

HEGEL

Y HÖLDERLIN

Por Dieter HENRICH

(Original *Hegel und Hölderlin*.
traducción, OSVALDO N. GUARIGLIA,
revisada por Ramón Castilla Lázaro)

LA amistad de Hegel con Hölderlin terminó en silencio. En toda la obra de Hegel no se menciona siquiera una vez el nombre de Hölderlin. Aun a aquellas cartas que se lo recuerdan, Hegel responde siempre de un modo escueto. El tiempo de su amistad, en el que el “Ideal de la edad juvenil” estaba en vigencia, había desaparecido; tanto para el Hegel, que desarrollaba la idea como ciencia en un sistema, como para el mismo Hölderlin enmudecido en la locura. Si no hubiera habido investigación, nada sabríamos de aquello que los unió.

Es verdad que la memoria de Hegel, sacudida en determinadas situaciones, podía revivir con asombrosa claridad. Él podía entonces relatar el pasado con Hölderlin de modo tal que aquellos que habían participado de aquel pasado se encontraban totalmente vueltos a él, de modo apenas diferente a como luego Proust ha descrito la más completa recuperación del tiempo perdido.¹

En la esperanza de una nueva reunión con Hölderlin, Hegel había dedicado una vez al amigo la única poesía de importancia que haya escrito. Impaciente por un nuevo reencuentro, Hegel elo-

¹ Cf. la nota en el Diario de la Princesa Mariana de Prusia en: Werner Kirchner, *Hölderlin, Aufsätze zu seiner Homburguer Zeit*, 1967, p. 120/1.

giaba en ella la fidelidad de la antigua unión² y aseguraba que no podía prescindir de su conducción y guía, del mismo modo que Hölderlin a la inversa quería saludar en él al motor de su vida tan frecuentemente perturbada.³ A ello siguió en efecto un tiempo transcurrido en un círculo más amplio de otras amistades, que mucho más tarde, al menos para uno de ellos, fue “una unión de los espíritus” en la “contemplación en común de la verdad”⁴

Sin embargo esta unión se deshizo para Hegel en el rápido cambio de la escena histórica de la época, que empujaba las vidas de los amigos en distintas direcciones; con el ingreso en la prosaica actividad docente de todos los días en la universidad de Jena; con el desarrollo de la convicción de que el mundo moderno no puede encontrarse a sí mismo en la gran poesía mítica, para la cual vivía Hölderlin; seguramente también por horror ante la imagen del poeta, que antes había sido comparada a la de ángeles y dioses y ahora aparecía desfigurada por la locura. Así se extendió el silencio, fortalecido por la conciencia del mundo de Metternich, mundo que se acordaba, sin duda constantemente, pero a disgusto, de la sucesión de rupturas y crisis, de las cuales había extraído finalmente su propia y precaria calma; fortalecido también por la exposición de sí mismo que había dado Hegel, según la cual su sistema se seguía de aquellos que lo precedieron con la necesidad de una consecuencia lógica. Quien ve a su propio trabajo como la quintaesencia del pensamiento iniciado por Kant, o mejor aún por Parménides, puede fácilmente apartar de sí las situaciones de la vida, a partir de las cuales se ha convertido en aquél que él mismo entiende ahora que es. El infinito poder del concepto produce su verdad en cualesquiera —y por tanto indiferentes— condiciones del individuo particular que lo expresa por primera vez en su completa determinación. De este modo se puede formular hegelianamente un fundamento filosófico para el olvido.

Por cierto está claro desde hace tiempo que nosotros no podemos imaginarnos el camino de Kant a Hegel según el modelo de un

² En el poema “Eleusis”, publicado entre otros en: HEGEL, *Briefe*, Band I, 1952, p. 38.

En lo sucesivo se darán únicamente los datos de citas expresas y de algunos pasajes poco conocidos. Dado que por lo demás se tienen constantemente en cuenta los escritos de HEGEL y HÖLDERLIN de la época de Frankfurt, hemos prescindido de las citas de testimonios.

³ La reafirmación de HEGEL debe tomarse indirectamente de las respuestas de HÖLDERLIN, cp. WW VI, 1, p. 222.

⁴ HEGEL, *Briefe* I, p. 322.

ascenso, en el cual cada escalón conduce a una visión más alta. Y ya es también hora de exponer de modo conciso en qué medida los proyectos de una filosofía que aparecieron hacia fines del siglo dieciocho pueden entenderse como otros tantos esfuerzos de dar respuesta a una situación singular de problemas, de mostrar por tanto que ellos injustamente se eliminaron recíprocamente (como sobrepasados históricamente o como segregaciones de las tinieblas), aplicando imparcialmente los medios aún recientes de la filosofía de la historia a sus inventores. En el curso de esta revisión se dibuja una imagen de Hegel, que no permite relegar la unión con Hölderlin a una insignificante prehistoria. Pero los contornos de la imagen han permanecido hasta ahora indeterminados. Aquí debemos intentar ahora señalar de un modo más preciso esos contornos y destacar las estructuras de pensamiento en un encuentro, que conmueve sobre todo porque está relacionado íntimamente con el camino de Hölderlin hacia la más completa poesía y con la caída en una soledad crepuscular.

Hegel debió a su amigo más de lo que éste jamás pudo deberle a él, y esto en dos sentidos completamente distintos: en primer lugar le debió el impulso inicial en la transición a su propio pensamiento, ya puesto en marcha en sus primeros pasos por Kant y Fichte. Desde el encuentro en Frankfurt, Hegel permaneció en constante desarrollo por un camino que él no habría encontrado sin la reflexión previa de Hölderlin. De ello no debe concluirse que Hegel haya únicamente articulado en un sistema una concepción que pertenece a Hölderlin. En absoluta contraposición a esto debe mostrarse, en segundo lugar, que Hegel pronto se dio cuenta de que debía explicar la concepción de Hölderlin de un modo totalmente diferente a como éste mismo podía hacerlo, de suerte que sólo la conjunción del impulso de Hölderlin con el propio impulso fijaron el camino temprano de Hegel hacia su sistema. Está generalizada por cierto la creencia de que el Hegel maduro se ha expresado siempre en actitud crítica respecto de Schelling, y que esto era propio de él. Dentro de ciertos límites, esto no puede ser en absoluto discutido, sobre todo porque la influencia de Schelling se había convertido en un poder público, que Hegel debía enfrentar. Sin embargo no es solamente consideración por su amigo más joven, lo que le impide al principio nombrar a Schelling por su nombre: Hegel debió de haber encontrado nuevamente en la filosofía de la identidad de Schelling una forma de pensamiento que ya se le había presentado anteriormente en Hölderlin y que había influido

en él más profundamente que el pensamiento de Schelling en la elaboración del sistema de la época de Jena. En conexión con esa forma de pensamiento, todavía en el círculo de amigos de Frankfurt, Hegel había aprendido a expresar su más propio pensamiento.

Tenemos fundamento para acentuar las fórmulas programáticas del pensamiento de Hegel, que hoy se hallan en boca de todos, de tal manera que las mismas se correspondan a la concepción de Hölderlin y en igual medida se opongan a ella. Es esto a lo menos a que debemos estar preparados, para poder preguntar por la verdad y el derecho al proyecto de vida e ideas de ambos, que, en cada caso por una causa particular, se han hecho inolvidables.

1

Desde hace poco nos hemos aproximado a la certeza de que Hölderlin fue el primero, entre los seguidores de la teoría de la libertad de Kant, que discutió la tesis de Kant de que el punto más alto del que debe partir la filosofía es la unidad de la conciencia del Yo como sujeto del pensamiento. Parece increíble que aquél que se consideraba a sí mismo como un poeta y que justificaba su "Pro y Contra especulativo"⁵ por sus servicios a la poesía, pueda ingresar en la historia mundial de la filosofía. Tanto más urgente es, por consiguiente, descubrir de qué manera ha sido, sin embargo, posible. Comencemos con ello.

No siempre la conciencia de una época puede formularse a sí misma de un modo completo en las teorías filosóficas que predominan en ella. Así surgen corrientes paralelas del pensamiento, que permanecen largo tiempo inadvertidas, hasta que encuentran una oportunidad de alcanzar la corriente principal. Entonces cambian frecuentemente su manera de fluir y su dirección.

Una corriente semejante a la descrita era aquella que fluía, desde fuentes platónicas, paralelamente al empirismo y a la metafísica del siglo XVIII: la filosofía de la unificación (*Vereinigungsphilosophie*). Mediante ella, Hölderlin había formulado el problema de su vida ya antes de tropezar con el pensamiento de Fichte. Y ella le dio la fuerza para transformar las ideas de aquél; y con la ayuda de éstas, en la nueva forma que les dio, para llevar a Hegel a su camino.

⁵ WW VI, 1, p. 183.

Tema de la filosofía de la unificación es el anhelo más alto del hombre, que no encuentra su satisfacción ni en el consumo de bienes ni en el goce del poder y del reconocimiento de los otros. Shaftesbury lo había relacionado —en la tradición neoplatónica— con la intuición de lo hermoso, que se puede alcanzar en su más alta medida en la fuerza del espíritu, de la cual surgen las hermosas obras de arte.⁶ A través del pensamiento de que el espíritu es el lugar propio de la belleza, a la cual se dirige el más alto anhelo, se mantuvo éste en la cercanía de la convicción fundamental de la nueva filosofía. Pero pronto se le enfrentó Franz Hemsterhuis de un modo bastante brusco. Este creía que el anhelo no se podía concebir como veneración entusiástica de una fuerza creativa más alta. Puesto que el anhelo nos impulsa a ganar toda perfección, debe también estar por encima de toda particularidad y limitación. El anhelo se satisface siempre sólo cuando caen los límites que separan al que anhela de aquello que él ansía. Impulso a la unificación es también impulso a la confusión, y no puede ser amor por algo más alto, sino sólo entrega a lo finito fuera de nosotros. Hemsterhuis no concibe más o Dios como poder del amor, sino solamente como fuerza que impone a un mundo en el que todo tiende a la totalidad, el destino inconcebible del aislamiento.⁷

Que tal abandono no puede ser el sentido del amor, lo ha demostrado luego Herder en su influyente ensayo sobre “Amor e ipseidad”. Los límites del amor, que Hemsterhuis había encontrado en nuestra existencia aislada, no pueden ser suprimidos, si no se quiere que con ellos desaparezca el goce del amor, y con ello el amor mismo. Las criaturas deben “dar y tomar, actuar y sufrir, atraer hacia sí y comunicar suavemente desde sí” —este es “el verdadero pulso de la vida”. Herder se une a Aristóteles, cuando dice que la amistad, que encuentra su plenitud en relación a un fin común, que también busca y preserva siempre la independencia de los amigos, debe entrar en todo amor. “Amistad y amor son solamente posibles entre entes libres recíprocamente, concordantes pero no unicordes, y menos aún entre entes identificados”.

La disputa entre Hemsterhuis y Herder le dio a la filosofía de la unificación su problemática específicamente moderna, por la cual estuvieron condicionados los comienzos independientes de Hölderlin —tanto en la poesía como en la filosofía. Pues la experiencia de la entrega no se podía interpretar por medio del aristotelismo de

⁶ Sobre todo “The Moralist” III, 2.

⁷ *Sur le desir*, último párrafo.

Herder; una experiencia que Hemsterhuis había tomado como la esencia del anhelar y como tal la había expuesto impresionantemente. Contra él, sin embargo, Herder había sido convincente al señalar que en un anhelo que quiere la entrega parece el mismo amor y, además, que la otra experiencia de la vida moderna y de la nueva filosofía, el derecho inalienable del sujeto libre, pierde su legitimación. Pareció inclusive necesario reforzar más aún las razones de Herder contra Hemsterhuis, conceder a la "ipseidad" (*Selbstheit*) una pretensión más alta y *al mismo tiempo* mantener el concepto de entrega de Hemsterhuis contra la objeción aristotélica de Herder.

Mucho más tarde, en las lecciones sobre estética, Hegel se acordaba aún de esta tarea, cuando explicaba el amor maternal como tema artístico romántico de esta manera: "El (amor maternal) es un amor sin anhelo pero no sin amistad, pues la amistad, aun cuando ésta sea algo sumamente lleno de sensibilidad, exige un contenido, una cosa esencial como fin que unifica. El amor maternal, al contrario, tiene un apoyo inmediato sin ninguna comunidad de fines ni de intereses..."⁸

Quien primero intentó establecer una mediación entre amor e ipseidad (*Selbstheit*) fue el joven Schiller en la "Teosofía de Julio". El describió este intento como un esfuerzo para alcanzar "un concepto más puro del amor".⁹ De un modo diferente a Hemsterhuis, interpretaba Schiller el amor como un extenderse del Yo (*Selbst*) finito, que aspira a toda perfección, sobre todo el mundo. Es la eterna inclinación interior de transformarse en la criatura próxima o de devorar a ésta. Se lo comprende mal, por tanto, cuando se lo interpreta como una disposición a la entrega. El amor es un acto que equivale a una extensión del yo (*Selbst*), aun cuando derribe los límites con el otro.

Se ve fácilmente que la interpretación de Schiller, la cual quiere preservar la ipseidad (*Selbstheit*) sin negar la experiencia de la entrega, puede hacer esto solamente porque convierte el sentido de la entrega en su contrario: el amor se diferencia de la guerra de todos contra todos escasamente, porque es apropiación de lo que ya siempre es propio, y no sometimiento de algo extraño, ni poder sobre simples medios. Es una empresa desesperada evitar la contraposición entre el yo (*Selbst*) y el amor, suponiendo la simple identidad de ambos. Pero sin duda Schiller ha intentado por primera

⁸ *Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Glockner II, p. 152.

⁹ Cp. Carta a Reinwald del 14-IV-1783.

vez y con un instrumento demasiado débil, lo que también puede formularse como el programa de la lógica especulativa de Hegel: la relación consigo mismo debe pensarse de manera tal que incluya al mismo tiempo el pensamiento de una relación con otro, y a la inversa. Se puede formular aun esta tarea de modo tal que exprese el problema de la vida de Hölderlin en sus primeros tiempos: ambos, amor e ipseidad (*Selbstheit*), deben ser pensados conjuntamente, deben sacarse de la oposición en que se hallan, y que parece ser insalvable, mediante un pensamiento que no desmienta a ninguno de los dos ni los prive de su propio sentido, al convertirlos en un simple elemento dentro del otro. La novela de Hyperion, acompañada de reflexiones filosóficas, debía desarrollar y resolver esta tarea.

Por propia disposición, y por experiencias anteriores de su vida, Hölderlin, como ningún otro, estaba en condiciones de reconocer la oposición en las dos tendencias igualmente legítimas, que designan las palabras Amor e Ipseidad (*Selbstheit*). Sensible para la vida y la belleza de la naturaleza, siempre confiado en sus parientes, estaba dispuesto a y necesitaba, entregándose sin protección, abrirse con quien se encontraba. Bien pronto aprendió, sin embargo, en el estricto sistema de educación de su escuela, que sólo puede preservarse a sí mismo, aquel que puede bastarse completamente a sí mismo, y, como él decía, encontrar un infinito en sí mismo. Ambas cosas, por mucho que se excluyan mutuamente, se pertenecen una a la otra, y sólo entre ambas conforman una vida entera. Esto se ve en el hecho de que nosotros nos sentimos libres en ambas tendencias de la vida, y en el hecho de que cada sistema de fuerza intenta poner tanto a una como a la otra tendencia bajo su control. Por cierto no es fácil unir a ambas en libertad. Lo que Herder quería insertar en la coincidencia sin tensiones de la amistad, está en conflicto entre sí: El anhelo por lo incondicionado y la entrega a una existencia aislada, particular; —ser sí mismo (*Selbstsein*) y amor.

En vista de la oposición de ambos, el principio de la filosofía de la unificación recibe en Hölderlin una función enteramente nueva: ya no se ligan el ser humano y la hermosa fuerza del espíritu, o una persona con otra, sino tendencias de la vida, de las cuales una es ya una unificación. El amor se convierte de esta manera en un metaprincipio de la unificación de los contrarios en el ser humano. El anhelo impaciente por lo infinito, la disposición sin límites a la entrega, pero sobre todo el impulso para obtener la

unidad entre estos contrarios y para manifestarla, todo esto será llamado ahora con una única palabra, "amor".

En la inscripción funeraria de Ignacio de Loyola "indomable ante lo más grande, tímido ante lo más pequeño" leyó Hölderlin la tarea de una vida humana que se cumple en la unificación de sus tendencias opuestas. La inscripción se convirtió en la divisa de Hyperion. Su integración no puede producirse sin conflictos. Por ello ésta es sólo imaginable como el resultado del camino de una vida en el tiempo. Así el amor se convierte para él en una fuerza que no se puede pensar en un estado sino solamente en movimiento a través de los contrarios. El amor se convierte en un principio de la historia. El conflicto entre sus contrarios hace que muchos intenten rehuir la oposición y la tarea de la unificación, o moderar el esfuerzo que ella reclama. De este modo el camino histórico del hombre está también amenazado por muchos errores. Por ello Hölderlin le aplicaba la metáfora de una vía sin punto medio ni clara ambición de un fin, —de una vía excéntrica.

Además, Hölderlin halló que la unificación de la vida en una totalidad no es solamente el fin del amor, sino también la significación más propia de la belleza, estando claro desde el comienzo que el amor incluye la tensión de la pluralidad y también de la oposición en sí. En que sentido puede esto el amor, Hölderlin no supo decirlo de modo inmediato.

2

Los proyectos filosóficos de la primera época de Hölderlin son otros tantos planteos sobre la idea de una doble esencia del hombre, de dar cuenta en conceptos de su camino extraviado a causa de las ambiciones encontradas, y de la bella solución posible del conflicto. Es sabido que él intentó esto primeramente con ayuda de la filosofía posterior de Schiller, en la época en que éste seguía a Kant. El Schiller de este período había precedido a Hölderlin al querer extraer la unidad del hombre de la oposición entre el imperativo del deber y la inclinación de la voluntad. También él conoce ya al "amor" como un metaprincipio de la unificación de las fuerzas de la vida. De modo distinto al de la primera teosofía, el amor no es ya concebido como algo por encima de toda oposición, sino como la conciliación de ésta, de modo tal que aparece más ricamente determinado: Schiller lo describe —en un lenguaje kantiano y sin em-

bargo en paradójica abolición de las diferenciaciones kantianas —como la inclinación, en la cual, luego de la conclusión de su infinita tarea, la razón se vuelve libremente hacia su antagonista, la sensibilidad, para preservar en ella, sorprendida y regocijada, la apariencia contraria de aquélla y para jugar con la imagen refleja de sí misma.¹⁰

Podemos ver fácilmente por qué Hölderlin quedó insatisfecho por la solución paradójica de Schiller: lo que une al amor merece igualmente su nombre: el anhelo por lo incondicionado y la inclinación a la entrega, sea a lo pequeño o a lo igual. Así debe entenderse no solamente de qué manera el amor une los contrarios, sino que también actúa ya en ellos. Las tendencias de la vida deben, a pesar de su oposición, ser concebidas a partir de un mismo origen en la medida en que puedan ser verdaderamente unificadas.

Hölderlin comprendió bien pronto que, en beneficio de este fin, no podía permanecer kantiano como Schiller quería. Kant había puesto lo peculiar de su pensamiento en la diferencia fundamental entre dos polos de la ambición del hombre, pues no encontraba ningún sentido en considerar su unificación. Schiller lo contradijo, aunque sin pensar previamente una unificación fundamental para la oposición que debía unificarse. Esto necesariamente hubiera fracasado en el marco de la teoría kantiana que limita todo conocimiento a la forma de la subjetividad y que abandona su origen a la oscuridad, no solamente de lo irreconocible sino de lo indeterminable. Por mucho que Hölderlin supiera que esta restricción había ocurrido a causa de la libertad y por mucho que él se supiera obligado al pensamiento de Kant en cuanto al impulso y la finalidad, hasta en la época de su locura, él debía sin embargo pasar por encima de la línea de demarcación kantiana.¹¹

Por poco tiempo lo ayudó en esa empresa Platón, el fundador de la tradición de la filosofía de la unificación. Este había enseñado que el amor a lo bello de este mundo quiere ser entendido a partir de un anhelo superior que por encima del mundo se dirige al fundamento de toda armonía y al origen del cual nosotros provenimos. El doble aspecto, tanto como el fundamento unificador del anhelo, parecían con esto estar igualmente bien preservados. Igual-

¹⁰ Sobre las paradojas que se producen por el uso que hace SCHILLER de la terminología de Kant en contra de las intenciones de éste. Véase HENRICH, *Der Begriff der Schönheit in Schillers Aesthetik*, Zeitschr. f. philos. Forsch., XI/4, 1958.

¹¹ WW VI, 1, p. 137.

mente la teoría platónica corrige la falla del intento de Schiller en la medida en que obliga a abandonar las preferencias de éste: si bien Schiller había superado la oposición de las direcciones de la ambición sin poder dar un nombre al fundamento de unidad de éstas, Hölderlin encontró que Platón identificaba al fundamento de la unidad pero pasaba por alto a la oposición misma. Pues Platón interpreta la alegría por la belleza de la apariencia, de ninguna manera como entrega, sino como el primer vuelo de un alma, que acaba de recibir sus alas, en dirección a las alturas supracelestes.¹² Y así se quedó Hölderlin sin solución conceptual al problema de su vida.

Esta situación cambió completa y duraderamente en los pocos meses que duró el encuentro con la teoría de la ciencia de Fichte. Hölderlin la recibió y la transformó casi instantáneamente en una respuesta a su propia pregunta fundamental. Con ella salió entonces al encuentro de Hegel, que no podía poner de su parte nada tan importante.

Es de gran significación entender de qué manera Hölderlin debía leer a Fichte. Con Platón él había sobrepasado el modo de la conciencia y de la volición y había retornado a su fundamento trascendente, con Schiller había experimentado la oposición entre las direcciones de la voluntad del ser humano y la necesidad de su unificación. Ninguno de los dos, ni Platón ni Schiller, habían podido, empero, justificar a ambas en una misma cosa. Solamente Fichte pudo esto.

En la forma más primitiva de la teoría de la ciencia, todavía no publicada, se puede percibir que Fichte llegó a su teoría a través de dos descubrimientos, que se sucedieron rápidamente: en primer lugar comprendió, contra la tesis de Reinhold, que el acto fundamental de la conciencia no puede ser el establecer relaciones y diferencias. Pues antes de esto debe darse el hecho de la contraposición, que trae la posibilidad de la diferenciación. La tesis de Fichte más rica en consecuencias es precisamente ésta de que la conciencia es comprensible sólo a partir de la oposición, no de la kantiana conexión de lo múltiple.

En un segundo paso Fichte comprendió que la misma contraposición exige también un fundamento unitario. Fichte podía encontrarlo únicamente en la incondicionalidad de la conciencia de sí mismo, que abarca todo lo contrapuesto.¹³

¹² *Phaidros* 250 a ff.

¹³ Los "Eigene Meditationen über Elementarphilosophie" de Fichte, a

Es necesario comprender que estos pasos en dirección a la oposición y al principio de unidad muestran exactamente la misma estructura formal que la filosofía de la unificación de Hölderlin, a pesar de la fundamental diferencia de hecho, consistente en que Fichte quiere entender la “conciencia” y Hölderlin el “amor”. En el modo en que Hölderlin adoptó la teoría de la ciencia desembocan de este modo dos secuencias del pensamiento que desde el comienzo de la época moderna corrían separadas, y se funden una con otra para constituir el estado del problema de la filosofía idealista: éstas están designadas por dos palabras fundamentales emparentadas: UNIO y SYNTHESIS, —las palabras fundamentales de la tradición platónica y del pensamiento kantiano. Solamente así puede entenderse también, cómo surgió de los torpes primeros textos de Hegel en Frankfurt, que abandonan aparentemente el kantismo en discursos sentimentales, el sistema que luego se convertiría en la “filosofía universal” de su época.¹⁴

Ahora bien, Hölderlin pudo tomar los argumentos de Fichte sólo modificando la significación de los mismos. Si el amor es unidad y multiplicidad de las corrientes de aspiración del ser humano, su fundamento no puede residir en su yoidad. Prescindiendo de ello se puede hablar del “Yo” significativamente sólo cuando el discurso se refiere a la conciencia de sí mismo. Ésta sin embargo puede pensarse exclusivamente como correlato de la conciencia del objeto, jamás como el buscado fundamento de unidad *por encima* de toda oposición. Por este camino llegó Hölderlin a suponer una unicidad previa a la conciencia y a la yoidad, unicidad que él concebía con Spinoza como el ser en todo el existente y con Fichte como el fundamento de la contraposición. De qué manera este ser podía producir por partición los contrarios, esto Hölderlin no podía decirlo al principio. Posteriormente pudo hasta rehuir la pregunta: la unicidad primordial es por cierto para él la más alta certidumbre, pero no es objeto de un conocimiento descriptivo. Hölderlin creía que esta especie de ascenso por encima de la conciencia estaba justificada aún ante su conciencia kantiana, pues había sido arrancado de la teoría de la conciencia de Fichte, que a su vez se había presentado como una consecuencia de Kant.

partir de los cuales se puede reconstruir completamente el surgimiento de su teoría de la ciencia, serán próximamente publicados en la edición de FICHTE que prepara la Academia de las Ciencias de Baviera.

¹⁴ Así la llama KARL MARX en la carta a su padre del 10-XI-1837.

De esta manera Hölderlin pudo alcanzar una teoría filosófica simple pero significativa en sus posibilidades, en la cual la situación del hombre era interpretada aproximadamente de la siguiente manera: el hombre procede de un único fundamento, con el cual prosigue relacionado en la certidumbre de los presupuestos de su existencia y de la idea de la posibilidad de una nueva unificación. Al mismo tiempo está ligado a un mundo que, como él, procede de la oposición. En busca de la unicidad, aspira activamente por encima de cada uno de sus límites. Pero en ese mundo le sale al encuentro lo bello, una anticipación de la unicidad, que él ha perdido y que debe reproducir. En la medida en que el hombre, al amar, lo aprehende, se realiza para él, dentro de ciertos límites, lo que como verdad total se halla en una infinita lejanía. Así el hombre es justamente apresado por lo bello. Sin embargo no debe tampoco olvidar que su esencia activa está llamada a un ascenso por encima de lo finito. En la disputa entre amor e ipseidad el hombre recorre, extraviado o esclarecido sobre sí mismo, su propio camino.

Hölderlin había concluido de elaborar esta filosofía ya en el año 1795. Sobre la misma se debe haber manifestado en dos conversaciones con Schelling, sobre las cuales se han tejido muchos enigmas. Isaac Sinclair, su discípulo y protector hamburgués, se la apropió: tan tempranamente como en 1796 escribía detallados razonamientos filosóficos.¹⁵ Por ellos conocemos, mejor que por los propios textos de Hölderlin, la marcha y la altura de su pensamiento. Hegel fue desafiado con toda probabilidad por este pensamiento en la primavera de 1797, posiblemente ya en el camino a Frankfurt, en el que Hölderlin quería encontrarlo.

3

Hegel apareció en Frankfurt como decidido kantiano. Ya en Tübingen había querido contribuir a extender el espíritu kantiano de la libertad por medio del esclarecimiento teológico. Intentó así idear instituciones de una religión pública, que, de modo distinto a la existente, fuera una verdadera religión civil y que promoviera la razón y la libertad en lugar de combatirlas. En 1793, apenas lle-

¹⁵ Estos razonamientos están interpretados en: HENRICH, *Hölderlin über Urteil und Sein*, HÖLDERLIN-JAHRBUCH 1965/66, p. 738 ss. Serán publicados próximamente en una Disertación de HANNELORE HEGEL (ed. Klostermann, Frankfurt/Main).

gado a Berna, se enteró del ataque de sus profesores de teología contra la filosofía de la religión de Kant. Para parar el ataque Hegel debió dar a sus escritos críticos contra la iglesia y el cristianismo tradicional un giro más fundamental. Éste consistió en separar totalmente la doctrina kantiana de cualquier relación con un Dios trascendente. La conciencia de la libertad era ahora para él algo absoluto, autosuficiente y elevado por encima de toda esperanza en la suerte y el favor del curso del mundo. En los dichosos tiempos de la libertad la conciencia puede desarrollarse hasta constituir una vida pública armónica. Ella debe, empero, poder también concentrarse en sí misma, abandonar la existencia natural del hombre al destino de su vida y de su tiempo y saberse dependiente de este destino, sin ser dependiente en sí misma. Virtud estoica y república rousseauiana son por tanto formas complementarias de una humanidad que proviene del poder de la libertad.

Se ve fácilmente que en la teoría filosófica esta idea tiene estrechos límites que reposan enteramente en la fundamentación y limitación kantianas del conocimiento. Hegel lo sabía. El no se veía capaz de dar más, ni tampoco veía una causa forzosa para ello, a pesar de los relatos que Schelling le había hecho sobre el camino que lo había conducido primero a Fichte y más tarde a Spinoza. En Frankfurt sin embargo Hegel no pudo por más tiempo mantener su actividad dentro de tales límites. Hölderlin trajo ante su vista el hecho de que su mundo de conceptos kantianos era inapropiado para sostener experiencias y convicciones comunes de años anteriores; el hecho de que la república griega había sido una *unificación* y no solamente unión de hombres libres; el hecho de que la libertad debía ser pensada no solamente como ipseidad sino también como entrega; el hecho, en fin, de que en la experiencia de lo hermoso emerge algo más que la reverencia por la ley de la razón. Todo esto podemos deducirlo del abrupto cambio de posición de Hegel en Frankfurt. Sabemos sin embargo que las conversaciones entre los amigos eran muy intensas, verdaderas disputas. Así cuenta el hermano de Hölderlin una visita que él hizo a Frankfurt en la primavera del año 1797, durante la cual fue recibido con gran cordialidad también por parte de Hegel. Pero pronto se olvidaron de él, "cuando ambos colegas cayeron en una violenta discusión acerca de una cuestión filosófica".¹⁶

Hegel estaba expuesto no sólo a los argumentos de Hölderlin; éste vivía en efecto en medio de un círculo de amigos que lo seguían

¹⁶ WW VI, 2, p. 833.

de una u otra manera. También los diálogos con ellos deben de haber tenido importancia para él, en particular aquellos diálogos con Sinclair, quien había hecho enteramente suyas las ideas de Hölderlin y las había desarrollado detalladamente en una terminología propia. Del primer encuentro de Hegel con él con motivo de una visita a Homburg poseemos un relato en verso, muy parecido a un reportaje y que Sinclair publicó muchos años más tarde en una colección de sus poemas, posiblemente con la intención de recordarle a Hegel el tiempo de su amistad.¹⁷ Es una casualidad de extrema inverosimilitud el hecho de que nosotros podamos estar tan presentes, casi con nuestros mismos ojos, en una histórica constelación de la filosofía del pasado, tal como lo permite el poema-reportaje de Sinclair.

Hegel entró juntamente con Hölderlin en la habitación de Sinclair, que, impaciente y un poco angustiado por la preocupación de quedar bien, esperaba a los mayores famosos. Se habló del viaje, se pasó a observaciones generales a propósito de viajes anteriores, a las relaciones morales de las tribus y de las épocas históricas, a las creencias de los padres. Sinclair, que podía estar enterado del kantismo de Hegel, aprovechó la oportunidad del tema para ir a la cuestión fundamental, que Hölderlin había llevado más allá del kantismo, a saber: si la creencia de los pueblos es el último punto de referencia para la comprensión de su historia, o si hay más bien una posibilidad de ir conscientemente más allá del punto en que se encuentra la propia subjetividad de los creyentes y su libertad. Lo que Sinclair sostenía contra Hegel es sólo una variación sobre los temas de la filosofía de Hölderlin:

Y yo subí con él a la fuente
donde la corriente todavía no la perturba
le indiqué allí del espíritu la sencillez

.....
¿No desaparece allí la barrera,
que separa de Dios al hombre?
¿No vive allí amor en verdad,
donde una vida une a los seres?
¿Se puede aun llamar creencia,
donde irradia el más claro saber?

¹⁷ "Die Bekanntschaft" en: *Gedicht von Crisalin* (—Anagrama de Sinclair) Bd. 2, Frankfurt/Main 1812, p. 188 ss. HANNELORE HEGEL ha llamado por primera vez la atención sobre este poema.

Sinclair dice que Hegel no le contradijo. Pero, puesto que su convicción filosófica era cuestionada, tampoco estuvo de acuerdo. En cambio de ello le planteó a Sinclair un problema que, una vez aceptado como correcto el punto de vista de Hölderlin, debía ser resuelto: de qué manera se ha podido llegar desde aquel origen a una evolución en la cual la verdad originaria se pierde en la apariencia, de modo tal que a nosotros sólo parece quedarnos abierto el regreso a lo perdido. Sinclair admitió que nosotros no podíamos entender este comienzo. Pero sí es posible entender que el género humano entero está ligado a una conexión histórica de la vida, en la cual están también incluídas todas las desviaciones y todos los errores —el excéntrico curso de la vida de Hölderlin entendido como marcha de la historia de la humanidad. Hegel se reservó una nueva réplica y propuso dejar para trabajos y experiencias posteriores y para otra conversación la decisión entre creencia y limitación por un lado y amor y certidumbre por el otro:

Querido, permanezcamos aquí
en el curso de la rápida disputa,
más sabiamente dejando la decisión
a la misma verdad de nuestro futuro.
Si esto corresponde al espíritu,
lo que tú audaz para él aspiras,
si no es mejor para él limitación,
que lo consagra a lo más alto.

En este diálogo se delinear ya de modo significativo las fuerzas que impulsaron a Hegel a su propio camino, o dicho de modo más adecuado, lo mantuvieron en él. Pero al principio Hegel no tenía apenas qué responder a la especulación de Hölderlin. En todo caso, ésta lo determinó a tomar una distancia crítica respecto del propio kantismo, a entrar en el espacio conceptual de la filosofía de la unificación y a hacer de “amor” y “unificación” los más altos pensamientos de una vida libre.

Al principio Hegel concebía este amor aún kantianamente, como una especie de relación con el mundo, es decir de un modo análogo a la imaginación.¹⁸ Pero pronto se convirtió el amor también para él en un poder unificador que une naturaleza y libertad, sujeto y objeto de tal modo entre sí, que cada uno de ellos permanece siendo

¹⁸ En la segunda parte del texto al que NOHL le puso como título “Moralidad, Amor, Religión”, *Theologische Jugendschriften* p. 376.

el que es y sin embargo se reúne con el otro en una inseparable unidad. Hegel llama ahora, como Hölderlin, a esta unidad "Ser"; y con ello quiere significar, como Hölderlin, íntima unificación. Hegel sigue manteniendo que esta unificación es incomprendible para el entendimiento. Así conserva un punto de vista de la doctrina kantiana de la fe, pero de tal modo que apenas se puede encontrar una diferencia con la certidumbre hölderiana del Ser.

De la admisión, por parte de Hegel, del "amor" como palabra fundamental de su meditación surgió sin interrupción el sistema. El tema "amor" fue reemplazado, por motivos que pueden destacarse, por la estructura más rica de la "vida" y más tarde por la del "espíritu", que implica más aún que "vida". Sin embargo, es falso decir que Hegel ha madurado en cierto modo, únicamente ideas que él no podía tomar de sí mismo y las ha generalizado. Esto puede pensarse solamente mientras no se haya aclarado la característica diferencia que existe entre ambos en el modo en que Hegel recibió el impulso de Hölderlin: una diferencia que reside, no sólo en la manera de ser de ambas personalidades, sino también en la concepción de la teoría. Esta diferencia no es de ninguna manera claramente perceptible. Sin embargo debe ser perfectamente posible determinarla, pues la obra de ambos debe ser recordada y sopesada no sólo por impresiones y por un exaltado entusiasmo, sino como una estructura articulada de pensamientos y experiencias.

Para ello se debe comenzar con la observación de que Hegel adoptó el pensamiento de Hölderlin abreviándolo. Para Hölderlin "amor" era unificación de corriente de *aspiraciones*, de las cuales una se dirigía a lo infinito y la otra a la entrega. Hölderlin entendía la primera a partir de la relación con el origen, la segunda en relación a aquello que ha perdido, al igual que nosotros, la unicidad del Ser. En el concepto del amor de Hegel no hay huella de esta duplicidad. El "amor" está concebido directamente como unificación de sujeto y objeto. En esta autosuficiencia, el amor ha tomado formalmente una característica de la autonomía kantiana de la voluntad: no se reduce a nada que lo preceda ni se ocupa de producir algo que pueda diferenciarse del poder de unificación.

Bien es cierto que el amor tampoco admite que se lo piense como el "todo en todo", si es que presupone que existe una pluralidad de entes separados en relación a la cual él puede realizar su actividad. Hegel no había prestado al principio ninguna atención a este aspecto de su posición teórica, que Hölderlin había tenido

en cuenta al suponer una separación en el ser. Recién al redactor su manuscrito sobre el "amor" en el invierno de 1798-99 abordó este aspecto con simples argumentos que agregó al texto:¹⁹ El amor debe buscar multiplicarse para producir una totalidad, lo más grande posible, de la unificación.

Así se demuestra, por tanto, la falta de originalidad de Hegel con respecto a Hölderlin en el hecho de que él no advirtió una de sus más importantes intenciones al ir más allá de Kant y Fichte. De modo peculiar, sin embargo, fue justamente esta abreviación la condición para que Hegel pudiera evolucionar hacia su propio pensamiento. De un modo completamente abstracto se puede decir de qué manera: a la larga Hegel tuvo que concebir todas las estructuras que Hölderlin pensaba a partir del ser originario, como modos del estar en relación de aquéllos que se unifican. El acontecer de esta unificación misma, y no un fundamento del cual este acontecer se deriva, es el verdadero absoluto, el "todo en todo". Veremos que Hegel justamente por eso llegó a la convicción de que éste debía ser llamado "Espíritu" y no "Ser".

Ya en Berna Hegel había alabado a la conciencia independiente, que se resiste al destino entregándole todo lo natural, como la prueba de la libertad bajo condiciones que hacen inalcanzable la comunidad de los libres. De esta conciencia debe distinguirse la espúrea infinitud de una creencia que en tal situación está dispuesta a someterse a fuerzas y cosas infinitas. Aun después del impulso de Hölderlin, Hegel pudo y quiso retener ese esquema. Ahora no era ya el sentido de la libertad, sino el de la verdadera unificación el que nos obliga, en situaciones del mundo que no permiten en absoluto la unificación, a aferrarnos a la infinitud en nosotros.

Hegel, por tanto, tomó para sí el teorema del amor de Hölderlin sólo en versión abreviada y por una buena razón: no por ignorancia, sino porque únicamente en esa forma era apropiado para formular de nuevo sus concepciones de Berna. Con ello sin embargo, quedó tomada una decisión que iba a determinar la marcha posterior de Hegel: la oposición entre infinitud de la ipseidad (*Selbstsein*) y entrega no podía ser entendida como dos corrientes de aspiraciones del amor, de las cuales cada una se dirige hacia una distinta forma de existencia de la unificación, hacia una unificación completa e infinita o hacia una otra, posible en el presente, pero limitada. Si el Yo se dirige a lo infinito, se mantiene en eso

¹⁹ El fragmento que NOHL ha titulado "Die Liebe" tiene dos relaciones. Sólo en la segunda se plantea el problema de la procedencia de lo múltiple.

solamente porque no ve la posibilidad de la unificación actual con su mundo. El anhelo es espúrea, abstracta infinitud, que encuentra su mejor expresión en la valentía. Para el caso de que el pensamiento de Hegel madurara en un sistema, había con ello dos problemas preparados, que debían también ser tratados formalmente y resueltos: La relación entre finitud e infinitud debe pensarse de tal manera que los términos relacionados no se deriven de un tercero, sino exclusivamente de las condiciones internas de su estar relacionados. Y además, la pluralidad de los que se unifican debe ser explicada a partir de la esencia de la unificación misma, es decir, nuevamente sin apelar a un primer comienzo y principio fundamental pensado previamente a ella. Esta segunda cuestión ya está anticipada en el escepticismo de Hegel frente a Sinclair, cuando preguntaba cómo era posible, una vez aceptada la unidad primitiva, concebir el proceso de división y desarrollo.

4

Nos falta todavía un paso más, antes de que el perfil del pensamiento de Hegel se distinga con toda claridad del de Hölderlin. Debemos primero discutir algunas modificaciones que distinguen la filosofía posterior de la primera filosofía de Hölderlin. En el esquema especulativo con el que Hölderlin convenció a Hegel, funcionaba, junto a "amor", "belleza" como concepto clave. Pues las corrientes unificadas de aspiraciones del hombre se reunían en lo bello: divino es ser indomable ante lo más grande pero tímido ante lo más pequeño. Por mucho que esté claro llamar a lo perfecto bello y encontrar en ello la estricta belleza del ideal, que no excluye de sí tensión, este concepto de belleza está sin embargo totalmente indefinido. Este concepto es propiamente sólo el postulado de la integración de las corrientes esenciales de la vida, unido a una sensibilidad estética. No se puede entender de qué manera puede realmente producirse una tal integración de la vida.

Sabemos que Hölderlin comenzó a filosofar nuevamente luego de haberse separado de Susette Gontard y de haberse mudado a Homburg. Ahora no elaboraba más problemas de fundamentación filosófica. La teoría poética, la diferencia entre poesía griega y moderna, la correcta relación de ambas entre sí y el carácter del lenguaje poético eran sus temas. Se puede ver fácilmente que partió, para esa tarea, de lo ya alcanzado en el anterior "Pro y Con-

tra especulativos" que había sido recogido y conservado por el núcleo de amigos. También se puede ver que utilizó cada vez más como un concepto de la historia de la humanidad lo que anteriormente había sido para él el curso de su vida individual a través de tendencias contrarias. Por otro lado introdujo por lo menos dos cambios importantes en su proyecto anterior, que en su conjunto lo capacitaron para concebir el concepto de la belleza más profunda y adecuadamente.

De este modo Hölderlin partió, al principio, de la introducción de la belleza como integración simultánea de las tendencias de la vida. Al menos la más alta belleza, la de la poesía, se basa en un ordenado *cambio* de actos, en los cuales cada una de estas tendencias de la vida es por un momento liberada. De ello se desprende algo importante que ni en la actual finitud ni en la reunificación esperada hay cabida para una armonía estática. El arte repetirá, tanto como la vida realizada, sólo el curso de lo real de modo armónico, y resolverá sus contrariedades mediante perfección y orden sacándolas de su conflicto.

Si el camino de la vida no retorna empero al origen, se debe distinguir también en su curso la relación con el origen de la relación con el futuro. Por eso de la primera modificación se desprende forzosamente una segunda, sea realmente a causa de la consecuencia o por otros fundamentos independientes. Hölderlin había sustituido la díada de ambas tendencias de la vida por una tríada: El hombre aspira por una parte más allá de todo lo infinito, para llevar a cabo activamente lo perfecto. Pero debe también dejarse intimidar en la contemplación de lo finito. Por último debe, en la conciencia de la inasibilidad del origen, sobrevolar idealizando todo lo real y flotar libremente entre sus impulsos. Idealización y volición están opuestas entre sí del modo más extremo y sólo por medio de su relación común con lo ingenuo de una contemplación, que se satisface en lo finito, puede lograrse la unión de ambas. Con estos pensamientos Hölderlin pone ahora —lo mismo que Hegel— el despliegue de los contrarios por encima de la idea de la repetición de la unidad del origen. De aquí que parezca que él finalmente se acercó a lo que Hegel quería mantener desde el primer momento: la verdad es el camino. Una observación más exacta parece pues borrar nuevamente lo que parecía separarlos. Se podría estar tentado de atribuir esto a una influencia de la doctrina del destino de Hegel sobre Hölderlin, lo que es permitido suponer realmente, aunque no lo podamos documentar. Uno no puede sin embargo de-

jarse engañar por esta apariencia. La diferencia sigue existiendo en los escritos homburgueses de Hölderlin, donde simplemente es un poco más difícil de descubrir que en los de Frankfurt. Para captarla, téngase en cuenta en primer lugar que también la teoría del cambio armónico ha sido extraída de la doctrina de la ciencia de Fichte. Ya en el giro anterior de Hölderlin contra Fichte sorprendía el hecho de que éste en definitiva había sido logrado mediante pequeñas correcciones a la estructura de la obra de Fichte. Estas correcciones se referían a los párrafos introductorios de la misma, a la relación de lo incondicionado en el Yo con lo contrario en él, en la medida en que el Yo se hace conciencia. Cuando Hölderlin puso la tríada del cambio en lugar de las dos corrientes de aspiración del camino excéntrico, se orientaba hacia estructuras triádicas de toda especie no solamente en la teoría de las categorías sino también en caracterología y en la poética de los géneros. En todo caso, él no se consideraba legitimado por éstas. Legitimado se encontró más bien una vez más por Fichte. Hölderlin tenía ahora en mente el final de la exposición de Fichte de las contradicciones inherentes al concepto del Yo. Aquí Fichte había mostrado que la conciencia, como algo posible de ser pensado, exige tres distinciones: el Yo, en la medida en que éste es limitado y está referido a objetos; estos objetos, en la medida en que ellos están determinados para el Yo y con ello son limitados, y estos dos en una determinación recíproca. Pero a ello debe agregarse aun un tercero, lo incondicionado, que conserva el carácter unitario de la actividad en ambas limitaciones y que también por su parte debe concebirse en el intercambio con la limitación de ambas como lo incondicionado. Se ve fácilmente que Hölderlin se guiaba por esta estructura triádica, pero de tal manera que independizaba la unicidad frente a los opuestos y con ello separaba a cada una de las tres —contra la intención de Fichte— como una tendencia de la vida. En esta relación con Fichte se aclara lo que también une todavía la teoría de la belleza de Hölderlin de la época de Homburg con la de Frankfurt: al principio la belleza era para él una integración inconcebible. Luego se convirtió en el cambio de sus momentos. Pero aún en este cambio la belleza permanece algo impensable, pues se basa exclusivamente en que los elementos, a pesar de su oposición, están relacionados entre sí regularmente. El sentido de la unidad que aparece en esta relación no se deja extraer de ellos como puros momentos. Únicamente el hecho de que ellos provienen de un fundamento común y único los denuncia como pertenecientes

a un todo. Solamente por eso, nosotros no sólo debemos variar lo diferente, sino que podemos “en el fundamento originario de todas obras y los hechos de los hombres, sentirnos igualados y unidos con todo”.²⁰

Hölderlin tampoco puede prescindir de la unidad que fundamenta en la constante referencia al cambio, cuando reconoce el camino de la separación como definitivo y la interna unidad del origen como perdida, y, por cierto, felizmente perdida. El divino lenguaje del cambio habla armónicamente desde la unidad de la procedencia, cuyo silencio puede oírse también allí donde el cambio se ha hecho rápido y se ha transformado en tiempo histórico de carencia.²¹

Si Hölderlin mantenía algo que unificaba y que no surgía de las mismas cosas en cambio, podía encontrarse justificado de nuevo por Fichte al hacer eso. Se puede inclusive pasar a uno de los más hermosos pensamientos que contienen los proyectos de Hölderlin de la época de Homburg sobre poesía e historia con una frase de Fichte: “El yo que asienta, a través de la más maravillosa de todas sus potencias, mantiene firme al accidente que se esfuma, hasta que lo ha comparado con aquello por lo cual él mismo ha de ser desplazado.

Esta potencia casi siempre mal comprendida, es la que ata en una unidad contrarios permanentes, la que se pone entre momentos que debieran suprimirse recíprocamente y de este modo los retiene a ambos; es la única que hace posible vida y conciencia”.²²

No solamente para que el cambio sea armónico, sino también para que aparezca como un todo, debe haber en él más que los mismos miembros del cambio. Hölderlin muestra que vida y poesía se hacen una misma cosa en el recuerdo. El cambio de las tendencias y de sus tonos lleva solamente a algo nuevo en cada caso. De este modo, para que el todo mismo se manifieste debe producirse un detenerse en el cambio. En él, la entera secuencia de lo pasado es compendiada y revisada y al mismo tiempo comparada con lo nuevo que ya puede percibirse y que se denuncia como lo otro de lo terminado. Este es el momento divino, el instante trascendental. El poeta debe saber calcularlo y producirlo. En la vida, empero, irrumpe cada vez según el destino de aquél. Nosotros podemos solamente fijarlo y andar nuestro camino futuro más prudentemente, a partir del entendimiento que él abre.

²⁰ WW IV, p. 222.

²¹ “Der Archipelagus”, estrofa final.

²² FICHTE, *Werke*, en la edición del hijo I, p. 204/5.

También en el pensamiento de Hegel es esencial el motivo del recuerdo, pero como la colección de las formas que han pasado de su existencia externa al interior del espíritu concipiente. Para él recordar es siempre un transformar, —recuerdo como superación del ser en sí de lo pasado— una nueva manera de establecer lo pasado como algo perteneciente al Yo que recuerda²³ o a lo general de la inteligencia.²⁴ Para Hölderlin recordar es, por el contrario, un conservar que está bajo la exigencia de la fidelidad, es decir, que busca y mantiene lo pasado en lo suyo propio. Para él no hay ningún galope libre hacia el futuro, que excluye de sí la vida pasada, en lugar de dejarla a ella —y a aquellos cuyo destino fue— continuar viviendo y actuando, evocándola como lo contrario a lo propio.

5

En 1810 Hegel escribió a Sinclair que esperaba su obra filosófica principal y que estaba intrigado por saber “si tú eres aún el mismo testarudo fichteano, y qué papel desempeña en ella el progreso al infinito”.²⁵ Esta frase conduce fácilmente a graves malentendidos, pues parece comprobar que Hegel, en el círculo de Frankfurt, tenía que argumentar contra Fichte aproximadamente como en el escrito sobre la Diferencia del año 1801. Pero desde los textos de Sinclair y desde todos los documentos se evidencia con toda seguridad que él estaba en una posición completamente distinta.

Pero entonces la frase a Sinclair gana una significación distinta, verdaderamente rica en consecuencias: entre él y los amigos de Hölderlin en el círculo, no estaba seguramente en discusión que se debiera ir más allá del Yo como principio. En discusión podía estar, solamente, si aún después de este paso se debían mantener elementos de Fichte. En este sentido, como elemento de la teoría hölderliana del Ser, la separación y el cambio, era que Sinclair sostenía el progreso infinito. Y así nos enteramos, en aquel pasaje de la carta de Hegel mismo, de que él debió formar su propia concepción, no directamente contra Fichte sino contra el fichteísmo duradero de sus amigos antifichteanos.

De ello debe deducirse que las deficiencias del punto de vista de Hölderlin han sido fuentes de evidencia, también, de todas las

²³ *Jenaer Realphilosophie* II, p. 182.

²⁴ *Enzyklopädie* p. 452 ss.

²⁵ HEGEL, *Briefe* I, p. 332.

formulaciones posteriores del sistema de Hegel. En el sistema su aplicación es mucho más general y se extiende, sobre todo, a ideas que fueron más eficaces que las de Hölderlin. Pero el punto de partida crítico permanece presente. Hegel no hubiera podido enfrentarse a la teoría de Schelling de un modo tan seguro, si no hubiera alcanzado ese punto de vista ya antes en las discusiones del círculo de Frankfurt.

Y es éste el pensamiento más propio de Hegel: que los términos relacionados en la contraposición deben por cierto ser entendidos a partir de una totalidad, pero que este todo no los precede como ser o como intuición intelectual, sino que es sólo el concepto desarrollado de la relación misma. Hegel elaboró este concepto primeramente en el análisis del concepto de la vida: Sólo se puede entender la vida, cuando la oposición de los entes vivos entre sí y la unidad orgánica en cada uno de ellos es concebida a partir de lo general de una organización, que sin embargo no tiene ninguna existencia antes y fuera del proceso de los entes vivos. La misma estructura se encuentra nuevamente en el pensamiento de la verdadera infinitud: ésta es exclusivamente la forma de la relación de lo finito con su negación, la infinitud vacía; justamente lo contrario, por tanto, de lo que quería Hölderlin, origen y meta común de dos tendencias. No de distinta manera se comportan, cuando se oponen, dos entidades, digamos una positiva y otra negativa, cada una de las cuales, a pesar de su oposición, incluye el concepto de la entera relación y con ello también su contraparte. De esta manera el cambio entre ellas es al mismo tiempo el cambio entre lo idéntico, no un cambio en el origen primordial o en relación a él. Cada categoría de la Lógica de Hegel es un nuevo ejemplo de este hecho fundamental, dado que toda la obra fue escrita a partir de la concepción de esta única estructura.

De este modo se debe entender los comienzos de Hegel con respecto a la categoría Ser también como directa oposición a los comienzos de Hölderlin respecto a lo mismo. No es el Ser en el único sentido de la palabra, de lo que todo proviene y en cuya contemplación se halla toda unicidad, lo que da el punto de partida. Ser es lo inmediato por antonomasia, lo incompleto, la anticipación de una significación concreta y *solamente* ésta.

Por eso el camino del progreso no será tampoco separación, sino *determinación*. El vacío se determina como un todo —precisamente *a causa* de su vacuidad—, en la medida en que su ser indeterminado se manifiesta, es decir, por oposición. De aquí que la oposición

no conduzca tampoco al cambio sino a aquello que Hegel denomina "evolución"; es decir, a la realización de lo determinado desde lo indeterminado, a su producción. En el pensamiento de Hölderlin no hay lugar para tal producción. Todo es separación, cambio y permuta de la misma manera que medida o exceso y unificación. El no hubiera podido glorificar en la "oposición" el "infinito poder de lo negativo", puesto que el poder de la unificación surge por cierto a través de la oposición pero no de ella. Solo la unificación es infinita. En realidad también para Hegel la producción se queda en la propia realización de una vida, que no tiene ni punto de partida ni fin adonde llegar. Su conclusión se lleva a cabo mediante un acto reflexivo, en el cual la vida ha llegado a ser enteramente para sí. En ello reside una relación respecto a su comienzo con el ser y una síntesis de su camino en el entendimiento, pero de nuevo solamente como el proceso hacía sí, que no se funda más que en sí mismo.

La frase quizá más famosa de Hegel reza: "Lo verdadero no (debe) concebirse como substancia, sino en igual medida como sujeto".²⁶ Se ha demostrado ahora que su significación aparece más plástica y completa cuando se ve en ello el rechazo de Hölderlin; pues esto significa que lo verdadero es el proceso, y solamente el proceso, que al final se posee a sí mismo como el concepto del camino hacia su manifestación. Pero esto es también el fundamento de que lo verdadero se describa como sujeto. Hegel en efecto entiende la esencia de la ipseidad consciente de tal manera que ésta es un activo ir hacia sí que no presupone ninguna otra cosa más que este hacia sí y para sí. En este sentido podemos hablar realmente de que uno vaya hacia sí y saber sin embargo que aquél, que es como ser consciente antes de haber llegado a sí, no podía ser encontrado en ninguna parte. Pues el despertar a la conciencia es lo que hace de un ser humano, un ser humano.

En este sentido una vida que no es individual y que sin embargo tiene la constitución de un sujeto, puede ser llamada con toda justicia "espíritu" pues reposa sólo sobre sí misma y produce a través de sí un saber de sí misma. Y así "espíritu" es la palabra con que Hegel sustituye el "ser" de Hölderlin que él mismo había utilizado aún en Frankfurt. Este espíritu es también substancia pero sólo en tanto él como proceso es un *continuum*. Substancialidad es, por tan-

²⁶ *Phänomenologie*, Prólogo, ed. Hoffmeister, p. 19.

to, sólo un momento de su propia estructura —ser la incondicional relación consigo misma que se produce a sí misma.

El pensamiento de Hölderlin había sustituido el más alto principio de Fichte por otro y había convencido a Hegel de que era necesario no partir de la conciencia. Pero Hölderlin se había servido aún posteriormente del instrumento metódico que ofrecía la doctrina de la ciencia de Fichte. Y por ello su pensamiento seguía siendo para Hegel demasiado fichteano para poder cumplir las aspiraciones de Hegel. Hegel lo desarrolló en una dirección que correspondía completamente a las intenciones posteriores de Hölderlin pero de una manera que finalmente condujo a aquél a justificar nuevamente el primer pensamiento de Fichte, del cual Hölderlin había desistido hacía tiempo, sólo que en un sentido totalmente distinto de aquel en que Fichte mismo lo había pensado. Por cierto el todo, en relación al cual tiene lugar toda oposición, no es nuestra conciencia, ni tampoco un Yo anterior a todo proceso de desarrollo. En cambio de eso, este todo que existe exclusivamente como proceso —es decir es el proceso mismo— debe concebirse como yoidad y según la estructura de la subjetividad. Quien anula al fichteísmo en su método es quien justamente comprende lo que significa la doctrina de Fichte. Al lado de éste quería Hegel estar enterrado.

Hölderlin le dio a Hegel como filósofo el impulso más decisivo que finalmente lo marcó. Por ello puede decirse que Hegel dependía enteramente de Hölderlin, de sus tempranos esfuerzos por concebir el curso de la vida del hombre y la unidad en sus conflictos de un modo especulativo, de la energía con la que los amigos de Hölderlin hicieron convincentes las ideas de éste; con toda seguridad también de la integridad con que Hölderlin buscaba preservar su desgarrada vida en ellas. Es necesario, por tanto, desmentir el mito de Hegel como el originario filósofo universal.

Esto podría dar ánimo a aquellos que imputan a Hegel que él haya entendido mal la profundidad de Hölderlin y que haya trasladado a conceptos exclusivamente aquello que podía trasladarse. Es necesario sin embargo desmentir también a éstos, pues el sistema de Hegel no consiste de ninguna manera en haber desecado mediante abstracciones el pensamiento de Hölderlin sino en una contraposición con éste, aunque en él permanezcan convicciones comunes. No se puede comprender cómo es posible que las afirmaciones generales de Hegel sigan siendo claras y comprensibles si se oculta esta conexión. Antes del encuentro en Frankfurt con Hölderlin, Hegel era un crítico de la Iglesia y un analista de las condiciones históricas

y políticas, partidario de la Gironda. Mediante la adhesión y el rechazo a Hölderlin se convirtió en el filósofo de su época.

En realidad con todo ello no se ha preguntado aún en absoluto por la verdad, ni siquiera dentro de los límites que circunscriben a ambos y que provienen del programa de un spinozismo de la libertad. Yo pienso que es necesario demostrar que aun el concepto hegeliano del sujeto resulta aporético y que el concepto hölderliano del cambio tenía más sentido, aunque éste no fue accesible a Hölderlin mismo. Pero si se quiere solamente aclarar lo que unía y separaba a Hegel y Hölderlin, se debe dejar en suspenso la cuestión misma de si a Hegel le era permitido alabar el poder del espíritu, de llegar en una totalidad hacia sí mismo tal como lo hizo en su conferencia inaugural en Berlín, o si la filosofía sólo puede hacer aquello que Hölderlin confió al lenguaje de Sófocles en su último texto teórico: "Objetivar del hombre el entendimiento como deambulando bajo lo impensable".²⁷ Todavía hoy el espíritu no puede prescindir del esfuerzo que tanto Hegel como Hölderlin tenían por su esencia y al cual ellos mismos se sometieron, dando un ejemplo de seriedad e inspiración:

se ipsam cognoscere²⁸

²⁷ WW V, p. 266.

²⁸ *Sämtl. Werke*, ed. H. Glockner, Bd. 19, p. 685, Stuttgart 1959.