de una pregunta retórica: “*Muß nicht (...) der schönste Moment da liegen, wo der eigentliche Ausdruck, die geistigste Sprache, das lebendigste Bewußtsein, wo der Übergang von einer bestimmten Unendlichkeit zur allgermeineren liegt?*”(StA V. 260, 26-29)⁷⁹⁴. Recurriendo a un procedimiento típico del lenguaje entusiasta, el poeta había definido dicho momento “universal” como una

⁷⁹² Cf. Cap. II, 2.7. Ibid. Mögel, pp. 229-233; cf. también Niketa, Stefa, *Die Entgegensetzung in Hölderlins Poetologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011.

⁷⁹³ Este tipo de divisiones tripartitas seguía de cerca las teorías psicológicas de la época (*Vermögenspsychologie*) Cf. Reisinger, Peter, “Hölderlins poetische Topologie oder: Die Bedingung zur ästhetischen Interpretation von Poesie”, en Herlmut Bachmaier et al. (eds.), *Hölderlin. Transzendente Reflexion der Poesie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, pp. 12-82.

⁷⁹⁴ “¿No tiene que residir para lo uno como para lo otro el más bello momento (...) la auténtica expresión, el lenguaje más espiritual, la más viviente conciencia, allí donde reside el tránsito de una infinidad determinada a una más universal?”. (HE 74).

“hipérbole”: “und es ist die Hyperbel aller Hyperbeln der kühnste und letzte Versuch des poetischen Geistes” (StA IV.1 252)⁷⁹⁵. Esto último no es casual: los adjetivos superlativos utilizados aquí por Hölderlin obedecían a la orientación maximalista de su programa poético. Como bien se afirma en el penúltimo pasaje citado, el momento particular de la expresión poético-subjetiva devenía “universal” a partir de su radicalización; en función de la cual debía representar el momento más “vivo”, “espiritual”, e “infinito”⁷⁹⁶.

Mediante este “procedimiento hiperbólico” (“*hyperbolisches Verfahren*”, StA IV.1 246) el poeta aspiraba a inscribir su propia reflexión poetológica en el marco de la discusión filosófica idealista. Sabemos en este sentido que el adjetivo “*Unendlich*” integra una saga fundamental de escritos teóricos y estéticos fundamentales en el periodo de formación intelectual de Hölderlin durante su estadía en Waltherhausen y Jena: desde la *Doctrina de la Ciencia* (1794/95) de Fichte hasta las cartas de Schiller incluidas en el *Kallias* (1792-1793) y aquellas dedicadas a la “educación estética del hombre” (1794-1795). La belleza schilleriana mostraba así lo “infinito” a través de la apariencia *finita* del hecho estético; la autolimitación de la forma (“*durchgängige Begrenzung*”) era condición de posibilidad de lo “infinito” como manifestación de una esencia libre. E inspirándose en Fichte, Hölderlin postulaba el “infinito” entusiasta como expresión de la individualidad del “yo poético” (“*poetische Ich*”), a través de la cual aparecía plasmado un mundo “propio” y “libre”.

Nos encontramos entonces con un clásico interrogante de la discusión idealista inaugurada por Fichte: en qué medida dicha “infinitud” autónoma, capaz de constituir en sí misma un “mundo en el mundo” (“*Welt in der Welt*”, StA IV.1 250), no suponía a su vez un conflicto con otras subjetividades “infinitas” coexistentes. Como ya hemos sugerido en el apartado anterior, también la propia teorización del *Grund zum Empedokles* daba cuenta de esta dimensión conflictiva, producida a partir del choque entre diversas tendencias universalistas: “*Aber die Individualität dieses Moments ist nur ein Erzeugniß des höchsten Streits, seine Allgemeinheit nur ein Erzeugniß des höchsten Streits*”(StA IV.1 154)⁷⁹⁷. En los

⁷⁹⁵ “y es la hipóbole de todas las hipóboles el más audaz y último esfuerzo del espíritu poético” (versión propia).

⁷⁹⁶ La asociación entre lenguaje hiperbólico e individualidad poética también puede reconocerse en el siguiente pasaje: “und es ist die Hyperbel aller Hyperbeln der kühnste und letzte Versuch des poetischen Geistes, wenn er in seiner Verfahrensweise ihn je macht, die ursprüngliche poetische Individualität, das poetische Ich aufzufassen, ein Versuch, wodurch er diese Individualität und ihr reines Objekt, das Einige, und Lebendige, harmonische, wechselseitig wirksame Leben aufhöbe, und doch muß er es, denn da er alles, was er in seinem Geschäfte ist, mit Freiheit sein soll, und muß, indem er eine eigene Welt schafft, und der Instinkt natürlicherweise zur eigentlichen Welt, in der er da ist, gehört, da er also alles mit Freiheit sein soll, so muß er auch dieser seiner Individualität sich versichern” (StA IV.1 252).

términos de la subjetividad entusiasta, la conjunción de “universalidad” e “individualidad” sólo podía ser el producto de la “más alta lucha”, el conflicto trágico.

A través de esta última temática, asomaba por lo tanto el reverso negativo dentro del cual aspiraba a afirmarse el maximalismo universalista de la retórica entusiasta. En este mismo sentido, esta conexión entre la universalidad del “espíritu poético” y su dimensión más antagónica puede hallarse en *“Über den Unterschied der Dichtarten”* (1800), un escrito redactado de manera estrictamente simultánea, donde Hölderlin anticipaba la función desestabilizante de aquel lenguaje caracterizado en esa misma época como “hiperbólico”. Dicha tensión surgía así en la medida en que uno de estos tonos (lírico, épico, trágico) aparecía siempre predominando excesivamente por encima del otro:

“In jeder Dichtart, der epischen, tragischen und lyrischen, wird ein stoffreicherer Grundton im naiven, ein intensiverer, empfindungsvollerer im idealischen, ein geistreicherer im energischen Stile sich äußern; denn wenn im geistreicheren Grundton die Trennung vom Unendlichen aus geschieht (...) sie muß sich diesen mittheilen” (StA IV. 272)⁷⁹⁸.

Como más tarde sucedería en la interpretación hölderliniana de Sófocles, la separación (u oposición) entre los tonos del poema acontecía así a partir de lo “infinito” (*“Unendlichen”*), un momento de la enunciación caracterizado por el rebasamiento de los límites: “el más rico en espíritu” y el “más enérgico”. Dicha enunciación maximalista constituía entonces el presupuesto del conflicto y/o separación entre los tonos: en tanto causa del desequilibrio y la tensión, la preeminencia excesiva de un tono era la condición de posibilidad a través de la cual el poema plasmaba un conflicto fundamental, una “contradicción” (*“Widerstreit”*), por medio de la cual la expresión poética aspiraba a la máxima universalidad: *“Von diesem gehet sie fort bis dahin, wo die Theile in ihrer äußersten Spannung sind, wo diese sich am stärksten widerstreben. (...) Der Übergang von der ersten zur zweiten ist wohl eben jene höchste Spannung des Widerstreits”* (StA IV.1 269)⁷⁹⁹. El pasaje del predominio de un tono al otro no se daba de manera equilibrada, sino a partir de la plasmación suprema de la pugna entre ellos. Esto último sólo podía surgir de un momento de “desmesura en el espíritu” (*“Übermaasß des Geistes”*), “más infinito”, “más aórgico”, el cual

⁷⁹⁷ “(...) pero la individualidad de este momento es sólo un producto del más alto conflicto, su universalidad es solo un producto de la más alta lucha” (versión propia).

⁷⁹⁸ “En cada modo de poesía, épico, trágico, y lírico, un tono fundamental más rico en material se manifestará en el estilo ingenuo, más ingenuo, más pleno de sensación, en el estilo ideal; más rico en espíritu, en el enérgico; pues, si en tono fundamental más rico espíritu la separación acontece a partir de lo infinito, entonces (...) tiene que comunicarse a estas” (HE 85).

⁷⁹⁹ “Desde una avanza hasta allí donde las partes se hallan en su más extrema tensión, donde estas se contradicen de modo más poderoso (...) El pasaje de la primera a la segunda viene dado precisamente por esta más alta tensión del antagonismo” (versión propia).

en última instancia conducía a la “separación”. En este “modo de proceder poético” se alcanzaba así la unidad de los opuestos a partir de la escisión más radical y conflictiva (StA IV.1 269)⁸⁰⁰.

Se trataba así de un lenguaje cuyo léxico y ritmo exaltado tendía por sí mismo a la desmesura. En la medida en que se hallaba siempre operativo en cada uno de los tonos, era precisamente esta aspiración retórica de universalidad exacerbada aquella que podía generar desequilibrios y oposiciones entre los diversos tonos presentes en un poema. Por lo que, en última instancia, allí residía entonces el carácter esencialmente moderno del planteo poetológico de Hölderlin: según los términos de su concepción, la función del exceso desequilibrante producido por el “tono fundamental” era poner en movimiento las tensiones dentro de la composición poética; aquellas que dinamizaban las relaciones entre los tonos lírico, dramático, y épico. El conflicto surgía del maximalismo retórico propio de la subjetividad entusiasta, y esta última solo predominaba en la medida en que mantuviera dicho enfrentamiento fundamental.

6.4. *Kairós* trágico y crisis revolucionaria.

Ahora bien, para dar un cierre a la lectura planteada en el apartado 6.2., volvamos entonces una vez más a las notas sofocleanas. Tal como puede comprobarse en ambos textos, para Hölderlin, la problemática “entusiasta” desempeñaba también un rol clave en diversos planos de la concepción trágica. Desde el punto de vista temporal, la estructura de Edipo en Colono se hallaba así fundamentalmente sobredeterminada por un “tiempo arrebatador”⁸⁰¹: *“Ist nun der Rhythmus der Vorstellungen so beschaffen, daß in exzentrischer Rapidität, die ersten mehr durch die folgenden hingerrissen sind (...)”* (StA V. 196, 18-20)⁸⁰². En este mismo sentido, en las notas sobre *Antígona*, el poeta hablará también de una *“Rapidität der Begeisterung”* (StA V. 195, 15). Según Hölderlin, en ambas obras, el ritmo particular que la “rapidez entusiasta” imprimía a las representaciones creaba así la impresión de un tiempo particular, caracterizado por la aceleración y el cambio repentino. Precisamente en este sentido, Edipo también “se precipitaba” - *“spricht gleich darauf”*- al interpretar sacerdotalmente; una función que también puede ser reconocida en las notas sobre *Antígona*. En dicho ensayo, se trataba efectivamente de una función discursiva anticipatoria, de tinte

⁸⁰⁰ Cf. Hiller, Marion, *'Harmonisch entgegengesetzt': Zur Darstellung und Darstellbarkeit in Hölderlins Poetik um 1800*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 139.

⁸⁰¹ *“reißenden Zeit”* (StA V. 198, 17), *“dem reißende Zeitgeist”* (StA V. 266, 16).

⁸⁰² *“(...) este ritmo de las representaciones está constituido de tal modo que, en excéntrico rapidez, son más bien las primeras arrastradas por las siguientes (...)”* (versión propia).

profético, capaz de adelantarse a la llegada misma de lo divino: “*und ehe sie wirklich der gegenwärtige Gott ergreift, mit kühnen of sogar blasphemischen Worte diesem begegnet, und so die heilige lebende Möglichkeit des Geistes erhält*” (StA V. 267, 23-26)⁸⁰³.

Significativamente, era esa dimensión de las “palabras blasfemas” aquella encargada de conducir al estado de subversión revolucionario: aquel acontecimiento histórico aludido por Hölderlin mediante las formulas “*unendlichen*” (StA V. 271, 3), “*vaterländischen*” (StA V. 272, 8), “*kategorischen Umkehr*” (StA V. 202, 15); o, en sus expresiones más ambiciosas, “*Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen*” (StA V. 271, 5)⁸⁰⁴; una “inversión trágica” definida por Hölderlin como “forma republicana”: “*Die Vernunftform, die hier tragisch sich bildet, ist politisch, und zwar republikanisch (...)*” (StA V. 272)⁸⁰⁵. La función del entusiasmo consistía entonces en acelerar la llegada del *kairós* histórico; aquella misión tantas veces atribuida en los escritos de Lessing y Schiller a la figura del “*aufgeklärte Schwärmer*”, luego también retomada por Hölderlin a través de las figuras de Hiperión y Alabanda⁸⁰⁶.

Una función similar desempeñaba el concepto de “cesura” (“*Zäsur*”) utilizado en estas notas por el poeta. En el marco de la acción trágica, la “cesura” producía así una interrupción en el ritmo de las representaciones mediante un “contra-ritmo” (“*gegenrhythmische Unterbrechung*”). Mientras en Edipo dicha “interrupción” se hallaba más cercana al principio, en Antígona esta se situaba al final⁸⁰⁷. En dicha noción de imprevisibilidad y emergencia súbita radicaba entonces aquello que sería propio del *tempo* trágico hölderliniano. Desde un punto de vista similar, también los autores del grupo *Frühromantik* tenían una particular predilección por el cultivo de esta retórica profético-apocalíptica⁸⁰⁸. Así, por ejemplo, el fragmento N° 222 de la revista *Athenaum* postulaba: “*Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht ist in ihr nur*

⁸⁰³ “(...) y antes de que el dios presente se apodere efectivamente del alma, ella le haga frente con palabra audaz, a menudo incluso blasfema, y así mantenga la sagrada posibilidad viviente del espíritu”. E., p. 146.

⁸⁰⁴ “inversión de todos los modos de representación y formas” (versión propia).

⁸⁰⁵ “La forma racional, que aquí se presenta como trágica, es política, y por ende republicana (...)” (versión propia).

⁸⁰⁶ Ibid. Cap. I, 1.5.1, Cap. II, 2.6.

⁸⁰⁷ Ibid. Kurz 1988, p. 98.

⁸⁰⁸ Cf. Bohrer, Karl Heinz, “Zeit der Revolution- Revolution der Zeit. Die Hermeneutik revolutionärer Gegenwart bei Friedrich Schlegel (1795-1800) und Heinrich Heine (1831-1855)”, en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt, 1989, pp. 128-155. Stockinger, Ludwig “‘Es ist Zeit’. Kairósbewußtsein der Frühromantiker um 1800”, en Manfred Jakobowski-Tiessen (ed.), *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen, 1999, pp. 277-304; Oesterle, Ingrid, “Es ist an der Zeit! Zur kulturellen Konstruktionsveränderung von Zeit gegen 1800”, en Walter Hinderer et al. (eds.), *Goethe und das Zeitalter der Romantik*, Würzburg, Königshausen und Neumann 2002, pp. 91-121.

*Nebensache*⁸⁰⁹. Como en la retórica del *Schwärmer* ilustrado, aquí también el “reino de dios” apocalíptico y el “comienzo de la historia moderna” coincidían en un mismo instante. De igual modo, en su “Discurso sobre la mitología” (*Rede über die Mythologie*, 1800), Friedrich Schlegel finalizaba con una apelación a “acelerar” “ahora mismo” dicho proceso de formación, según la perspectiva de cada individuo. La intuición literaria debía así encontrar las “huellas” del futuro en todas las áreas del saber, la ciencia y el arte, con el fin de darles una forma poético-universal⁸¹⁰. En una línea similar, para Novalis las “representaciones del futuro” tenían un carácter altamente poético, que impulsaba a su vez a volverlas realidad. Este acento profético-visionario debía ser una de las características fundamentales del “relato maravilloso” (*Märchen*): “*Das echte Märchen muß zugleich Prophetische Darstellung [...] sein. Der ächte Märchendichter ist ein Seher der Zukunft*”⁸¹¹. Se trataba entonces de “acercar el futuro hacia el presente” a través del discurso literario. Consolidar el rol social del nuevo discurso poético a partir de una retórica profético-apocalíptica, surgida al calor de la crisis revolucionaria: esta era una aspiración cultural compartida por dichos autores; y en el caso particular de Hölderlin, incesantemente tematizada a lo largo de su obra.

Desde el punto de vista de la discusión social del momento, dichas formulaciones no eran por otra parte ajenas a las representaciones de la temporalidad revolucionaria vigentes en aquel periodo. En términos de Koselleck, se trataba de un cambio al nivel de la experiencia histórico-temporal, en virtud del cual se había producido un quiebre entre el “espacio de experiencia” (*Erfahrungsraum*) y el “horizonte de expectativas” (*Erwartungshorizont*) a nivel colectivo⁸¹². En esta experiencia, el cambio se producía ahora de manera acelerada, en intervalos cada vez más cortos de tiempo. Sin embargo, dicho proceso se hallaba lejos de haber constituido un mero salto abrupto desde el tiempo cíclico del mundo pre-moderno al tiempo vertiginoso de la modernidad revolucionaria⁸¹³. Esta aclaración no deja de ser significativa si tenemos en cuenta que, en relación a la última etapa de la obra de Hölderlin los críticos han insistido más de una vez en la idea de un pasaje súbito de la antigüedad

⁸⁰⁹ KA, 1.2, p. 201.

⁸¹⁰ KA, 2, p. 319.

⁸¹¹ Werke, p. 455.

⁸¹² Ibid Koselleck 1993.

⁸¹³ Ibid. Becker 1999, pp. 354-355: “*Die Punctualität des Revolutionsgeschehens, die allgemein affirmative Haltung gegenüber den Pariser Ereignissen und das geringere Konfliktpotential des deutschen Reformabsolutismus ließen einen revolutionären Bruch in der Zeit oder eine Revolution in Permanenz nicht in den Erfahrungsraum der Zeitgenossen rücken. Erst die Radikalisierung des weiteren Revolutionsverlaufs und die fortgesetzte Konfrontation mit Krieg und Revolutionsarmeen schufen in Deutschland die Voraussetzungen für das Erfassen einer sich unabhängig Revolution vom Menschen beschleunigenden Zeit und einer unablässigen Revolution*”.

griega a la temporalidad “moderna”, inaugurada por la escatología cristiana⁸¹⁴. Estas lecturas pierden sin embargo de vista la trama ideológico-discursiva dentro de la cual aparecían entretejidas las distintas percepciones del tiempo revolucionario. En este punto, la dimensión propiamente “moderna” del *kairós* romántico no puede ser reducida a una emergencia del tiempo histórico lineal, cuyo nacimiento ya había tenido lugar con el cristianismo.

Por el contrario: desde la perspectiva de sus contemporáneos, durante la última década del siglo XVIII, la percepción histórico temporal se hallaba atravesada por una multitud de perspectivas diferenciadas, opuestas y convergentes entre sí. Basta con una mirada a la vertiginosa cronología de la revolución para comprobar hasta qué punto los constantes cambios y novedades producidos por dicho proceso habían introducido una falta radical de certezas en cuanto al sentido de los hechos político-sociales. La apelación a dicha imaginería era así también un gesto común en aquellos contemporáneos preocupados en narrar la experiencia del “shock” revolucionario. Tomemos a modo de ejemplo la descripción ofrecida por el general suizo Franz Rudolf von Weiß (1751-1818), militar aristocrático cuya participación en la lucha anti-revolucionaria aparece documentada en sus numerosos escritos y memorias. Estrictamente contemporáneo a la última versión del *Empedokles* holderliniano, su escrito *Zur Geschichte des Anfangs der schweizerischen Revolution* (1799) abundaba en un lenguaje sublime y dramático frecuente durante el periodo. Desde la perspectiva de este testigo, la dimensión anárquica e irrepresentable adquirida por la crisis revolucionaria suponía perderse en una multiplicidad “caótica” de “historias” imposibles de subsumir en un todo coherente. Como en las notas sobre Sófocles de Hölderlin, se trataba de un “choque violento de subjetividades” (“*Gegenstosse aller Leidenschaften*”) políticas hasta ese momento desconocidas. Ante la inconmensurabilidad de los hechos, se invocaba la imagen del “volcán en pleno estallido”, “una corriente de lava”, o “un templo desmoronándose”. Su descripción no se priva tampoco de pinceladas dantescas: “Furor de temores y expectativas” “un libro de pandora”, “una cabeza de medusa”, “eremitas que observan”, “ignorantes que reforman”, “Paris en la silla del juez, para decidir el día del juicio final”⁸¹⁵. Desde el punto de vista de sus

⁸¹⁴ Ibid. Kurz 1988, p. 89: “*Wie schon Empedokles sind Ödipus und Antigone tragische Figuren im Übergang von einer alten zu einer neuen Welt. Oedipus und Antigone sind Tragödien von der Geburt der individualisierten, christlichen Welt der Neuzeit, die sich durch notwendige tragische Exzesse von Individualität vollzieht*”; ibid. Böschstein 1989, p. 125-126: “*In starker Verkürzung kann man behaupten, einige Oden, Elegien und Hymnen Hölderlins seien Dionysosreisen, (...) Entscheidend ist, daß Dionysos die Überfahrt, die Überwinterung, die Übernachtung leistet, die aus der antiken in die moderne Welt führt*”.

⁸¹⁵ “*Ich verbreite mich hier nicht in die Details unsers Sturzes, und dessen Fortschritte in der übrigen Schweiz; man mußte zu dem Ende eine Menge besonderer Geschichten schreiben, und die Gegenstosse aller Leidenschaften, aller Interessen abwägen: man mahlt das Chaos nicht. ‘Denken sie sich’ (schrieb mir eine Freundin) ‘einen Vulcan im Ausbruche, einen Strom der seine Eisdecke zerreißt, einen Tempel der einstürzt; hören Sie dis wildvermischte Geschrei des Sterbens und des Gefahrens, athmen Sie diesen geistigen Wohlgeruch*

testigos y participantes, los sucesivos giros radicales acontecidos en el proceso revolucionario no hacían más que profundizar así una impresión de contingencia y fugacidad colectiva, en la cual, para usar una expresión de las “Notas sobre Edipo”, “cada representación aparecía sustituida velozmente por otra”⁸¹⁶.

Por lo que, en este punto, tal como hemos anticipado en el segundo capítulo de nuestra investigación, *kairós*, aceleración histórica, y discurso entusiasta eran tres aspectos fuertemente interrelacionados en el lenguaje político del periodo: al igual que la lava y el fuego, también las imágenes fluviales de “corrientes” y “ríos” eran asiduamente utilizadas para traducir la temporalidad revolucionaria en los términos de dicha retórica. Así lo hacía por ejemplo Johann B. Erhard (1766-1826) en 1794, en un panfleto propagandístico titulado “*Deutsche Nation*”:

*“Die Frankennation ist eine Freie Nation – wie kannst Du es wagen, ihr Widerstand zu leisten? Gleich einem reißenden Strome, der, wenn es einmal die Dämme durchbrochen hat, alle sich ihm entgegenstellenden Hindernisse mit sich unaufhaltsam fortreißt, wird die Frankennation alle Heere verschlingen, die das deutsche Volk ihrer Siegerbahn entgegenstellen wird”*⁸¹⁷

Del mismo modo, en 1798 otro documento de la propaganda revolucionaria afirmaba categórico que nada podría detener la nueva “corriente de ideas” (“*neuen Ideenstrom*”) a través del cual “la humanidad se acercaba hacia su nuevo objetivo, la libertad, como el río que se despeña desde las cumbres”⁸¹⁸. En dicha prognosis, la Revolución todavía aparecía como un movimiento de ideas afirmativo al servicio del progreso humano. Como hemos sugerido más arriba, esta no era ya sin embargo la percepción predominante entre la intelectualidad alemana de la época. La dimensión a la vez irrefrenable e imprevisible de la crisis revolucionaria también causaba preocupación entre otros contemporáneos, como puede verse en un ensayo del *Neuen Schildwache* compuesto a raíz de la creación del Triunvirato en Francia⁸¹⁹: “*Der Strom reißt uns unaufhaltsam mit sich fort. Glücklich ist derjenige, den er*

mitten unter diesem Schwefel und Leichen Gestank, sehen Sie diese Raserei des Fürchtens und des Hoffens, denken Sie sich dazu noch Irrwische, eine Büche der Pandora, ein Medusen Haupt, einige Einsiedler die beobachten, viele ehrliche Leute die das Ruder ziehen, viele Schurken die rauben, Unwissende die reformiren, heuchler die lügen, Paris auf dem Richterstuhl, und die Zeit die letzter Instanz entscheiden wird: mischen Sie alles das untereinander, und Sie werden eine Vorstellung von der Sache haben”. Cf. Weiss v., Franz-Rudolf, *Zur Geschichte des Anfangs der schweizerischen Revolution: Oder Vertheidigung des ehemaligen General von Weiss gegen seine Verläumder*, Nürnberg, Bauer- und Mannischen Buchhandlung, 1799, p. 124.

⁸¹⁶“(…) um nemlich dem reißenden Wechsel der Vorstellungen, auf seinem Summum, so zu begegnen (...)” (StA V 196).

⁸¹⁷Citado por Becker 1999, p. 84.

⁸¹⁸“*der die Menschheit gegen das neue Ziel, die Freiheit, selbst über die Felsen hinwegreißt, womit das Bett des Flusses gleichsam übersät ist*”. Ibid Becker 1999.

⁸¹⁹Se trata de un artículo publicado el 4 de septiembre de 1797. Ibid Becker 1999.

nicht verschlingt, glücklicher noch derjenige, welcher dann und wann am Ufer einen Augenblick ausruhen, und neue Kräfte sammeln kann". En un sentido similar, con el comienzo de la II guerra de coalición (1798/99), el teórico conservador Joseph Görres (1776-1848) afirmaba que las características de la época eran "el eterno cambio, el rompimiento de rápidas corrientes en el curso de los acontecimientos"⁸²⁰. En los términos de un artículo anónimo publicado en el *Historisches Journal* (1799), el cambio abrupto de época debía ser narrado ya no en un sentido progresivo, sino como una "continua e inconcebible serie de catástrofes y revoluciones" ("*eine fortwährende unabsehbliche Reihe von Revolutionen und Katastrophen*"⁸²¹). Así, tal como indicaba otro cronista de los *Europaischen Annalen*, se trataba de un estado de fermentación permanente, cuyos convulsiones recorrían tanto el ámbito físico como el moral: "*Stürze von Extrem zu Extrem; die ganze physische und moralische Welt in Gährung; alles sich drängend – das ist das Pensum der neuersten Chronisten*"⁸²². El cambio histórico también era percibido como un violento choque de extremos, presente en todas las dimensiones de la acción mundanal. Dicho estado caótico suponía un desafío para todo intento de reflexión calma: "*wer will ihr folgen in das Chaos der Begebenheiten unserer Tage, in das Wilde Braußen und Toben der fessellosen Leidenschaft... Wer will den Sturm in seine Elemente dekomponieren, und wieder aus seinen Elementen zusammensetzen?*"⁸²³. Tanto las causas como el desenlace final de la serie de acontecimientos no aparecían como previamente dados, sino que constituían objeto de interpretaciones en estado de conflicto permanente; las cuales a su vez se volvían inmediatamente caducas a partir de la generación de nuevos acontecimientos, con sus subsecuentes efectos en la situación política. Se trataba, en definitiva, de una percepción particularmente agudizada a partir de la experiencia de las guerras revolucionarias (1792-1797, 1798-1801).

De un modo particularmente cercano y familiar a esta constelación discursiva, la última etapa de la poética hölderliniana no hará más que resaltar permanentemente esta perspectiva: conforme se acercaba el cambio de siglo, la asociación entre caos histórico y retórica entusiasta aparecería cada vez con más asiduidad en las composiciones de Hölderlin. Dichas vinculaciones pueden incluso ser rastreadas en sus escritos de teóricos: ya en las reflexiones sobre el "cambio de tonos" ("*Wechsel der Töne*", diciembre de 1799) la dialéctica

⁸²⁰ "*reißen schnelles Stürmen im Flusse der Begebenheiten*". Ibid Becker 1999.

⁸²¹ Artículo publicado en el *Historisches Journal*, 1799, Bd. 3, p. 434. Citado por Becker 1999, p. 60.

⁸²² Ibid Becker 1999, p. 85.

⁸²³ Opcit. Becker 1999.

schwärmer de la oscilación entre extremos (a la manera de Hiperión, entre el “todo” y la “nada”) desembocaba en una teoría peculiar:

“Löst sich nicht die idealisch Katastrophe, dadurch, daß der natürliche Anfangston zum Gegensaze wird, ins heroische auf? – Löst sich nicht die natürliche Katastrophe, dadurch daß der heroische Anfangston wird ins idealische auf? – Löst sich nicht die heroische Katastrophe, dadurch daß der idealische Anfangston zum Gegensaze wird, ins natürliche auf? (...) das epische Gedicht hört mit seinem anfänglichen Gegensatz, das tragische mit dem Tone seiner Katastrophe, das lyrische mit sich selber auf (...)” (StA IV.1 238, 1-7, 11-13)⁸²⁴.

El poema trágico llegaba así a su culminación “con el tono de la catástrofe”, una asociación semántica –tragedia y catástrofe- que también se hallaba presente en otros dramas de la época, tales como *Die Sonnen-Jungfrau* de Karl F. Kotzebue (1791), *Die Braut von Messina* (1803) de Schiller (inspirada en el terremoto de Calabria de 1783), o *Das Erdbeben von Chili* de Kleist (1807). A partir de lo expuesto en el capítulo anterior, no es exagerado suponer entonces que la imagen del Etna haya poseído también aquí un atractivo particular para esta reflexión sobre lo trágico: al igual que en el caso de las connotaciones astronómicas de la “vía excéntrica”⁸²⁵, las resonancias cíclicas del concepto geológico de “revolución” aparecían entremezcladas con una serie de significados histórico-políticos fuertemente activos durante la concepción del drama.

También, en el caso del poeta, este conjunto de percepciones compartidas por sus contemporáneos también puede hallarse en otra carta singularmente significativa dirigida al diplomático Ebel del 7 de enero de 1797:

“Und was das Allgemeine betrifft, so hab ich Einen Trost, daß nemlich jede Gährung und Auflösung entweder zur Vernichtung oder zu neuer Oganisation nothwendig führen muß. Aber Vernichtung giebt's nicht, also muß die Jugend der Welt aus unserer Verwesung wieder kehren. Man kann wohl mit Gewißheit sagen, daß die Welt noch nie so bunt aussah, wie jetzt. Sie ist eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Widersprüchen und Kontrasten. Altes und Neues! Kultur und Rohheit! Bosheit und Leidenschaft! Egoismus im Schaafspelz, Egoismus in der Wolfshaut! Aberglauben und Unglauben! Knechtschaft und Despotism! Unvernünftige Klugheit, unkluge Vernunft! Geistlose Empfindung, empfindungsloser Geist! Geschichte, Erfahrung, Herkommen ohne Philosophie, Philosophie ohne Erfahrung! Energie ohne Grundsätze, Grundzäse ohne Energie! Strenge ohne Menschlichkeit, Menschlichkeit ohne Strenge! Heuchlerische Gefälligkeit, schaamlose Unverschämheit! Altkluge Jungen, läppische Männer! (...) Man könnte die Litanei von Sonnenaufgang bis um Mitternacht fortsetzen und hätte kaum ein Tausendtheil des menschlichen Chaos genannt. Aber so soll es seyn! Dieser

⁸²⁴“¿No se resuelve en lo heroico la catástrofe ideal por el hecho de que el tono natural del comienzo se convierte en lo contrario? - ¿No se resuelve en lo ideal la catástrofe natural por el hecho de que el tono heroico del comienzo se convierte en lo contrario? - ¿No se resuelve en lo natural la catástrofe heroica por el hecho de que el tono ideal se convierte en lo contrario? (...) el poema épico cesa con su catástrofe final, el trágico con el tono de su catástrofe, el lírico consigo mismo”. (HE 51).

⁸²⁵ Cf. Cap. IV, 4.2.3.

Charakter des bekannteren Theils des Menschengeschlechts ist gewiß ein Vorbote außerordentlicher Dinge. Ich glaube an eine künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten, die alles bisherige schaumroth machen wird. Und dazu kann Deutschland vielleicht sehr viel beitragen” (StA VI.1 229)⁸²⁶.

El poeta ofrecía una descripción de su presente histórico atravesada por múltiples instantes de “fermentación” (*Gährung*) y “disolución” (*Auflösung*), los cuales a su vez debían conducir a otros tantos momentos de “organización” y “aniquilación” cuya resolución final aún no podía ser atisbada a ciencia cierta. La crisis general y la disolución debía dar a luz a un “nuevo rejuvenecimiento” del mundo histórico⁸²⁷. La enumeración grotesca y caleidoscópica formulada por Hölderlin en su misiva daba cuenta así de las innumerables perspectivas a través de las cuales buscaba ser interpretado el proceso revolucionario: de manera similar al tipo de espacio público dramatizado en el *Empedokles*, luego teorizado en las notas sobre Sófocles, nos hallamos aquí una vez más ante un estado de discusión permanente en el cual aparecían enfrentadas y yuxtapuestas, cuasi-históricamente, los actores y voces históricas más disímiles entre sí: “una monstruosa multiplicidad de contradicciones y contrastes”, tan carnavalesca y oximorónica como la evocación ya comentada de von Weiß. Utilizando los términos de Koselleck, este era el magma ideológico-discursivo dentro del cual tenía lugar precisamente aquella crisis desatada entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas” a nivel de la temporalidad histórico-colectiva. Pero al igual que Novalis, era precisamente en esta retahíla de juicios galvanizados y oposiciones imposibles de reconciliar entre sí, donde Hölderlin reconocía por su parte un “signo precursor” de “sucesos extraordinarios”, una “revolución de las concepciones” establecidas. El *kairós* transformador

⁸²⁶ “Y en lo tocante a lo general, tengo un consuelo, y es que toda efervescencia y disolución tienen que conducir necesariamente o a la aniquilación o a una nueva organización. Pero, puesto que no veo aniquilación, pienso que por lo tanto de nuestra muerte tendrá que salir la juventud del mundo. Sin duda, se puede decir con certeza que el mundo nunca tuvo tanto colorido como ahora. Ahora hay una increíble variedad de contradicciones y contrastes. ¡Antiguo y nuevo! ¡Cultura y barbarie! ¡Maldad y pasión! ¡Egoísmo bajo piel de cordero y egoísmo con piel de lobo! ¡Superstición e incredulidad! ¡Esclavitud y despotismo! ¡Inteligencia sin razón y razón sin inteligencia! ¡Sentimiento falto de espíritu y espíritu sin sentimiento! ¡Historia, experiencia, y tradición sin filosofía y filosofía sin experiencia! ¡Energía sin principios y principios sin energía! ¡Rigor sin humanidad y humanidad sin rigor! ¡Amabilidad hipócrita e insolencia desvergonzada! ¡Jóvenes impertinentes y hombres petulantes! Se podría continuar la letanía desde el alba hasta la medianoche sin haber apenas nombrado una milésima parte del caos humano. ¡Pero así debe ser! Este carácter de la parte más conocida del género humano es ciertamente un preanuncio de las cosas más extraordinarias. Creo en una futura revolución de las ideas y modos de representación que hará enrojecer de vergüenza a todo lo anterior” (CC 318-319).

⁸²⁷ En su proyecto de enciclopedia (*Allgemeines Brouillon*), también Novalis evocaba por su parte una idea similar, recurriendo como Hölderlin al lenguaje de los opuestos fichteanos: “*Die Welt des Märchens ist die durchaus entgegengesetzte Welt der Welt der Wahrheit (Geschichte) – und eben darum ihr so durchaus ähnlich – wie das Chaos der vollendeten Schöpfung*”. Aquello que debía contener “el mundo de la fábula” era un mundo radicalmente otro -la “historia” (*Geschichte*)- la cual a través de sus “oposiciones absolutas” (“*durchaus entgegengesetzte*”) debía asemejarse al “caos” inicial de la creación divina. No se trataba en este punto de una simple interpretación filosófica: dicho “caos” apocalíptico-creacionista surgía precisamente de la contemplación de las “monstruosas contradicciones” características de la crisis revolucionaria. *Werke*, op.cit.

surgía entonces de la propia crisis del horizonte epocal, a partir de la agudización de las contradicciones “caóticas” del proceso político.

No casualmente entonces, esta última expresión aparecida en la misiva (“*Revolution der Vorstellungsarten*”) también era utilizada por el poeta en las notas sobre Antígona (StA V. 5, 271). En este punto, si bien en los términos formulados en la carta puede ser difícil establecer hasta qué punto dicha “revolución” debía acontecer en el plano político, cultural, o espiritual; si puede reconocerse en cambio de qué modo dichas percepciones epocales volvían a aparecer formuladas sistemáticamente en su reflexión histórica sobre lo trágico. Así, tanto en la carta como en las notas sofocleanas, se trataba de la idea del *kairós* transformador surgido del enfrentamiento absoluto entre opuestos⁸²⁸. Su necesario correlato retórico era la palabra profética del entusiasta, lanzada sin previo aviso a reconocer en dichas contradicciones aquel “signo precursor” de “sucesos extraordinarios”: un acto de enunciación apocalíptico, destinado a conducir al tiempo presente hacia su crisis/resolución final. Y, tal como hemos venido viendo a lo largo de nuestra investigación, esta ya era una perspectiva tematizada constantemente por Hölderlin en las sucesivas reconfiguraciones del “entusiasmo” revolucionario: desde el poeta vates en la época de Tübingen, hasta el rol del discurso de Edipo y Antígona, pasando por las figuras de Hiperión y Empédocles.

En este sentido, no puede entonces dejarse de subrayar nuevamente la perspectiva radicalmente moderna a través de la cual Hölderlin comprendía la tragedia sofocleana. Así, sin limitarse a una mera emulación mimética del hecho revolucionario, el poeta lograba captar mediante su teorización un aspecto temporal clave del periodo y, por extensión, de la modernidad política como tal: en términos de Koselleck, una experiencia del cambio continuo y permanente, capaz de trastocar irreversiblemente el orden social, e imposible de ser anticipada *a priori*⁸²⁹. En las notas sofocleanas, la aceleración del discurso entusiasta no hacía más que patentizar, a través de la experiencia trágica, esta nueva concepción del tiempo histórico. A esto último parecía referirse Hölderlin en sus reflexiones sobre Antígona:

“*Die vaterländischen Formen unserer Dichter, (...) sind aber dennoch vorzuziehen, weil solche nicht blos da sind, um den Geist der Zeit verstehen zu lernen, sondern ihn festzuhalten und zu fühlen, wenn er einmal begriffen und gelernt ist*” (StA V. 272,)⁸³⁰.

⁸²⁸ Cf. Lacoue-Labarthe, Philippe, “*Die Zäsur des Spekulativen*”, en H-Jb, 1980-81, N° 22, pp. 203-231; Marramao, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008.

⁸²⁹ Ibid. Koselleck 1993.

⁸³⁰ “Las formas patrias de nuestros poemas, donde las hay, deben, sin embargo, ser preferidas, porque las tales no sólo están ahí para aprender a comprender el espíritu del tiempo, sino para mantenerlo y sentirlo, una vez que ha sido captado y aprendido” (E 143).

En tanto expresión de lo “patrio”, el “espíritu del tiempo” (“*Geist der Zeit*”) no debía ser meramente “comprendido”, sino “sentido” y “aprehendido firmemente”. Esto último significaba que el “entusiasmo” debía plasmar, a través de los excesos de dicha retórica, las implicancias contradictorias del nuevo *kairós* histórico. De este modo, a partir de su madurez poética, Hölderlin concebirá los dilemas del lenguaje entusiasta desde la perspectiva de aquel nuevo horizonte temporal, abierto y conflictivo, inaugurado por la crisis revolucionaria. Esta identificación entre caos revolucionario y retórica entusiasta nos permitirá echar una mirada a la última etapa de su producción poética (1800-1806).

6.5. Entusiasmo poético y caos revolucionario.

Como ya hemos indicado en el capítulo anterior, también en Alemania la imaginaria sublime y catastrófica había logrado penetrar profundamente en el discurso literario. Se trataba así del último giro dado por la retórica entusiasta a partir de los violentos acontecimientos políticos surgidos en la última década del siglo XVIII. Dicho sistema de imágenes respondía en buena medida a los diversos interrogantes sobre el sentido del proceso político y a la correspondiente falta de dominio real por parte de los protagonistas ante el curso de los hechos. Se trataba de un cambio significativo acaecido en el seno de connotaciones y valoraciones ideológicas atribuidas al discurso entusiasta. Este último ya no se hallaría ahora meramente asociado al *pathos* de la subjetividad emancipatoria, o la efervescencia producida por la difusión de las nuevas ideas, sino también a aquella otra dimensión negativa de los cambios bruscos y repentinos derivados de la inestabilidad política, la discusión “partisana”, los rumores conspirativos, y las guerras de coalición. De este modo, la retórica entusiasta del caos y la aceleración, tantas veces frecuentada por los adherentes y detractores de la revolución, aparecía ahora inevitablemente asociada también a sus efectos más traumáticos y calamitosos. Se trata ahora de ver aquí de qué modo estas mutaciones ideológico-discursivas impactaron en la evolución interna de la obra de Hölderlin.

Los antecedentes más evidentes de este giro acaecido en el seno de la poética hölderliniana datan del periodo ubicado entre mayo y junio de 1797, cuando apenas faltaban dos meses para la concepción de los poemas *Buonaparte* y *Empedokles*. En el borrador de la elegía *Menons Klagen an Diotima*, no se trata ya aquí del ansia de ascenso místico, sino más bien del descenso de la musa, solicitado en clave de ruego: “*Komm und besänftige mir, wie du einst Elemente versöhntest / Wonne der himmlischen Muse das Chaos der Zeit, / Ordne den*

*tobenden Kampf mit Friedenstönen des Himmels / Bis in der sterblichen Brust sich das entzweite vereint*⁸³¹ (FHA T. 5 95). La musa debía descender para cumplir una función reconciliatoria no solo en el plano individual, sino también histórico: al igual que en el discurso de Empédocles su influjo actuaba expresamente sobre el pecho de los mortales⁸³². Ella era invocada así para infundir entusiasmo en los hombres, en medio de una situación de “caos” y “confusión” histórica: “*bis des Menschen alte Natur die ruhige große, / Aus der gährenden Zeit, mächtig und heiter sich hebt*”⁸³³. El yo poético se hallaba así ante un tiempo agitado, “en estado de fermentación”⁸³⁴, capaz de “elevar” la vieja naturaleza del hombre “alegre y poderosamente”. Por lo que, lejos de tener efectos disolventes, la temporalidad del “caos” revolucionario, con su contingencia opaca e inevitablemente confusa, venía entonces a confluír con la emergencia de la experiencia entusiasta.

Más tarde, durante el congreso de Rastatt en 1798, en el borrador “*Die Völker schweigen, schlummerten*” el poeta retomaría este conjunto de figuras e imágenes ya dentro de un marco de referencias explícitamente político⁸³⁵. Hölderlin empieza el fragmento con las palabras: “*Die Völker schweigen, schlummerten, da sahe / Das Schicksaal, daß sie nicht entschliefen und es kam / Der unerbittliche, der furchtbare / Sohn der Natur, der alte Geist der Unruh*” (StA I.1 238, vv. 1-4)⁸³⁶. Podemos aquí seguir la interpretación de Prignitz (1976): el entumecimiento del tiempo pre-revolucionario aparece sacudido de pronto por el “destino”, el “antiguo espíritu de la discordia” presentado como “hijo de la naturaleza”. Como ya hemos visto en el capítulo anterior, se trata por lo demás de una caracterización cercana a aquel “dios del tiempo” invocado por Empédocles en la tercera versión de la obra⁸³⁷, el cual irrumpía con una violencia aniquiladora en los dominios de la vida humana. Y, tal como sucedía en dicho

⁸³¹ “Ven y apaciguame como ya una vez tu, deleite de la musa celestial, / reconciliaste los elementos, el caos del tiempo. / Ordena la lucha alborotada con los sosegados tonos del cielo / hasta que en el pecho de los mortales se una lo dividido” (versión propia).

⁸³² Cf. Cap. V, 5. 7.

⁸³³ Op.cit. SWBD. “Hasta que se eleve la tranquila y antigua / naturaleza del hombre, alegre y poderosamente, desde el tiempo agitado” (versión propia).

⁸³⁴ En este sentido, tal como hemos visto en los comentarios de otros escritores de la época, “*Gärung*” era un término frecuente en la caracterización del tiempo revolucionario, ya presente en la carta a Ebel citada en el apartado anterior. Cf. también los comentarios de Böschstein: “‘*Gärung*’, (...) war damals ein Wort für Revolution, wie es Boehlendorff, Hölderlins Freund dieser Jahre, in seiner Geschichte der Helvetischen Revolution zeigt, auf die Hölderlin mit dem Hinweis auf den ‘Neutralen’ anspielt, der gleichfalls ‘geswungen werden kann, ‘patriotisch’ zu sein”. Cf. Böschstein, Bernhard, “*Gott und Mensch in den Chorliedern der Hölderlinschen ‘Antigone’*. Eine Skizze”, en *ibid.* Jamme, Pöggeler (eds.), pp. 123-139, p. 133.

⁸³⁵ En palabras del crítico Werner Kirchner: “(als) verherrlichende Deutung des Revolutionskrieges in Hölderlins Schaffen einzig, in seiner Zeit unerhort”. Cf. Kirchner, Werner, “Hölderlins Entwurf ‘Die Völker schweigen, schlummerten’”, en *HjB* N° 11 1962/62, p. 7.

⁸³⁶ “Los pueblos callan, dormidos, eso había visto / el destino. Y para que no perezcan, llegó / el implacable, el terrible / hijo de la naturaleza, el antiguo espíritu de la discordia” (versión propia).

⁸³⁷ Cf. Cap. V, 5.7.

proyecto trágico, la imaginería volcánica reaparecía nuevamente a la hora de caracterizar los movimientos de dicho “espíritu”: *“Der regte sich, wie Feuer, das im Herzen / Der Erde gährt, das wie den reifen Obstbaum / Die alten Städte schüttelt, das die Berge / Zerreißt, und die Eichen hinabschlingt und die Felsen”* (StA I.1 238, vv. 5-8)⁸³⁸. Ese “espíritu de la discordia” se “agitaba” como el fuego que yacía en el seno de la tierra, sacudiendo ciudades y destruyendo montañas, de modo a las fuerzas volcánicas. Por otra parte, la referencia a los acontecimientos militares del periodo era evidente cuando el poeta aluda al “monstruoso campo de batalla” (*“ungeheuren Wahlstatt”*; StA I.1 238, v. 14):

“Und jeder Wunsch und jede Menschenkraft / Vertobt auf Einer da, auf ungeheurer Wahlstatt / Wo von dem blauen Rheine bis zur Tyber / Die unaufhaltsame die jahrelange Schlacht / In wilder Ordnung sich umherbewegte. / Es spielt' ein kühnes Spiel in dieser Zeit / Mit allen Sterblichen das mächtge Schiksaal” (StA I.1 238, vv. 13-18)⁸³⁹.

Hölderlin aludía a los acontecimientos militares del año 1797, cuando la guerra se expandía desde el Rin hasta la frontera con Italia, allí donde Napoleón tendría sus primeros éxitos militares⁸⁴⁰. Como veremos en la segunda mitad del presente capítulo, esta asociación entre el curso de los acontecimientos político-militares y el sentido de los grandes ríos continentales no dejará de ser una temática recurrente en los “últimos himnos” del poeta. En dicha serie de acontecimientos el yo poético atisbaba el predominio de un “orden salvaje” cuyo sentido último se hallaba por fuera de su alcance; un “orden” en el cual “deseos y fuerzas humanas” terminaban chocando en el campo de batalla. Hölderlin participaba así de las disputas en torno al sentido de la palabra “orden”⁸⁴¹: lejos de reclamar el retorno de una antigua autoridad estable, el poeta aspiraba a comprender ese nuevo “mundo” desde la perspectiva de su propia emergencia.

No mucho más tarde (1799-1800), en un registro épico incluso más ambicioso, la identificación entre caos natural y entusiasmo revolucionario también aparecía explícitamente

⁸³⁸“se agita como el fuego, aquel que en el corazón / de la tierra bulle, aquel que sacude / las ciudades, como a un árbol maduro, / aquel que desgarrar las montañas, / devora los robles y las rocas” (versión propia).

⁸³⁹ “Y cada deseo y cada una de las fuerzas humanas / rugen unas contra otras, en el monstruoso campo de batalla / donde desde el Rin azul hasta el Tiber / la lucha imparabla por años y años / en salvaje orden se agita alrededor. / Una partida audaz juega el destino / poderoso con todos los mortales” (versión propia).

⁸⁴⁰ La referencia a los cinco años de la primera guerra de coalición se hallaban por otra parte claros en otros fragmentos marginales cercanos a la fecha de composición del texto: *“(Fünf Sommer leuchtete das große Leben / Ein unaufhörlich Wetter unter uns)”* (StA I.2 550). Ibid. Prignitz 1976, p.231.

⁸⁴¹Ibid. Becker 1999. Desde este mismo punto de vista, en su correspondencia, Hölderlin había llegado a mantener incluso una actitud contemplativa respecto de las acciones vandálicas del ejército francés. Estos eran más bien una consecuencia lateral producida por el surgimiento de un nuevo “orden”, distinto del ya conocido: *“Sie haben auch soviel (...) um glauben zu können (...) daß im Einzelnen, wie im Ganzen, mitten in Stürmen ein guter allerhaltender Geist unendlich waltet und lebt, ein Geist des Friedens und der Ordnung, der darum nur in den Kampf einwilliget, in Leiden und Tod, um überall alles durch die Mistöne des Lebens zu höhern Harmonien zu führen”* (StA VI.1 260). Carta a la madre, a principios de 1798.

evocada en “*Der Archipelagus*”: “*Rauschte dort die Stimme des Volks, die stürmischbewegte, / Aus der Ágora nicht her und eilten aus freudigen Pforten / Dort die Gassen dir nicht zu geseegneten Hafen herunter?*” (StA II.1 105, vv. 69-71)⁸⁴². Como puede verse en este pasaje, Hölderlin poetizaba una experiencia discursiva, no metafísica, del entusiasmo revolucionario, cuyo carácter era eminentemente histórico. Así, al igual que la discusión política en la Convención, en estos versos la “voz del pueblo” rugía “tormentosa” en el seno del “ágora” “precipitándose” hacia los puertos (vv. 69-70). Esta dirección peculiar poseía un sentido propio y singular: de manera simular a un río, la “voz del pueblo” salía así fuera del ágora, el espacio predeterminado de la cosa pública, para volcarse tumultuosamente a través de distintos “caminos” (v. 71), más allá de sus límites originales. Caos y aceleración histórica aparecían aquí como atributos principales del “entusiasmo” popular, originalmente dinamizado en el seno del foro griego. Por lo que, en este punto, tal como ya habíamos visto en el primer capítulo, nos encontramos aquí con aquella experiencia del entusiasmo revolucionario que, a partir de la Asamblea Nacional, había sido identificada por sus simpatizantes con una concepción utópica del espacio público.

Este giro podía también ya ser percibido en la célebre carta a Böhlendorff del 2 de diciembre de 1802, cuyo acento programático concernía directamente a la relación del arte moderno con la tradición griega. Hölderlin escribía esta carta desde Bordeaux, durante el curso de su viaje a Francia, realizado con el fin de tomar posesión de su nuevo puesto de preceptor familiar. Durante el transcurso de dicho viaje, el poeta había tenido plena oportunidad de conocer una vez más de cerca los padecimientos e impresiones contradictorias de la revolución:

“bin indeß in Frankreich gewesen und habe die traurige einsame Erde gesehn (...), Männer und Frauen, die in der Angst des patriotischen Zweifels und des Hungers erwachsen sind. – Das gewaltige Element, das Feuer des Himmels und die Stille der Menschen, ihr Leben in der Natur und Zufriedenheit, hat mich beständig ergriffen, und wie man Helden nachspricht, kann ich wohl sagen, daß mich Apollo geschlagen” (StA VI. 1 432)⁸⁴³

El poeta daba cuenta entonces en primer lugar del estado de “hambre” y “dudas patrióticas” de los franceses, asociando dichos sufrimientos al “elemento poderoso” – el “fuego del cielo”-, y luego, a la propia “calma” exhibida por aquellos hombres. Junto a la

⁸⁴² “¿Y no se alzaba allí la tormentosa voz del pueblo desde el ágora? / ¿No se precipitaban a tu encuentro por las alegres puertas / los caminos, allí, en el puerto bendito?”. (GE 27).

⁸⁴³“(…) he estado en Francia y he visto la tierra triste y solitaria (...), hombres y mujeres, que han madurado en los temores de la duda patriótica y el hambre. El elemento poderoso, el fuego del cielo y la tranquilidad de los hombres, su vida en la naturaleza y su contento, me ha conmovido sin cesar, y como se dice sobre los héroes, puedo decir que el fuego de Apolo me ha golpeado” (versión propia).

referencia pneumatológica del “fuego”, la temática entusiasta volvía a ser así aludida a través de la figura de Apolo; un mito que ya estaba presente, a partir de la referencia a Helios, en el *Hyperion*⁸⁴⁴. La violencia del presente histórico, patentizado en la situación dramática de los franceses, era el “fuego del cielo” que, “como Apolo”, venía a golpear súbitamente al poeta. Entre sus muchos poderes, esta divinidad griega tenía para la mitología antigua tanto el poder de la profecía como el de la transmisión de plagas y enfermedades. A esto último pareciera referirse Hölderlin, cuando aseguraba haber sido “golpeado por Apolo”⁸⁴⁵.

En este mismo sentido, en el párrafo inmediatamente posterior al aquí citado, la referencia a la Vendée volvía a subrayar entonces una serie de conexiones impresionistas entre paisaje y luchas políticas⁸⁴⁶. Según Hölderlin, allí surgía el interés por lo “guerrero salvaje” (“*wilde kriegerische*”), donde una “virtud” peculiar surgía a partir de la mezcla de los sentimientos de “vida” y de “muerte”, según la carta lo “propiamente humano”. Se trataba así de una cierta fortaleza moral constituida en el terreno incierto de la “duda” y el “hambre”; aquel conjunto de incertezas producidas por la crisis revolucionaria en la cual ese pueblo francés había debido “madurar”. El poeta elogiaba entonces un cierto estado autocontención individual frente a la propia violencia y desastres de la situación; una “virtud” que, en el curso de la misiva, será a su vez atribuida a los “griegos” mediante el término “popularidad” (“*Popularität*”). Esta última radicaba a su vez en su “calma” o “afectuosidad” (“*Zärtlichkeit*”), particularmente preparada para “apropiarse de las naturalezas extrañas y comunicarlas entre ellos”. O en otros términos: la antigua capacidad griega para apropiarse de la violencia y conflictos de un determinado momento histórico, convirtiéndola en una forma artística “comunicable” (“*sich ihnen mitzuteilen*”), integrada dentro de un proceso de comprensión colectivo. Dicha capacidad era aquello que había provisto de “individualidad propia” (“*Eigentümlichindividuelles*”) al arte clásico⁸⁴⁷.

En los términos de la misiva, los antiguos habían sido maestros en este “arte”: “el más elevado movimiento y fenomenalización de los conceptos” (“*überhaupt das Höchste der Kunst, die auch in der höchsten Bewegung und Phänomenalisierung der Begriffe*”). Así, más

⁸⁴⁴ Durante la etapa de aprendizaje con Adamas. Cf. Cap. IV. 4.3.

⁸⁴⁵ Cf. Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 2008.

⁸⁴⁶ “*In den Gegenden, die an die Vendée gränzen, hat mich das wilde kriegerische interessirt, das rein männliche, dem das Lebenslicht unmittelbar wird in den Augen und Gliedern und das im Todesgeföhle sich wie in einer Virtuosität fühlt, und seinen Durst, zu wissen, erfüllt*” (StA VI.1 432, 11-15).

⁸⁴⁷ “*Diß bestimmte ihre Popularität, ihre Art, fremde Naturen anzunehmen und sich ihnen mitzuteilen, darum haben sie ihr Eigentümlichindividuelles, das lebendig erscheint, so fern der höchste Verstand im griechischen Sinne Reflexionskraft ist, und diß wird begreiflich, wenn wir den heroischen Körper der Griechen begreifen; sie ist Zärtlichkeit, wie unsere Popularität*” (StA VI.1 432).

adelante, al referirse al paisaje de su tierra natal, el poeta confesaría su interés cada vez mayor en la imaginería natural característica de dicho arte: la “luz” en la variedad de sus efectos, y la “tormenta” “como poder y figura del cielo”, asociándola de este modo al leitmotiv del “fuego del cielo”, previamente mencionado al comienzo de la misiva. Estas imágenes naturales permitían así captar lo “nacional” en su momento de “conformación como principio y destino” (“*als Prinzip und Schicksalweise bildend*”), su “ir y venir en curso” permanente (“*sein Gang im Kommen und Gehen*”). Según Hölderlin, la confluencia de estos distintos fenómenos naturales producía entonces la irrupción de lo “sagrado” (“*heilig*”)⁸⁴⁸. Dicha imaginería venía a conjurar así la realidad histórica en sus momentos de transformación contingente e imprevisible, allí donde la experiencia del tiempo colectivo aparecía dislocada, e interpelada, por la fuerza de los procesos políticos-sociales. En términos del poeta, precisamente de ello debía dar cuenta el “modo patriótico del canto” (“*väterlandische Sangart*”). Empezaremos entonces un recorrido por algunas composiciones paradigmáticas de este periodo dando cuenta del modo en que Hölderlin lleva a la práctica este nuevo y último giro en su concepción de la poética entusiasta.

6.6. Caos entusiasta y últimos himnos: “*Wie wenn am Feiertage...*” como paradigma liminar.

Tal como hemos visto, la fuerte imbricación metafórica establecida entre el par semántico “historia/revolución” junto a un cierto repertorio de imágenes naturales provenientes de la estética de lo sublime constituirá una tendencia constante en la última etapa de la producción poética holderliniana (1800-1804). Ella se hallará presente tanto en sus “últimos himnos”⁸⁴⁹ (“*Vaterländische Gesänge*”) como en muchas de sus odas y elegías. Llegados a este punto de nuestra investigación, si bien es imposible ofrecer en estas páginas una interpretación global del denso corpus perteneciente a dicho periodo, podemos sugerir en

⁸⁴⁸“*Die heimathliche Natur ergreift mich auch um so mächtiger, je mehr ich sie studire. Das Gewitter, nicht blos in seiner höchsten Erscheinung, sondern in eben dieser Ansicht, als Macht und als Gestalt, in den übrigen Formen des Himmels, das Licht in seinem Wirken, nationell und als Prinzip im Schicksalweise bildend, daß uns etwas heilig ist, sein Drang im Kommen und Gehen, das Charakteristische der Wälder und das Zusammentreffen in einer Gegend von verschiedenen Charakteren der Natur, daß alle heiligen Orte der Erde zusammen sind um einen Ort und das philosophische Licht um mein Fenster ist jetzt meine Freude; daß ich behalten möge, wie ich gekommen bin (...)*” (StA VI.1 433).

⁸⁴⁹ Tal como ha establecido la investigación filológica, nos referimos con esta denominación al corpus surgido entre 1800 y 1803: “*Der Mutter Erde*” (StA II.1 123-125; 1801), “*Deutscher Gesang*” (StA II.1 202-203, 1801), “*Am Quell der Donau*” (StA II.1 126-129; 1801), “*Die Wanderung*” (StA I.2 138-141; 1802), “*Der Rhein*” (StA I.2 149-152; 1802), *Patmos* (StA 2.1 165-172; 1802), *Friedensfeier* (StA III 531-538; 1802) así como a sus versiones previas (“*Versöhnender, der du nimmergeglaubt...*”, StA II.1 130-137, 1802), y por último, a partir de 1803, “*Germanien*” (StA I.2 149-152), “*Der Einzige*” (StA II.1 153-164), “*Der Ister*” (StA II.1 190-192, 1803), “*Mnemosyne*” (StA II.1 193-198), “*Andenken*” (StA II.1 188-189), y “*Griechenland*” (StA II. 254-258).

cambio algunos ejes de lectura, útiles para comprender esta última etapa desde la perspectiva global de la evolución de su proyecto poético.

En este sentido, la crítica hölderliniana ha caracterizado dicho énfasis como una forma de mediación, en función de la cual el yo poético traduciría el lenguaje sagrado de los dioses al plano de la historicidad inmanente; siendo el objeto de dicha traducción su conocimiento profético-omnisciente del tiempo humano-universal⁸⁵⁰ o “histórico-filosófico”⁸⁵¹. En términos de Prignitz (1976): “*dennoch erscheint dem Dichter der 'Geist der Unruh' als Teil einer natürlich-göttlich gesetzten Ordnung*”⁸⁵². Tomando como punto de partida los estudios de Bernhard Böschstein y Gerhard Kurz, creemos sin embargo por nuestra parte que es posible ofrecer una versión “secular” de esta interpretación, más cercana al contexto histórico de Hölderlin⁸⁵³. Así, desde la perspectiva de nuestra investigación, podemos afirmar en este sentido que, fundamentalmente a partir de 1800, la misión de la subjetividad entusiasta ya no será simplemente anunciar la revolución, como aún pretendían hacer los personajes de Hiperión y Empédocles, sino más bien interpretar el devenir concreto de la temporalidad revolucionaria, a partir de sus propias ambivalencias y contradicciones. El “entusiasmo” poético deberá convertirse en “canto” (“*Gesäng*”), a partir de esta peculiar perspectiva “excéntrica”, ya no meramente vinculada a la experiencia subjetiva, sino surgida a partir de la experiencia de una nueva temporalidad colectiva. Cabe agregar, por otra parte, que esto último supondrá a su vez una relectura retrospectiva de la propia experiencia poética hölderliniana, emprendida desde la perspectiva de la historia del yo entusiasta.

⁸⁵⁰Cf. Böckmann, Paul, *Hölderlin und seine Götter*, München, Beck, 1935; Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1951; Hölderlins Binder, Wolfgang, *Hölderlin Aufsätze*, Frankfurt, Insel Verlag, 1970; De Man, Paul, “*Patterns of Temporality in Hölderlin's 'Wie wenn am Feiertage...'*” en *Romanticism and Contemporary Criticism: The Gauss Seminar and Other Papers*, Ellen S. Burt et al. (eds.), Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, pp. 50-73; Beyer, Uwe, *Mythologie und Vernunft: Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*, Berlin, De Gruyter, 1993; Bennholdt-Thomsen, Anke, Guzzoni, Alfredo, *Analecta Hölderliniana T.3*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

⁸⁵¹Cf. Szondi, Peter, *Hölderlins-Studien*, en *Schriften I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, pp. 289-412; Gaier, Ulrich, *Hölderlins vaterländische Sangart*, en HJb N° 25, 19, 1986-1987, 12-59; Schmidt, Jochen, *Hölderlins Geschichtsphilosophischen Hymnen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

⁸⁵² Ibid. Prignitz 1976, p. 279.

⁸⁵³Cf. Kurz, Gerhard, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution*, Stuttgart, Metzler, 1975; Nägele, Rainer, *Text, Geschichte, und Subjektivität in Hölderlins Dichtung: "Uneßbarer Schrift Gleich"*, Stuttgart, Metzler, 1985; Böschstein, Bernhard, *Frucht des Gewitters. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution*, Frankfurt, Insel Verlag, 1989. Cf. también los comentarios de Michael Knaup en el prólogo a la edición en español de *Empedokles*: “Además, muchos de los motivos de Empédocles son reutilizados en trabajos posteriores; sobre todo las ideas acerca de la filosofía de la historia, que Hölderlin había ido adquiriendo en el transcurso de sus cavilaciones acerca de la forma del drama, impregnan su obra poética ulterior a 1800” (E 15).

El conjunto de textos que tentativamente constituirán el borrador himnico en tres estrofas “*Wie wenn am Feiertage...*” (1799-1800) supone en este sentido una referencia central, a la hora de comprender el modo en que dichas cuestiones aparecerán desplegadas en la producción posterior de Hölderlin. Definido por Szondi como “un poema sobre el poeta y su trabajo”⁸⁵⁴, tanto las versiones previas como más avanzadas de dicho himno permiten aprehender el grado de profundidad alcanzado por la reflexión hölderliniana sobre las relaciones entre “entusiasmo” poético y contexto histórico. Dicha conexión se hallaba ya por ejemplo presente en la segunda versión de julio de 1800. Uno de sus pasajes vuelve a llevarnos una vez más a la discusión entre Schiller y Hölderlin:

“und wenn der Wohllaut einer Welt in uns / wiedertönte so sollt es klingen, als hätte der Finger eines Kindes, muthwillig spielend, / das Saitenspiel des Meisters berührt? / o schonet nicht sein Saitenspiel, und spottet / selber des Meisters, doch wenn sein Geist, / und so wir tönen, er hort es nicht! doch / andre werden es hören das Lied /, das gleich / der Rebe der Erd’ entwachsen ist und ihren / Flammen und der Sonne des Himmels / und den Gewittern, die in der Luft, und die / Geheimnißvoller bereitet, hinwandernd / Zwischen Himmel und Erde, unter den Völkern, / Gedanken sind, des göttlichen Geistes / Still endend in der Seele des Dichters” (FHA T. 9, p. 14)⁸⁵⁵.

Tanto este pasaje, como el propio comienzo del himno pareciera ser una respuesta puntual a la carta XXV de las *ästhetische Briefe*; en la cual Schiller describía la contemplación de la naturaleza como una suerte de “revolución interior”:

*“Sobald es Licht wird in dem Menschen, ist auch außer ihm keine Nacht mehr; sobald es stille wird in ihm, legt sich auch der Sturm in dem Weltall, und die streitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwischen bleibenden Grenzen. Daher kein Wunder, wenn die uralten Dichtungen von dieser großen Begebenheit im Innern des Menschen als von einer Revolution in der Außenwelt reden, und den Gedanken, der über die Zeitgesetze siegt, unter dem Bilde des Zeus versinnlichen, der das Reich des Saturnus endigt”*⁸⁵⁶.

Como puede apreciar aquí el lector, el argumento del dramaturgo no se hallaba exento de una nota cierta paradójal: si la verdadera contemplación de la naturaleza suponía la pacificación de las fuerzas subjetivas y mundanales en conflicto, no debía extrañar por otra parte, que los grandes poemas antiguos se refirieran a esta misma experiencia como una “revolución acontecida en el mundo exterior”. Esta última acontecía a su vez como un triunfo

⁸⁵⁴ Ibid. Szondi, p. 292.

⁸⁵⁵ “y cuando en nosotros resuena el sonido de un mundo / melodioso ¿debe sonar, como si fuera / tocada por el dedo de un niño, que pulsara afanoso la música de su maestro? / o no debiera acaso embellecer las cuerdas, / e incluso reírse de su maestro, si sonáramos / como su espíritu, y él no lo escucha! / Pero de otra forma se escucha la canción / que al igual que la vid de la tierra ha madurado / y en sus llamas y en el sol del cielo / y en las tormentas que, en el aire, / secretamente preparadas, transitan / entre el cielo y la tierra, y entre los pueblos. / Son pensamientos, del espíritu divino / alojadas en el alma de los poetas” (versión propia).

⁸⁵⁶ Schiller, NA T. 5, p. 652.

del “pensamiento” por encima de las “leyes de la naturaleza”. O, en los términos de la *Teogonía* de Hesíodo, Zeus poniendo fin a la temporalidad cíclica de Saturno. De allí entonces que, ante la lectura de este pasaje, Hölderlin bien pudiera haberse planteado el siguiente interrogante: ¿cómo podía mantenerse dicha “revolución” confinada en el seno del fuero moral interno, cuando, en los propios poemas de los antiguos ella misma aparecía como un acontecimiento capaz de quebrar las nociones establecidas de temporalidad regular? ¿Acaso no era la propia subjetividad entusiasta la encarnación de esa misma temporalidad “revolucionaria”?

Dialogando de modo polémico con Schiller, estas incógnitas se correspondían con la serie de preguntas retóricas enunciadas por el yo poético en el pasaje citado anteriormente. Dichos interrogantes se proponían así discutir indirectamente con un “maestro” (“*Meister*”) aludido dos veces en el fragmento. Una de estas referencias sobrevivirá en la versión más avanzada y conocida del himno: “*So stehet unter günstiger Witterung / die Dichter. Die kein Meister allein die wunder- / bar, allgegenwärtig erziehet, in leichtem / Umfangen, die mächtige, die göttlichschöne Natur*” (FHA T. 9, 13-14)⁸⁵⁷. En la formación de los poetas, la “naturaleza” no precisaba de “maestros”, sino que ella “educaba” más bien a través de su propia “omnipresencia”, “divina”. El resonar del mundo no debía restringirse a la imitación del maestro, sino más bien retomar su espíritu, a pesar de que este último no pudiera escucharla. Retomando la tradición de la ebriedad báquica y dionisiaca⁸⁵⁸, la canción era como la “vid”, cultivada en la tierra a partir de las “llamas” y las “tormentas”. Por lo que, tal como ya lo dejaba entrever la forma paradójica del planteo schilleriano, el “espíritu” (“*Geist*”) de dicha “canción” (“*Lied*”) no se hallaba alojado en el seno de la reflexión contemplativa, sino en “la tormenta del mundo” asociada al caos de la naturaleza. El modelo schilleriano de contemplación estética aparecía de este modo invertido para ser “puesto sobre sus pies”⁸⁵⁹.

La asociación entre “entusiasmo” poético y “naturaleza revolucionaria” no tardaba entonces en aparecer explícitamente en la tercera estrofa de esta versión: “*Und eine neue Sonne scheint über uns, / Es blühet anders denn zuvor / der Frühling, wie Waldes Rauschen, /*

⁸⁵⁷“así están bajo un tiempo propicio / los poetas, aquellos que nunca educa ningún maestro / sino maravillosamente omnipresente, en leve / abrazo, la poderosa, divinamente bella naturaleza” (versión propia).

⁸⁵⁸ Cf. “*Hölderlins Dionysoshymne, 'Wie wenn am Feiertage...'*”, en *ibid.* Böschstein, pp. 114-135.

⁸⁵⁹Al mismo tiempo, esta concepción de la naturaleza como acontecimiento entusiasta ya estaba en la tercera versión de Empédocles: “(...) *Es glänzt der Erde trunknes Bild / Das göttliche, dir gegenwärtig, Jüngling! / Es rauscht und regt durch alle Lande sich / Und wechselt jung und leicht, mit frommen Ernst / Der gesch'ffte Reigentanz, womit den Geist / Die Sterblichen, den alten Vatern feiern*” (StA IV.1 128, vv. 184-189). Al igual que en los futuros textos himnicos, la “imagen” de la tierra también aparecía representada como “ebria” y “divina”, sumida en un estado de excitación pneumatológica (“*Geist*”) y transformación incesante, puesto de manifiesto a través de una instancia cultural (“*mit frommen Ernst*”) y festiva (“*Reigentanz*”).

von göttlichem Othem bewegt, / so tönet der geschäftiglärmende Tag um uns”⁸⁶⁰. Tal como ya lo habían sugerido los versos anteriores, no hallamos aquí ante el *kairós* del “tiempo propicio” (“*günstiger Witterung*”): al igual que el “Zeus” de Schiller, este “nuevo sol” aparecía aquí para interrumpir la percepción regular del tiempo, a fin de que la propia “primavera”, floreciera “como nunca antes” inspirada pneumatológicamente por un “aliento divino”⁸⁶¹. Como ha indicado Jochen Schmidt, la concepción epifánica de la naturaleza, típica del *Sturm und Drang*, reaparecía aquí entonces una vez más para tematizar esta vez los excesos del caos revolucionario⁸⁶². Rodeados de esta inspiración epifánica, incluso el propio “bullicio del día”, los afanes propios de la normalidad cotidiana, parecían tener los ecos de un acontecimiento “divino”: “*was täglich noch geschieht, in göttlicher Bedeutung / ist es offenbar geworden*”⁸⁶³. Los hechos que “aún” (“*noch*”) parecían normales aparecían así ya investidos por un nuevo significado apocalíptico, pre-anunciado a través de la naturaleza y sus caóticas manifestaciones.

Esta perspectiva aparecía afirmada como un aspecto programático de la propia autoconsciencia poética, en un célebre pasaje agregado a la versión más tardía del himno: “*Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht, / Und hoch vom Aether bis zum Abgrund nieder / Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt, / Fühlt neu die Begeisterung sich, / Die Allerschafende wieder*” (StA II.1 118, vv. 23-27)⁸⁶⁴. Tal como ya sucedía en “*Die Völker schweigen...*”, la identificación entre una representación de la naturaleza y la violencia de las guerras de coalición aparecía una vez más enfáticamente evocada: la primera era así despertada por el “fragor de armas”, al mismo tiempo que desde este “caos sagrado” venía precisamente a ser sentido un nuevo “entusiasmo” audaz y “omnicreador” (“*Allerschafende*”): “*Und wie im Aug’ ein Feuer dem Manne glänzt, / Wenn*

⁸⁶⁰ “Y un nuevo sol sobre nosotros / pues florece distinto que antes / la primavera, como el ajeteo del bosque / movida por el aliento divino, / Así suena el día ocupado y rugiente a nuestro alrededor” (versión propia).

⁸⁶¹ En 1825, el Goethe maduro parecía ya hallarse por lo demás ciertamente lejos de esta concepción profético-revolucionaria de la naturaleza: “*Auch wenn ich über die Ursachen des Umsturzes in Frankreich wohl unterrichtet bin und sie für bedeutend halte, kann ich doch kein Freund der Französischen Revolution sein; denn ihre Greuel empören mich. Ich hasse jeden gewaltsamen Umsturz, weil dabei ebensoviel Gutes vernichtet, als gewonnen wird. (...) Jedes Gewaltsame, Sprunghafte, ist mir in der Seele zuwider, denn es ist nicht naturgemäß. Ich bin ein Freund der Planze, ich liebe die Rose als das Vollkommenste was unsere deutsche Natur als Blume gewähren kann; aber ich bin nicht Thor genug um zu verlangen, daß mein Garten sie mir schon jetzt, Ende April, gewähren soll*”. Goethe, HA 24, p. 577.

⁸⁶² Ibid. Schmidt 1995, pp. 420-429.

⁸⁶³ “lo que acontece aún cotidianamente ha sido revelado / en su significado divino” (versión propia). Si bien de modo implícito, esto ya aparecía en buena medida anticipado por otra parte en la célebre primera estrofa del poema (StA II.1 118, vv. 1-9).

⁸⁶⁴ “Ahora la naturaleza despierta con fragor de armas / y desde lo alto del éter hasta abajo en el abismo / según firmes leyes surgidas, como antes, del caos sagrado / es sentido nuevamente el entusiasmo / creador omnipotente” (versión propia).

hohes er entwarf; so ist / Von neuem an den Zeichen, den Thaten der Welt jelt / Ein Feuer angezündet in Seelen der Dichter” (StA II.1 119, vv.)⁸⁶⁵. La escena del entusiasta revolucionario aparecía entonces claramente delineada: el caos natural no era en última instancia más que los “hechos del mundo”; los cuales, convertidos en una divisa emancipadora (“*Zeichen*”), pasaban a interpelar directamente a los poetas. Estos residían por su parte solos en la intemperie bajo estas “tormentas”: a ellos les era dado aprehender directamente el rayo de “Zeus”, con la cabeza descubierta. Pero esto último no se debía a su aislamiento respecto del mundo social, sino a su vocación dirigida a interpretar los “hechos” (“*Taten*”) del mundo histórico. Lejos de ser transparentes, dichos “hechos” surgían de un proceso “secretamente preparado” (“*Geheimnißvoller bereitet*”): sumidos en el seno de la confusión histórica, en las “profundidades de los tiempos” (“*Tiefen der Zeit*”, StA) (“entre los pueblos”, las “llamas”, y las “tormentas”) no podían aparecer, por ende, como directamente inteligibles para sus contemporáneos⁸⁶⁶.

Nos hallamos entonces ante una nueva reformulación de aquella experiencia entusiasta inaugurada por la figura del *poeta vates* en los tiempos de Tübingen. Tal como sucedía típicamente en la imaginación del entusiasta revolucionario, el brillo de su mirada era el mismo que se encendía ante la visión de los grandes proyectos. Solo que en este caso, la actitud prometeica y desafiante del yo poético aparece reemplazada por otra perspectiva tendiente por el contrario a subrayar su situación de desprotección e intemperie frente a los

⁸⁶⁵ “Y como un fuego brilla en los del hombre / cuando el proyecta algo grande; así se enciende / de nuevo ante los signos, los hechos del mundo / un fuego en las almas de los poetas” (versión propia).

⁸⁶⁶ No debe descartarse aquí por otra parte, una referencia al clima conspirativo con el cual tanto Hölderlin como su círculo de amigo jacobinos convivían desde el congreso de Rastatt (1798). En este sentido, fueron variados y numerosos los intentos de crear un gobierno revolucionario en el sur de Alemania (en algunos casos a través de la anexión con la república suiza); proyecto dentro del cual participarían muchos activistas württembergueses cercanos a Hölderlin, como es el caso de su amigo Sinclair, Leo von Seckendorf (1775-1809), y Christian F. Baz (1762-1808). A partir de la segunda guerra de coalición, los intentos conspirativos, encarcelamientos, procesos, e investigaciones se volverían cada vez más frecuentes. Al mismo tiempo, ya desde 1789, los contactos existentes entre, diplomáticos franceses, funcionarios reformistas y activistas republicanos habían crecido de modo constante, llegando a constituir una densa red de comunicaciones y relaciones políticas entre Francia y el sur de Alemania. Este clima conspirativo aparecería más tarde descrito con alerta por el archiduque austríaco Carl Ludwig (1771-1847) en una carta del 6 de enero de 1800 a su par de Württemberg Friedrich II: “*bestimmte Nachrichten über eine wirklich geheime Verschwörung zugekommen, welche nichts geringeres zum Zwecke hat, als auch in Deutschland alle gesellschaftliche Ordnung umzustürzen, u. eine allgemeine Revolution zu Stande zu bringen (...)* Unter den Antheilhabern dieses verrätischen Plans sollen sich nach eben denselben glaubwürdigen Datis mehrere von Euer Liebden Unterthanen (...)”. Del mismo modo, el *Schwäbische Chronik* informaba el 17 de abril de 1800: “(...) eine, wiewohl äußerlich unbeträchtliche, Zahl Unserer Unterthanen sich in eine solche höchst strafbare Verbindung habe einziehen lassen (...) welche nichts anderes beabsichtige, als die unglücklichen Folgen einer gewaltsamen StatsUmwälzung (...) über das südliche Deutschland, und das in mancher Rücksicht gesegnete Wirtemberg auszubreiten”. Citas de Franz, Michael, “Hölderlin und die ‘politische Jammer’I: Die angebliche ‘revolutionäre Verschwörung’ von 1799/1800”, en Valérie Lawitschka (ed.), *Hölderlin: Literatur und Politik, Tübingen-Vorträge 2008-2011*, Tübingen, Hölderlinturm, 2012, pp. 12-32. Como es sabido, en 1805 Hölderlin formaría parte junto a Baz, Seckendorf y Sinclair de los individuos acusados por alta traición en el principado de Homburg; proceso que finalmente desencadenaría el descalabro mental del poeta.

arrebatos producidos por la inspiración divina. De este modo, lejos de ser un poder meramente elevador, el éxtasis entusiasta aparecía presentado como un acontecimiento amenazante y destructivo (“*Gottes Gewittern*”), a priori incognoscible, dependiente del arbitrio todopoderoso del Zeus “Padre”. Investida con estos atributos cuasi-apocalípticos, el “entusiasmo” aparecía así ubicado por fuera de la esfera individual para ser convertido en un acontecimiento cataclísmico universal, tal como ya había sido anticipado en la concepción trágica del *Empedokles*.

6.7. Caos entusiasta y subjetividad poética: los últimos ríos de Hölderlin.

En el mismo cuaderno dentro del cual Hölderlin había preparado estas estrofas himnicas, el *Stuttgarter Foliobuch*, se hallaba también el manuscrito de la oda titulada “*Dichterberuf*”(1800/01)⁸⁶⁷. Se trataba de otro texto de carácter programático⁸⁶⁸, en el cual aparecía evocada en clave entusiasta el avance de los ejércitos napoleónicos por Europa: “*Des Ganges Ufer hörten des Freudengotts / Triumph, als allerobernd vom Indus her / Der junge Bacchus, mit heiligem / Weine vom Schlafe die Völker wekend*” (StA II.1 46, vv. 1-4)⁸⁶⁹. Recordemos en este punto el peso de la metáfora fluvial, presente tanto en los comentarios sobre la situación política como así también en la imaginación del poeta⁸⁷⁰. Habiendo nacido un año antes que Hölderlin -1769- no es forzado suponer que el poeta haya imaginado cierto grado identificación con la figura heroica del francés. Ya en la comentada oda “*Buonaparte*”, dicho personaje histórico había sido descrito por parte del poeta como un “héroe”, cuyo “espíritu veloz”, el “vino de la vida”, era imposible de contener (ni siquiera dentro de los márgenes del poema)⁸⁷¹. Aceleración y “ebriedad”, dos rasgos prototípicos del entusiasta revolucionario, se hallaban ya así condensadas en ambas caracterizaciones poéticas.

⁸⁶⁷ En una versión previa, *An unsre großen Dichter* (StA I.1 261).

⁸⁶⁸Cf. Müller-Seidel, Walter, “*Hölderlins Ode Dichterberuf. Zum schriftstellerischen Selbstverständnis um 1800*”, en Wulf Segebrecht (ed.), *Gedichte und Interpretationen 3. Klassik und Romantik*, Stuttgart, Reclam, 1984, pp. 230-242.

⁸⁶⁹“Las riberas del Ganges oyeron el triunfo / del dios de la alegría cuando, conquistador, volvió / del Indo el joven Baco despertando con vino sagrado / a los pueblos de su sueño” (O 161).

⁸⁷⁰ De modo similar, también el entusiasmo bélico-revolucionario aparecía en el retrato sublime del Nilo hecho por Hölderlin “*Der Archipelagus*”: “(...) und der Erstgeborene, der Alte, / Der zu lange sich barg, dein majestätischer Nil igt, / Hochherschreitend aus fernen Gebirg, wie im Klange der Waffen, / Siegreich kömmt und die offenen Arme der sehrende reichet” (StA II.1 104, vv. 50-53). Significativamente, aquí el “Nilo majestático” poseía toda la forma de una figura subjetiva, la cual emergía a partir del estallido sublime de su voz desde el fondo de las montañas, semejante (como en *Wie wenn am Feiertage*) al “fragor de las armas” (“*im Klange der Waffen*”).

⁸⁷¹En su interpretación de este pasaje, Böschstein también remite por su parte la fórmula “*Baccho Imperiali*” (StA II.1 340, vv. 16-17), aparecida en un manuscrito posterior, a la figura de Napoleón. Ibid. Böschstein, p. 124.

Se trata de una constelación metafórica reforzada en la última etapa literaria del poeta, fuertemente atravesada por una serie de significados políticos y históricos muy concretos. En este sentido, de modo similar a la oda “*Buonaparte*”, en “*Dicherberuf*”, Napoleón aparecía presentado como “el joven Baco”, un “dios de la alegría”, “conquistador” irrefrenable, dispuesto a despertar con su “ebriedad sagrada” a los pueblos, proveyéndoles de “vida” (“*Leben*”) y “leyes” (“*Geseze*”). Aquella “ley” destinada a insuflar nueva “vida” no era otra que la nueva constitución, el “código Napoleón”, celebrado en términos sublimes y extáticos por los simpatizantes de la Revolución⁸⁷². No se trata de un aspecto menor: dentro de los territorios alemanes ubicados a la izquierda del Rin tras la Paz de Luneville (1801), las reformas napoleónicas supusieron una radical aceleración de las transformaciones políticas y sociales en curso⁸⁷³. Equiparando entonces la aparición de la figura histórica de Napoleón al discurrir irrefrenable de las fuerzas naturales, esta nueva legalidad era traída por “Baco”, quien descendía hasta los mortales con la misma fuerza de un río despeñándose sobre los valles. Con su “ebriedad”, este “dios de la revolución”⁸⁷⁴ debía entonces despertar a los pueblos de su sueño; acusación que, según hemos dicho, Hölderlin ya había lanzado a los alemanes en el poema “*Die Völker schwiegen, schlummerten...*” (StA I.1 238).

Esta triple identificación entre caos revolucionario, aceleración histórico-natural, y entusiasmo extático también aparecía retomada en “*Der Blinde Sänger*” (1800). Se trataba de un texto no poco significativo, al poder reconocerse allí el modo en que Hölderlin emprendía, ya en su etapa de su madurez autoral, un balance de la problemática entusiasta desde la perspectiva de su propia experiencia poética. El punto de partida del poema era la crisis de la inspiración entusiasta: “*Wo bist du, jugendliches! das immer mich / Zur Stunde wekt des Morgens, wo bist du, Licht! / (...) / Das Herz ist wieder wach, doch bannt und / Hemmt die unendliche Nacht mich immer*” (StA II.1 54, vv. 1-4)⁸⁷⁵. Hölderlin evocaba aquí aquellas crisis melancólicas recurrentes (“*wieder wach*”), sobre las cuales ya había dado cuenta más de una vez tanto en la novela *Hyperion* como en su correspondencia⁸⁷⁶. Dichos estados impedían así

⁸⁷² “*Der Code Napoleon, der die bürgerlichen Verhältnisse des nachrevolutionären Frankreich auf rechtliche Begriffe brachte, bedeutete für Deutschland eine revolutionäre Herausforderung*”. Cf. Fehrenbach, Elisabeth, *Politischer Umbruch und gesellschaftliche Bewegung. Frankreich und Deutschland im 19. Jahrhundert*, München, Oldenbourg Verlag, 1997, p. 46.

⁸⁷³ Ibid. Becker 1999, p. 90: “*Die rheinbündische Zeit gab den Mittelstaaten ‘den weiten Handlungsspielraum für tiefgreifende innere Reformen’ und leitete einen beschleunigten politischen und sozialen Wandel ein. Er hatte tiefgreifende Auswirkungen für das Bewußtsein wie für die politische-soziale Wirklichkeit, die bis weit zum Konstitutionalismus des Vormärz reichen*”.

⁸⁷⁴ Ibid. Böschenstein, pp. 125-126.

⁸⁷⁵ ¿Dónde estás, oh juvenil, que siempre me despiertas / a la hora matinal, donde estás, oh luz? / Despierto está el corazón, más me hechiza / y atrapa siempre en su magia sagrada la noche” (O 207).

⁸⁷⁶ Cf. Cap. III.

al poeta consustanciarse con su actividad creadora. Pero, en la tercera estrofa, el yo lírico se encontraba ante una epifanía redentora:

“Dann hör ich oft die Stimme des Donnerers / Am Mittag, wenn der Eherne nahe kommt / Wenn ihm das Haus bebt und der Boden / Unter ihm dröhnt und der Berg es nachhallt / Den Retter hör’dann in der Nacht, ich hör’ / Ihn tödtend, den Befreier, belebend ihn, / Den Donnerer, vom Untergang zum / Orient eilen und ihm nach tönt ihr, / -Ihm nach, ihr meiner Seele Saiten! es lebt mit ihm / Mein Geist, und wie die Quelle dem Strome folgt, / Wohin er trachtet, so geleit’ich / Gerne den Sicherer auf der Irrbahn / Wohin? Wohin? Ich höre dich da und dort / Du herrlicher! Und rings um die Erde tönts. / Wo endest du? Und was, was ist es / Über den Wolken und o wie wird mir?” (StA II.1 55, vv. 25-40)⁸⁷⁷.

Caos revolucionario y entusiasmo apocalíptico vienen aquí una vez más de la mano: retomando el leitmotiv catastrófico, la imagen del “trueno” aparecía presentada como una “voz”, capaz de interpelar al yo poético y conmover los cimientos mismos de su hogar y entorno natural. Al igual que en el proyecto *Empedokles*, el acontecimiento entusiasta tenía aquí también la forma de un discurso dirigido no solo al yo poético, sino también fundamentalmente al núcleo mismo de la comunidad. Y si en la primera versión del drama, el discurso entusiasta de Empédocles aparecía simbolizado a través de la imagen pneumatológica del “Éter”, en el caso de *Der Blinde Sänger* este lenguaje aparecía directamente encarnado por un “salvador” (*“Dann hör ich”*, *“Den Retter hör’dann...”*, *“ich hör’ / Ihn tödtend”*). Volvía a aparecer entonces evocada la figura de Napoleón: dirigido hacia el “oriente” (el este alemán), el avance “apresurado” (*“eilen”*) de este “libertador” era a la vez “mortal” y “re-vivificador”; precisamente aquella condición antinómica referida en la carta a Ebel, donde aniquilación y nueva organización convivían en tensión contradictoria.

Dicho movimiento impetuoso interpelaba entonces directamente la inspiración en crisis del yo poético, el cual ahora se descubría cautivado por esta figura redentora y compone sus melodías a partir de él (*“Ihr meiner Seele Saiten! es lebt mit ihm”*). La metáfora fluvial volvía entonces a ser utilizada para explicitar esta identificación: el poeta sigue a su “liberador” “como la fuente a la corriente” principal. Se trataba de una apuesta “ciega” (y de allí la referencia homérica al “cantor ciego”): el nuevo entusiasmo traído por el avance caudaloso del “salvador” conducía a una decisión repentina carente de certezas previas; se trataba ante todo de lanzarse a un camino errático, guiado sin embargo por esta nueva figura emancipatoria. Como en la opinión de muchos de sus contemporáneos, Bonaparte aparecía así también para Hölderlin como la encarnación del tiempo histórico-revolucionario.

⁸⁷⁷ “Luego oigo a menudo la voz del trueno / a mediodía, cuando se acerca el Broncíneo, / cuando tiembla la casa y bajo él / retumba y resuena la montaña / Al salvador oigo por la noche, le oigo / matando, al libertador, vivificando, y al tonante apresurándose desde el ocaso al Oriente y tras el sonáis vosotras”. (O 209).

No deja de ser significativa, por otra parte, la referencia al “descenso” del “salvador”: evocando la kenosis cristológica, Hölderlin también hace hincapié aquí en la idea de un descenso redentor, asociándola a su vez con el despeñamiento impetuoso de los ríos⁸⁷⁸. Como ya hemos visto, este ya era un mandato similar al transmitido por Diotima; cuando esta última instaba a Hiperión a convertirse en “educador del pueblo”: este último debía bajar “como el rayo de luz” con el fin de transmitir la experiencia del entusiasmo emancipador a sus semejantes⁸⁷⁹. Más tarde, a través de la escena sacrificial en el Etna, la imagen del descenso volvía a aparecer en la tercera versión de *Empedokles*. Siendo una versión tardía de la obra (1799) su significado no es menor para sus composiciones finales:

“(…) *stiegst du auch / Um die Gewaltigen, die drunten sind, / Versöhnend die Titanen heimzusuchen, / Ins bodenlose Thal, vom Gipfel dort, / Und wagtest dich ins Heiligtum des Abgrunds, / Wo duldend vor dem Tage sich das Herz / Der Erde birgt und ihre Schmerzen dir / die dunkle Mutter sagt, o du der Nacht / Des Aethers Sohn! Ich folgte dir hinunter*” (StA IV.1 129, vv. 235-243)⁸⁸⁰.

Una vez más, el proyecto *Empedokles* nos permite rastrear tendencias figurativas analizadas en el capítulo anterior y que en la última de su producción literaria adquieren un peso y significado cada vez más insistente. Vale la pena comparar brevemente los descensos propuestos aquí por Diotima frente a Hiperión, y por Pausanías frente a su maestro: mientras el primero de ellos debe descender para oficiar como vocero de un entusiasmo pedagógico-emancipador, Empédocles debe lanzarse al volcán para enfrentar a un mundo en crisis, habitado por “titanes violentos”, un “abismo” que representa a su vez el “corazón sufriente de la tierra”. Por otra parte, ya hemos visto en el capítulo anterior, el rol clave del entusiasmo pneumatológica, tematizado a través de la imagen del “éter reconciliador”, con la cual Empédocles se identificaba mediante su muerte sacrificial. Con este descenso mortal, la

⁸⁷⁸En sus variantes cristológicas, el tema bíblico de la kenosis – el auto-vaciamiento de Dios, su transformación humana en hijo mortal, de carne y hueso- era bien conocido por Hölderlin. Cf. el primer sermón religioso del en la *Communität* de Tübingen, según el editor Sattler, basado en Juan 1, 14: “*Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbige gemacht, und die Welt kannte es nicht. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben, welche nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind. Und das Wort ward Fleisch, und wohnt unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohns vom Vater, voller Gnade und Wahrheit*” (el subrayado es mío, FHA T.I 32).

⁸⁷⁹“*Du mußt, wie der Lichtstral, herab, wie der allerfrischende Regen, mußt du nieder in's Land der Sterblichkeit, du mußt erleuchten, wie Apoll, erschüttern, beleben, wie Jupiter, sonst bist du deines Himmels nicht werth*” (StA III 88).

⁸⁸⁰“(…) Aun si bajases / desde esta cima al valle sin fondo / para visitar conciliador a los violentos / titanes que allí habitan y te aventurasas / a penetrar en el santuario del abismo, / donde el corazón sufriente de la tierra / se oculta del día, y la oscura madre / de sus dolores te hablase, ¡oh hijo del éter!, yo te seguiría en tu descenso” (E 339).

subjetividad entusiasta se enfrentaba directamente al caos histórico. La experiencia de la elevación educativa –presente en el poeta vates e Hiperión- ha cesado. El salto hacia el abismo terrenal por parte de Empédocles supone la aniquilación de la subjetividad, mediante su fusión definitiva con el caos histórico-natural. La poética entusiasta adquiere así, en lo fundamental, dos modalidades retóricas en tensión, que a la vez se hallan mutuamente identificadas entre sí: caos histórico-natural y descenso redentor.

Por lo que a través de la figura de la kenosis este conjunto de imágenes re-emergerán entonces numerosas veces a lo largo de esta última etapa, tanto en los así llamados “*Christushymnen*” (“*Friedensfeier*”, “*Patmos*”, “*Der Einzige*”) como en los himnos fluviales (“*Der Rhein*”, “*Der Ister*”, “*Am Quell der Donau*”). Ella constituía en sí misma una reescritura del sacrificio empedocleano, el cual guardaba por otra parte fuertes parecidos con la caracterización hegeliana de Cristo⁸⁸¹. Así, por ejemplo, en *Friedensfeier* la kenosis divina aparecía presente como acontecimiento histórico y apocalíptico:

“*Und Freundesgestalt annimst, du Allbekanter (...) / Da Herrschaft nirgend ist zu sehn bei geisten und Menschen / Das ist, sie hören das Werk / Längst vorbereitend, von Morgen nach Abend, jetzt erst, / Denn unermesslich braußt, in der Tiefe verhallend, / Des Donnerers Echo, das tausendjährige Wetter, / Zu schlafen, übertont von Friedenslauten, hinunter*” (StA III 533-534, vv. 19, 28-33)⁸⁸².

Tal como ha indicado la crítica, la composición del himno se hallaba inspirada en el clima de alivio y euforia republicana surgido a partir del tratado de Luneville, firmado entre la Francia napoleónica y los representantes del Sacro Imperio Romano Germánico⁸⁸³. En este

⁸⁸¹ Así, mientras para Hegel la figura de Cristo había “aprehendido profundamente las necesidades de su tiempo” (“*Bedürfnisse seines Zeitalters tief aufgegriffen*”); también para Hölderlin, en el caso de Empédocles, este último era “un hijo de su cielo y de su época, de su patria, un hijo de las violentas contraposiciones de arte y naturaleza, en las cuales apareció el mundo ante sus ojos” (“*So ist Empedokles ein Sohn seines Himmels und seiner Periode, seines Vaterlandes, ein Sohn der gewaltigen Entgegensetzungen von Natur und Kunst in denen die Welt vor seinen Augen erschien*”, StA IV.1, 154. Cf. también Cap V, 5.3.). Por otra parte, la asociación entre “entusiasmo” y destino sacrificial también era un elemento presente en la interpretación de la crucifixión de Cristo hecha por el joven Hegel. Como buen “entusiasta” político, Jesús incluso habría aceptado su muerte solo como precio a pagar para la realización de su proyecto: “(...) *jedem Schwärmer, der nur für sich schwärmt, ist der Tod willkommen, aber wer für einen großen Plan schwärmt, der kann nur mit Schmerz den Schauplatz verlassen, auf welchem er sich entwickeln sollte; Jesus starb mit der Zuversicht, daß sein Plan nicht verlorengeworden würde*” Hegel, George, W.F., *Frühe Schriften. Werke I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 160, 405. Para una reconstrucción detallada de la amistad entre Hölderlin y Hegel, cf. Jamme, Christoph, “*Ein ungelehrtes Buch*”. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, Meiner, 1983; y también Söring, Jürgen, *Die Dialektik der Rechtfertigung. Überlegungen zu Hölderlins Empedokles-Projekt*, Frankfurt, Athenäum, 1973, pp. 115-122, p. 156.

⁸⁸² “Y una figura amiga adoptas, tu, por todos conocido (...) / Porque ya no hay dominio para ver entre los hombres y los divinos espíritus / y así, ellos escuchan la obra / largo tiempo preparada, desde la mañana a la noche, y recién ahora / pues ruge inconmensurable, / el eco del trueno, la tormenta milenaria / y va hundirse en el sueño sofocado en las profundidades” (versión propia).

⁸⁸³ Este interés puede ser así comprobado en la carta a su hermano Karl del 4 enero de 1801, escrita tras los acuerdos de paz de Luneville: “*Aber das Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Gute, das Gemeingeist über alles in allem gehen, und dass das deutsche Herz in*

sentido, son numerosos los trabajos que han señalado una hipotética identidad entre el “príncipe de la fiesta” (“*Fürsten des Festes*”) y la figura de Bonaparte⁸⁸⁴. El himno se proponía presentar el avance napoleónico como un evento utópico-redentor (StA III 534, v. 28); en el cual la imagen extranjera de Napoleón adquiría una forma familiar y conocida (“*Freundesgestalt*”), en esencia no beligerante. Su llegada misma aparecía no obstante anunciada en términos apocalípticos, a través de una “tormenta milenaria”, con el “rugir inconmensurable” del “trueno”. Pero al mismo tiempo, de manera no poco similar a la fusión de Empédocles con los elementos de la tierra, aquí también dicho “trueno” queda contenido en los ecos de las profundidades, “acallado por el sonido de la paz”⁸⁸⁵. Una utopía dialógica sustituía así de pronto el momento apocalíptico. La quinta estrofa anunciaba entonces un “día de fiesta” (“*Festtag*”, StA III 536, v. 102):

“*Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander, / Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang. / Und das Zeitbild, das der große Geist entfaltet, / Ein Zeichen liegt vor uns, da zwischen ihm und andern / Ein Bündnis zwischen ihm und andern Mächten ist*” (StA III 536, v. 92-97)⁸⁸⁶.

Como en las elegías, los motivos del “diálogo”, y el “canto” evocaban así la utopía del comunitarismo pietista (“*Allversammelnde*”, StA III 536, v. 103); en la cual la comunicación social y religiosa horizontal aparecían celebrados a través del entusiasmo pneumatológico (“*Geist*”)⁸⁸⁷. En el marco de la aceleración entusiasta, el “diálogo” (“*Gespräch*”) se convertía así “rápidamente” en “canto” (“*bald sind wir aber Gesang*”), tal como ya había sucedido en la amistad entre Hiperión y Alabanda, surgida del sentimiento eufórico ante el descubrimiento de sus ideales emancipatorios⁸⁸⁸. Como hemos visto en los capítulos anteriores, en su correspondencia Hölderlin utilizaba esta misma clase de retórica pietista para describir este

solchem Klima, unter dem Segnen dieses neuen Friedens erst recht aufgehen” (StA VI.1 407). Como puede verse, se trataba de una profesión de fe altamente significativa en la cual aparecían entremezcladas expectativas políticas y personales: con la “bendición” de la paz napoleónica, un nuevo “espíritu común” (“*Gemeingeist*”) podía finalmente madurar progresivamente en los alemanes, desarrollando -como la propia “naturaleza”- sus potenciales ocultos. Las convicciones más íntimas de Hölderlin parecían así entregarse a las implicancias aún latentes de este nuevo horizonte de expectativas.

⁸⁸⁴Cf. Lachman, Eduard (ed.), *Der Streit um den Frieden*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1957; Szondi, Peter, “El mismo, el príncipe de la fiesta. El himno Fiesta de la paz”, en *Estudios sobre Hölderlin. Con un ensayo sobre el conocimiento filológico*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, pp. 77-111.

⁸⁸⁵ El subrayado es mío.

⁸⁸⁶ “Y la imagen del tiempo, que el gran espíritu despliega, / un signo es ante nosotros de que entre él y otros / una alianza hay, entre él y otros poderes”. Cf. Szondi 1992, 119.

⁸⁸⁷ Cf. Nibrig, Hart. Cf. también: “*Der Allversammelnde, wo Himmlische nicht / Im Wunder offenbar, noch ungesehn im Wetter, / Wo aber bei Gesang gastfreundlich untereinander / In Chören gegenwärtig, eine heilige Zahl / Die Seeligen in jeglicher Weise / Beisammen sind, und ihr Geliebstes auch (...)*” (StA III 532, vv. 102-108); y en la primera versión del *Empedokles* “*Wo unbesorgt die treuen Langvertrauten Beisammen sind in liebendem Gespräch*” (StA IV.1 52, vv. 1183-1184).

⁸⁸⁸ Cf. Cap. IV. 4.4.

nuevo entusiasmo colectivo⁸⁸⁹. Sin embargo, como puede verse en el pasaje citado, dicho “espíritu común” se hallaba ahora temporalizado: este desplegaba una “imagen del tiempo” (“*Zeitbild*”, v. 94), dirigida a interpelar al “nosotros” del poema. Se trataba así de un “signo” (“*Zeichen*”, v. 95) del tiempo histórico, capaz de establecer lazos de reciprocidad entre los miembros de la comunidad y, muy particularmente, frente a aquellos “poderes” ajenos a su dominio; alusión esta última referida a las potencias militares en pugna. Estas eran las “tormentas del tiempo” (“*Stürmen der Zeit*”) mencionadas por el poeta en “*Die Völker schweigen...*”. Resurgía entonces aquella nueva percepción del tiempo histórico, a través de la cual la subjetividad poética hölderliniana volvía a reconfigurarse a sí misma: investido en términos pneumatológicos, el “entusiasmo” napoleónico fundaba una nueva colectividad; la cual a partir de esta misma interpelación se hallaba atenta a los “signos” y los “poderes” de su propio presente, a fin de salvaguardar su propia emergencia histórica.

6.8. “*Der Rhein*” como eje de lectura para los “últimos himnos”.

El movimiento descendente de la kenosis también podía verse claramente en el himno titulado *Der Rhein* (1801-1802), cuya dedicatoria iba dirigida al activista Sinclair, su antiguo camarada desde los tiempos de Jena (1795) y Homburg (1798-1799). A diferencia de otros himnos fluviales surgidos durante el periodo, dicha composición posee la característica distintiva de haber sido completada por su autor. En consecuencia, este “himno” nos permite reconstruir en buena medida los temas e intereses más importantes del periodo; los cuales pueden ser a su vez comprendidos desde la perspectiva de la problemática entusiasta, tal como aparece allí desplegada. En este sentido, desde el punto de vista de la situación histórica, el nombre y la temática del poema no dejaban de poseer en sí mismos un fuerte significado político; en la medida que, para la opinión de la época, el Rin significaba ante todo el límite

⁸⁸⁹ “*Aber das Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Gute, das Gemeingeist über alles in allem gehen, und dass das deutsche Herz in solchem Klima, unter dem Seegen dieses neuen Friedens erst recht aufgehen*” (StA VI.1 407) / “Sino que el egoísmo en todas sus formas doblegará la cabeza bajo el sagrado yugo del amor, y el bien, el espíritu de comunidad, dominará sobre todo, entrará en todo, y el corazón alemán sólo en tal clima, bajo la bendición de esta nueva paz, comenzará a surgir de verdad” (CC 523). Cf. Cap. V. Sin llegar a interrogarse por su sentido último en el plano ideológico-discursivo, y aminorando su significado teológico, la lectura de Jochen Schmidt sobre Patmos –otro de los himnos cristológicos- también reconoce esta dimensión ecuménico-comunitarista presente en la poética hölderliniana: “*Die immer weitere und freiere Entfaltung des Geistes führt bei Hegel zur Bildung der "Gemeinde", wobei er sich sowohl auf das Johannesevangelium wie auch auf die bekannte Stelle Mt 18,19 und 20 bezieht: "Wo zwei unter euch einswerden auf Erden, warum es ist, daß sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. —Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich unter ihnen ..."* Auf die gleichen Bibelverse spielt Hölderlin in der Patmos-Hymne an: „... wo zweifach / Erkennt, einstimmig/War himmlischer Geist” (V. 126-128). Am “Geist” also liegt Hölderlin, ebenso wie Hegel in seiner Auslegung der Stelle. Damit weichen beide und auf bezeichnend “johanneische” Weise von dem Wortlaut bei Matthäus ab”. Cf. Schmidt, Jochen, *Hölderlins Geschichtsphilosophischen Hymnen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 252.

natural existente entre los territorios bajo control del ejército francés y los principados alemanes. O en términos históricos más amplios: entre el mundo del Antiguo Régimen y el nuevo horizonte abierto por el acontecimiento revolucionario.

Retomando el motivo de la kenosis, en dicha composición el yo poético aparecía “en busca de una fuente” (“*Den Quell besuchend...*”; StA II.1 142, v.3); la cual descendía a su vez desde las “montañas alpinas” (“*Von Treppen des Alpengebirgs*”; v. 4), denominada utópicamente como “ciudad de los celestiales” (“*Burge der Himmlischen*”, v. 6). En este marco, perdido en el seno de la montaña, el yo poético escuchaba un clamor (“*jammern*”) de “redención” proveniente de un “joven” “convulso” (“*wie er tobt*”) (vv. 22-24). Dicho aullido era la voz del Rin separándose de sus hermanos (el Tesino y el Ródano) para lanzarse, al igual que Empédocles y el “liberador” de “*Der blinde Sänger*”, hacia el “Asia”; como veremos más adelante, una referencia por lo demás también decisivamente presente en los himnos “*Die Wanderung*” y “*Am Quell der Donau*”. En términos históricos, dicha dirección podía tener al menos dos significados importantes: tanto la dirección de los ejércitos napoleónicos que cruzaban el Rin marchando hacia los territorios alemanes; como así también el oriente de la genealogía “*Schwärmer*”, aquel desierto hacia el cual solían marchar, muchas veces exiliados, místicos y eremitas⁸⁹⁰. Sin embargo, el contexto de esta composición, ¿hasta qué punto estas dos referencias – “revolución” y “*Schwärmererei*” – podían tener un sentido convergente para Hölderlin? Una lectura de este texto emprendida desde la perspectiva de la problemática entusiasta puede brindarnos algunas claves interpretativas útiles al respecto.

Tal como sucedía “*Der Blinde Sänger*”, el Rin también se hallaba ciego ante su propio destino y anhelos: “*Doch unverständig ist / Das Wünschen vor dem Schicksal / Die Blindesten aber / Sind Göttersöhne*” (StA II.1 143, vv. 38-39)⁸⁹¹, caracterización que también se reproducirá, en términos casi idénticos, en *Die Wanderung*⁸⁹². Como queda evidenciado en este último verso, eran sin embargo aquellos “más ciegos”, más incapacitados para prever su propio destino, aquellos pertenecientes a un linaje divino. El Rin era así “hijo de los dioses”, poseído por los atributos contradictorios de la subjetividad entusiasta: “*Denn furchtbar war, da lichtlos er / In den Fesseln sich wälzte, / Das Rasen des Halbgotts*” (StA II.1 143, vv. 29-31). La ceguera radical del “semi-dios” (“*halbgott*”), era así entonces la ceguera del

⁸⁹⁰ Cf. Cap. V, 5.4.

⁸⁹¹ “Pero insensato es / con el deseo enfrentar al destino / y aún son más ciegos / los hijos de los dioses” (versión propia).

⁸⁹² “*Von ihren Söhnen einer, der Rhein, / Mit Gewalt wollt’er ans Herz ihr stürzen und schwand / Der Zurückgestoßene, niemand weiß wohin, in die Ferne*” (StA II.1 141, vv. 94-96).

Schwärmer entusiasta, quien también se precipitaba hacia adelante sin calcular riesgos. La consecuencia de esto último era el carácter imprevisible de este tipo de subjetividad, tal como quedaba plasmado categóricamente en la estrofa siguiente del himno: “*Ein Rathsel ist Reinent sprungenes (...)*” (StA II.1 143 v. 46)⁸⁹³. En consecuencia, como ya sucedía claramente a partir del *Empedokles*, lejos de elevarlo, dicho linaje condenaba al Rin, “hijo de los dioses”, al destino de un exilio desbocado. De modo insistente, dicha imprevisibilidad de los elementos naturales también aparecía afirmada en términos cada vez más gnósticos y taxativos al final de “*Der Ister*”: “*Was aber jener thuet der Strom, / Weis niemand*”⁸⁹⁴ (StA II.1 192, vv. 71-72) y “*Mnemosyne*”: “*Wie Rose gehn die gefangenen / Element’ und alten / Geseze der Erd. Und immer / Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht. Vieles aber ist / Zu behalten*” (StA II.1 197, vv. 13-14)⁸⁹⁵. Incluso en otros fragmentos hímnicos de este mismo periodo esta tendencia emancipadora volvería a ser reafirmada: “*Denn nimmer duldet / Die Gefangenschaft das himmlische Feuer*” (StA II.1, vv. 27-28)⁸⁹⁶.

Lejos de ser casual, la conexión entre avance “ciego” e “imprevisible” daba cuenta de una problemática histórica recurrente en la discusión política de la época⁸⁹⁷. Tal como sucedía con el Rin, proveer un cauce normal a la “corriente” de los acontecimientos históricos, darle una determinada dirección exenta de saltos o giros violentos, significaba en última instancia la posibilidad de conferirle un sentido definitivo al horizonte de crisis políticas surgido tras 1789; aquello que historiadores como François Furet han denominado “ponerle fin” a la Revolución⁸⁹⁸. Los ríos de Hölderlin constituían así la metáfora de una necesidad y una imposibilidad histórica: su aceleración irrefrenable, dinamizada a partir de la ceguera entusiasta, no hacía en este punto más que dramatizar las angustias de la época revolucionaria⁸⁹⁹.

⁸⁹³ “un enigma nacido de fuente misteriosa” (versión propia).

⁸⁹⁴ Cf. para ello también: “*Man nennet aber diesen den Ister. / Schön wohnt er. Es brennet der Säulen Laub, / Und reget sich. Wild stehn / Sie aufgerichtet, untereinander; darob / Ein zweites Mass, springt, vor / Von Felsen das Dach (...)*” (StA II.1 190, vv. 21-26).

⁸⁹⁵ “como rosas marchan los elementos / confinados y las antiguas / leyes de la tierra. Y siempre avanza / una aspiración hacia lo no-encadenado / mucho hay sin embargo / que conservar” (versión propia).

⁸⁹⁶ “Pues nunca tolera / el cautiverio el fuego celeste” (versión propia).

⁸⁹⁷ Cf. 6.4, Cap. V, 5.7, Cap. II, 2.6., Cap. I, 1.7.

⁸⁹⁸ Cf. Furet, François, *Pensar la Revolución Francesa*, Madrid, Petrel, 1980.

⁸⁹⁹ En este sentido, al igual que Böhler con el discurso *Frühromantik*, Mieth identifica demasiado apresuradamente la dimensión caótico-rupturista de los ríos holderlinianos con la experiencia histórica de la cesura revolucionaria: “*Der Prägnante Punkt des Durchbruchs ist –zeitlich gesehen – nichts anderes als der prägnante Moment der Revolution*”. Ibid. Mieth, p. 150.

En virtud de este carácter imprevisible, el lenguaje del Rin debía ser entonces el de la exultación entusiasta (“*Drum ist ein Jauchzen sein Wort*”, StA II.1 197, v.60)⁹⁰⁰. Del mismo modo, también en “*Germanien*” (1803) el fluir de las corrientes y la voz entusiasta aparecían explícitamente identificadas: “*Doch Fülle der goldenen Worte sandest du auch / Glückseelige! Mit den Strömen und sie quillen unerschöpflich / In die Gegenden all*” (StA II.1 151, vv.)⁹⁰¹. En todos estos himnos –y particularmente en “*Der Rhein*”– dicha identificación poseía implicancias históricas particulares: “(…) *und wenn in der Eil' / Ein Größerer ihn nicht zähmt, / Ihn wachsen läßt wie der Bliz, muß er / Die Erde spalten, und wie Bezauberte fliehn / Die Wälder ihm nach und zusammensinkend die Berge*” (StA II.1 144, vv. 73-75)⁹⁰². El avance del río aparecía así presentado como la irrupción del “rayo” (v. 73) capaz de “dividir la tierra” (v.74), asumiendo aquí entonces la voz de la corriente fluvial la forma de la catástrofe natural y el *kairós* histórico, aquella otra configuración de la poética entusiasta ya prefigurada en el proyecto *Empedokles*.

Al mismo tiempo, de modo similar a dicho personaje, en “*Der Rhein*” esa cesura destructiva poseía a su vez un poder encantador, capaz por igual de “hundir montañas” e hipnotizar a los elementos naturales, haciendo que incluso los “bosques” partan tras de él. Ese momento destructor no era por otra parte meramente aleatorio, sino que surgía como resultado de una lucha previa con un contrincante “más grande” (“*Ein Größerer*”), capaz de detener la aceleración del río entusiasta. Recordemos brevemente, en la novela *Hyperion*, el uso de la metáfora fluvial para describir el encuentro entre el protagonista y su “compañero de armas” Alabanda. Allí también, estos dos se encontraban “como dos ríos” cuyo propio fluir impetuoso lograba imponerse sobre los obstáculos de la época⁹⁰³. El *kairós* destructivo del Rin surgía entonces de un enfrentamiento con aquellos elementos históricos retardatarios que impedían su avance. Por otra parte, como veremos al final de este párrafo, las connotaciones del contagio y la destrucción no dejarán de tener un rol semántico-figurativo decisivo en un pasaje clave del himno.

⁹⁰⁰ “Por eso es exultación su palabra” (versión propia).

⁹⁰¹ “Pero tu has enviado también con los ríos / -oh, hermosa- una gozosa profusión / de doradas palabras, que fluyen / inagotablemente por todos los lugares” (versión propia).

⁹⁰² “Y si alguien más fuerte llegase / a detenerlo en su prisa, a moderar su ímpetu, / hendiría la tierra, como el rayo, / y hechizados, los bosques lo seguirían, / hundiéndose tras él las montañas” (versión propia).

⁹⁰³ En el capítulo IV de nuestra investigación hemos visto hasta qué punto para Hölderlin esos obstáculos se hallaban asociados al carácter extremadamente lento y cansino con el que sus contemporáneos participaban del momento histórico. Vale la pena repetir en este contexto la cita: “*Wir begegneten einander wie zwei Bache, die vom Berge rollen und die Last von Erde und Stein und faulem Holz und das ganze träge Chaos, das sie aufhält, von sich schleudern, um den Weg sich zueinander zu bahnen und durchzubrechen bis dahin, wo sie nun ergreifend und ergriffen mit gleicher Kraft, vereint in Einen majestätischen Strom, die Wanderung ins weite Meer beginnen*” (StA III 26).

Por lo que, a partir de esta línea de lectura, una misma perspectiva de análisis puede así ser sugerida para los otros grandes himnos de Hölderlin: “*Am Quell der Donau*” (1801), “*Germanien*” (1801) y “*Der Ister*” (1803). Así por ejemplo, de manera harto similar a “*Der Rhein*”, en “*Am Quell der Donau*” el discurso entusiasta se hallaba también identificado al avance potente del Danubio, proveniente de los Alpes. Esto puede comprobarse inmediatamente en la primera estrofa de dicha composición, donde la emergencia del río coincidía con la aparición abrupta de una “corriente melodiosa” (“*melodische Strom*”), un “preludio” (“*Vorspiel*”), que daba a su vez forma al canto de la comunidad:

“*Das Vorspiel, wekend, des Morgens beginnt / Und weitemher, von Halle zu Halle, / Der erfrischende nun, der melodische Strom rinnt, / Von Begeisterungen erfüllt / Nun aber erwacht ist, nun, aufsteigend ihr, / Der Sonne des Fests, antwortet / Der Chor der Gemeinde; so kam / Das Wort aus Osten zu uns, / Und an Parnassos Felsen und am Khitaron hör'ich / O Asia, das Echo von dir und es bricht sich / Am Kapitol und jählings herab von den Alpen*” (StA II. 1 126, vv. 33-39)⁹⁰⁴.

Se trata sin lugar a dudas de un pasaje programático, fundamental para comprender las últimas mutaciones de la poética entusiasta en el Hölderlin más tardío, aquello que en la carta a Böhlendorff aparecía definido como su “fenomenalización”. ¿Y no evocaba aquí Hölderlin aquella “*Begeisterung*” que los observadores del proceso revolucionario habían comenzado a extrañar?⁹⁰⁵ Proveniente de Asia, la palabra entusiasta “se despertaba elevándose” (v. 34) e “irrupía” (v.38) para hacerse presente ante un “nosotros” comunitario (v. 37), el “coro de la comunidad”, surgido a partir de esta interpelación. Al igual que en *Hyperion* y *Empedokles*, la imaginería litúrgico-religiosa volvía a ocupar el espacio de la naturaleza: como en un templo, la voz del río resonaba de “bóveda en bóveda” (v. 34) en lo alto de las Alpes. Como ya hemos sugerido, esta imagen comunitarista era uno de los modos en que Hölderlin concebía la emergencia de la voz entusiasta en el espacio público. Por lo que aquí pueda reconocerse también la notable versatilidad de su producción en esta última etapa: frente a ella surgiría la concepción trágica (1804) analizada al principio de este mismo capítulo; dos versiones del espacio público entusiasta, concebidas como respuestas alternativas a un mismo dilema.

En los “últimos himnos”, la imaginería entusiasta se abre así a una intrincada imaginería por igual recurrente y caleidoscópica. Ya que, como puede verse en este pasaje, la

⁹⁰⁴“así el Preludio, desde la mañana, resuena y nos despierta, / y luego, poco a poco, de bóveda en bóveda, / el melódico torrente derrama su frescura / lleno de entusiasmo / pero ahora está despierto, ahora, tú te levantas / hacia el sol de la fiesta, mientras responde / el coro de la comunidad. Así vino / la voz de oriente hacia nosotros, / Y en los peñascos del Parnaso y sobre el Citerón, / escucho el eco de tu voz !Oh Asia! / que se rompe en el Capitolio / y de pronto, desde lo alto de los Alpes / se despeña sobre nosotros” (versión propia).

⁹⁰⁵ Cf. los comentarios de Campe citados en el Cap. V, 5.8.

poetización del momento entusiasta no sólo involucraba los *leitmotivs* de la utopía comunitarista y la esfera pública sino aquellos otros vinculados al proceso de secularización moderno. Así, como en la tradición del misticismo “*Schwärmer*”, y tal como también había sucedido con Empédocles y Adamas, el origen del entusiasmo aparecía remitido en “*Am Quell der Donau*” a Oriente: a través del curso del río, los Alpes aparecían directamente asociados a un linaje antiguo, proveniente del Asia. Era esa “palabra oriental” aquella que surgía aquí de pronto, a través de la violenta ruptura fluvial, para interpelar al nosotros comunitario. Un evento similar también se anunciaba en la primera estrofa de “*Der Ister*”, donde la comunidad entusiasta, inspirada por el “fuego” pentecostal, provenía a su vez del cercano oriente: “*Jetzt komme, Feuer! / Begierig sind wir / Zu schauen den Tag, / (...) / Wir singen aber vom Indus her / Fernangekommen (...)*” (StA II.1 190, vv. 1-3, 7-8)⁹⁰⁶. Y del mismo modo, esta serie de ricas conexiones (río, inspiración entusiasta, origen oriental) volvía a poner de manifiesto en estas dos composiciones fundamentales (“*Am Quell der Donau*” y “*Der Ister*”) el tema del descenso místico (en su variante pentecostal en el caso de este último himno); un tema que, como ya hemos visto, también había sido anticipado por la caída sacrificial de Empédocles y la transformación de su mensaje redentor a través del “éter” divino⁹⁰⁷.

En buena medida estas recurrencias metafóricas, se debían al hecho de que, al igual que para Herder, los ríos poseían, para el último Hölderlin, una fuerza civilizatoria excepcional; constituyendo así una metáfora de la dialéctica inherente a las tensiones del progreso moderno. En las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) Asia constituía el origen del mundo natural, cuya expansión acontecía a través de los ríos y otros eventos catastróficos como terremotos y estallidos volcánicos. Tal como se afirma en “*Der Ister*”: “*Hier wollen wir bauen / Denn Ströme machen urbar / Das Land*” (StA II.1 190, vv. 15-17)⁹⁰⁸. O en “*Die Wanderung*”: “*Und deine Kinder, die Städte, / Am weithindämmernden See / An Nekars Weiden, am Rhein, / Sie alle meinen, es wäre / Sonst nirgend besser zu wohnen*” (StA II.1 138, vv. 20-24)⁹⁰⁹. Siguiendo aquí lo indicado por la

⁹⁰⁶“¡Ven ahora fuego! / deseosos estamos / de contemplar el día / (...) / Pero nosotros cantamos, desde el Indo, venidos de muy lejos” (versión propia). En la tercera estrofa: “*Der scheint aber fast / Rückwärts zu gehen und / Ich mein, er müsse kommen / Von Osten*” (StA II.1 191, vv. 41-44). Un origen también señalado en el fragmento himnico *Der Adler* (1803-1806): “*Anfänglich aber sind / Aus Wäldern des Indus / Starkduftenden / Die Eltern gekommen*” (StA II.1 229, vv. 9-11).

⁹⁰⁷Cf. Cap. V, 5.7-5.8.

⁹⁰⁸“Aquí queremos construir / pues las corrientes hacen habitable / la tierra” (versión propia).

⁹⁰⁹“y todas tus hijas, las ciudades / al borde del lago a lo lejos resplandeciente / bajo los sauces del Neckar / o en las riberas del Rin / todos piensan que para vivir / no hay mejor lugar” (versión propia).

crítica, su contradicción principal radicaba fundamentalmente en la tensión surgida entre cultura y violencia civilizatoria⁹¹⁰.

Ahora bien: en los himnos, dicha *hybris* violenta hallaba su principal metáfora en el furor entusiasta. Así, como hemos visto en “*Am Quell der Donau*”, la palabra sublime de la “corriente melodiosa” “rompía” y “se precipitaba” sobre la comunidad: “*Kommt eine Fremdlingin sie / Zu uns, die Erweckerin, / Die menschenbildende Stimme*” (StA II.1 126, vv. 40-42)⁹¹¹. Proveniente del Asia, aquel discurso que “daba forma a lo humano” y lo “despertaba”, no dejaba a su vez de ser “una extranjera” (“*Fremdlingin*”, v. 40), cuya fuerza causaba estupor entre sus coetáneos⁹¹². Esta asociación entre experiencia entusiasta y extranjería era recurrente en los escritos de esta última etapa. Ya en *Empedokles* los “dioses de la naturaleza” a los que el protagonista se dirigía en señal de plegaria eran presentados como los “extranjeros”, a la vez que él mismo, por su contacto directo con dichas divinidades, había sido condenado al exilio⁹¹³. Y, precisamente, también en la oda dedicada a Rousseau (1799) el lenguaje del autor del *Contrat Social* (1762) poseía una condición a la vez profética y extranjera: “*Vernommen hast du sie, verstanden die Sprache der Fremdlinge / Gedeutet ihre Seele! Dem Sehnenen war / Der Wink genug, und Winke sind / Von alters her die Sprache der Götter*” (StA StA II.1 13, vv. 29-32)⁹¹⁴. Como Empédocles, Rousseau era aquel que había comprendido el lenguaje de los “dioses”; cuya condición “extranjera”, por otra parte, había obligado al filósofo a descifrar, de modo visionario, su mensaje emancipador. Esto última explica en buena medida el motivo por el cual en *Der Rhein* su figura aparecía nuevamente evocada:

“*Halbgötter denk' ich jetzt / Und kennen muß ich die Theuern, / Weil oft ihr Leben so / Die sehrende Brust mir beweget. / Wem aber, wie, Rousseau, dir, / Unüberwindlich die Seele / Die starkausdauernde ward. / Und sicherer Sinn / Und süße Gaabe zu hören. / Zu reden so, daß er aus heiliger Fülle / Wie der Weingott, thörig göttlich / Und gesezlos sie die Sprache der Reinsten giebt / Verständlich den Guten, aber mit Recht / Die Achtungslosen mit Blindheit*

⁹¹⁰ Por otra parte, allí se situaba también el origen de los pueblos germánicos. Ibid. Gaier 1993.

⁹¹¹ “viene una extranjera / hacia nosotros, la inspiradora, / la voz que da forma a lo humano” (versión propia).

⁹¹² “*Da faßt' ein Staunen die Seele / Der Getroffenen all und Nacht / War über den Augen der Besten. / Denn vieles vermag / Und die Fluth und den Fels und Feuers gewalt auch / Bezwinget mit Kunst der Mensch / Und achtet, der Hochgesinnte, das Schwerdt / Nicht (...) Und gleichet dem Wild fast; das, / Von süßer Jugend getrieben, / Schweift rastlos über die Berg' / Und fühlet die eigene Kraft / In der Mittagshitze (...)*” (StA II.1 127, vv. 43-49, 52-56).

⁹¹³ “*Da Ward in mir Gesang und helle Ward / Mein dämmernd Herz im dichtenden Gebet' / Wenn ich die Fremdlinge die gegenwärt'gen / Die Götter der Natur mit Nahmen nannt*” (StA IV.1 137, vv. 416-419).

⁹¹⁴ “Tu has tomado la lengua de los extranjeros, / has comprendido y descifrado su alma! / Al visionario le era suficiente / un signo, y desde antiguo / son los signos el lenguaje de los dioses” (versión propia).

schlägt / Die entweihenden Knechte, wie nenn' ich den Fremden?" (StA II.1 146, vv. 135-149)⁹¹⁵.

Al igual que el Rin, "Rousseau" aparecía caracterizado como un "semi-dios", e investido a su vez con los rasgos del entusiasmo dionisiaco (vv. 135, 144)⁹¹⁶. Para el yo poético su figura tenía el estatuto de una memoria emotiva: personajes como el ginebrino habían conmovido más de una vez el "pecho visionario" (v. 138) de la subjetividad entusiasta. Como hemos visto, ya en la etapa inicial de Tübingen un epígrafe del *Contrat Social* figuraba al principio del "*Hymne an die Menschheit*"⁹¹⁷. De este modo, el yo entusiasta contemplaba retrospectivamente su experiencia poética asociándola a aquellas figuras históricas a través de las cuales su propia enunciación había surgido originalmente. La evocación mítica de la figura de Rousseau constituía una mirada dirigida hacia la génesis de la experiencia entusiasta hölderliniana. Así, tal como sucedía con el *Schwärmer* Empédocles, Rousseau poseía un lenguaje "ingenuamente divino" (v.145) y "sin ley" (v. 146), dotado de la capacidad para "escuchar" y "hablar" a partir de una inspiración "sagrada" (v. 144). Sin embargo, a causa de esta misma "ingenuidad", Rousseau habría "hablado demasiado", al hacer "comprensible" (v. 147) su lenguaje emancipador "a los más puros" ("*der Reinesten*").

Pero, ¿quiénes eran estos últimos? A primera vista, tanto la caracterización de estos personajes míticos como el uso que estos últimos habrían dado al lenguaje rousseaniano parecieran ser extremadamente ambiguos al respecto. "Los más puros" serían así tanto los "buenos" ("*Guten*") como los "carentes de cuidado o respeto" ("*Achtungslos*"); "esclavos profanadores" ("*entweihenden Knechte*"), también inmediatamente evocados en el mismo verso como un ominoso "extranjero" (v.149). La falta de certeza en cuanto al verdadero nombre de los destinatarios del mensaje rousseaniano quedaba incluso subrayada mediante el interrogante que daba cierre a la estrofa: "*wie nenn' ich den Fremden?"*" (v. 149). La misma incertidumbre afectaba también al modo en que el yo poético juzgaba las acciones de este sujeto colectivo: a pesar de "golpear" "ciegamente", estos actuaban "con derecho" (v. 147-148), gesto que paradójicamente surgía gracias al don del lenguaje rousseaniano. Tal como ya lo había hecho en "*Die blinde Sänger*", el poeta parecía así reivindicar la "ceguera" tantas veces atribuida a la alienación *Schwärmer*, como una cualidad "divina". Desde la perspectiva

⁹¹⁵"Ahora pienso en los semidioses y debo / reconocerlos a los muy queridos, / pues su vida conmueve muchas veces / mi anhelante pecho / Más ¿quién recibió como tú, / Rousseau, un alma invencible, enérgica y paciente, / un espíritu firme / y el dulce don de oír y decir, / como el dios del vino en embriaguez sagrada, / diciendo a locas, divinamente, / y sin ley, la palabra fiel de los más puros / a las almas buenas, que comprenden, / pero que con razón ciega / a la turba profanadora / ¿Qué nombre daré a ese extranjero?" (versión propia).

⁹¹⁶ Ibid. Böschenstein 1989.

⁹¹⁷Cf. Cap. III, 3.4.

de nuestra investigación, este pasaje del himno solo puede ser comprendido a partir del discurso de Empédocles en la tercera versión del drama, donde esa “turba” ya aparecía evocada de modo extraordinariamente nítido y similar:

“Denn gewaltsamer / Wie Wasser, schlug die wilde Menschenwelle / Mir an die Brust, und aus dem Irrsaal kam / Des armen Volkes Stimme mir zum Ohre. / Und wenn, indeß ich in der Halle schwieg. / Um Mitternacht der Aufruhr weheklagt. / Und durchs Gefilde stürzt, und lebensmüd / Mit eigener Hand sein eignes Haus zerbrach, / Und die verlaidenten verlaßnen Tempel, / Wenn sich die Brüder flohn, und sich die Liebsten / Vorübereilten, und der Vater nicht / Den Sohn erkennt, und Menschen wort nicht mehr Verständlich war, im menschliches Gesez” (StA IV.1 137, vv. 424-435)⁹¹⁸.

En la última versión del drama, este era el modo cómo el sacerdote Empédocles recordaba su primer encuentro con la comunidad de Agrigento. Como luego sucedería en los “últimos himnos”, también aquí la violencia histórico-colectiva, propia del tiempo revolucionario, aparecía evocada mediante la retórica fluvial (vv. 424-425). Y aquí también “el pueblo infeliz” actuaba sin control, volviéndose contra el propio hogar, el templo, y toda ley humana (vv. 427, 431, 432, 435). De este tumulto político, caótico y revulsivo, surgía entonces una interpelación –la “voz del pueblo” (v. 427)- dirigida al sacerdote Empédocles. Lejos de ser pacífica, esa “voz” arrasaba con todo: el hogar, el templo, la ley, y los vínculos filiales. Y de un modo similar, lejos de constituir una instancia mediadora, también en “*Der Rhein*” era ahora el lenguaje “divino” y “sin ley” de Rousseau aquel que, en manos de los “extranjeros”, se convertía en portador de aquella “ceguera” violenta, con la cual solían ser asociados los discursos emancipatorios de la época.

El destino incierto y violento del lenguaje rousseaiano dramatizaba así una vez más el problema del sentido incierto del proceso revolucionario. Ya que, tal como mostraba la rebelión “ciega” de la “turba profanadora”, era ahora el propio “semi-dios” quien debía enfrentarse de pronto a la generalización del lenguaje entusiasta y a sus consecuencias negativas en el orden político-social. Estos riesgos del lenguaje entusiasta ya aparecían explícitamente en la octava estrofa de “*Der Rhein*”, asociados al vocablo “*Schwärmer*”:

“(…) und bedürfen / Die Himmlischen eines Dings, / So sinds Heröen und Menschen / Und Sterbliche sonst. (...) / (...) / (...) in der Götter Nahmen / Theilnehmend fühlen ein Andrer, / Den brauchen sie; jedoch ihr Gericht / Ist, daß sein eigenes Haus / Zerbreche der und das

⁹¹⁸ “(...) Porque con más violencia / que las aguas rompió la salvaje oleada humana / contra mi pecho, y del tumulto llegó / hasta mis oídos la voz del pueblo infeliz / Y cuando a medianoche, mientras en silencio me hallaba / bajo el pórtico, la revuelta gritó su dolor / y se lanzó por la campaña, y cansada de vivir, / abatió con sus manos su propia casa / y el templo abandonado con disgusto, cuando los hermanos se rehuían y los amantes / se evitaban y el padre no reconocía / al hijo, y la palabra humana ya no era / comprensible, ni la ley de los hombres (...)” (E 357).

Liebste / Wie den Feind schelt'und sich Vater und Kind / Begrabe unter der Trümmern, / Wenn einer, wie sie, seyn will und nicht / Ungleiches dulden, der Schwärmer" (StA II.1 145, vv. 106-109, 112-120)⁹¹⁹.

A fin de manifestarse, los "celestiales" precisaban de "héroes y hombres" (vv. 107-108). Hölderlin pareciera aquí presentar la lógica de la mediación entusiasta de un modo invertido: ya no era más la figura sacerdotal (desde el vates hasta Hiperión y Empédocles) aquella que aspirará a lo divino, sino que, retomando el tópico de la kenosis, esta última esencia precisaba de una forma humana para manifestarse (vv. 112-113). Pero, lejos de producir una síntesis entre lo humano y lo divino, la mediación entusiasta pareciera tener aquí otra clase de implicancias. Ya que la "ley" de estos "héroes", denominados *Schwärmer* al final de la estrofa, era provocar la destrucción de su "propio hogar" (vv.115-116), y maldecir como a su propio "enemigo" incluso a sus seres más queridos (v.117): "padres e hijos" podían terminar "enterrados bajo las ruinas" (v. 118), tal como ya había sido previamente poetizado en la tercera versión del *Empedokles*. En tono críptico, el himno acusaba así a la propia ética de la subjetividad entusiasta, incapaz de "tolerar lo desigual" (v.120). Bajo la forma de una parábola mítica, Hölderlin parecía evocar entonces nuevamente las consecuencias más cruentas y calamitosas que la propia Revolución había tenido para la vida social.

A causa de esto último, el poeta dedicaba este himno a su amigo jacobino Sinclair, quien aparecía mencionado explícitamente al final del himno: "(...) *mein Sinklair! (...) und nimmer ist dir / Verborgen das Lächeln des Herrschers / Bei Tage, wenn / Es fieberhaft und angekettet das / Lebendige / scheint oder auch / Bei Nacht, wenn alles gemischt / ist ordnunglos und wiederkehrt / Uralte Verwirrung*" (StA II.1 148, vv. 212-221)⁹²⁰. La imagen de la "risa del Señor" acompañaba aquí el entusiasmo fervoroso del simpatizante jacobino, el cual se mantenía "febrilmente" activo tanto en el "día" como en la "noche". Esta referencia órfica no era casual ni esporádica. También el caos del Etna surgía a partir de una mezcla bulliciosa de "luz" y "noche": "*Von hoher Sonn aus dunklem Boden steigt, / So wächst er auf, aus Licht und Nacht geboren*" (StA IV.1 135, vv. 373-373). La metáfora doble aludía así directamente a los elementos en contradicción de la situación histórica: el ascenso y estallido del caos volcánico condensaba las diversas interpretaciones en pugna en torno al

⁹¹⁹ "(...) Y si tienen necesidad / de otros seres, será de héroes / y de hombres y de mortales sin distinciones / (...) / que otro se halle ahí para sentir / y apiadarse en nombre de los dioses. / Eso es lo que requieren. Y sin embargo / su veredicto es que destruirá su propia casa, / tratará como enemigo a sus seres queridos / y sepultará bajo los escombros / a su padre y a su hijo, ¡él / que quiso ser como ellos y no toleró / lo desigual, el delirante!" (versión propia).

⁹²⁰ "¡(...) querido Sinclair! / Y tu lo reconocerás / ya que desde joven conoces la fuerza del bien, y nunca / el soberano ocultó a tus ojos su sonrisa: / ni de día / cuando la vida parece febril y cautiva / ni de noche, / cuando en el desorden todo se mezcla / y reaparece el caos primero" (versión propia).

“entusiasmo” revolucionario. Y recordemos aquí también, por otro lado, la oda epigramática de Schiller (“*Einem jungen Freund / als er sich der Weltweisheit widmete*”, 1795) y el ensayo “*Reflexion*” (StA IV.1 233), de Hölderlin, donde el contraste entre “luz” y “noche” aparecía explícitamente utilizado por ambos autores para caracterizar las ambivalencias de dicha retórica en el plano de la discusión estética⁹²¹.

Vale la pena entonces recordar, en este mismo sentido, que Sinclair era quien había puesto a Hölderlin en contacto con el mundo de la conspiración revolucionaria, ámbito en el cual dicho personaje se mostraba como un protagonista activo y comprometido. En el contraste entre “día” y “noche”, luz y oscuridad, aparecía cifrada la tensión de la actividad revolucionaria, ella misma suspendida entre la acción incansable tendiente a “unir lo viviente” (vv. 216-217) y la “confusión originaria” de la “noche” (vv. 220-221), por definición “carente de orden”. Los versos finales de “*Der Rhein*” apuntaban por lo tanto, a través de la figura de Sinclair, a la contradicción entre ambas instancias, sin dejar de hacer hincapié en su dimensión esencialmente negativa: “*ist ordnunglos und wiederkehrt / Uralte Verwirrung*” (vv. 220-221). Este era el aprendizaje emprendido por la poética hölderliniana: la dimensión “caótica” del maximalismo entusiasta constituía una dimensión inevitablemente asociada al propio decurso histórico-revolucionario.

Hölderlin evocaba así entonces no solo su experiencia poética sino también la experiencia colectiva del entusiasmo revolucionario, de cuyas variadas expectativas el mismo era fervoroso partícipe. Se trataba de un dilema al que también se enfrentaban las discusiones políticas de la época: ¿hasta qué punto la radicalización del ideario ilustrado a través del lenguaje entusiasta no amenazaba con echar abajo los cimientos del mundo que los había vuelto posibles? Si antes el *Schwärmer* revolucionario había estado poseído por la fiebre de sus pronósticos históricos, la mitología dramática del poeta revelaba finalmente hasta que punto dicha prognosis entusiasta conducía a un horizonte caótico e imprevisible, dinamizado a partir de la pluralización de los discursos emancipatorios de la época: “*wie nenn’ ich den Fremden?*” ¿Cómo nombrar a esos “extranjeros”, cuyo discurso universalista parecía arrasar con todo? La dimensión violenta y contradictoria del discurso entusiasta era así utilizada por el poeta para dramatizar dicha ausencia de certezas. Este era el modo en que Hölderlin se

⁹²¹ Cf. Cap. II, 2.8. “¡Es alguien más grande que yo! Pues como la vid, / que da testimonio de cielo y tierra, cuando / embebida del alto sol trepa desde el oscuro suelo, / así crece él, nacido de la luz y la noche. / Fermenta el mundo en torno a él; todo lo que / hay de inconstante y corruptible en el pecho / de los mortales, es sacudido desde las raíces” (E 352).

enfrentaba entonces a las tensiones de la constelación histórico-discursiva, dentro de la cual había surgido su propio proyecto poético.

6.9. Resumen y conclusiones del capítulo.

Comprobamos hasta qué punto entonces la gran tragedia inconclusa de Hölderlin—el *Empedokles*— ofrece una rica base textual y filológica sumamente útil para comprender la compleja constelación de elementos mítico-figurativos desplegados en sus proyectos literarios de madurez (tragedia, traducciones, últimos himnos, etc.). A diferencia de lo indicado por la crítica (Ryan 1962, Gaier 1993), no sería la novela finalizada *Hyperion*, sino el corpus inconcluso y fragmentario del *Empedokles*, el texto fundamental a partir del cual Hölderlin concibe sus tareas poéticas de madurez. El lenguaje de Empédocles corporizaba el lenguaje del *kairós* histórico, asociación que se volverá nodal para la futura concepción hölderliniana de la temporalidad trágica, cuya propia condición de posibilidad será la irrupción del “entusiasmo excéntrico” (“*exzentrische Begeisterung*”, StA V 198). Como puede verse en las notas y su traducción de Antígona y Edipo, dicho “entusiasmo” era un lenguaje fuera de sí, capaz de dislocar y acelerar la percepción del tiempo histórico-colectivo, provocando finalmente la subversión del orden social establecido (6.2., 6.4.). De este modo, la poética entusiasta ya no se hallará ahora meramente asociada al *pathos* de la subjetividad emancipatoria, o la efervescencia producida por la difusión del ideario republicano, sino también a aquella otra dimensión negativa de los cambios violentos ocasionados por las convulsiones políticas y militares características de las “guerras de coalición” (6.5.-6.6.). Finalmente, en sus “cantos patrióticos” (“*vaterländische Gesänge*”, StA VI.1 436), los ríos de Hölderlin (Rin, Danubio) desplegarán una serie compleja de figuraciones, en las cuales la aceleración irrefrenable de los ríos, dinamizada a partir de la “ceguera” entusiasta (“*Blindheit*”), no hará más que dramatizar las incertidumbres de la época revolucionaria (6.7.-6.8.).

Conclusiones generales

Como hemos visto entonces, la retórica del ascenso vático (inspirada en Klopstock) atravesará a lo largo de la evolución poética de Hölderlin una serie de reformulaciones, estrechamente asociadas en el estatuto cultural e ideológicamente controversial de la retórica entusiasta. Cada nueva reformulación de su proyecto literario se proponía así, de una forma u otra, tematizar alguna de aquellas connotaciones polémicas sedimentadas en las diversas discusiones y valoraciones atribuidos a dicho discurso por parte de la cultura letrada de la

época. Con los diversos giros impuestos por el proceso revolucionario, lejos de morigerarse, dicha tendencia aparecerá plasmada cada vez con mayor radicalidad en su última etapa de producción literaria. Como hemos visto, el modelo de *Bildung* propuesto por la retórica del ascenso vático se hallaba en crisis ya desde el momento de su enunciación original, durante el periodo de concepción del ciclo himnico de Tübingen (**Cap. III**). La “novela de formación” *Hyperion* constituía una respuesta a esta crisis. El periplo narrativo del protagonista apuntaba así ante todo a plasmar la experiencia de aprendizaje a partir de la cual el *Schwärmer* entusiasta adquiriría una voz pública, capaz de interpelar a sus contemporáneos y participar en el teatro de los hechos. La entrada en escena de la guerra revolucionaria revelaba el horizonte histórico final en torno al cual giraba dicho proceso de aprendizaje. Las ambivalencias y contradicciones de esta experiencia “excéntrica” no tenían en este sentido un origen meramente teórico, sino que traducían en términos narrativos una experiencia biográfica: precisamente aquel síndrome melancólico recurrentemente abordado por los escritores de la época, estrechamente asociado a las visiones místicas y/o utópicas características del discurso entusiasta (**Cap. I, 1.3.5.; Cap. II, 2.4.1., 2.4.3.**), al cual Hölderlin había aludido más de una vez en su correspondencia, vinculándolo frecuentemente con su propia vocación literaria (**Cap IV, 4.2.2.**). Precisamente la necesidad de dar cuenta de estos giros nos exigió ir más allá de los criterios habituales a partir de los cuales la obra de este autor suele ser contextualizada, a fin de reponer un marco cultural de discusiones dentro del cual los significados y connotaciones del discurso entusiasta se hallaban originalmente inscriptos (**Cap. I, Cap. II**).

Por otra parte, cuando hablamos de “teatro de los hechos” y “entrada en escena” al referirnos a la experiencia de la subjetividad entusiasta, estas expresiones distan de ser casuales. Se trata para Hölderlin de la “puesta en escena” de un discurso subjetivo, capaz de afrontar airoso las fuertes prevenciones y cuestionamientos a él dirigidos por parte de la elite cultural de la época: desde los autores de la *Aufklärung* hasta otros muy cercanos para el poeta como Wieland, Schiller, y Goethe (**Cap. II, 2.5., 2.7., 2.8.**). Para el Hölderlin de la etapa del *Hyperion*, aún se trataba de postular un modelo de *Bildung* dirigido a fundamentar las contradicciones del “entusiasmo melancólico”, siguiendo los más altos estándares del canon filosófico idealista. El proyecto inconcluso *Empedokles* constituirá en este punto un giro radical que marcará definitivamente al resto de su obra. Hölderlin recurrirá al drama precisamente para escenificar, no ya las contradicciones de un aprendizaje individual, sino los conflictos producidos por la subjetividad entusiasta y su retórica frente al mundo social de Agrigento. Las dos primeras versiones del drama subrayarán así el estatuto fundamentalmente

conflictivo del discurso entusiasta (**Cap. V, 5.4.**), el cual será tematizado precisamente a través de las connotaciones y efectos negativos atribuidos a esta retórica en los debates culturales del siglo XVIII: misticismo, contagio, caos social, etc. (**Cap. V 5.5.**). En los términos del proyecto literario hölderliniano, ya no se trata de pensar entonces al “entusiasmo” como aprendizaje sino como un discurso histórico vinculado a las contradicciones de su propio tiempo, las cuales son también las contradicciones del periodo revolucionario. La crisis en la ciudad de Agrigento, cuyo orden se hallaba subvertido a partir de la irrupción de la retórica entusiasta encarnada en Empédocles, no dejaba de dramatizar en este punto las convulsiones de una esfera pública alemana también preocupada por el nuevo grado de radicalización alcanzado por la discusión política. Un tipo de radicalización por lo demás frecuentemente estigmatizado a partir de la constelación de connotaciones negativas características del discurso entusiasta. Como hemos indicado en los primeros apartados del capítulo VI (**6.2., 6.3.**), la asociación entre discurso entusiasta y enfrentamiento trágico, ya explícitamente planteada en las “notas sobre Empédocles”, volverá a ser abordada por Hölderlin tanto en sus escritos poetológicos como en sus reflexiones sobre Edipo y Antígona.

Pero estas no eran los únicos aspectos del discurso entusiasta abiertamente tematizados por el proyecto *Empedokles*. En este marco, el significado apocalíptico de la muerte del protagonista en el Etna adquirirá un rol clave. Así, convertida en *kairós* apocalíptico-universal, la retórica de la subjetividad entusiasta ya no se hallará restringida al ascenso vático o las oscilaciones de la “vía excéntrica”, sino que hará también suyo el lenguaje sublime del caos y las catástrofes naturales (**Cap. V; 5.6, 5.8.**) cuya imaginería también se hallaba fuertemente presente en los relatos contemporáneos referidos a las derivaciones “caóticas” del proceso revolucionario, imposibles de resumir mediante los parámetros de la crónica histórica tradicional. El lenguaje de Empédocles corporizaba el lenguaje del *kairós* histórico, asociación que se volverá nodal para la futura concepción hölderliniana de la temporalidad trágica, cuya condición de posibilidad será precisamente la aparición del “entusiasmo excéntrico”. Como puede verse en las notas y su traducción de Antígona y Edipo, dicho “entusiasmo” era un lenguaje fuera de sí, capaz de dislocar y acelerar, la percepción del tiempo histórico-colectivo, provocando así finalmente la subversión del orden social establecido. En este punto, dicho carácter “acelerador” del tiempo histórico constituía un rasgo numerosas veces comentado por los detractores del “entusiasmo político” (Lessing, Schiller) (**Cap. II, 2.6.**); el cual, por otra parte, como puede verse claramente en el “*Hymne an die Menschheit*” (**Cap III, 3.4.**), ya se hallaba también presente en los orígenes de la

poética hölderliniana, desde el comienzo identificada con el nuevo tiempo revolucionario. De manera tal que, a través de la radicalización de las implicancias temporales del lenguaje entusiasta, Hölderlin convertía en tema principal de su proyecto poético aquella transformación fundamental de la percepción del tiempo histórico-colectivo que, para historiadores como Koselleck, constituye uno de los rasgos característicos del pasaje a la modernidad política (*Sattelzeit*) (**Cap. VI, 6.4.**).

Sería entonces en estas últimas composiciones donde acontecerá una compenetración cada vez más compleja entre las diversas cuestiones aquí sucintamente enumeradas. Efectivamente, tanto la imagen de los ríos, como así también un conjunto de figuras míticas (Cristo, Dionisio, Baco, e incluso el “*Anti-theos*” presente en su versión de *Antigona*), servirán para situar en un mismo plano mítico-poético discurso entusiasta y naturaleza sublime, temporalidad apocalíptico-revolucionaria y reflexión en torno a la propia experiencia poética. Utilizamos para ello como ejemplo los célebres “ríos” de Hölderlin, subrayando así el modo en que dicha metáfora fluvial servía para evocar los dilemas propios de la subjetividad entusiasta (profecía extática, exilio, ruptura con la comunidad) y las características propias de la temporalidad revolucionaria (aceleración/abreviación apocalíptica, crisis de los lazos sociales).

Al mismo tiempo, nuestro análisis ha mostrado también hasta qué punto, con el discurso de Empédocles, las imágenes y representaciones pneumatológicas se convertían en el otro eje principal a través del cual aparecía poetizada la experiencia entusiasta. Al igual que en las metáforas sublimes del caos natural, su propia enunciación poseía alcances fundamentalmente colectivos. De profunda raigambre pietista, la interpelación pneumatológica evocaba permanentemente un momento de inspiración y éxtasis comunitario surgido a partir de la llegada del “Espíritu Santo” a los hombres. Se trataba de una experiencia de fusión recíproca, inmediata y absoluta, la cual ya había sido nítidamente evocada en varios pasajes claves del *Hyperion* (**Cap. IV; 4.4, 4.6., 4.7.**), adquiriendo a partir del *Empedokles* un rol cada vez más preponderante (**Cap. V, 5.7.**). Pudimos comprobar entonces la primacía e importancia del discurso pneumatológico en diversas composiciones del ciclo himnico donde, al mismo tiempo, el carácter propiamente discursivo del “entusiasmo” comunitario (como “canto” o palabra ecuménica) aparecería también subrayado con énfasis cada vez mayor (**Cap. V, 5.8.**). Durante el último periodo de la producción poética hölderliniana (1800-1806), pneumatología y “canto” se convertirían a su vez en aspectos permanentemente evocados y revisitados en los “*Vaterländische Gesänge*”. Se trataba en definitiva de un comunitarismo

utópico inspirado en las tradiciones religiosas marginales de su propio tiempo, cuyas implicancias no dejaban de ser a su vez altamente controversiales para la elite ilustrada de la época. Mediante el recurso a esta memoria confesional, Hölderlin buscaba afirmar un tipo de espacio público imbuido por los nuevos valores emancipatorios, e investido a la vez con aquella imaginería místico-ecuménica accesible a los estratos más menos cultos de la población. Este era precisamente una de los aspectos claves abordados por Hegel y Hölderlin durante su etapa como estudiantes en Tübingen, y también en las conversaciones tardías mantenidas en la etapa de Frankfurt: superar los límites de la *Aufklärung*, mediante una “educación del pueblo” fundada en el ideal de una “religión sensible”. Desde el punto de vista de Hölderlin, hemos visto en este sentido hasta qué punto la imaginería del “Espíritu” procedía por igual de su formación pietista y de sus conversaciones con Hegel⁹²². Se trataba así de un “espacio público” alternativo, en conflicto con el ideal de sociabilidad letrado imaginado por la cultura de la *Aufklärung*; un nexo simbólico ubicado más allá de la fuerte brecha existente entre cultura letrada e iletrada, elite intelectual y estratos populares.

Como hemos visto entonces a partir de la reconstrucción de los significados ideológico-culturales del discurso entusiasta, la poética de Hölderlin se hallaba así ante una tensión que atravesaba a los discursos y modos de sociabilidad burgueses a lo largo de toda la década revolucionaria, atravesados por la tensión entre publicidad y conspiración, universalidad o sectarismo, educación o inspiración extática, interpretación apocalíptica del tiempo u optimismo secular, reforma o revolución, etc. A través de sus sucesivos reformulaciones, el “entusiasmo” como “conflicto trágico”, “*kairós* apocalíptico”, o interpelación pneumatológica constituirá en este sentido tres respuestas distintas, aunque también muchas veces convergentes, a esta clase de dilemas. Ese conjunto de alternativas constituirá una respuesta literaria a las tensiones surgidas entre distintos ideales de espacio público en discusión y los eventos traumáticos e imprevisibles surgidos a partir de la Revolución Francesa; una “traducción” que era a su vez una interpretación peculiar del proceso de secularización inaugurado por el *Sattelzeit* moderno. Ya que, en este punto, tal como vimos a lo largo de nuestra investigación, los dilemas de la poética entusiasta eran también los dilemas surgidos en torno a estos procesos históricos, y la dialéctica establecida entre ellos. La originalidad de sus textos nacía precisamente de la radicalidad de las respuestas dadas a esta problemática, surgida en buena medida a partir de su formación religiosa original y su posterior identificación político-intelectual con el proceso revolucionario. En definitiva,

⁹²² Ibid. Jamme 1983.

Hölderlin buscaba así responder, de modo harto singular, a los dilemas culturales de su tiempo histórico.

Bibliografía

Bibliografía primaria sobre Hölderlin.

- .-*Friedrich Hölderlins Sämtliche Werke*. Gotthold Friedrich Stäudlin (ed.), Berlin, Cotta, 1846.
- Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, [Norbert von Hellingrath](#), Friedrich Seebass, Ludwig von Pigenot (eds.), Berlin, Propyläen-Verlag, 1923,1943.
- Sämtliche Werke*, [Friedrich Beißner](#) (ed.), 8 Tomos, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1946–1985 (StA).
- Sämtliche Werke und Briefe*, Michael Knaupp (ed.), 3 Tomos, Hanser, München, Wien 1992–1993.
- Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, [Jochen Schmidt](#) (ed.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1992 (y ss.) (DKA).
- Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, D. E. Sattler (ed.). 20 tomos + 3 Supplementa, Frankfurt am Main, Stroemfeld Verlag, 1975–2008.[†]
- Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente. Bremer Ausgabe*, [D. E. Sattler](#), 12 tomos, München, Luchterhand Literaturverlag, 2004 (FHA).

Traducciones.

- Hölderlin, Friedrich, *Ensayos*, Felipe Martínez Marzoa (ed.), Madrid, Hiperión, 1976 (HE).
- Hölderlin, Friedrich, *Las grandes elegías (1800-1801)*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1980 (GE).
- Hölderlin, Friedrich, *Hiperión. Fragmento Thalia*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1986 (FT).
- Hölderlin, Friedrich, *Hiperión. Versiones previas*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1989.
- Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia Completa*, Madrid, Hiperión, 1990 (CC).
- Hölderlin, Friedrich, *Los himnos de Tubinga*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1991 (HT).
- Hölderlin, Friedrich, *Poemas de la locura, precedidos de algunos testimonios de sus contemporáneos sobre los años oscuros del poeta*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1992.
- Hölderlin, Friedrich, *Hiperión. El eremita en Grecia*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1996 (H).
- Hölderlin, Friedrich, *Empédocles*, Madrid, Poesía Hiperión, 1997 (E).
- Hölderlin, Friedrich, *Emilia en vísperas de la boda*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1999.
- Hölderlin, Friedrich, *Odas*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1999 (O).
- Hölderlin, Friedrich, *Cánticos (Gesänge)*, Madrid, Ediciones Hiperión, 2003.
- Hölderlin, Friedrich, *Poemas*, Barcelona, Lumen, 2012.
- Hölderlin, Friedrich, *Poesía juvenil. 1784-1789*, Madrid, Ediciones Hiperión, 2012.

Otra bibliografía primaria.

- Anónimo, “Neuer Beitrag zu einiger Kenntniß verschiedener jetzt existirenden Geheimen Gesellschaften”, en *Berlinische Monatschrift* 6, Berlin, 1785.
- Aristoteles, *Problemata physica*, Helmut Flashar (ed.), Berlin, Akademie Verlag, 1962.
- Berndt, Adam, *Eigene Lebensbeschreibung, Samt einer Aufrichtigen Entdeckung, und deutlichen Beschreibung einer der grösten, obwol großen Thiels noch unbekanntes Leibes=und Gemüths=Plage, Welche Gott zuweilen über die Welt=Kinder, und auch wohl über seine eigene Kinder verhänget; Den Unwissenden zum Unterrichts, Den Gelehrten zu weitem Nachdenken, De Sündern zum Schrecken, und Den Betrübten, und Angefochtenen zum Troste*, Leipzig, 1738.
- Bodmer, Johan J., *Critische Briefe*, Zurich, Heidegger, 1746
- Borowski, Ernst, *Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abentheurer unsres Jahrhunderts*, Königsberg, 1790.
- Bühle Johann G., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. 5. Theil*, Göttingen, 1800.
- Burke, Edmund, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: Volume VIII: The French Revolution 1790-1794*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998.
- Campe, Joachim Heinrich, *Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution, geschrieben., Braunschweig*, Schulbuchhandlung, 1790.
- Carlyle, Thomas, *The Works of Thomas Carlyle. The French Revolution*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Cooper, Anthony Ashley, conde de Shaftesbury, *A letter concerning enthusiasm to my Lord^{^^^}*, Londres, 1708.
- Duttenhofer, Christian F., *Geschichte der Religionsschwärmereyen*, B. 1-3, Heidelberg, 1792-1806.
- Ersch Johann. S., Gruber J. G. (eds.), *Allgemeine encyclopädie der wissenschaften und künste in alphabetischer folge von genannten Schrifts*, Leipzig, J.F. Gleditsch, 1818.
- Fichte, Johann G., *Sämmtliche Werke*, Berlin, Verlag von Veit und Comp., 1845 (SW).

- Forster, George, *George Forsters sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Kleine Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. B. 8, Siegfried Scheibe (ed.), Berlin, Akademie Verlag, 1991.
- Garve, Christian, *Bemerkungen über die Neigungen der Menschen zum Wunderbaren und über den Zweck dieses Zuges in der menschlichen Natur*, Deutsches Museum, B.1, 1778, pp. 517-528.
- Garve, Christian, *Ueber die Besorgnisse der Protestanten in Ansehung der Verbreitung des Katholicismus*, Berlinische Monatsschrift, N° 6, 1785, pp. 19-67.
- Garve, Christian, *Gesammelte Werke, 1 Abteilung: Die Aufsatzsammlungen*, vol. 3, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1985.
- Gerstenberg, Wilhelm v., *Briefe über die Merkwürdigkeiten der Litteratur. Drei Sammlungen und Fortsetzung in einem Band*, Schleswig-Leipzig, 1766-1767.
- Goethe, Johann W., *Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen*, T. 19, Weimar, H. Böhlau, 1887-1919 (GW).
- Goethe, Johann W., *Goethes Briefe, T. 1. Hamburger Ausgabe*, Karl R. Mandelkow, Hamburg, C.H.Beck, 1969 (HA).
- Goethe Johann W., *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. Dramatische Dichtungen*, B. 5, Eberhard Haufe et al. (eds.), München, Christian Wegner Verlag, 1972 (HA).
- Goethe, Johann W., *Briefwechsel Zwischen Schiller und Goethe*, T. 1, Berlin, Tredition, 2011.
- Gottsched, Johann C., “Was von den christlichen Epopeen zu halten sey?”, en *Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit*, N° 1, Leipzig, 1752.
- Gottsched, Johann C., *Ausgewählte Werke*. T. 6,1, Joachim Birke et al. (eds), Berlin-New York, De Gruyter, 1995.
- Had, Herenäus, *Christliche Reden in der Schweiz: Drittes Sieben: christliche Gelegenheits-Reden*, München, Lentner, 1816.
- Heinse, Wilhelm, *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, Frankfurt, Hildesheim, 2002.
- Heinzmann, Johann G., *Über die Pest der deutschen Literatur*, Bern, 1795.
- Hegel, Georg W. F., *Briefe von und an Hegel*. B.1. Johannes Hoffmeister (ed.), Hamburg, 1952.
- Hegel, George W. F., *Werke. Frühe Schriften*. T.1., Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- Herder, Johann G., *Sämmtliche Werke*, Bernhard Suphan (ed.), T. 24, Berlin 1886 (SWS).
- Herder, Johann G., *Herders Sämmtliche Werke*, Bernhard Suphan et al. (eds.), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1913.
- Hume, David, *Political Essays*, Knud Haakonsen (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Hume, David, *The Natural History of Religion*, en *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, T.4, Tom L. Beauchamp et al. (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Jerusalem, Johann F. W., *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, Frankfurt-Leipzig, 1772.
- Kant, Immanuel, *Kant Briefwechsel Akademie Ausgabe XI*, Berlin, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900 (y ss.) (AA).
- Kant, Immanuel, *Kant Werke in zehn Bänden*, Wilhelm Weischedel (ed.) Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (1960) 1975 (AA).
- Kern, Johannes, “Vom Aberglauben, seinen Wirkungen und Gründen”, en *Schwäbisches Magazin für Beförderung der Aufklärung*, Ulm, 1787.
- Killy, Walther (ed.), *18. Jahrhundert. Texte und Zeugnisse. Die deutsche Literatur*, T. IV/2, München, C.H. Beck'sche Verlagshandlung, 1983.
- Klopstock, Friedrich G., *Ausgewählte Werke*, Karl A. Schleiden (ed.), Darmstadt, Carl Hanser, 1962.
- Lavater, Johann K., *Ausgewählte Schriften*, T.2, Johann Kaspar Orelli, (ed.), Zürich 1841.

- Lavater, Johann K., *Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe*, T I/1. Jugendschriften 1762-1769, Bettina Volz-Tobler (ed.), Zürich, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2008.
- Leibniz, Gottfried W., *Philosophische Werke*, Ernst Cassirer et al. (eds.), Meiner, Hamburg, 1996.
- Lessing, Gotthold E., *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, Wolfgang Bender (ed.), Stuttgart, Reclam, 1972.
- Lessing, Gotthold E., *Werke. B. 8: Theologiekritische Schriften 3, Philosophische Schriften*, Karl Eibl et al. (eds.), München, Carl Hanser Verlag, 1979.
- Lorry, Anne Charles, *De melancholia et morbis melancholicis*, T. 1-2, Paris, 1765.
- Luther, Martin, *Die Luther-Bibel. Originalausgabe 1545 und revidierte Fassung 1912 (CD-ROM)*, Berlin Digitale Bibliothek 29,2002.
- More, Thomas, *Enthusiasmus Triumphatus: Or, a Discourse of the Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthusiasme*, Londres, 1662.
- Nicolai, Friedrich, *Gedancken von der Würckungen der Einbildungskraft in den Menschlichen Körper*, Halle, 1744.
- Nicolai, Friedrich, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahr 1781. Anhang: Eine Untersuchung der Beschuldigungen, die Herr Prof. Garve wider diese Reisebeschreibung vorgebracht hat*, Berlin und Stettin, 1786.
- Novalis, *Werke.*, Gerhard Schulz (ed.), München, C.H. Beck, 2001 (W).
- Meister, Leonhard, "Auszüge aus einer Vorlesung über die Schwärmerey", en *Teutscher Merkur*, IV Vierteljahr, 1775, pp. 134-155.
- Pockel, Karl F., "Beitrag zur Geschichte der Visionen und der Ausschweifungen der menschlichen Einbildungskraft", Karl P. Moritz et al. (eds.) *Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, V. 6., 1788.
- Reimarus, Christoph, "Über die Schwärmerei unserer Zeiten. Ein Schreiben eines ungenannten", en *Göttingisches Magazin* N° 3, Göttingen, 1782.
- Santa Biblia Reina Valera, Sociedades Bíblicas Unidas, 1995.
- Schiller, Friedrich, *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Nobert Oellers et al. (eds.), Weimar, Verlag Hermann Böhlaus, 1943-2012 (NA).
- Schirach, Gottlob B., "Kürzere Nachrichten", en *Magazin der teutschen Kritik*, T. II/1, Halle, 1773, pp. 252-289.
- Schlegel, Friedrich, *Friedrich Schlegel. Kritische Ausgabe seiner Werke: Bd. XVIII*, Ernst Behler (ed.), Paderborn, Schoeningh Ferdinand, 1958 (KA).
- Schubart, Christian D., *Schubarts Werke in einem Band*, Berlin-Weimar, Aufbau, 1962.
- Stäudlin, Gotthold F., *Gedichte. Zweiter Band*, Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung, Stuttgart, 1791, pp. 433-439.
- Spalding, Johann J., *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christentum*, Leipzig, 1761.
- Stolberg, Friedrich L. z., "Über die Fülle des Herzens", en *Deutsches Museum*, B. 2, 1777, pp. 1-14.
- Tocqueville, Alexis de, *The Old Regime and the Revolution*, François Furet et al. (eds.), Chicago, The University of Chicago Press, 2011.
- VVA.A. (eds.), *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Leipzig, Philip Reclam, 1975.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Béatrice Didier (ed.), Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1994 (1764).
- Weber, Karl Julius, *Demokritos: oder Hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen*, Stuttgart, 1832-1836.

- Weiss v., Franz-Rudolf, *Zur Geschichte des Anfangs der schweizerischen Revolution: Oder Vertheidigung des ehemaligen General von Weiss gegen seine Verläumder*, Nürnberg, Bauer- und Mannischen Buchhandlung, 1799.
- Wichmann, Christian A., *Ist es wahr, daß gewaltsame Revolutionen durch Schriftsteller befördert werden? Eine dem denkenden Publikum vorgelegt und erörtert.*, Leipzig, 1793.
- Wieland, Christoph M., “Das Geheimnis des Kosmopolitenordens”, en *Der Teutsche Merkur*, 1788, pp. 98-115.
- Wieland, Christoph M., “Fragen”, en *Der Teutsche Merkur vom Jahre 1789*, vol. 66, abril 1789, pp. 97-105.
- Wieland, Christoph M., *Sämmtliche Werke*, T. 47, Johann G. Grüber (ed.), Leipzig, G. J. Göschen, 1827.
- Wieland Martin C., *Horazens Briefe aus dem Lateinischen übersezt und mit historischen Einleitungen und andern nöthigen Erläuterungen versehen von C. M Wieland*, B.2, Dessau, 1782.
- Wieland, Christoph M., *Wielands Briefwechsel, Band I: Briefe der Bildungsjahre (1. Juni – 2. Juni 1760)*, Hans W. Seiffert (ed.), Berlin, 1963.
- Winkler, Johann, *Schriftmäßiges wohlgemeintes Bedencken über das Sendschreiben an einige Theologos, Betreffend die Frage: Ob Gott nach der Auffahrt Christi nicht mehr heutiges Tages durch Göttliche Erscheinung den Menschen-Kindern sich offenbahren wolle?*, Hamburgo, 1692.

Bibliografía crítica sobre Hölderlin.

- Adorno, Theodor, “Parataxis: sobre la poesía tardía de Hölderlin”, en *Notas sobre Literatura*, Madrid, Akal, 2003, pp. 429-464.
- Alt, Peter-André, “Subjektivierung, Ritual, implizite Theatralität : Hölderlins "Empedokles"-Projekt und die Diskussion des antiken Opferbegriffs im 18. Jahrhundert”, en *Hölderlin Jahrbuch*, N° 37, 2011, pp. 30-67.
- Allemann, Beda, *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, Los libros del Mirasol, 1965.
- Bachmaier Herlmut et al. (eds.), *Hölderlin. Transzendente Reflexion der Poesie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.
- Baeumer, M., “Dionysos und das Dionysische bei Hölderlin”, en *Hölderlin-Jahrbuch* 1973/1974, pp. 97-118.
- Basserman-Jordan, Gabriele, “Verborgnen Sinn enthält das Schöne!: Zur Liebes- und Schönheitsthematik in den frühen Fassungen der Hyperion-Texte”, en Duhamel et al. (eds.) *Nur Narr? Nur Dichter: über die Beziehungen von Literatur und Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.
- Bay, Hans-Jörg, *'Ohne Rückkehr': utopische Intention und poetischer Prozeß in Hölderlins "Hyperion"*, München, Fink, 2003.
- Bay, Hansjörg (ed.), *Hyperion-terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998.
- Beissner, Friedrich, *Friedrich Hölderlin*, München, Heimeran, 1973.
- Bertaux, Pierre, *Hölderlin y la Revolución Francesa*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.
- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften II. Frühe Arbeiten zur Bildungs-und Kulturkritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- Bennholdt-Thomsen, Anke et al., *Analecta Hölderliniana T.3*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.
- Beyer, Uwe, *Mythologie und Vernunft: Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*, Berlin, De Gruyter, 1993.

- Binder, Wolfgang, "Grundformen der Säkularisation in den Werken Goethes, Schillers und Hölderlins", en *Zeitschrift für deutsche Philologie* N° 83, 1964, pp. 42-69.
- Binder, Wolfgang, *Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus*, en *Hölderlin Jahrbuch*, N° 14, 1965/66, pp. 57-72.
- Binder, Wolfgang, *Hölderlin Aufsätze*, Frankfurt, Insel Verlag, 1970.
- Binder, Wolfgang, "Einführung in Hölderlins Tübinger Hymnen", en *Hölderlin Jahrbuch*, N° 18, 1973-1974, pp. 1-19.
- Binder, Wolfgang, *Friedrich Hölderlin. Studien von Wolfgang Binder*. Elizabeth Binder et al. (eds), Weimar, Suhrkamp Verlag, 1987.
- [-Binder, Franziska, *Kluft und Zwiesprache: ein literaturwissenschaftlicher Versuch zu Hölderlins 'Hyperion'*, Stuttgart, Heinz, 1994.](#)
- Birkenhauer, Theresia, *Legende und Dichtung. Der Tod des Philosophen und Hölderlins Empedokles*, Berlin, Vorwerk 8, 1996.
- Blanchot, Maurice, "La folie par excellence", en *Critique* N° 5, 1951.
- Böckmann, Paul, *Hölderlin und seine Götter*, München, Beck, 1935.
- Böckmann, Paul, "Hölderlins mythische Welt", en Paul Kluckhohn (ed.) *Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Geburtstag*, Tübingen, 1943.
- Böckmann, Paul, *Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins: eine Anthologie*, Tübingen, Mohr, 1965.
- Bodei, Remo, *Hölderlin y la filosofía de lo trágico*, Madrid, Visor, 1990.
- [-Bohlen, Stephanie, *Die Übermacht des Seins : Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993.](#)
- Böschstein, Bernhard, *Konkordanz zu Hölderlins Gedichten nach 1800*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964.
- Böschstein, Bernhard, *Hölderlins Rheinymne*, Freiburg, Atlantis, 1968.
- Böschstein, Bernhard, "Klopstock als Lehrer Hölderlins. Die Mythisierung von Freundschaft und Dichtung", en *Hölderlin Jahrbuch*, N° 17, 1971/72, pp. 30-12.
- Böschstein, Bernhard, *'Frucht des Gewitters'. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution*, Frankfurt, Insel Verlag, 1989.
- Bothe, Henning, *Ein Zeichen sind wir, deutungslos. Die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George*, Stuttgart, Metzler, 1992.
- Bothe, Henning, *Hölderlin zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1994.
- Brauer, Ursula, "Friedrich Hölderlin und Isaac von Sinclair. Stationen einer Freundschaft" en Beyer, Uwe (edit.): *Hölderlin. Lesarten seines Lebens, dichtens und denkens*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1997, pp. 19-50.
- Braungart, Wolfgang, "Hyperions Melancholie", en *Türm-Vorträge 1989/91. Hölderlin: Christentum und Antike*, Valérie Lawitschka (ed.), Tübingen, 1991, pp. 111-140.
- Braungart, Wolfgang, "'Und was du hast, ist / Athem zu hohlen'. Hölderlins hymnisches Fragment Der Adler", en *Hölderlin-Jahrbuch*, N° 32, 2000-2001, pp. 246-262.
- Brecht, Martin Brecht, "Zum sozialen und geistigen Umfeld von Hölderlins Jugend", en *Bausteine zur geschichtlichen Landerkunde von Baden- Württemberg*, Stuttgart, Kohlhammer, 1979, pp. 347-356.
- Breymayer, Reinhard, "Hölderlins Nürtinger Lehrer und Denkendorfer Professoren", en: Franz, M., et al. (eds.), *'...so hat mir / Das Kloster etwas genüzet': Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen, Band I von Materialien zum bildungsgehistorischen Hintergrund von Hölderlin, Hegel, und Schelling*. Tübingen, Hölderlin-Gesellschaft 2004, pp. 98-138.
- Cancik, Hubert, "Freundschaftskult: Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu Mythos, Kult und Theologie der Freundschaft bei F.H. ", en Christoph Elsas (eds.) *Loyalitätskonflikte in der*

Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.

- Dannhauer, Heinz-Martin et al. (eds.), *Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin: auf der Textgrundlage der großen Stuttgarter Ausgabe. Die Gedichte*, Tübingen, Niemeyer, 1983.

-Dannhauer, Heinz-Martin et al. (eds.) *Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin : auf der Textgrundlage der großen Stuttgarter Ausgabe. Hyperion*, Tübingen, Niemeyer. 1992.

-De Man, Paul, "Patterns of Temporality in Hölderlin's 'Wie wenn am Feiertage...'", en *Romanticism and Contemporary Criticism: The Gauss Seminar and Other Papers*, Ellen S. Burt et al. (eds.), Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, pp. 50-73.

-Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1967.

-[Dischner, Gisela](#), "[Liebe und Revolution : Hölderlins Traum einer ästhetischen Weltrepublik im 'Hyperion'](#)", en Heide N. Rohloff (eds.) *Napoleon kam nicht nur bis Waterloo*, Frankfurt, Haag und Herchen, 1994, pp. 256 – 285.

- Dilthey, Wilhelm, *Das Erlebnis und die Dichtung*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1957.

-Doering, Sabien, "Durch das Fenster': Gottesdienst und Liturgie in Hölderlins Werk". Aurora (2008/2009), en *Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft*, Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 39-52.

-Erhart, Walter, "'In guten Zeiten gibt es selten Schwärmer': Wielands "Agathon" und Hölderlins "Hyperion"', en *Hölderlin-Jahrbuch*, 28, 1993, pp. 173 - 191.

-[Fédier, François](#): "[Hölderlin révolution modernité](#)", en Jacques Ranciere (eds.) *La politique des poètes: pourquoi des poètes en temps de détresse?*, Paris, Michel, 1992, pp. 55-83.

- Foucault, Michel, "Le 'nom' du père", en *Critique* N° 178, pp. 195-209.

- Gabriel, Norbert, *Studien zur Geschichte der deutschen Hymne*. München, Fink, 1992.

-Gadamer, Hans-George, *Ästhetik und Poetik: Hermeneutik im Vollzug II*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

-Gaier, Ulrich, *Hölderlin. Eine Einführung*, Tübingen, Francke, 1993.

-Gaier, Ulrich, "'Heilige Begeisterung'. Vom Sinn des Hymnischen um 1800", en *Hölderlin-Jahrbuch* N° 32, 2000/2001, pp. 12-34.

-Gaskill, "Hölderlin's contact with pietism", en *The Modern Language Review*, V. 69, N°. 4, 1974, pp. 805-820.

-Graßl, Hans: "Hölderlin und die Illuminaten. Die zeitgeschichtlichen Hintergründe des Verschwörer-motivs im 'Hyperion'", en *Sprache und Bekenntnis. Sonderband des Literaturwissenschaftlichen Jahrbuchs. Hermann Kunish zum 70. Geburtstag 27*, Berlin, Duncker & Humboldt, 1971, pp. 137-161.

-Gundolf, Friedrich, *Dichter und Helden*. Heidelberg, Weiss, 1921.

-[George, Emery E.](#), "The fourth tone", en *Journal of English and Germanic philology*, N° 4, 1995, pp. 483- 496.

-Hayden-Roy, Priscilla, *'A foretaste of heaven': Friedrich Hölderlin in the context of Württemberg pietism*, Amsterdam, Rodopi, 1994.

-Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1951.

-Heinse, Wolfgang, *Hölderlin: Schönheit und Geschichte*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1988.

-Henrich, Dieter, *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794 - 1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

-Hiller, Marion, *'Harmonisch entgegengesetzt': Zur Darstellung und Darstellbarkeit in Hölderlins Poetik um 1800*, Berlin, De Gruyter, 2008.

-Hölscher, Uvo, *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt, 1965.

-Jamme, Christoph, *'Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, Meiner, 1983.

- Jamme, Christoph et al. (eds.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte : Studien zum Freundeskreis um Hegel u. Hölderlin*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.
- Jamme, Christoph et al. (eds.), *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988.
- [Jamme, Christoph: "Jedes Lieblose ist Gewalt": der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung](#), en Christoph Jamme et al. (eds.) *Der Weg zum System*, 1990, 130 - 170.
- Kaiser, Gerhard, "Hymne an die Freiheit. Revolution als heilsgeschichtliches Ereignis", en Gerhard Kurz (ed.) *Interpretationen. Gedichte von Friedrich Hölderlin*, Stuttgart, Reclam, 1996.
- Kirchner, Werner, "Hölderlins Entwurf 'Die Völker schweigen, schlummerten'", en *Hölderlins-Jahrbuch*, N° 11 1962/62, pp. 42-67.
- Kreuzer, Johann, "'Sonst haben wir keinen wie uns selbst': zur ambivalenten Beziehungsform von J.C.F Hölderlin und J.C.F Schiller", en Thomas Jung et al. (eds.), *Prekäre Freundschaften: über geistige Nähe und Distanz*, München, Wilhelm Fink, 2011, pp. 13-41.
- Kommerell, Max, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik : Klopstock, Herder, Goethe, Schiller, Jean Paul, Hölderlin*, Berlin, Bondi, 1928.
- Kommerell, Max, "Hölderlins Empedokles-Dichtungen", en Alfred Kellertat (ed.), *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1961.
- Kranz, Walther, *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich, Artemis Verlag, 1949.
- Kreutzer, Hans-Joachim, "Tönende Ordnung der Welt. Über die Musik in Hölderlins Lyrik", en *Obertöne: Literatur und Musik. Neun Abhandlungen über das Zusammenspiel der Künste*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 67-102.
- Kurz, Gerhard, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1975.
- Kurz, Gerhard, "Der deutsche Schriftsteller Hölderlin", en Thomas Roberg (ed.), *Friedrich Hölderlin. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2002, pp 67-88.
- Lachman, Eduard (ed.), *Der Streit um den Frieden*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1957.
- Lacou-Labarthe, Philippe, "Hölderlin et les Grecs", en *Poétique* N° 40, 1979.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: "Die Zäsur des Spekultativen", en *Hölderlin-Jahrbuch* N° 22, 1980-81, pp. 203-231.
- Lämmert, Eberhard, "'Von Ihnen dependir'ich unüberwindlich': über die Macht der Vorbildlichen in der Literaturgeschichte", en *ibid.* Barner et al. (eds.), pp. 601-623.
- Laplanche, Jean, *Hölderlin et la question du père*, Paris, PUF, 1961.
- Lemke, Anja, "Die Tragödie der Repräsentation. Politik und Theater in Hölderlins 'Empedokles-Projekt'", en *Hölderlin Jahrbuch* N°37, 2011, pp. 68-87.
- Link, Jürgen, "Schillers 'Don Carlos' und Hölderlins 'Empedokles': Dialektik der Aufklärung und heroisch-politische Tragödie", en *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983, pp. 87-114.
- Lukács, Georg, "El Hyperion de Hölderlin", en *Goethe y su época*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1968, pp. 214-238.
- [Martens, Gunter, "Das Eine in sich selber unterschiedne": das "Wesen der Schönheit" als Strukturgesetz in Hölderlins 'Hyperion'](#), en Uwe Beyer (ed.) *Neue Wege zu Hölderlin*, 1994, pp. 185 - 198.
- [Martínez Marzoa, Felipe, De Kant a Hölderlin](#), Madrid, Visor 1992.
- Marx, Friedhelm, "Don-qui-jotterie und Geschichtsschwärmerei in Schillers *Die Räuber*", en Lothar Bluhm et al. (eds.) *Interferenzen, Studien zum Verhältnis von Literatur und Geschichte*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1992, pp. 133-146.

- Mas Salvador, *Hölderlin y los griegos*, Madrid, Visor, 1999.
- Mayer, Gerhard, "Hölderlins 'Hyperion' - ein frühromantischer Bildungsroman", en *Hölderlin-Jahrbuch* N° 19-20, 1975-1977, pp. 244-247.
- Mieth, Günter, *Friedrich Hölderlin: Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution*, Berlin, Rütten & Loening, 1978.
- Mieth, Günter, "Friedrich Hölderlin und Friedrich Schiller: die Tragik einer literaturgeschichtlichen Konstellation", en *Hölderlin-Jahrbuch*, N° 28, Tübingen, 1993, pp. 68-79.
- Mommsen, Momme, "Die Problematik des Priestertums bei Hölderlin", en *Hölderlin-Jahrbuch* N° 15, 1967/68, pp. 53-74.
- Mögel, Ernst, *Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie*, Stuttgart-Weimar, Metzler Verlag, 1994.
- Müller-Seidel, Walter, "Hölderlins Dichtung und das Ereignis der Französischen Revolution. Zur Problemlage", en *Hölderlin-Jahrbuch*, N° 17 1971-1972, pp. 119-125.
- Müller-Seidel, Walter, "Hölderlins Ode Dichterberuf. Zum schriftstellerischen Selbstverständnis um 1800", en Wulf Segebrecht (ed.), *Gedichte und Interpretationen 3. Klassik und Romantik*, Stuttgart, Reclam, 1984, pp. 230-242.
- Nägele, Rainer, *Text, Geschichte, und Subjektivität in Hölderlins Dichtung: "Uneßbarer Schrift Gleich"*, Stuttgart, Metzler, 1985.
- [Nägele, Rainer, "Vatertext und Muttersprache: Pindar und das lyrische Subjekt in Hölderlins späterer Dichtung", en *Le pauvre Holterling*, N° 8, 1988, pp. 39- 52.](#)
- Niketa, Stefa, *Die Entgegensetzung in Hölderlins Poetologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011.
- Ogden, Mark, *The Problem of Chris in the Work of Friedrich Hölderlin*, London, Modern Humanities Research Association for the Institute of Germanic Studies, 1991.
- Ott, Manfred el al., *Hölderlin und revolutionäre Bestrebungen in Württemberg unter dem Einfluss der Französischen Revolution*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1979.
- Pellegrini, Alessandro, *Friedrich Hölderlin: sein Bild in der Forschung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1965.
- Prignitz, Christoph, "Die Bewältigung der französischen Revolution in Hölderlins 'Hyperion'", en *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1975, pp. 189-211.
- Prignitz, Christoph, *Friedrich Hölderlin: die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluß der Französischen Revolution*, Hamburg, Buske, 1976.
- Prignitz, Christoph, *Hölderlins 'Empedokles'*, Hamburg, Buske, 1985.
- Prill, Meinhard, *Bürgerliche Alltagswelt und pietistisches Denken im Werke Hölderlins. Zur Kritik des Hölderlin-Bildes von Georg Lukács*, Tübingen, Niemeyer, 1983.
- Polledri, "Immer bestehet ein Maas": *Der Begriff des Masses in Hölderlins Werk*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- Pöggeler, Otto, *Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2004.
- Port, Ulrich, "Geist und Pathos bei Hölderlin", en Edith Düsing et al., Würzburg, *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, 2008, pp. 231-248.
- Rossi, Luis Alejandro, "Hölderlin como clave secreta de la nación alemana", en Alfredo Rocha (ed.) *En torno a Heidegger*, Barranquilla, Ediciones UniNorte. 2008. p. 373-401.
- Roth, Stephanie, *Friedrich Hölderlin und die deutsche Frühromantik*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1991.
- Ryan, Lawrence, "Hölderlins prophetische Dichtung", en *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, N° 6, 1962, pp. 194-228.
- Ryan, Lawrence, *Hölderlins "Hyperion". Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart, Metzler, 1965.

- Savage, Robert, *Hölderlin after the catastrophe*, Londres, Camden House, 2004.
- Sauder, Gerhard, "Hölderlins Laufbahn als Schriftsteller", en *Hölderlin-Jahrbuch*, N° 24, 1984/1985, pp. 139-166.
- Schadewaldt, Wolfgang, "Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin", en *Hölderlin-Jahrbuch*, N° 6, 1952, pp. 1-16.
- Schadewaldt, Wolfgang, "*Die Empedokles-Tragödie*", en *Antike und Gegenwart. Über die Trägödie*, München, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1966.
- Schaferswerdt, Jürgen, "Hölderlins 'Interpretation' des 'Contrat social' in der Hymne an die Menschheit", en *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, N°14, 1970, pp. 397-436.
- Schaferswerdt, Jürgen, "Die pietistisch-kleinbürgerliche Interpretation der Französischen Revolution in Hölderlins Briefen. Erster Versuch zu einer literatursoziologischen Fragestellung", en *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, N° 15, 1971, pp.174-230.
- Schmidt, Jochen, *Hölderlins Geschichtsphilosophischen Hymnen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Schmidt, Jochen, "Griechenland als Ideal und Utopie bei Winckelmann, Goethe und Hölderlin", en *Hölderlin- Jahrbuch* N° 28, 1992/93, pp. 94-110.
- Schmidt, Jochen, "Deutschland und Frankreich als Gegenmodelle in Hölderlins Geschichtsdenken: Evolution statt Revolution", en Helmut Scheuer (ed.) *Dichter und ihre Nation*, Frankfurt am Main, 1993, pp. 176-199.
- [Schmiz, Heinz Gustav, "Kritische Gewaltenteilung": Mythenrezeption der Klassik im Spannungsfeld von Antike, Christentum und Aufklärung: Goethes 'Iphigenie' und Hölderlins 'Hyperion', Frankfurt am Main, Bern Lang, 1988.](#)
- [Schröder, Thomas, Poetik als Naturgeschichte : Hölderlins fortgesetzte Säkularisation des Schönen, Lüneburg, zu Klampen 1995.](#)
- Steiger, Emil, "Der Opfertod von Hölderlins Empedokles", en *Hölderlin Jahrbuch*, N° 13, 1963/64, pp. 1-20.
- Steiner, George, *Antigones: How the Antigone legend has endured in western literature art and thought*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Stiening, Gideon, *Epistolare Subjektivität: Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman 'Hyperion oder der Eremit in Griechenland'*, Berlin, de Gruyter, 2005.
- Söring, Jürgen, *Die Dialektik der Rechtfertigung. Überlegungen zu Hölderlins Empedokles-Projekt*, Frankfurt, Athenäum, 1973.
- Szondi, Peter, *Hölderlin-Studien*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1967.
- Szondi, Peter, *Poética y filosofía de la historia II*, Madrid, Visor, 2005.
- Szondi, Peter, *Estudios sobre Hölderlin. Con un ensayo sobre el conocimiento filológico*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992.
- Tieman, Ilse, *Klopstock in Schwaben: ein Beitrag zur Geschmacks und Stammesgeschichte*, Greifswald, Bamberg, 1937.
- Thüsen v., Joachim, "'Vater Ätna'. Vulkan und Geschichte in Hölderlins Empedokles", en Dagmar Ottmann et al. (eds.), *Poesie als Auftrag. Festschrift für Alexander von Bormann*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 93-102.
- [Torno, Timothy C., The study of temporality in literature: Heidegger and Hölderlin, Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1991.](#)
- V.V.A.A. (eds.), *Turm-Vorträge*, Tübingen, Hölderlin-Gesellschaft, 1985-2007.
- V.V.A.A. (eds.), *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge*, Bad-Homburg, Hölderlin-Gesellschaft, 1986-2004.
- V.V.A.A. (eds.), *Hölderlin-Texturen*, Tübingen, Hölderlin-Gesellschaft, 1994-2008.
- Vöhler, Martin "Hölderlins Longin Rezeption", en *Hölderlin-Jahrbuch*, N° 28, 1992/1993, pp. 152-172.

- Vöhler, Martin, *'Danken möcht' ich, aber wofür? Zur Tradition und Komposition von Hölderlins Hymnik*, München, Fink, 1997.
- Waibel, Violeta, *Hölderlin und Fichte. 1794-1800*, München, Ferdinand Schöningh, 2000.

Bibliografía sobre poética y discurso entusiasta.

- Aune, David, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids- Michigan, William B Eerdman Co, 1983.
- Aurnhamme, Achimr, *Torquato Tasso in Deutschland: Seine Wirkung in Literatur, Kunst, und Musik*, Berlin, De Gruyter, 1995.
- Balty, Jean Paul, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA): Divination, prayer, veneration, hiesia, asyilia, oath, malediction, profanation, magic rituals and addendum to vol. 2 Consecration*, Los Angeles, Getty Publications, 2006.
- Bettini, Amalia et al. (eds.), *Studi sull'entusiasmo*, Milano, F. Angeli, 2001.
- Bezold, Raimund, *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984.
- Bösman, Holger, *ProjektMensch: Anthropologischer Diskurs und Moderneproblematik bei Friedrich Schiller*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.
- Clark, Jonathan P., "Beyond Rhyme or Reason. Fanaticism and the Transference of Interpretive Paradigms from the Seventeenth-Century Orthodoxy to the Aesthetics of Enlightenment", *Modern Language Notes. Comparative Literature*, Vol. 105, No. 3, 1990, pp. 563-582.
- Engel, Manfred, "Die Rehabilitation des Schwärmers. Theorie und Darstellung des Schwärmens in Spätaufklärung und Früher Goethezeit", en Schings, Hans-Jürgen (ed.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1992, pp. 469-498.
- Fantoni, Francesca, *Deutsche Dithyramben: Geschichte einer Gattung im 18. und 19. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.
- Fenves, Peter, *Raising the tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 1993.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- Flashar, Helmut, *Melancholie und Melancholiker in den Medizinischen Theorien der Antike*, Berlin, De Gruyter, 1966.
- Freiherr von Löhneysen, Wolfgang, *Tageskreise, Lebenslinien. Menschen um 1770. Vom Mosaik zum Panorama*, Königshausen & Neumann, 2001.
- Gantet, Claire, *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin, de Gruyter, 2010.
- Gellhaus, Axel, *Enthusiasmus und Kalkül. Reflexionen über den Ursprung der Dichtung*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2008.
- Green Roland et al. (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, New Jersey, Princeton University Press, 2012, pp. 531-533.
- Haas, Alois M., *Der Kampf um den heiligen Geist- Luther und die Schwärmer*, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1997.
- Hawes, Clement, *Mania and literary style: the rhetoric of enthusiasm from the Ranters to Christopher Smart*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Heinz, Dieter Betz et al. (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Vol 4, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2008.

- Henrich, Dieter, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- Heyd, Michael, *Be sober and reasonable: the critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leiden, E. J. Brill, 1995.
- Hiepko, Andreas, "Pharmakopoesis. Trunkenheit, Drogen und Rausch in der Ästhetik unserer Vergangenheit", en Andras Hiepko et al. (eds.), *Rauschen. Seine Phänomenologie und Semantik zwischen Sinn und Störung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.
- Hilliard, Kevin, *Freethinkers, Libertines and Schwärmer: Heterodoxy in German Literature. 1750-1800*, London, Institute of Germanic & Romance Studies, 2011.
- Hinske, Norbert (ed.), *Die Aufklärung und die Schwärmer*, Hamburg, Felix Meiner, 1988.
- Jäger, Hans-Wolf, *Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1970.
- Jackson, Stanley W., *Melancholia and Depression*, New Haven, London, Yale University Press, 1986.
- Kaiser, Gerhard, *Klopstock. Religion und Dichtung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963.
- Kaufmann, Thomas, "Nahe Fremde. Aspekte der Wahrnehmung der 'Schwärmer' im frühneuzeitlichen Luthertum", en Kaspar von Greyerz et al. (eds.) *Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Heidelberg, Gütersloher Verlagshaus, 2002, pp. 179-241.
- Kohns, Oliver, *Die Verrücktheit des Sinns: Wahnsinn und Zeichen bei Kant, E.T.A Hofmann, und Thomas Carlyle*, Bielefeld, transcript Verlag, 2007.
- Knox, Ronald A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1950.
- La Vopa, Anthony et al. (eds.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, San Marino, Huntington Library, 1998.
- Lyotard, Jean- François, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.
- Lyotard, Jean-François, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986.
- Martin, Ariane, *Die kranke Jugend: J.M.R. Lenz und Goethes Werther in der Rezeption des Sturm und Drang bis zum Naturalismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- Maurer, Wilhelm, "Luther und die Schwärmer", en *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.
- Malinowski, Bernadette, *"Das Heilige sei mein Wort": Paradigmen prophetischer Dichtung von Klopstock bis Whitman*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- Mee, Jon, *Dangerous Enthusiasm. William Blake and the Culture of Radicalism in the 1790s*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Mee, John, *Romanticism, Enthusiasm, and regulation*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Meissner, Franz-Joseph, *Wortgeschichtliche Untersuchungen im Umkreis von französisch enthousiasme und génie*, Genève, Droz, 1979.
- Meyer-Sickendieck, Burkhard, *Affektpoetik: eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.
- Minder, Robert, *Die religiöse Entwicklung von K. Ph. Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriften. Studien zum "Reiser" und "Hartknopf"*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1936.
- Müller, Armin, "Enthusiasmus" en Joachim Ritter et al. (eds.) *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971-2007, pp. 525-528.
- Oliver, Elton, *Reason and Enthusiasm in the Eighteenth Century*, Oxford, English Association, 1910.

- Oswald, Ellen, *Figuren der Melancholie: Ludwig Tiecks «William Lovell» im Kontext von Erfahrungsseelenkunde und Pädagogik*, Bern, Peter Lang, 1992.
- Oyer, John S., *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptist of Central Germany*, The Hague, Nijhof, 1964.
- Panofsky, Ernst et al., *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, New York, Basic Books, 1964.
- Paulus, Jörg, *Der Enthusiast und sein Schatten: literarische Schwärmer- und Philisterkritik um 1800*, Berlin-New York, de Gruyter, 1998.
- Port, Ulrich, *Pathosformeln. Die Tragödie und die Geschichte exaltierter Affekte (1755-1888)*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005.
- Rehme-Iffert, Birgit, *Skepsis und Enthusiasmus, Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.
- Santozki, Ulrike, *Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin, De Gruyter, 2006.
- Schings, Hans-Jürgen, *Melancholie und Aufklärung: Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 1977.
- Schings, Hans-Jürgen, "Agathon-Anton Reiser -Wilhelm Meister. Zur Pathogenese des modernen Subjekts im Bildungsroman", en Wolfgang Wittkowski (ed.), *Goethe im Kontext. Kunst und Humanität, Naturwissenschaft und Politik, von der Aufklärung bis zur Restauration. Ein Symposium*, Tübingen, Niemeyer, 1984, pp. 42-67.
- Schneider, Ulf-Michael, *Propheten der Goethezeit. Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Scholem, Gerschom, *Sabbatai Zwi: Der mystische Messias*, Frankfurt, Jüdischer Verlag im Suhrkamp, 1992.
- Schrader, Wolfgang, "Enthusiasmus", en Karl Heinz Barck et al. (eds.) *Ästhetische Grundbegriffe*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2001, T. 2, pp. 223-240.
- Schulte Hans H., "Zur Geschichte des Enthusiasmus im achzehnten Jahrhundert", en *Publications of the English Goethe Society*, N° 39, 1969, pp. 85-122.
- Seebas, Gottfried, *Die Reformation und ihre Außenseiter: gesammelte Aufsätze und Vorträge; zum 60. Geburtstag des Autors*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Spoo, Peter, "Enthusiasm", en *Sprachwissenschaftlichen Kolloquium* (eds.) *Europäische Schlüsselwörter*, München, 1964, pp. 50-67.
- Stockinger, Ludwig "‘Es ist Zeit’. Kairosbewußtsein der Frühromantiker um 1800", en Manfred Jakobowski-Tiessen (ed.), *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen, 1999, pp. 277-304.
- Tucker, Susie I., *Enthusiasm: A Study in Semantic Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Weckermann, Hans-Jürgen, *Die Figur des Enthusiasten in der amerikanischen Erzählliteratur*, Berlin, de Gruyter, 1988.
- Wels, Volkhard, *Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 2009.
- Werner, Neuer, "‘Geist’ und ‘Heiliger Geist’ im Horizont des christlich-trinitarischen Gottesbegriffs", en Edith Düsing et al. (eds.) *Geist und Heiliger Geist: Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 7-22.
- Williams, George H., *The Radical Reformation*, Kirksville, Truman State University Press, 2000.
- Williamson, George, "The Restoration Revolt against Enthusiasm", en *Studies in Philology* N° 30, 1933, pp. 571-603.

Bibliografía sobre Revolución Francesa.

- Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004.
- Baker, Keith Michael, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Becker, Ernst W., *Zeit der Revolution! - Revolution der Zeit?: Zeiterfahrungen in Deutschland in der Ära der Revolutionen 1789-1848/49*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Berding, Helmut et al. (eds.), *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Böning, Holger (ed.), *Französische Revolution und deutsche Öffentlichkeit: Wandlungen in Presse und Alltagskultur am Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Berlin, de Gruyter, 1992.
- Buckley, Matthew S., "Tragedy Walks the Streets". *The French Revolution in the Making of Modern Drama*, Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press, 2008.
- Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Dufraisse, Roger (ed.), *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830: zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland*, Oldenbourg, Oldenbourg Verlag, 1991.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (eds.), *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Furet, François, *Pensar la Revolución francesa*, Madrid, Pretel, 1980.
- Eke, Norbert O., *Signaturen der Revolution Frankreich-Deutschland: deutsche Zeitgenossenschaft und deutsches Drama zur Französischen Revolution um 1800*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1997.
- Gall, Lothar (ed.), *Bürgertum und bürgerlich-liberale Bewegung in Mitteleuropa seit dem 18. Jahrhundert*, Oldenbourg, Oldenbourg Verlag, 1997.
- Gombrich, Ernst H. "The Dream of Reason: Symbolism of the French Revolution", en *The British Journal for Eighteenth-Century Studies* N° 2, 1979, pp. 187-205.
- Hellmuth, Eckhard (ed.), *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Hobsbawn, Eric, *La era de la revolución, 1789-1848.*, Buenos Aires, Crítica, 1997.
- Hunt, Lynn, *Política, cultura y clase durante la Revolución Francesa*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
- Klausnitzer, Ralf, *Poesie und Konspiration: Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft 1750-1850*, Berlin, De Gruyter, 2007.
- Kley, Dale K., *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- Kneißle, Daniela, *Die Republik im Zwielficht: Zur Metaphorik von Licht und Finsternis in der französischen Bildpublizistik 1871-1914*, Oldenbourg, Oldenbourg Verlag, 2010.
- Ozouf, Mona, *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- Reichardt, Rolf E., "Die visualisierte Revolution. Die Geburt des Revolutionärs Georg Forster aus der politischen Bildlichkeit", en *George-Forster Studien*, T. 5, Kassel, Kassel University Press, 2000, pp. 163-227.
- Reichardt, Rolf E., *La Revolución Francesa y la cultura democrática. La sangre de la libertad*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Ricciardi, Maurizi, *Revolución. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Sheehan, James, *German History. 1770-1886*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Stammen, Theo et al., *Deutschland und die Französische Revolution, 1789-1806*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

- Thüsen v., Joachim, “‘Die Lava der Revolution fließt majestätisch’. Vulkanische Metaphorik zur Zeit der Französischen Revolution”, en *Francia* N° 23/2, 1996, pp. 113-143.
- Träger, Claus et al. (eds.), *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Leipzig, Reclam, 1975.
- Valjavec, Fritz, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland. 1770 – 1815*, München, Oldenbourg, 1951.
- Voss, Jürgen (ed.), *Deutschland und die Französische Revolution. 17. Deutsch-französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris* (Bad Homburg 29. September-2 Oktober 1981), München, Artemis Verlag, 1983, pp. 199-200.
- Wehler, Hans-Ulrich, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, T. 1, München, Beck, 1987.
- Weyergraf, Bernd, *Der Skeptische Bürger. Wielands Schriften zur französischen Revolution*, Metzler, Stuttgart, 1972.

Bibliografía sobre secularización y cultura religiosa en el siglo XVIII.

- Anderegg, Johannes et al. (eds.), *Goethe und die Bibel*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.
- Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle/Saale, M. Niemeyer, 1929.
- Barnett, S.J., *The Enlightenment and Religion. The myths of modernity*, Manchester, Manchester University Press, 2003.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.
- Breyer, Reinhard, “Mit dem Herzen gesehen: visuell-verbale Rhetorik in einer schwäbisch-pietistischen Erbauungstunde”, en Udo Stäter (ed.), *Pietismus und Neuzeit. Jahrbücher zur Geschichte der Pietismus* N° 24, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, pp. 354-367.
- Bohrer, Karl Heinz, “Zeit der Revolution- Revolution der Zeit. Die Hermeneutik revolutionärer Gegenwart bei Friedrich Schlegel (1795-1800) und Heinrich Heine (1831-1855)”, en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt, 1989, pp. 128-155.
- Conrad, Anne, *Rationalismus und Schwärmerei. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung*, Hamburg, DOBU Verlag, 2008.
- Feil, Ernst, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und 19. Jahrhundert*. T. IV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Föllmer, Oskar, *Pietismus und Enthusiasmus. Streit unter Verwandten: geschichtliche Aspekte der Einordnung and Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*, Wuppertal, Brockhaus, 1998.
- Gierl, Martin, *Pietismus und Aufklärung: Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Gleixner, Ulrike, *Pietismus und Bürgertum: eine historische Anthropologie der Frömmigkeit; Württemberg 17. - 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Gombrich, Ernst H., *Ideals and Idols. Essays on values in History and Art*, Oxford, Phaidon, 1979.
- Greyerz v., Kaspar, *Religion und Kultur: Europa 1500-1800*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
- Groth, Friedhelm, *Die "Wiederbringung aller Dinge" im württembergischen Pietismus: theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

- Hellwig, Marion, *Alles ist gut. Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee-Formel im 18. Jahrhundert in Deutschland, England, und Frankreich*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.
- Kaiser, Gerhard, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1961.
- Kemper, Hans-George, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozess*, Tübingen, Niemeyer, 1981.
- Kim, Hans-Martin, *Deutsche Spätaufklärung und Pietismus: ihr Verhältnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748-1822)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Kippenberg, Hans G. "Europäische Religionsgeschichte: Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen", en Friedrich W. Graf et al. (eds.) *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln, Böhlau, 2007, pp. 45-72.
- Kley v., Dale et al. (eds.), *Religion, politics in Enlightenment Europe*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001.
- Koselleck, Reinhart, "Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización", en *Aceleración, Prognosis y Secularización*, Valencia, Pretextos, 2003, pp. 37-71.
- La Vopa, Anthony J.: *Grace, talent, and merit: poor students, clerical careers, and professional ideology in 18. century Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Lehmann, Hartmut, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969.
- Lehmann Hartmut et al. (eds), *Glaubenswelt und Lebenswelten* (Geschichte des Pietismus. V. 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Löwith, Karl, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- Giacomo Marramao, *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Marramao, Giacomo, *Kairos. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona, Gedisa, 2008.
- Palti, Elias, *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001.
- Palti, Elias, "Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad", en *Ayer* N° 53, 2004, pp. 63-74.
- Pocock, John G. A., *Barbarism and religion*. Vols. 1-5, Cambridge-NewYork, Cambridge University Press, 1999-2011.
- Rohls, Jan, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
- Rotermund, Hans-Martin. *Orthodoxie und Pietismus: Valentin Ernst Löschers 'Thimotheus verinus' in der Auseinandersetzung mit der Schule August Hermann Franckes*, Berlin, Evangelische Verlaganstalt.
- Saul, Nicholas, "*Prediger aus der romantischen Clique*". *Zur Interaktion von Romantik und Homiletik um 1800*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999.
- Schrader, Hans-Jürgen, *Literaturproduktion und Büchsenmarkt des radikalen Pietismus: Johann Henrich Reitz 'Historie der Widergeborenen' und ihr geschichtlicher Kontext*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Schöne, Albrecht, *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

- Schneider, Hans, "Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert", en Martin Brecht (ed.), *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Würzburg, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 391-440.
- Schneider, Hans, *German radical Pietism*, Lanham-Maryland, The Scarecrow Press, 2007.
- Tillmann, Thomas, *Hermeneutik und Bibelexegese beim jungen Goethe*, Berlin, de Gruyter, 2006.
- Villacañas Berlanga, José Luis, "Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 37, julio-diciembre, 2007, 81-96.
- Wallmann, Johannes, *Der Pietismus. Ein Handbuch*, Stuttgart, UTB, 2005.
- Wallmann, Johannes, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- Walzer, Michael, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu de capitalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 2008.

Bibliografía sobre Ilustración y esfera pública en el siglo XVIII.

- Albrecht, Andrea, *Kosmopolitismus: Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlin, De Gruyter, 2005.
- Beiser, Frederick, *The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1987.
- Berghahn, Klaus L., "Volkstümlichkeit ohne Volk? Kritische Überlegungen zu einem Kulturkonzept Schillers", en Reinhold Grimm et al. (eds.), *Popularität und Trivialität*, Frankfurt, Atheneum Verlag, 1974, pp. 51-75.
- Berlin, Isaiah, *Vico y Herder*, Cátedra, Madrid, 2000.
- Dahnke, Hans-Dietrich et al. (eds.), *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin-Weimar, 1989.
- Engelsing, Rolf, *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, Metzler, 1974.
- Epstein, Klaus, *The Genesis of German Conservatism*, New York, Princeton University Press, 1966.
- Faulstich, Werner, *Die Bürgerliche Mediengesellschaft (1700-1830)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Goldenbaum, Ursula: *Appell an das Publikum: die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687-1796*, Vol. I. Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- Götz, Carmen, *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung: Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*, Hamburg, Meiner Verlag, 2008.
- Gross, Michael, *Ästhetik und Öffentlichkeit. Die Publizistik der Weimarer Klassik*, Hildesheim-New York, Olms-Weidmann, 1994.
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin, Neuwied, 1971.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- Hardwig, Wolfgang, *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution*, München, Beck, 1997.
- Horn-Melton, James v., *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, New York, Cambridge University Press, 2001.
- Kondylis, Panajotis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.

- Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise: eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta-UAM, 2007.
- La Vopa, Anthony J., "Herder's Publikum: Language, Print, and Sociability in Eighteenth-Century Germany", en *Eighteenth-Century Studies*, V. 29, N° 1, 1995, pp. 5-24.
- La Vopa, Anthony, *Fichte. The self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Maurer, Michael, *Die Biographie des Bürgers. Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680-1815)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Martens, Wolfgang, *Die Botschaft der Tugend: Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*, Stuttgart, Metzler, 1968.
- Mausner, Wolfram et al. (eds.), *Frauenfreundschaft-Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1991.
- Neugebauer-Wolk, Monika (ed.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg, Felix Meiner, 1997.
- Neugebauer-Wölck, Monika et al. (eds.), *Aufklärung und Esoterik: Rezeption - Integration - Konfrontation*, Berlin, de Gruyter, 2009.
- Orgeldinger, Sybille, *Standardisierung und Purismus bei Joachim Heinrich Campe*, Berlin, De Gruyter, 1999.
- Palti, José Elías, *Aporías: tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Madrid, Alianza, 2001.
- Pikulik, Lothar, *Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984
- Primavesi, Patrick, *Das andere Fest. Theater und Öffentlichkeit*, Frankfurt, Campus Verlag, 2008.
- Rahn Thomas, *Festbeschreibung. Funktion und Topik einer Textsorte am Beispiel der Beschreibung höfischer Hochzeiten (1568-1794)*, Berlin, De Gruyter, 2006.
- Redekop, Benjamin W., *Enlightenment and Community. Lessing, Abt, Herder, and the quest for a german public*, Quebec, McGill-Queen's University Press, 2000.
- Schenda, Rudolph, *Volk ohne Buch: Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*, Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1970.
- Süssenberger, Claus, *Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der Französischen Revolution. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte*, Frankfurt am Main, Lang, 1974.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós 2004.
- Vierhaus, Rudolph (ed.), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1981.

Bibliografía general sobre romanticismo e idealismo alemán:

- Abrams, Meyer H., *El espejo y la lámpara. Teoría romántica y tradición crítica*, Barcelona, Barral, 1975.
- Abrams, Meyer H., *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, W. W. Norton. & Co., 1971.
- Alt, Peter-André, *Schiller: Leben-Werk-Zeit. Eine Biographie. B.2*, München, C.H. Beck, 2000.

- Andres, Jan, *'Auf Poesie ist die Sicherheit der Throne gegründet': Huldigungsrituale und Gelegenheitslyrik im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Campus-Verlag, 2005.
- Aueroch, Berndt, *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Bachmaier, Helmut et al. (eds.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.
- Barner Winfried et al. (eds.), *Unser Commercium. Goethes und Schillers Literaturpolitik*, Stuttgart, Cotta, 1984.
- Barone, Paul, *Schiller und die Tradition der Erhabene*, Berlin, Eric Schmidt Verlag, 2004.
- Behemann Christian, "Erhabene Natur. Zur Übertragung des Begriffs des Erhabenen auf Gegenstände der äußeren Natur in den deutschen Kunsttheorien des 18. Jahrhunderts", en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, N° 58, 1984, pp. 74–110.
- Bichler, Reinhold, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild fremder Länder und Völker, ihrer Zivilization und ihrer Geschichte*, Berlin, Akademie Verlag, 2000.
- Braungart, Wolfgang, *Ritual und Literatur*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1996.
- Brise, Olaf. "Aufruhr der Elemente. Politische Metaphorik bei den Romantikern", en *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* N° 40, 1999, pp. 155-176.
- Brüggermann, Heinz, *Romantik und Moderne: Moden des Zeitalters und buntscheckige Schreibart. Aufsätze*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.
- Bormann v. Alexander et al. (eds.), *Ungleichzeitigkeiten der Europäischen Romantik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.
- Dodds, Eric R., *The Greeks and the Irrational*, California, University of California, 1952.
- Fisher, Nick, *HYBRIS, a study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris & Philips, 1992.
- Gabriel, Norbert, *Studien zur Geschichte der deutschen Hymne*, München, Fink, 1992.
- Gisi, Marco, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Antropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.
- Gockel, Heinz, *Mythos und Poesie: zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt am Main, Klosterman, 1981.
- Hansen, Peter, "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus": Rezeptionsgeschichte und Interpretation, Berlin, de Gruyter, 1989.
- Heinz, Marion (ed.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus. Fichte Studien. Supplementa*, Amsterdam, Rodopi, 1997.
- Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.
- Faivre, Antoine, *Philosophie de la Nature (Physique Sacrée et Théosophie, XVIIIe-XIXe siècles)*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Fleischer, Stefan, "'Bekenntnisse einer schönen Seele': Figural Representation in Wilhelm Meisters Lehrjahre", en *Modern Language Notes*, V. 83, N° 2, 1968, pp. 807-820.
- Frank, Manfred, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Madrid, Ediciones del Serbal, 1994.
- Hinderer, Walter et al. (eds.), *Goethe und das Zeitalter der Romantik*, Würzburg, Königshausen und Neumann 2002.
- Jakubowski-Tiessen (ed.), Manfred, *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Joachim, Jacob, *Heilige Poesie. Zu einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Lange*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997.
- Kemper, Hans-George, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. T. 6/1 Empfindsamkeit*, Tübingen, Niemeyer, 1997.

- Kemper, Hans-George, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Band 6/II. Sturm und Drang: Genie-Religion*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002.
- Oesterle, Ingrid, "Es ist an der Zeit! Zur kulturellen Konstruktionsveränderung von Zeit gegen 1800", en Walter Hinderer et al. (eds.), *Goethe und das Zeitalter der Romantik*, Würzburg, Königshausen und Neumann 2002, pp. 91-121.
- Peters, Günter, *Der zerrissene Engel. Genieästhetik und literarische Selbstdarstellung im achzehnten Jahrhundert*, Stuttgart, Metzler, 1982.
- Pries, Christine (ed.) *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim, VHC Acta Humaniora, 1989, pp. 119-142.
- Rasch, Wilhelm, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock*, Halle, Deutsche Vierteljahrsschrift Buchreihe für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, N° 21, 1936.
- Sauder, Gerhard, *Empfindsamkeit*, Stuttgart, Metzler, 1974.
- Schmidt, Jochen, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945. Von der Aufklärung bis zum Idealismus. B. 1*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Schmidt, Jochen, *Goethes Faust: Erster und Zweiter Teil. Grundlagen - Werk - Wirkung*, München, C.H. Beck, 2001.
- Schrader, Hans-Jürgen: "'Werd ein Kind!' im 'Wunderhorn'". Pietistische Mitgiften an die Romantik", en Wolfgang Breul et al. (eds.) *Der Radikale Pietismus. Perspektive der Forschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010/11, pp. 419-449.
- Szondi, Peter, *Schriften. B.1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978
- Timm, Hermann, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band I: Die Spinozarenaissance*, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1974.
- Timm, Hermann, *Die heilige Revolution: die religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher-Novalis-Friedrich Schlegel*, Frankfurt, Syndikat, 1978.

Bibliografía sobre metodología.

- Altamirano, Carlos, *Para un programa de historia intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1960.
- Bödeker, Hans Erich (ed.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen, 2002.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- De Certeau, Michel, *L'écriture de L'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Huber, Martin et al. (eds.), *Nach der Sozialgeschichte: Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historiker, Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*, Berlin, de Gruyter, 2000.
- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Luhr, Geret, "Ein Lichtblick nach dem debakel. Hansers Sozialgeschichte der Literatur des 17. Jahrhunderts", en www.literaturkritik.de, N°. 10, *Schwerpunkt: Kulturwissenschaft Literatur und Kulturgeschichte*, 1999.

- Pocock, J. G. A., “Historia intelectual: un estado del arte”, en *Prismas. Revista de historia intelectual* N° 5, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2001, pp. 145-175.
- Sazbón, José, *Historia y Representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2003.
- Skinner, Quentin. “Significado y comprensión de la historia de las ideas”, en *Prismas. Revista de historia intelectual* N° 4, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2000, pp. 149-193.
- White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1975.

Diccionarios consultados:

- Adelung, Johann C. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Elektronische Volltext- und Faksimile-Edition nach der Ausgabe letzter Hand*, Leipzig, Berlin, Directmedia, 2001 (1793-1801).
- Ashe, Geoffrey, *Encyclopedia of Prophecy*, Santa Barbara, California, ABC-CLIO, 2001.
- Campe, Johann H., *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Vol. 4, Braunschweig, Schulbuch, 1807-1812.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (1854-1960), T. I-XVI, Leipzig, S. Hirzel Verlag, Quellenverzeichnis (1971), (disponible on-line: <http://www.dwb.uni.trier.de/>).
- Diderot, Denis, D’Alembert, Jean, *L’Encyclopedie ou Dictionnaire Raisonne Des Sciences Des Arts et des metiers*, Pergamon Press, 1969 (disponible on-line: <http://www.alembert.fr/>).
- Furet. Francois et al. (eds.), *Diccionario de la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza, 1989.
- Hastings, James et al. (eds.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1926.
- Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Hauck, Albert (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (RE), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908.
- Konze, Werner et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.
- Langen, August, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen, 1954.
- Maurer, Friedrich, et al. (eds.), *Deutsche Wortgeschichte*, Berlin, de Gruyter, 1974.
- Mircea Eliade et al. (eds.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987.
- Müller, Gerhard, Balz, Krause et al. (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*. 36 tomos, Berlin, De Gruyter, 1976–2004.
- Ritter, Joachim et al., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971-2007.
- Reill, Peter H. et al. (eds.), *Encyclopedia of The Enlightenment*, New York, Infobase Publishing, 2004.
- Zedler, Johann H., *Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*. 35 tomos, Leipzig/Halle, 1732-1743.