



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.91450>

# VIVIR PARA CONTARLA: EL CONCEPTO DE GRATITUD EN EL *HIPERIÓN* DE HÖLDERLIN



## LIVING TO TELL: THE CONCEPT OF GRATITUDE IN HÖLDERLIN'S *HYPERION*

ALEJANDRO MUMBRÚ MORA\*  
Universitat Autònoma de Barcelona - Barcelona - España

.....  
*Artículo recibido: 14 de noviembre de 2020; aceptado: 9 de marzo de 2021.*

\* *alejandromumbru@uab.cat* / ORCID: 0000-0002-0397-9504

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Mumbrú Mora, Alejandro. "Vivir para contarla: el concepto de gratitud en el *Hiperión* de Hölderlin." *Ideas y Valores* 72.182 (2023): 39-56.

**APA:** Mumbrú Mora, A. (2023). Vivir para contarla: el concepto de gratitud en el *Hiperión* de Hölderlin. *Ideas y Valores*, (182), 39-56.

**CHICAGO:** Alejandro Mumbrú Mora. "Vivir para contarla: el concepto de gratitud en el *Hiperión* de Hölderlin." *Ideas y Valores* 72, 182 (2023): 39-56.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

El trabajo que sigue presenta la obra *Hiperión o el eremita en Grecia* como un intento literario de pensar vías de unificación de la escisión fundamental de la conciencia planteada en el texto *Juicio y ser*. Partiendo de una diferenciación de los diversos planos narrativos de la novela, se muestra la insuficiencia de las experiencias de unidad vividas por Hiperión como consecuencia de una falta de comprensión del carácter *excéntrico* de la Naturaleza. Asimismo, se justifica la necesidad de un final inconcluso de la novela y la función que desempeña la gratitud como disposición anímica desde la cual cantar poéticamente la realidad.

*Palabras clave:* días poéticos, gratitud, temporalidad, unificación, vía excéntrica.

**ABSTRACT**

This paper presents the work *Hyperion, or the Hermit in Greece* as a literary attempt to think about ways to unify the fundamental split of consciousness raised in the text *Judgment and Being*. Starting from a differentiation of the various narrative levels of the novel, we show the insufficiency of the experiences of unity that Hyperion lives as a result of a lack of understanding of the eccentric *character* of Nature. We also justify the need for an unfinished ending to the novel and the role that gratitude plays as an adequate spiritual disposition for a poetic transposition of reality.

*Keywords:* poetic days, gratitude, temporality, unification, eccentric path.

### **Hiperión, entre la Arcadia y el Elíseo**

Interpretando la etimología de la palabra alemana ‘juicio’ (*Urteil*) en términos de ‘partición originaria’ (*Ur-teilung*), el fragmento de Hölderlin conocido como *Juicio y ser* (1795) critica el argumento desarrollado por Fichte en la *Doctrina de la ciencia* de 1794 según el cual el Yo constituiría el fundamento último de la realidad (cf. Beiser 387-392; Carbó 1-4; Duque 73; Henrich 1965/66 73-96, 1992). Para que pueda hablarse de un Yo se requiere de autoconciencia; mas la autoconciencia entendida como identidad ( $A=A$ ) no puede identificarse con el Absoluto puesto que aquella supone la escisión en un polo subjetivo y otro objetivo. Así, o bien no es posible un acceso al Absoluto –ya que todo conocimiento, en cuanto es expresado judicativamente, se mueve en el ámbito de la escisión y ha dejado atrás el elemento que la originaría (el *Ur* de *Ur-teil*)–; o bien, el fundamento último debe concebirse como aquello que incluiría toda posible realidad (la substancia de Spinoza como *omnitudo realitatum* o el Ser en el sentido de Jacobi), de manera que apenas podría entenderse en términos de Yo al fundarse la autoconciencia en la separación del sujeto consigo mismo.<sup>1</sup>

Ahora bien, la “partición originaria” por la que se instituye la relación sujeto-objeto en la pérdida de la unidad prerreflexiva permite cuando menos pensar la posibilidad de un fundamento absoluto, puesto que solo puede perderse aquello de lo que cabe plantear una eventual recuperación. Para expresarlo en los términos de Hölderlin: todos nosotros recorremos una órbita excéntrica (*exzentrische Bahn*) y no hay ningún otro camino posible de la infancia a la perfección.

La dichosa concordia (*Einigkeit*), el ser, en el único sentido de la palabra, está perdida para nosotros y necesariamente teníamos que perderla si debíamos esforzarnos por lograrla. Nos separamos violentamente del apacible *Hen Kai Pan* del mundo a fin de volver a crearlo por *nosotros mismos*. Nos hemos desintegrado de la naturaleza y lo que antes, tal como se podría creer, era *Uno*, ahora lucha en su propio seno, y señorío y vasallaje alternan en ambos lados. A menudo nos parece como si el mundo fuera *todo* y nosotros *nada*, pero también a menudo nos parece como si nosotros lo fuéramos *todo* y el mundo *nada*. También Hiperión se debatía entre ambos extremos. Terminar con ese eterno conflicto entre nuestro Yo y el mundo, volver a restablecer la paz de las paces, esa que es mayor que toda razón, reunirnos con la naturaleza en un todo único e infinito,

1 Esta crítica a la filosofía de Fichte la hallamos en la carta de Hölderlin a Hegel del 26 de enero de 1795 (StA VI /1, 155). En la citación de la obra de Hölderlin, indicamos tanto la traducción española utilizada (fecha de publicación y página) como la referencia a la edición crítica de Stuttgart [StA], consignando el volumen en números romanos y la página en números arábigos.

esta es la meta de todas nuestras tendencias, querámoslo admitir o no. (Hölderlin 1989 148; STA III, 236)

En cuanto fundamento de toda posible relación sujeto-objeto, la escisión que tiene lugar en el Yo origina la temporalidad misma: la unidad que se hurta a la reflexión constituye aquel objeto del recuerdo (pasado) que la conciencia se esfuerza por recuperar (futuro) (cf. Frank 1989 264 y ss.; Larmore 148 y ss.). Esta dislocación esencial de la conciencia explica la tendencia temporal fundamental de los modelos de unificación planteados en este periodo: encontramos tanto la nostalgia de un pasado en el que hallaríamos aunadas las distintas facetas de lo humano (cf. Taminioux), como la esperanza en un progresivo acercamiento a un estadio futuro de reconciliación por medio de la educación en la razón, en la belleza o la acción política.<sup>2</sup> Por este motivo, la reflexión de una buena parte de los autores de esta etapa toma como modelo ideal las formas de vida de la Antigüedad griega con la intención de reintroducir algunos de sus aspectos en una edad venidera. En palabras de Schiller, podríamos afirmar que la reflexión filosófica de esta época se mueve en el arco temporal delimitado por el eje Arcadia-Elíseo.<sup>3</sup>

A nuestro modo de ver, Hölderlin aparece en este contexto como un caso singular. Si bien es cierto que su pensamiento se mueve en la constelación delimitada por estas líneas mayores (la nostalgia de una Grecia irremediadamente perdida y la esperanza en la llegada de un nuevo Dios) (cf. Hölderlin 1998 153; STA III, 112; Frank 1994), no lo es menos que su obra *Hiperión* propone diversas vías de unidad (la amistad, el amor y la fusión con la Naturaleza) que subrayan el momento presente en detrimento del binomio pasado-futuro. Ahora bien, de manera coherente con su comprensión de la Naturaleza en términos de *vía excéntrica* (*exzentrische Bahn*), Hölderlin muestra la insuficiencia de estas experiencias como caminos de acceso a un entendimiento profundo del Todo. Como veremos, este hecho explica la necesidad de un final inconcluso de la novela y la función que desempeña la gratitud en calidad de disposición anímica desde la cual cantar poéticamente la realidad.

2 En este contexto cabe ubicar la propuesta teórica de los tres de Tubinga (Schelling, Hölderlin y Hegel) recogida en el fragmento conocido como “El más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán” (cf. Hölderlin 1997 31).

3 “Propóngase un idilio que realice también aquella inocencia pastoril en hombres cultivados y en todas las circunstancias de la vida más activa y fogosa, del pensamiento más amplio, del arte más depurado y sutil, del más alto refinamiento social; un idilio, en suma, que guíe al hombre hasta el Elíseo, ya que no podemos volver a la Arcadia” (Schiller 126; SW V, 750).

### Experiencias de unidad fallidas

En la versión definitiva de *Hiperión o el eremita en Grecia* (1797 y 1799) un protagonista ya maduro reflexiona sobre su trayectoria vital en una serie de cartas enviadas a un personaje desconocido llamado Belarmino.<sup>4</sup> En ellas, Hiperión pasa revista a los diversos episodios que le han conducido a escapar de la civilización para llevar una vida de eremita en la Naturaleza de su tierra natal, Grecia. De manera general, puede describirse la vida de Hiperión como aquel proceso que va desde la infancia en su tierra natal griega, el paso por diversas experiencias de unidad-desencanto doloroso y su culminación en un retraimiento lúcido del mundo. Como aparece en diversas ocasiones a lo largo de las misivas, Hiperión busca constantemente el retorno a la unidad perdida:

Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esta es la cima de los pensamientos y alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el herviente mar se asemeja a los trigales ondulantes. (Hölderlin 1998 25; STA III, 9)

En esta búsqueda pasa por varias experiencias momentáneas de unidad, cada una de ellas asociada a los diversos personajes de la novela. Las figuras de Adamas y Alabanda representan el anhelo de reconciliación con el mundo por medio de la amistad: Adamas, su primer mentor, personifica la inserción en el mundo de los hombres mediante la formación y la cultura; Alabanda lo hace por medio de la acción política revolucionaria; en Diotima, es gracias al sentimiento amoroso. Y no cabe olvidar la Naturaleza, en cuya belleza halla Hiperión consuelo tras la sucesión de desengaños que vive, como un protagonista decisivo de la historia (cf. Cortés 84 y ss.).

Ahora bien, cada una de estas vías se demuestra insuficiente en el anhelo de unificación con el Todo. De entrada, esto es debido a que son experiencias puntuales que están condenadas a no perdurar, lo que explica la tensión entre un elemento placentero y otro doloroso que caracteriza a todos y cada uno de estos encuentros –puede hablarse, en este sentido, de una cierta “experiencia dionisiaca” (cf. Cortés 206 y ss.)–. La identificación con la totalidad de lo real que Hiperión encuentra en la amistad, el amor y la fusión con la Naturaleza produce una sensación de plenitud, calma y serenidad que, al ser momentánea, va acompañada de un doloroso sentimiento de pérdida (Hölderlin 1998 78; STA III, 51). Asimismo, estas experiencias de unidad son insuficientes

4 Sobre el proceso que va desde que Hölderlin inicia la escritura de la novela en 1792 hasta la publicación en su versión definitiva por Cotta en 1797 (cf. Henrich 1992 185 y ss.).

en la medida en que constituyen perspectivas parciales de la totalidad por carecer de una comprensión de la Naturaleza como vía excéntrica. Los cambiantes estados de ánimo por los que pasa Hiperión (euforia-desencanto, alegría-tristeza) psicologizan precisamente este problema de la relación particular-universal, individualidad-totalidad, así como el carácter huidizo o inasible del Absoluto. Expresado en otros términos: en el intento de recuperación de la unidad ninguna de las partes en que se escinde la conciencia reflexiva puede subrayarse unilateralmente. Tampoco se puede obviar el elemento subjetivo (en la plena entrega amorosa o en una fusión irreflexiva con la Naturaleza) ni subrayarlo hasta el punto de suprimir el objeto (en la acción política revolucionaria). Para lograr comprender el carácter excéntrico de la Naturaleza se requiere no solo la experiencia de unidad, sino conservar el recuerdo de su carácter insuficiente.

Esta tensión entre una plena identificación con el objeto o su supresión por parte de la actividad del Yo refleja la recepción hölderliniana de la filosofía de la Naturaleza de Spinoza (a través de Jacobi) y de Fichte (cf. Beiser 380 y ss.). El primer momento, la sensación de estar en una profunda unidad con el Todo de lo real, apunta al ideal de estar “en” todas las cosas (Spinoza). El segundo movimiento, por el que el Yo se separa y se distingue de todo aquello que es no Yo, se corresponde con la voluntad de estar “por encima de” todo, la libertad de oponerse a la Naturaleza y definirla en función de la propia actividad (Fichte). Para decirlo en los términos del *Fragmento Thalia*:

El hombre querría estar a un tiempo *en* todo y *por encima de* todo, y la sentencia grabada en el sepulcro de Loyola: “Divino es no verse constreñido por lo más grande y, sin embargo, estar por entero contenido en lo más pequeño”, puede definir tanto la peligrosa tendencia del hombre a codiciarlo todo y dominarlo todo, como el más alto y bello estado que este pueda alcanzar. (Hölderlin 1989 35; STA III, 163)

A cada una de estas concepciones de la Naturaleza puede asociársele una determinada interpretación temporal. Mientras que la perfecta identificación del Yo con la Naturaleza se correspondería con el pretérito ideal perdido (Arcadia), la comprensión fichteana de esta en calidad de obstáculo a superar no Yo por medio de la actividad de la conciencia (Yo) apuntaría hacia un tiempo futuro (Elíseo).

Siguiendo con esta misma línea interpretativa, vemos cómo cada uno de los personajes de *Hiperión* encarna a su vez un momento en el tiempo. Adamas representa el pasado (recuerdo y nostalgia), la imposibilidad de retornar a la unidad indiferenciada con la Naturaleza, a la infancia de la humanidad simbolizada en la cultura griega. Alabanda es el futuro (esperanza): una vez hemos salido de la infancia griega, el

encuentro con este personaje supone la exaltación de la acción por medio del sentimiento fraternal, de una libertad del sujeto que tampoco sirve para recuperar la unidad puesto que acaba conduciendo a la supresión de la realidad (el Terror jacobino).<sup>5</sup> Por último, tanto Diotima como la omnipresente Naturaleza encarnan el presente en el sentimiento de unión que siente Hiperión por medio del amor y la experiencia de la belleza. Ahora bien, se trata de un presente no lúcido en la medida en que carece de la comprensión de la verdadera constitución de la vida como vía excéntrica.

### **La Naturaleza como *vía excéntrica***

La estructura narrativa de la novela es harto interesante, ya que en esta pueden identificarse tres niveles discursivos: la acción y las diversas experiencias por las que pasa el protagonista; la reflexión que el Hiperión maduro realiza sobre esas vivencias; y, por último, la propia evolución del Hiperión que escribe las cartas a lo largo de la obra y que supone una transformación progresiva en la manera en que concibe la realidad. En este sentido, el texto de Hölderlin presenta un proceso de autoconocimiento o reflexión sobre la naturaleza de la realidad –y, en consecuencia, de nuestra vida como parte integrante de esta– por el que cada uno de sus momentos pasa a entenderse desde una perspectiva de totalidad (Henrich 1992 210 y ss.). Los diversos episodios que nos son narrados por el Hiperión maduro implican una determinada interpretación desde una visión de lo que es la vida en su conjunto de manera que, a medida que esta avanza, se produce un cambio tanto en la comprensión global de nuestra existencia como en la interpretación de los acontecimientos pasados. A nuestro modo de ver, este cambio apunta al final inconcluso del texto y a la asunción del concepto de vía excéntrica en calidad de descripción más pertinente de la Naturaleza (cf. Schadewaldt 1-16).<sup>6</sup>

5 En este punto se nos muestra la mutua imbricación de los planos onto/filogenéticos: así como el individuo no puede permanecer para siempre en los brazos de la madre Naturaleza porque sus capacidades permanecerían inactivas, nuestra salida de Grecia era ineludible. E, inversamente, cuanto más se potencia en el individuo el modelo de racionalidad surgido con la Modernidad (una razón que fagocita matemáticamente su objeto en la tecnociencia y en la política) más se aleja de la unidad consigo mismo, con los otros y con la Naturaleza. Expresado filogenéticamente: el retorno a Grecia es ineludible. Una Modernidad que pretenda obviar su necesario diálogo con Grecia está condenada a la autodisolución, al nihilismo.

6 El concepto de vía o camino posee claras resonancias místico-religiosas: la vida religiosa es entendida como un camino de perfeccionamiento individual, de separación del cuerpo y de examen de conciencia por medio de la realización de ciertos “ejercicios espirituales”. No en vano hallamos una referencia al epitafio de la tumba de San Ignacio

A diferencia de lo que sucedía en las versiones previas de la obra, donde se nos da ya de entrada la visión madura y acabada del protagonista en su comprensión de la unidad de fondo de todo lo existente, en la versión definitiva el lector asiste a la evolución vital del emisario de las cartas. Por medio de la relación con Belarmino se produce una “catarsis epistolar” (cf. Cortés 76) que se traduce en una transformación de la mirada de Hiperión por la que acepta serenamente la naturaleza de la realidad. Las últimas palabras de la novela, “*so dachte ich, nächstens mehr*” (“así pensaba yo, próximamente más”), indican tanto el cambio de opinión del Hiperión maduro (“*so dachte ich*”) como el reconocimiento de que la vida continúa más allá del relato de esta (“*nächstens mehr*”).<sup>7</sup> Por este motivo, las reflexiones finales no pueden considerarse como la interpretación definitiva de su vida: la comprensión de cada uno de nuestros acontecimientos vitales desde una perspectiva de totalidad nunca es completa puesto que solo atañe al pasado, por lo que este proceso rememorativo requiere de un retorno a la vida efectiva que no excluya su necesaria dimensión de futuro (cf. Hühn 98-99). En contra de poner el acento en el pasado o el futuro, Hölderlin reconoce ambas coordenadas temporales –ligadas, como hemos desarrollado en el apartado anterior, a concepciones determinadas de la Naturaleza– como elementos inextricables de toda existencia individual. El recuerdo abre la puerta al futuro en la medida en que tiene un efecto transformador de la manera como se entiende y plantea la vida; se trata de un proceso que tiene lugar en el presente, pero que engloba tanto la vida pasada como la que está por venir.

Esta apertura al futuro, si bien no nos informa de los acontecimientos en su concreción singular, nos da noticia de la ley que rige la existencia en su conjunto, su carácter excéntrico, y en este sentido nos permite afrontarla con una cierta tranquilidad vital, puesto que descubrimos una armonía tras las múltiples disonancias. En palabras de Hiperión:

reflexiono acerca de mi vida, sus altibajos, su felicidad y su tristeza, y mi pasado suena a menudo en mí como un rasgueo en el que el músico recorre todos los tonos y mezcla entre sí, con un orden oculto, disonancia y armonía. (Hölderlin 1998 74; stA III, 47)

El Hiperión maduro que alcanza la lucidez reflexionando sobre el transcurso de su vida entiende que la Naturaleza se caracteriza por sus

de Loyola encabezando la última edición del *Hiperión*: “*Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est*” (stA III, 13).

7 Variamos en este punto la traducción de J. Munárriz que reza como sigue: “Estos fueron mis pensamientos. La próxima vez te hablaré más de ellos” (Hölderlin 1998 213; stA III, 160).

continuos desacuerdos, sin que quepa hallar punto alguno que pueda arrogarse preeminencia sobre los demás. En esto consiste la órbita excéntrica que dibuja nuestra existencia. La mirada lúcida tiene que ver con la comprensión y aceptación de “las escisiones en las que pensamos y existimos” (*die Trennungen, in denen wir denken und existiren*)<sup>8</sup> y no tanto con la capacidad de predecir los acontecimientos concretos que tendrán lugar o con el significado último de cada uno de esos episodios:

¡Querido Belarmino!, he pasado una temporada en calma; he vivido como un niño en las tranquilas colinas de Salamina, he olvidado el destino y las aspiraciones humanas. Desde entonces muchas cosas han cambiado en mi mirada [*Seitdem ist manches anders in meinem Auge geworden*] y ahora hay en mí suficiente paz como para permanecer tranquilo ante cualquier aspecto de la vida humana. ¡Amigo mío!, al final el espíritu nos reconcilia con todo lo existente. No lo crearás, al menos oyéndomelo a mí. Pero pienso que incluso en mis cartas podrías apreciar cómo mi alma se vuelve cada día más y más tranquila. Y en el futuro insistiré tanto sobre ello que acabarás por creerlo. (Hölderlin 1998 141-142; STA III, 103)

El relato que realiza Hiperión acaba con la salida de Alemania al final de la primavera y el regreso a la Grecia natal. La lucidez previa a la redacción de las cartas la logra el protagonista cuando es capaz de comunicar la muerte de Diotima y transcribir sus cartas a Belarmino:

Copiar para ti las cartas que intercambié en otro tiempo, me ha mantenido en un dulce sueño. Ahora vuelvo a escribirte a ti, mi Belarmino, y te seguiré conduciendo hacia abajo, hasta la más profunda hondura de mis penas, y entonces tú, mi último ser querido, resurgirás conmigo hasta el lugar donde nos alumbrará un nuevo día. (Hölderlin 1998 167; STA III, 124)

En ese momento Hiperión entiende que la pena, el dolor, el sufrimiento y el conflicto son componentes inherentes a la vida. Las diversas experiencias de *unidad (Einheit)* que se presentan en la novela (amistad, amor y fusión con la Naturaleza) constituyen intentos fallidos de *unificación (Vereinigung)* porque no han integrado la tristeza y la decepción como elementos constitutivos de la existencia (*cf.* Henrich 1992 283 y ss.).

8 “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*” (Hölderlin 1990 289; STA VI /1, 203). Estas *Nuevas cartas* culminarán en la publicación del *Hiperión*. En relación con el origen kantiano de estas dualidades irreductibles (*cf.* Martínez Marzoa).

De ahí la necesidad de que Diotima muriera, como Hölderlin comunica a Susette Gontard en una carta de principios del mes de noviembre de 1799 (cf. 1990 478; STA VI/1, 370). Las experiencias de unidad que se dan en la novela son insuficientes y conducentes al fracaso porque la unificación solo puede darse en la comprensión del carácter excéntrico de la Naturaleza, algo que no acontece, sino hasta el final del texto y que va acompañada del cambio de opinión del Hiperión maduro. En este sentido afirma el protagonista:

¿Por qué te cuento todo esto y renuevo mi pena, y reavivo en mí la inquieta juventud? ¿No es suficiente haber caminado una vez por el espacio de la muerte? ¿Por qué no permanezco callado en la paz de mi espíritu? Por esto, Belarmino: porque cada alentar de la vida sigue siendo valioso para nuestro corazón, porque todas las metamorfosis de la naturaleza pura pertenecen también a su belleza. Nuestra alma, si rechaza las experiencias mortales y solo vive en la calma sagrada, ¿no es como un árbol sin hojas, como una cabeza sin rizos? (Hölderlin 1998 141; STA III, 102 y ss.)

Ahora bien, por unificación no debe entenderse supresión alguna de la conflictividad inherente a la existencia: se trata de una vía excéntrica porque no hay ningún progreso permanente hacia una vida/realidad más racional u organizada, sino una lucha constante entre dos visiones de la Naturaleza, un conflicto que no solo caracteriza la vida de cada individuo, sino el funcionamiento mismo del Todo.

### **El concepto de gratitud y los días poéticos**

El Hiperión maduro entiende que la existencia consiste en una serie de aciertos y desaciertos que es erróneo vivir como equivocaciones en la medida en que no cabe esperar el cese de la conflictividad que le es inherente.<sup>9</sup> La gratitud es la disposición anímica que resulta de la aceptación de las disonancias como elementos característicos de la Naturaleza y, por ende, de la vida del individuo. Para Hölderlin, esta tranquila aceptación posibilita el recuerdo de los acontecimientos pasados y su reconocimiento como elementos discordantes en una totalidad solidaria, una visión global del curso de nuestra vida que descubre una

---

9 Es decir, no se da una supresión o asimilación de las disonancias, sino una presentación de estas que las mantiene en su naturaleza discordante: “Es vano todo intento de reconciliar este sufrimiento, indisolublemente unido a la humanidad, elevándonos del pensamiento de la existencia individual a la armónica unificación de todos los contrarios en el pensamiento del espíritu del mundo. La tragedia que inhiere a todo ser finito debe ser plenamente sentida y combatida dentro de uno mismo hasta el final. Y a nadie se le hace más patente este componente trágico como al poeta” (Cassirer 148-149).

*armonía oculta*<sup>10</sup> que integra sus contrariedades sin eliminarlas, como la tensa unidad de las partes que conforman el arco y la lira.<sup>11</sup>

Como se muestra claramente en la novela, esta comprensión de la Naturaleza requiere del recuerdo. En la rememoración de los acontecimientos vitales cabe diferenciar la *memoria* (*Gedächtnis*) del *recuerdo* (*Erinnerung*): mientras que la primera se caracteriza por atenerse a la sucesión de datos, el segundo comprende e interioriza (*Er-inner-ung*) la experiencia vivida en sus íntimas conexiones (cf. Goldoni 69 y ss.). El recuerdo sintetiza la universalidad y necesidad propias del pensamiento con la facticidad de los acontecimientos concretos de que se ocupa la memoria (cf. Hühn cap. 4). Así, el recuerdo trae a presencia el suceso singular desde una perspectiva global, algo que permite entender que el necesario transcurrir del tiempo no implica la pérdida irremediable del pasado. Mediante el recuerdo percibimos la vida en su continuidad más allá de la amenaza de la arbitrariedad de los cambios, y es desde esta comprensión agradecida que podemos vivir rehuendo el miedo o la desesperación nihilista.

Como consecuencia de la comprensión y aceptación de la excéntrica de nuestra existencia, Hiperión alcanza un estado de calma por el que siente la íntima unión de la totalidad (cf. Hölderlin 1998 141; *StA* III, 102 y ss.). La gratitud rememora los diversos episodios vitales desde un asentimiento profundo de la necesidad del cambio y de los momentos de vacío, aquiescencia que, precisamente porque no implica una mera resignación pasiva, escapa de cualquier pesimismo y posibilita una aceptación del dolor como ingrediente inextirpable de la vida:

Amigo, estoy tranquilo, pues no quiero tener nada mejor que lo que tienen los dioses. ¿No debe sufrir todo lo que existe, y más profundamente cuanto más excelso es? ¿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. ¿Querías ser eternamente como un niño y dormir como la nada? ¿Renunciar al triunfo? ¿No recorrer la escala de los perfeccionamientos? ¡Sí, sí!, el dolor es digno de habitar en el corazón humano y de emparentarse contigo, ¡oh naturaleza! Porque solo él conduce de un placer a otro, y no hay más compañero que él... (Hölderlin 1998 200; *StA* III, 150)

El Hiperión maduro gana una visión de la Naturaleza por la que es capaz de descubrir la armonía oculta tras las disonancias. Ahora bien,

10 “Ensambladura [armonía] invisible, más fuerte que la visible” (Heráclito DK B54).

11 “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje (*harmonia*) de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira” (Heráclito DK B51).

el lenguaje de la filosofía se demuestra insuficiente para comunicar esta mirada en la medida en que su carácter judicativo la somete al yugo de la escisión, una idea que encontramos expresada en diversos momentos de la novela.<sup>12</sup> De entrada encontramos la reiterada preferencia por la infancia como aquella edad en la que uno está más próximo a la Naturaleza, al juego y la inconsciencia: los niños están menos corrompidos por la cultura y la educación (por el conocimiento, en definitiva) y en ese sentido más próximos a la Arcadia (cf. Hölderlin 1998 26; stA III, 9). En esta misma línea cabe entender las reiteradas referencias al silencio en la novela. Diotima, en su carácter celestial, se caracteriza por su introversión. El contacto con Hiperión la hace salir de sí misma, de su concentración y tranquila plenitud, para acercarla a la vida de los mortales, algo que se traduce tanto en su separación de la Naturaleza (cf. *id.* 109; stA III, 76) como en su salir del silencio que la caracteriza: “Ahora mismo sigo sintiendo la necesidad de decir más cosas. Mi vida fue silenciosa; mi muerte es locuaz” (*id.* 196; stA III, 147).

Es en la belleza donde cabe hallar el elemento que permite una aproximación a la naturaleza excéntrica de la realidad sin que se dé prioridad de manera unilateral a ninguna de sus dos tendencias constitutivas. Entendida como “lo uno diferente en sí mismo (*ἐν διαφέρον ἑαυτῷ*)”, por medio de la belleza participamos del carácter discordante de la Naturaleza (cf. Hölderlin 1998 116; stA III, 81). Este hecho se confirma en la novela en la medida en que las diversas experiencias de unidad (amistad, amor, fusión con la Naturaleza) vienen mediadas por el amor en sentido platónico, *i.e.* un sentimiento de búsqueda y apego por la belleza en el otro.<sup>13</sup>

Para Platón, el amor se define por su doble carácter de abundancia e indigencia,<sup>14</sup> algo que se corresponde con las dos tendencias fundamentales en el ser humano a estar ‘por encima de’ y ‘en’ todo (“*über allem*” / “*in allem*”), es decir, la propensión a superar todos los objetos (abundancia) y a confundirse con ellos (indigencia). Esta ambivalencia

12 Sobre la diferencia de naturaleza entre el discurso analítico propio de la filosofía (y de la Ilustración) y el carácter sintético propio del discurso mítico (que está en la base de los proyectos estético-políticos del primer Romanticismo), véanse las lecciones 1 y 2 de Frank (1994), especialmente la página 74 y subsiguientes.

13 Véase *El Banquete* 206b-207a, sobre las influencias platónicas en la formación filosófica de Hölderlin (cf. Henrich 1992 512). De hecho, Hölderlin mismo afirma en torno a 1794 que sus dos principales ocupaciones son “la filosofía kantiana y los griegos” (1990 191; stA VI/1, 120).

14 Véase *El Banquete* 203a-204a en relación con la alta consideración que le merece a Hölderlin el pensamiento de Platón. Cabe recordar la disculpa con que se inicia la penúltima versión del *Hiperión*: “Creo que al final todos acabaremos diciendo: ¡santo Platón, discúlpanos! Se ha pecado gravemente contra ti” (stA III, 237).

equivale a las alegrías y las penas que conforman nuestra existencia individual concebida en términos de vía excéntrica y que reflejan las ya mencionadas interpretaciones de la Naturaleza que Hölderlin identifica con Fichte y Spinoza. Para expresarlo, de nuevo, en los términos del prólogo al “Segmento de una penúltima versión” de la obra: “A menudo nos parece como si el mundo lo fuese *todo* y nosotros *nada*, pero a menudo también es como si nosotros lo fuésemos *todo* y el mundo *nada*. También Hiperión se dividía entre estos dos extremos” (Hölderlin 1989 148; stA III, 236).

Asimismo, el amor –sentimiento que viene mediado por la belleza– actúa como catalizador de las diversas experiencias de unidad en *Hiperión*. En efecto, la amistad o amor fraternal pasa por ser una de las posibles vías de renovación del mundo escindido en el que vive el protagonista: “el amor engendró el mundo; la amistad lo hará renacer” (Hölderlin 1998 94; stA III, 64). Ahora bien, la esperanza en la regeneración por medio de la amistad se ve truncada por dos decepciones tanto en la figura de Adamas como en la de Alabanda (cf. *id.* 97-98; stA III, 67). En el caso de Alabanda el desengaño simboliza las dudas con relación a la fecundidad de la acción política revolucionaria como instrumento para renovar la sociedad. La revolución sin amor a la belleza está condenada al fracaso, puesto que tiende a estar “por encima de todo” y acaba por fagocitar el objeto: “Y sin tal amor a la belleza, sin tal religión, todo Estado es un flaco esqueleto sin vida ni espíritu, y todo pensamiento y toda acción un árbol sin copa, una columna tronchada” (Hölderlin 1998 114; stA III, 79).

La relación amorosa con Diotima también viene mediada por la belleza. De hecho, a Diotima se la describe generalmente en términos estéticos y es el personaje cuya función principal consiste en proteger o salvaguardar el fuego de la belleza:

He visto una vez lo único, lo que mi alma buscaba, y la perfección que situamos lejos, más allá de las estrellas, que relegamos al final del tiempo, yo la he sentido presente. ¡Estaba aquí, lo más elevado estaba aquí, en el círculo de la naturaleza humana y de las cosas! Ya no pregunto dónde está; estaba en el mundo, puede volver a él, solo que ahora está más oculto en él. Ya no pregunto qué es; lo he visto, lo he conocido. ¡Oh vosotros, los que buscáis lo más elevado y lo mejor en la profundidad del saber, en el tumulto del comercio, en la oscuridad del pasado, en el laberinto del futuro, en las tumbas o más arriba de las estrellas! ¿Sabéis su nombre?, ¿el nombre de lo que es uno y todo? Su nombre es belleza. ¿Sabías lo que queríais? Todavía no lo sé yo, pero lo intuyo, el nuevo reino de la nueva divinidad, y corro hacia él y cojo a los demás y los llevo conmigo como el río lleva a los otros ríos al océano. ¡Y eres tú, tú quien me ha indicado el camino! Contigo empecé. No merecen palabras los días en que aún

no te conocía... ¡Oh Diotima, Diotima, ser celestial! (Hölderlin 1998 80; stA III, 52-53)

De ahí que se la presente en términos de sacerdotisa: “Es bueno también que te quedas, Diotima”, le respondí. ‘La sacerdotisa no debe salir del templo. Tú guardas la llama sagrada, tú guardas en silencio la belleza para que yo la vuelva a encontrar en ti’” (*id.* 138; stA III, 100). Ahora bien, el amor a Diotima es insuficiente porque descuida el elemento doloroso, la indigencia que es propia de la vida. De ahí, como comentábamos en el apartado anterior, su necesaria muerte, la experiencia de la penuria.

Otra de las “miradas del instante” (Barrios 20-31) que aparecen en la novela y que constituye uno de los temas recurrentes es la búsqueda del Absoluto por medio de una fusión con la Naturaleza. Claramente, esta identificación tiene lugar también por medio de la belleza:

¡Feliz naturaleza! No sé lo que me pasa cuando alzo los ojos ante tu belleza, pero en las lágrimas que lloro ante ti, la bienamada de las bienamadas, hay toda la alegría del cielo. Todo mi ser calla y escucha cuando las dulces ondas del aire juegan en torno de mi pecho. Perdido en el inmenso azul, levanto a menudo los ojos al Éter y los inclino hacia el sagrado mar, y es como si un espíritu familiar me abriera los brazos, como si me disolviera el dolor de la soledad en la vida de la divinidad.

Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre.

Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esa es la cima de los pensamientos y alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes. (Hölderlin 1998 24-25; stA III, 9)

Mas, la fusión irreflexiva con la Naturaleza tampoco nos proporciona la reconciliación definitiva en la medida en que supone un olvido de sí mismo por el que se obvia el elemento subjetivo, necesario para que tenga lugar la rememoración epistolar que conduce a la catarsis de Hiperión al final de la novela. Es precisamente ahí donde reaparece el amor, mediado por la belleza, como lugar desde el que es posible obtener una comprensión adecuada del orden subyacente al conjunto de lo real:

Tampoco nosotros, Diotima, tampoco nosotros estamos separados, y llorar por ti es no comprenderlo. Nosotros somos notas vivas sonando conjuntamente en tu armonía, ¡oh naturaleza! ¿Y quién podría romperla? ¿Quién puede separar a los que se aman?

¡Oh alma, alma! ¡Belleza del mundo, indestructible, fascinante, en tu eterna juventud! Tú existes; ¿qué son, pues, la muerte y todo el sufrimiento de los hombres? ¡Ah, cuántas palabras huecas y cuántas extravagancias se han dicho! Sin embargo, todo nace del deseo y todo acaba en la paz.

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.

Estos fueron mis pensamientos. La próxima vez te hablaré más de ellos. (*id.* 212-213; STA III, 160)

Expresado en otros términos: la amistad, el amor y la fusión con la Naturaleza constituyen experiencias privilegiadas en la medida en que vienen mediadas por la belleza y, por este motivo, nos proporcionan un atisbo de la reconciliación buscada (*cf.* Beiser 393).<sup>15</sup> Mas, a pesar de su carácter aventajado, resultan insuficientes porque subrayan en exceso uno de los polos de la escisión (la abundancia o la indigencia). La “paz de las paces” tan solo es posible por medio de un reconocimiento de la excentricidad de la Naturaleza, algo que requiere el recuerdo de los acontecimientos vividos. Desde el punto de vista de la novela, este planteamiento conlleva que la unificación no puede tener lugar en el plano del Hiperión cuya vida es narrada, sino en el del Hiperión que reflexiona sobre su camino vital y lo cuenta en el relato. Es decir: la unificación la obtiene Hiperión por medio de una escritura rememorativa que, por los motivos antes expuestos, no puede tomar la forma del discurso filosófico, sino que requiere de una expresión bella. De este modo, la propia estructura narrativa de la novela plasma tanto el carácter excéntrico de la realidad (en el Hiperión que vive) como el proceso por el que llegamos a comprenderlo y aceptarlo (en el Hiperión que vive, recuerda y narra lo sucedido).

El recordar de Hiperión acontece, pues, poéticamente: “La palabra poética es necesaria para estabilizar la experiencia de la gratitud [...]]. [A] fin que la vida se exprese, se reconozca, se cumpla, es necesaria su ‘repetición espiritual’” (Goldoni 102). Es la belleza la que mantiene abierto el espacio del recuerdo agradecido, lo que explica la alusión de Diotima al futuro de Hiperión en términos de ‘días poéticos’ (*die*

15 No tendría sentido esforzarse por reencontrar la unidad perdida si esta no estuviera de algún modo presente, algo que encontramos en la belleza interpretada en sentido platónico, esto es, como experiencia que actúa de bisagra entre el mundo sensible y el inteligible (*cf.* *Fedro* 249b-249c).

*dichterischen Tage*), un porvenir que presupone una mirada lúcida sobre la Naturaleza que se traduce en un estado de ‘calma viva’ (*lebendige Ruhe*)<sup>16</sup> que permite al poeta cantar bellamente el mundo:

¿No lleva la vida consigo a la muerte, en cadenas de oro, como llevaban antiguamente los señores de la guerra a los reyes prisioneros? Y nosotros, nosotros somos como las doncellas y los muchachos que acompañan con bailes y cantos, con formas y sonidos cambiantes, al mayestático cortejo. Ahora deja que me calle. Decir más sería excesivo. Sin duda, volveremos a encontrarnos.... ¡Afligido amigo! Pronto, pronto serás más feliz. Tu laurel aún no ha crecido, y tus mirtos se marchitarían, pues tú debes ser sacerdote de la divina naturaleza y ya germinan en ti los días poéticos. ¡Oh, si yo pudiera verte en tu futura belleza! Adiós. (Hölderlin 1998 198; STA III, 148-149)

Por todo lo dicho, es posible exponer una interpretación alternativa del “después” (“*nächstens*”) con que se concluye la novela (“*nächstens mehr*”). La expresión alemana apunta manifiestamente a un momento temporal posterior al final de la redacción de las cartas por parte del Hiperión maduro y que haría referencia a la vida futura del protagonista. Ahora bien, si aceptamos que la reconciliación no puede ser exclusivamente conceptual y que requiere la experiencia efectiva del carácter disonante de la existencia, se entiende que Hölderlin opte por un formato literario como canal para transmitir su respuesta a la escisión fundamental de la conciencia que hemos presentado en el primer apartado. La elección de un estilo poético implica una crítica a toda doctrina que no vaya acompañada de la experiencia vital que la ha provocado –la exigencia spinoziana de aunar ‘vida y doctrina’ (*Leben und Lehre*)–. En este sentido, el “*nächstens mehr*” indica un momento posterior, si bien puede entenderse este “posterior” como aquel lugar “exterior” a la novela ocupado por el lector. La pertinencia de esta propuesta interpretativa se refuerza si tenemos en cuenta que la obra toma un formato epistolar y que el receptor de las cartas, Belarmino, apenas es descrito en la novela. Este hecho permite que el lector ocupe el lugar del destinatario de manera que pueda realizar la experiencia de aquello que se está narrando y viva la transformación en la mirada del protagonista:

Las fortalezas y debilidades de una filosofía, creía Hölderlin, solo podrían vivirse y experimentarse, y no determinarse por la razón pura. Dado

16 Véase la carta de Hölderlin a su hermano del 1 de enero de 1799 (cf. Hölderlin 1990 409; STA VI /1, 305). En esta línea ubicamos el concepto tardío de “sensación trascendental” en cuanto modo privilegiado de acceso al Absoluto (cf. Courtine 43-52). La sensación es “trascendental” porque “trasciende” toda unilateralidad en la aproximación a la naturaleza de la vida y libera al poeta en su cantar (cf. Goldoni 203-204).

que el carácter personal y el desarrollo espiritual constituyen propiamente el tema del drama y la novela, resultan ser el único medio adecuado para explorar y resolver los problemas filosóficos. (cf. Beiser 379)

### Conclusión

En el presente artículo hemos justificado en qué sentido cabe interpretar la novela epistolar *Hiperión* como una respuesta literaria a la cuestión del fundamento de la escisión originaria de la conciencia que se plantea en *Juicio y ser*. Para una adecuada comprensión de la propuesta de Hölderlin, se deben diferenciar los diversos planos narrativos de la obra: la vida, la narración basada en el recuerdo y la posición que ocupa el lector. La amistad, el amor y la fusión con la Naturaleza, si bien constituyen experiencias privilegiadas del Absoluto al estar mediadas por la belleza, resultan insuficientes, ya que tienen lugar en el nivel del Hiperión que vive y que no ha realizado todavía el esfuerzo rememorativo por el que se llega a la comprensión del carácter excéntrico de la realidad. El recuerdo de los acontecimientos vividos produce un cambio en la mirada por el que tanto el Hiperión maduro como el lector de las cartas comprenden y aceptan la constitución disonante de nuestra existencia. El sentimiento de gratitud constituye la disposición anímica que resulta de esta tranquila aceptación y es el lugar desde el que es posible su bella transmisión en el cantar poético.

### Bibliografía

- Barrios, Manuel. "La Mirada Del Instante." *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento* 4. Abada Editores, 1998. 20-31.
- Beiser, Frederick C. *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism*. Harvard University Press, 2008.
- Carbó, Mónica. "Juicio Y Ser. Kant Y Fichte En La Encrucijada Hacia El Romanticismo." *Revista De Estud(i)os Sobre Fichte* 6 (2013): 1-11.
- Cassirer, Ernst. "Hölderlin Und Der Deutsche Idealismus." *Idee Und Gestalt: Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist*. WBG, 1989. 113-156.
- Cortés, Helena. *Claves Para Una Lectura De Hiperión. Filosofía, Política, Ética Y Estética En Hölderlin*. Hiperión, 1996.
- Courtine, Jean-François. "De La Intuición Intelectual A La Sensación Trascendental." *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento* 4. Abada Editores, 1998. 43-52.
- Duque, Félix. "Hölderlin Y El Ser De Verdad." *Hölderlin. Poesía Y Pensamiento*. Editado por Julián Marrades y Manuel Vázquez. Pre-Textos, 2001.
- Frank, Manfred. *Einführung In Die Frühromantische Ästhetik*. Suhrkamp Verlag, 1989.

- Frank, Manfred. *El Dios Venidero. Lecciones Sobre La Nueva Mitología*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Serbal, 1994.
- Goldoni, Daniele. *Gratitudine. Voci Di Hölderlin*. Christian Marinotti Edizioni, 2013.
- Henrich, Dieter. "Hölderlin Über Urteil Und Sein. Eine Studie Zur Entstehungsgeschichte Des Idealismus." *Hölderlin-Jahrbuch* 14, 1965/66. 73-96
- Henrich, Dieter. *Der Grund Im Bewusstsein: Untersuchungen Zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Klett-Cotta, 1992.
- Heráclito. *Fragmentos Presocráticos*. Traducido por Alberto Bernabé. Abada Editores, 2019.
- Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke (Stuttgarter Ausgabe)* [stA]. Herausgegeben von F. Beißner y Adolf Beck. Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, 1943.
- Hölderlin, Friedrich. *Hiperión. Versiones Previas*. Traducido por Anacleto Ferrer. Hiperión, 1989.
- Hölderlin, Friedrich. *Correspondencia Completa*. Traducido por Arturo Leyte y Helena Cortés. Hiperión, 1990.
- Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*. Traducido por Felipe Martínez Marzoa. Hiperión, 1997.
- Hölderlin, Friedrich. *Hiperión O El Eremita En Grecia*. Traducido por Jesús Munárriz. Hiperión, 1998.
- Hühn, Helmut. *Mnemosyne. Zeit Und Erinnerung In Hölderlins Denken*. J. B. Metzler, 1996.
- Larmore, Charles. "Hölderlin And Novalis." *The Cambridge Companion To German Idealism*. Edited by Karl Ameriks. Cambridge University Press, 2000. 141-160.
- Martínez Marzoa, Felipe. *De Kant A Hölderlin*. Visor, 1992.
- Platón. *Diálogos, Volumen III: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducido por Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó. Gredos, 2000.
- Schadewaldt, Wolfgang. "Das Bild Der Exzentrische Bahn Bei Hölderlin." *Hölderlin Jahrbuch*. 1952. 1-16.
- Schiller, Friedrich. *Sobre Poesía Ingenua Y Poesía Sentimental*. Traducido por Juan Probst y Raimundo Lida. Icaria Editorial, 1985.
- Taminiaux, Jacques. *La Nostalgie De La Grèce A L'aube De L'idealisme Allemand. Kant Et Les Grecs Dans Les Itinéraires De Hegel, Schiller Et Hölderlin*. Niihof, 1967.