

HÖLDERLIN: NATURALEZA HERIDA Y ESTÉTICA SACRALIDAD DEL *νοούμενον*

HÖLDERLIN: WOUNDED NATURE AND AESTHETIC SACREDNESS OF *νοούμενον*

VICENTE LLAMAS ROIG

Departamento de Filosofía y Sociedad de la
Pontificia Universidad Antonianum
Murcia/España
vicente.llamas@umu.es
ORCID: 0000-0003-4830-3003

Recibido: 30/05/2023
Revisado: 15/01/2024
Aceptado: 30/01/2024

Resumen: La intuición estética es solución de acceso al nóumeno que Hölderlin propugna para paliar el defecto genético de intuición intelectual que lo hiciera perceptible prescindiendo de categorías, formas puras de inteligibilidad restrictivamente aplicables a *data* sensibles (Kant). Es también la experiencia estética la vía para salvar el hiato abierto por la razón, senda de reencuentro con la naturaleza herida. La transposición del *noetón* platónico, arquetipo epistemológico, a la razón práctica (paradigma ético *ante sensibilitatem*) en su nouménica desvirtuación culminará en el contemporáneo hundimiento en la irracionalidad, barrido por la pulsión vital de una voluntad concebida como forma metafísica del deseo consciente, ciego afán (*Drang*) carente de fundamento en sí mismo, cuyo correlato sensible sería el mundo fenoménico: voluntad objetivada como *Vorstellung*. La cadena de transfiguración pasa por *das Heilige*, sacralización holderliniana del nóumeno, objeto de experiencia poética inmanente a la naturaleza.

Palabras Clave: Naturaleza, intuición estética, nóumeno, acción poética, Kant.

Abstract: Aesthetic intuition is the access solution to the *noumenon* that Hölderlin advocates to alleviate the genetic defect of intellectual intuition that made it perceptible regardless of categories (knowable), pure forms of intelligibility strictly operative on sensitive data (Kant). Aesthetic experience is also a motion to overcome the hiatus opened by reason, path to reconcile with wounded nature. The transposition of the Platonic *noeton*, epistemological archetype, to the practical reason sphere (ethical paradigm *ante sensibilitatem*) in its noumenical distortion would culminate in the contemporary sinking into irrationality, absorbed by the blind eagerness of a will conceived as conscious desire in metaphysical form, devoid of

foundation in itself, whose sensible correlate is the phenomenal world: objectified will as representation (*Vorstellung*). The transfiguration sequent passes through *das Heilige*, Holderlian sacred inception of *noumenon*, poetic object immanent in nature, basis thesis of the essay.

Keywords: Nature, aesthetic intuition, noumenon, poetic action, Kant.

1. INTRODUCCIÓN

Islas yermas que un día engendraron héroes, islas vivas que rumian huesos, luto sobre la tierra y hombres sepultados en la tormenta. El *día orgulloso*, el triunfo de los *suaves recuerdos* como destinos que entonan las *aguas vagabundas*; tiempo voraz que siega *la miseria y los yerros del alma mortal*: Hölderlin, *ἀποκαταστάσεως* del hexámetro clásico. Dístico elegíaco y panteísmo. *Πάτμος, παιδεία* y espíritus impávidos, mensajeros de la tiniebla.

Sturm und Drang: “el yo, enajenado de la naturaleza por la divinización de la razón, ha de hallar la premisa necesaria para una nueva moralidad”¹. Ya no un altivo *ego cogitans* sino un yo estético que profetiza la armonía restablecida tras la profanación del todo (“vuelve a sonar desde otros tiempos lo divino ya pasado”: *Das Wahre ist das Ganze* –clama Hegel-²) y ha de ser sacralizado. Parusía (*Anwesenheit*) del absoluto, búsqueda errática para acceder a la verdad. El anhelo patético de conciliación de los opuestos, pulidos los vértices de la dialéctica hegeliana, y la alegoría de la muerte expiatoria como retorno libre al *plenum* divino ...

La *Verfahrungsweise*, el rastreo de la verdad del absoluto, no discurre por la senda de la fe inefable profesada por Jacobi en la *Nicht - Philosophie*, inmersión en la noche que extravía a la razón (más allá del conocimiento empírico, la experiencia fundamental de la *Offenbarung* precipitaría el ingreso pístico -*Belief*- en lo absoluto), ni sigue la espiral mística de Novalis, vía nocturna del *egregio forastero de ojos pensativos y andar flotante* que aspira al *gran seno de la revelación*, motivos transversales que inervan las obras de ambos poetas aparte (antítesis simbólicas –síntesis luz / noche, transfiguración del noctámbulo ente terrenal que construye *cabañas de paz* bajo el halo celeste que envuelve a todo ser, tejiendo y deshaciendo vínculos, ...-; reacción anti-ilustrada sentimiento – razón; sed del *dulce Sol de la Noche* que horada el espesor del espíritu, abre *ojos infinitos* en el hombre, tutela el amor y restaura el sentido humano de ríos, árboles y piedras que la respiran en un sueño sin fin), pese a la agudización de la

1 ROETZER, Hans G.; SIGUÁN, Marisa, *Historia de la literatura alemana*. Barcelona: Ariel, 1990, 198.

2 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Phänomenologie des Geistes*. Edición de WESSELS, Hans F.; CLAIRMONT, Heinrich. Hamburg: Felix Meiner, 1988, 15.

actitud sacerdotal de Hölderlin en los oscuros himnos tardíos, de áspera sintaxis sin transiciones, yuxtaposiciones sesgadas, estructuras paratácticas y enigmáticas imágenes como ráfagas abscisas de esencia, cercenados los nexos. Tampoco se aviene a la intuición intelectual de Fichte, que presume la identidad del yo absoluto y la autoconciencia con reprochable abolición de antagónicas dimensiones subjetiva y objetiva del yo en aquella. La identidad no reporta el ser absoluto, no depara unificación de objeto y sujeto³.

Abstención de *Erklärung*: el afán de captación del ser prescinde de todo juicio o aserto categórico, demandando una *φάσις* lesiva, no un *λέγειν* injerente, “tocar” que hiere lo que nace (la primigenia herida - *Spaltung* a la naturaleza es inevitable), afín a la solución fanerocéntrica del *θίχτειν καὶ φάναϊ* aristotélico, ahora un contacto que vulnera nominalmente la *esencia del ser* (no la *Wesenheit* abstracta, sino una *Wesung des Sein* que ha de ser dañada en su captura). La distinción que introduce el nombre transluce la contraposición armónica del yo en su libre (*freier Wahl*) y poética autoafirmación y la naturaleza como ámbito. El poeta sentimental *no es naturaleza*, como el ingenuo, víctima de una cercanía absorbente, sino que la busca desde la conciencia que la separa de ella⁴ (adopción de los dos ideales de existencia: el de *suprema inocencia*, en el que las necesidades humanas “concuerdan recíprocamente consigo mismas”, merced a la “simple organización de la naturaleza”, y el de *suprema cultura*, que replica la situación respecto a “necesidades y fuerzas infinitamente multiplicadas e

3 HÖLDERLIN, Friedrich, *Urteil und Sein*. En: SCHMIDT, J. (ed.), *Sämtliche Werke und Briefe*, 2. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker, 1994, 503: "Also ist die Identität keine Vereinigung des Objekts und des Subjekts, die schlechthin stättfande, also ist die Identität nicht = dem absoluten Sein". El yo absoluto de Fichte que Hölderlin asocia infortunadamente a la sustancia spinoziana (esta, en identidad con lo divino, no atesora como atributos el conocimiento o la voluntad, aun siendo causa del *ordo essendi*, en homomorfismo al *ordo cognoscendi*: el entendimiento en acto, finito o infinito, la voluntad, el deseo, etc, son naturadas dehiscencias de *Natura naturans* -Ética I, prop. XXXI-) contendría toda realidad, mas "una conciencia sin objeto no es pensable, y si resulta que soy yo mismo ese objeto, estoy como tal necesariamente limitado, aunque sólo sea en el tiempo, luego no soy absoluto; por lo tanto no es pensable ningún tipo de conciencia en el Yo absoluto" (HÖLDERLIN, Friedrich, *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperión, 1990, 232). El Yo fichteano no es tanto sustancia cuanto actividad (acción abierta a la comprensión de toda la realidad, sin ser la totalidad de ésta; su posición absoluta no sería "óptica sino ontológica" -RIVERA DE ROSALES, Jacinto, "El primer principio en Fichte". En: MARKET, Oswaldo; RIVERA DE ROSALES, Jacinto (coords.), *El inicio del idealismo alemán*. Madrid: Editorial Complutense - UNED, 1996, 63-102), y por *primum principium*, no eclipsa ni depona la existencia del no-Yo, antes bien, la autoconciencia es concomitante a la aprehensión de lo otro como tal. Hölderlin habría malinterpretado la tesis de Fichte, y en sus reservas sobre la hipótesis spinoziana de un absoluto impersonal que el poeta registra como espíritu libre de materia, depurado de pasiones, no consciente "de un sólo asunto, ni siquiera de los suyos" -no autoconsciente- (HÖLDERLIN, Friedrich, *Hiperión. Versiones previas*. Madrid: Hiperión, 1989, 79), o sobre el Yo absoluto mixtificado que imputa a Fichte, se inclina más hacia la primera por resultarle inconcebible que un Yo no sea, a la vez, conciencia y autoconciencia, diástasis Yo / no-Yo y heteroposición del yo frente a sí mismo (HÖLDERLIN, Friedrich, "Juicio y ser". En: *Ensayos*. Madrid: Hiperión, 2001, 28).

4 SCHILLER, Friedrich, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*. Madrid: Verbum, 1994, 28.

intensificadas”⁵, en virtud del orden que el hombre sea capaz de autoimponerse). Conciérne a la *Palabra* coaligar lo que los nombres accesorios disgregan.

Entre la lógica kenótica del ser, abonada al «salir de sí», solidaria al despliegue del ser de fenómeno en su nuda ensidad para determinarse al *quod erat* - «lo que ya era»- (ontologización en la aparición, en un *εἶδος* -transición del ser a la esencia-) y la lógica genética de la esencia, repliegue de la esencia en sí, reclusándose en el *quo erat* (ontización metafenomenica en *οὐσία* -transición de la esencia al ser-), una lógica nocturna sacia al yo. El ser se reserva, enmudece, en tanto se retira para ocultarse, y “es percibido plenamente como origen (*Ursprung als solchen*) prendido a su surgir (*Entspringen*), como *lo brotado* (*Entsprungene*)”⁶. El origen como tal enlaza *el desvanecerse en lo sido y el presentirse en el porvenir* (el auténtico recuerdo es *Ahnen*, presentimiento, no rememoración, regresión agotada en *lo sido* para insistir o persistir, antes bien, una premonición que atiende a “lo inexplorado de *lo sido-Gewesenen*” como algo por venir⁷), alberga *lo acaecido* (*Entsprungensein*) sin desligarse del *acaecer*, el “inicio” perdura en lo surgido en él o por él, aun en la consumación de su ser, en contraste al “comienzo” (*Beginn*), que deja atrás lo comenzado.

Tesis del ensayo: la sacralización estética del *νοούμενον* en el ideario de Hölderlin (*das Heilige*) es moción transicional hacia la deriva trófica que lo hundirá en la irracionalidad de una voluntad transmutada en “ciego afán, agitación sombría alejada de toda cognoscibilidad inmediata”⁸; inmanencia del noumenon, devorado por una voluntad que gravita en el vacío gnoseológico objetivándose a sí misma (*Wille zum Leben*) en gradaciones de vida inorgánica a orgánica (grados de objetivación de un irrefrenable impulso vital, desde la gravedad al movimiento animal, que desvelan el esfuerzo incontenible de una *Wesen* de tonalidad metafísica con el mundo fenoménico como correlato sensible).

5 HÖLDERLIN, Friedrich, *Los himnos de Tubinga*. Madrid: Hiperión, 2005, 149: "La órbita excéntrica que el hombre, en comunidad y en solitario, recorre desde un punto (el de la inocencia más o menos pura) hasta otro (el de la cultura más o menos consumada) parece ser, según sus direcciones esenciales, igual a sí misma".

6 HEIDEGGER, Martin, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, 202. Este texto es sólo la primera parte de un estudio más ambicioso que sigue el curso del río Ister, originaria unidad (*ursprünglichen Einheit*) de travesía y residir sustantivo: la conjunción espacio-tiempo en el canon metafísico que los determina como magnitudes objetivas o subjetivas, en lugar de pensarlos *esenciados en lo dimensional*, el *ser mismo* desafiando la mediación, expurgado su contenido inteligible: *Etwas* sin matriz noémica, contraído a la elementalidad del *Anfang*.

7 HEIDEGGER, Martin, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1984, 34.

8 SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* III, § 27. Madrid: Trotta, 2004, 96

2. PHÁSIS - THÍGEIN: FUGA DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL AL NOOÚ-MENON Y ECLOSIÓN ÓPTICA DE LO VISIBLE

La silente procesión del nóumeno, la sorda latencia metafísica de la *forma en sí*, puede ser pensada, no positivamente intuida. El nóumeno no puede ser concebido según el efectivo dividendo cognitivo de la intuición, ordenada al fenómeno por aplicación de formas matriciales de inteligibilidad unificadoras de la multiplicidad espacio - temporal de singulares contingencias, desborda al entendimiento humano (abstractivo por síntesis categorial), desalojado del campo epistémico al no ser objeto de intuición sensible, ineluctable ensueño de la razón en fuga hiperfísica con función reguladora de usos transcendentales. Lo real *en sí* es límite noético y sobre la estela *moiseica*, por un juego etimológico de transformación de *Ur-teil* (juicio: «*Ur-*», primitivo + «*-teilen*», separar) en *Ur-teilung* (escisión originaria de cognoscente y objeto de juicio)⁹, se adivina una infinita aproximación (*via rationalis*) al Uno – Todo, sin opción de residencia, pues con la abrogación del cisma ontológico sujeto / objeto sucumbiría la razón por negación de sí misma.

Posición externa del nóumeno que atrae hacia sí en curso asintótico al *νοῦς*, sin expectativa de tangencia gnoseológica, únicamente la apariencia es asequible a esquemáticos *a priori* aportados a la génesis cognitiva por el sujeto transcendental. La entidad es inmune a formas puras de sensibilidad, opaca al concepto, intemporal e inextensa dimensión conjeturada del ser que escapa a categorías intelectivas, procesada idealmente como fantasma de razón (*fictum rationis*: la luz decreta fosos, de los fosos crece una angustia indirecta, anterior al espejismo, una logia sorda fuera de su edad, sin vestigios de rencores ni huecos gestos en un tiempo huérfano de devociones), sin materia alguna (la materia del fenómeno sería el dato empírico o la sensación, dócil a las formas *a priori* de la sensibilidad): el *ser en sí*, evocado en el sentimiento de lo sublime, mas no conocido, espectro del insomnio de la razón contra los monstruos que engendra su sueño (catábasis desde la onto-teología que vislumbra una constelación metasensible de formas inmateriales y un excelso *esse* subsistentes a una ontología fenomenológica). La entidad es sintomática de incondicionalidad, indicador consiguiente de metafenomenalidad y subsiguiente índice de transinteligibilidad (fenomenalidad → inteligibilidad *post rem*, más bien *post phainomenon*, abandonado el enfoque reista): el fenómeno es lo relativo (condicionado) en el régimen causal o sobre otras claves relacionales de curso epistemológico. La necesidad que afina la dinámica natural se transparenta en el fenómeno, apelando a la razón teórica, en frontal oficio a la libertad que preside los actos del ser humano puliendo su caligrafía moral, confidente del superlativo incondicionado bajo postulados de razón práctica. El *reditus* noético, escalonado en unidades sintéticas más y más comprimidas, convoca a la desamortización metafísica

9 HÖLDERLIN, F., "Juicio y ser", op. cit., 27.

como mundo y metapsíquica como yo de lo fenoménico por defección prosilogística abocada al naufragio epistemológico (riesgo del entimema, silogismo truncado de primer o segundo orden que omite alguna premisa).

Hölderlin pondera la condena al fracaso de la aspiración humana a lo absoluto que vaticinara Kant, salvándola mediante la educación estética: el pensamiento heleno dio forma a la naturaleza, “que todo lo une”, en tanto el moderno incurrió en la servidumbre a la ominosa razón, “que todo lo divide”¹⁰. En adhesión a Schiller, el poeta de Lauffen atisba en la *παιδεία* estética la solución de compromiso necesidad – libertad sobre la que cobra relieve la auténtica realidad humana, varada en omnitudes macro- y microcósmica (física y psíquica). La conmoción que desata el sentimiento de lo sublime suscita en el hombre la idea (juicio estético, vacuo conocimiento para el filósofo de Königsberg: no cabe hablar de “gnosis estética” de lo sublime) de una realidad *en sí*, más allá de su percepción y comprensión, secreto pasadizo hacia el noumeno. Si la génesis del *epistéma* se orienta a la naturaleza como fenómeno, en la experiencia de la belleza la armonía aparente se insinúa “mera exposición de una naturaleza en sí (que la razón tiene en la idea)”¹¹, dispar de la armonía rota por el enajenante progreso social.

Amparado por la razón práctica, el noumeno dicta directrices a la moralidad a través del juicio estético. El lenguaje figurativo de la naturaleza en sus bellas formas y la interpretación de su *escritura cifrada* despierta el sentimiento moral. La concepción kantiana de lo bello como objeto de un deleite desinteresado, un *favor* sustraído a los fines gnoseológicos del sujeto, abre un portal al ser ensimismado, transige en el *ser que es* sin hipotecar su ensidad por interés noético, *nullpunkt* cognitivo en que luce el *en sí* óntico por convergencia en enigmática unidad de la naturaleza como fenómeno y la humanidad como libertad. Esa unidad puede entenderse simetría originaria de receptividad y espontaneidad en el *fundamento de la humanidad finita* (la libertad se funda para Hölderlin en un fondo subjetivo natural, fondo que *está en el sujeto como aquello que es puramente naturaleza*). La *cosa misma* palpita en esa actitud estética de desatención o indiferencia gnoseológica. Un *figmentum rationis* bastaría para sostener la *creencia razonable* que guíase una acción libre (elevación racional sobre la causalidad natural, el carácter justificado, *a priori* o *a posteriori*, independiente o no de la experiencia perceptiva, y la veracidad de tal creencia, sea como proposición analítica - verdad de razón / relación de ideas, sea como juicio sintético - verdad fáctica / cuestión de hecho).

Falsabilidad - refutabilidad, falibilidad, ..., no rigen para cromáticos argumentos ontológicos, circunloquios o digresiones dialécticas ni versátiles ideas de

10 SCHILLER, Friedrich, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos, 1990, 145.

11 KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa - Calpe, 1984, 171.

razón, externas a la *demarcación científica*. El soporte lógico de una teoría, el sustrato inferencial - inductivo, obstruye su *contrastabilidad* empírica. Los contraejemplos de Gettier al patrón de conocimiento proposicional (fórmula tripartita: *ἐπιστήμη* = juicio-creencia veraz acompañado de *λόγος*) del *Teeteto* (201c-210b), el impacto erosivo del azar, los desajustes que provoca su furtiva incidencia en una justificación, el poder debilitante de la transitividad de identidades, no revocan el visado de *ens rationis* de la ficción nouménica, remanente trans-intelectivo de vigilia racional.

La hipérbola temporal de aproximación al asintótico *en sí*, el *falso infinito* que *no concede parte a lo finito* o la pseudo-totalidad *opuesta a las particularidades* como la perfección al mal, refuerzan la imagen fichteana de un progreso ilimitado que la colusión yo - naturaleza (negación de la conciencia de sí en el absoluto) interrumpe o malogra definitivamente: el yo absoluto que propugna Fichte, abarcando toda la realidad, sin dejar nada fuera de sí, no encontraría objeto alguno, una conciencia sin objeto en trance de implosión, aplastada por su propia gravedad tética, sin ánimo de descompresión intencional, destino no muy distinto al colapso del cognoscente suspendido en el vacío gnoseológico en que se agostan las categorías, clámides huecas del hemimetabolismo de ninfas retroalimentadas hasta consumir la cutícula sin rendimiento epistémico, frustrada su función al volverse contra sí mismas (no los sudarios que velan al ser como devenir, desechos de *ἐκδύειν*). Objeto *para sí*, el yo se hallará necesariamente limitado, aun en el tiempo, impensable como absoluto¹². También la unidad de síntesis metapsíquica que desliza hacia el paralogismo está amenazada. El yo finito y temporal concierta con una naturaleza ya no considerada negación del yo. El impulso hacia lo infinito de la conciencia desapacible no cesa de vencer una resistencia externa, la hostil tenacidad de lo objetivo; la bipolarización objetivo - subjetiva del espíritu en el origen de la autoconciencia facilita la evasión del sórdido abismo primigenio¹³ para redundar en la unificación con todo

12 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Escritos de juventud*. México: FCE, 1978, 57: "De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia, y en tanto en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada".

13 HÖLDERLIN, Friedrich, *Sämtliche Werke und Briefe*, Band II. München: Carl Hanser, 1984, 648ss: "En el hombre hay una aspiración a lo infinito, una actividad que no tolera ningún límite como perpetuo, ninguna tregua, sino que aspira a ser cada vez más amplia, libre e independiente; esta actividad, infinita según su impulso, está limitada; la actividad infinitamente ilimitada según su impulso es necesaria en la naturaleza de un ser que tiene conciencia (de un yo, tal como se expresa Fichte), pero también la limitación de esta actividad es necesaria para un ser que tiene conciencia, pues si la actividad no estuviera limitada, no fuera deficiente, esa actividad sería todo y fuera de ella no habría nada; por tanto, si nuestra actividad no tuviera ninguna resistencia de fuera, no habría nada fuera de nosotros, no sabríamos de nada, no tendríamos ninguna conciencia; si nada tuviéramos enfrente, no habría ningún objeto para nosotros; ahora bien, tan necesarios como son para la conciencia la limitación, la resistencia y el sufrimiento producido por la resistencia, así de necesaria es también la aspiración al infinito, una actividad ilimitada según el impulso en el ser que tiene conciencia, pues si no aspiráramos a ser infinitos, libres de todas las limitaciones, no sentiríamos que algo es opuesto a esta aspiración, no sentiríamos nada distinto de nosotros, no

cuanto vive: la *plenitud del mundo infinitamente vivo* deslumbra al ser *indigente*, le abduce; la ambición irreprimible de totalidad *brotada de las profundidades del ser* como el Titán del Etna¹⁴. La disociación objeto - sujeto en la conciencia de sí no induce un aislamiento radical: *lo originariamente unido, sale de sí*, dividiéndose en partes, y al acentuarse la escisión más intensamente se manifiesta la unidad de lo escindido. La unidad del ser se revela en una ausencia no incisiva por alejamiento máximo de la mónada divina y del hombre, sofozado "el dolor de la soledad en la vida de la divinidad"¹⁵.

Las ideas estéticas del *Fedro* en su mediación entre lo bello y lo sublime servirán de vectores metacognitivos al iracundo bibliotecario de Homburg para su singular exorcismo del noumèno. El déficit genético de intuición intelectual con renta epistémica que deporta al noumèno al campo de transinteligibilidad de la razón práctica será suplido por la *intuición intelectual estética* (posibilidad de unión estética de sujeto y objeto en un absoluto por intuición intelectual: teórica, mediante una *aproximación sin fin*, la inmortalidad sería necesaria para consumir un *sistema del pensamiento* tanto como un *sistema de la acción* que en su unidad confiera a los hombres común divinidad / captación estética de la unidad infinita en los fenómenos sensibles)¹⁶. El *kósmos noetós*, horizonte de arquetipos noéticos, esfera óptica de lo *en sí*, ahora inhóspito asilo asintótico del noumèno, se perfila aosema del juicio estético, el libre juego formal de imaginación y entendimiento en que lo *en sí* suprasensible se hace aparente: la belleza en sí es el signo conspicuo de lo inaprehensible, el *país silencioso* de lo *irrepresentable e inalcanzable*, subrepticamente presente y sólo cognoscible por completo cuando se ha rebasado el *laberinto de la ciencia* en la honda *añoranza de la patria* (motivo migrante de expatriación psíquica: subvertido el «*extra patriam animae*» escolástico, dramática caída en el mundo terrenal, redefinido como morada natural, la disuasiva altanería de la ciencia se cierne sobre el alma errante; el *Spätromantik* estrechará el lado oscuro del discurso racional: horror sobrenatural y locura con fatal desenlace, la desfiguración trófica del noumèno). El rastro de lo metasensible, inagotado en frágil coyuntura simultánea de presencia y ausencia sin síntesis o quietud definitiva, avatar de la crítica idealista a la restricción que impone el utópico conocimiento noumenal (solapado contacto con lo absoluto) en su mismo enunciado (fútil hablar de noumèno si *λέγειν* se ciñese a lo que se conoce inferencial o intuitivamente). El noumèno no salda *ἐπιστήμη*, privado de intencionalidad por fantasma interno de razón, o concita

sabríamos de nada, no tendríamos conciencia" [Cf. MIETH, Günter (ed.), *Sämtliche Werke und Briefe*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. München: Hanser, 1970].

14 HÖLDERLIN, Friedrich, *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión, 1993, 36.

15 HÖLDERLIN, Friedrich., *Hiperión*, op. cit., 66.

16 Schelling ya había advertido en la estética el ámbito de adecuación de lo objetivo y lo subjetivo, las dos dimensiones del espíritu que Hölderlin funde en la intuición intelectual estética, sin la dirección ideogénica que Fichte le concede, sacrificando el yo absoluto al práctico-finito en la caracterización de la actividad como esfuerzo infinito.

una intencionalidad en curso hiperbólico que deja de ser epistémica en ese trazado sin opción de tangencia, sería entonces noema imposible de una fuga estética hacia la ensidad que trata de prender el verdadero absoluto por la vía de las diferencias finitas (la unidad no podría excluirlas, se funda en ellas; el difícil equilibrio de parciales presencias finitas y síntesis incondicionada de oposiciones, no la fusión en el absoluto que defiende Schelling). La estática ensidad se desmarca del espacio - tiempo de vigencia por diseminación de *τὸ δυνατόν*.

Schiller imprime un novedoso giro a la estética kantiana con la contraposición de la perfección a la belleza, no identificables para el discípulo de Martin Knutzen por remisa a la constricción nocional la segunda, en tanto la perfección envolvería una matriz conceptual implícita. El autor de *Die Räuber* concibe la perfección como forma de una materia; la belleza, en cambio, sería *forma de forma*, peculiar oficio de forma pura sin soporte conceptual subsidiario (no tan lejos de la idea escolástica de forma subsistente, discriminadas ciertas diferencias de raíz ontológica. La forma separada sería precisamente objetiva a la intuición intelectual sin *species* mediadora en calidad de *formalis ratio intelligendi*, y en ese aspecto, la forma en sí subsume en el noúmeno). El objeto bello se determina a sí mismo bajo ese rasgo neto sin interferencia material ni sedimento conceptual subsidente, y en la libertad de la aparición, en el *favor* o gratuidad de su exposición, sin asistencia de fin subyacente o auxilio de concepto alguno, radica su belleza. El objeto perfecto es portador, en tanto que tal, de una inherente carga nocional, y sólo podría juzgarse bello si se dona libremente a sí; la autonomía de la manifestación, la libertad de presencia, es signo indeleble de belleza. Emboscada en lo perfecto una noticia esclarecedora, lo bello se explica a sí en su belleza sin base conceptual, plegándose o cerrándose explicativamente sobre sí mismo, refractario al dominio y a la abscisión, a diferencia de lo moral: el sentimiento moral es coactivo o restrictivo; el estético, expansivo. La anástrofe cósmica, inversión de prelación relativa de mundos, está larvada, y con ella, el primado de la libertad sobre la moral antinatural que fosiliza al ser, senda apolínea de *Thánatos*, línea de diagénesis óptica.

El estado estético de *máxima realidad* que ansía Schiller en su nostalgia helénica supera toda compulsión moral (en él se desvanecerían las coerciones y divisiones impuestas por el *super-yo* en su vigilia represiva) en curso a la integral realización humana por concurrencia de fuerzas como *determinabilidad general*: complicidad de instintos y razón, compenetración estética de *ello* y *yo*. La belleza es exigencia transcendental de la razón en la que se conjugan impulso formal e impulso sensible, permanencia y mudanza, conciencia de libertad y experiencia existencial, bipolaridades en la figura viva que es el *impetus* lúdico. Dimana la fuerza poética del punto de inflexión entre lo ideal y lo sensible. Desde el paroxismo de lo humano en su clímax estético se desciende a la incipiente determinación del conocimiento y la moral, con pérdida de libertad. La subjetividad estética, fábula kierkegaardiana de vida fragmentaria, estadio ninfal de

madurez del yo (egogenia temprana), tendrá en la voz del dramaturgo de Marbach una posición estelar. La belleza no es comprendida como categoría del ser, su inceptión se asienta en el signo de la dualidad objeto - sujeto (cautiverio subjetivista que asocia el objeto bello a la libertad).

Con Hölderlin se opera una transvaluación ontológica de la belleza, originario esplendor manifiesto del ser en la finitud a través de la tensión hénica (composición de la unidad por oposición *en sí misma a sí*, según la sentencia de Erixímaco en el *Banquete: lo uno se compone oponiéndose en sí mismo a sí mismo*), salvada en la plenitud de visión la mediación ascendente de Éros, cuya ambigüedad esencial sería indicio de la revelación de la belleza (ser que se unifica bajo el velo de una diferencia de sí. La naturaleza armonizará las tendencias enfrentadas a vencer desde los límites franqueados por influjo dioico, paterno - materno, del amor). Unidad original, escisión y síntesis superior por inmanencia de la unidad absoluta en las oposiciones que la desgarran (verdadero absoluto reconocible en las diferencias finitas: belleza). El ser captado como “reino de la presencia a través del ente”, y la verdad como “desarrollo de esa presencia, que traspasa al ente sustrayéndose”¹⁷.

Sin la “eclosión de lo visible” (*Erschlossenheit der Sichtbarkeit*) no cabría *phásis*, y sin esta, no habría contacto con lo simple (*thígein*). Así, aunque la armonía inaparente que pregona Heráclito pudiera ser más potente que la visible (*harmoníe aphanès phanerès kreítton*), no es más decisiva. La fractura ontológica alza a la naturaleza en objeto de libre elección poética del que se han expulsado a los dioses, eximida de intromisiones divinas (la autoposición del yo comporta *poíesis* – creación de una exosfera natural desprendida del fondo óptico inescrutable de provisión. La naturaleza se exterioriza en oposición al *ego* y la perspectiva poética no puede soslayar la vulneración): depuestos los dioses, pervive lo sagrado (*das Heilige*), no se retrae (Hegel había relegado lo sagrado a pura *eticidad*. La intrusión en la realidad del espíritu divino, la liberación de aquel lastre ontológico en la elevación a este, desplaza a la vida ética lo que en el mundo debiera ser sagrado¹⁸, el psicoanálisis lo reprime), solapado a *das Absolute*, lúcido desamparo que reclama la ocasión asintótica del absoluto, el infinito acercamiento (*unendliche Annäherung*) del *hombre solitario ante Dios (der*

17 TAMINIAUX, Jacques, *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'idealisme allemand*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, 152. El sentido oculto, implícito en lo bello; las "disonancias del destino" fundiendo su significado (154). El tiempo de gestación de *Hiperión* sería, a juicio de Taminiaux (168ss), aquel en que el pensamiento de la diferencia y la presencia finita se trenzan, visual que liga la belleza a la finitud (manifiesta al hombre en su anhelo de ilimitación desde la retención en el límite), y el presagio de la síntesis absoluta (bajo esta perspectiva, la belleza sería el absoluto que regresa a sí por el laberinto de la finitud). La versión definitiva de la obra acentúa el ritmo alternante de aproximación y alejamiento, la fluctuación de absorción y exclusión, desarrollo y repliegue, dinámica rectora de la historia.

18 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. En: *Werke*, Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, 552 A, 358.

Mann Einsam vor Gott), no excusado de él, latente como ausencia adyuvante (*bis Gottes Fehl hilft*).

Lo sagrado es la mediación de la sencillez, Dios como ausencia es su revelación. La medida del hombre es esa orfandad de Dios que deja incompleto su ser, asistiéndole en su mortalidad, sin el concurso redirigido de la fuerza ciega que vuelve a la naturaleza contra sí misma, desgastándola en su provecho¹⁹. Lo sagrado irradia sobre la desnudez del hombre que, exonerado de externa providencia, siente su vacío como una ayuda, triste soledad gozosa, pues el dolor de la separación es también la promesa del encuentro, de la aparición. El *páthos* que aflige a la desolada conciencia terrenal sugiere a cada hombre su propia medida en el Dios ausente.

La acción poética es entonces una emancipación de los dioses para recuperar la sacralidad del Todo. Sólo queda lo inmediato (que se escorza en aporía poética como un imposible –*unmöglich*– para dioses y hombres, en tanto ambos han de generar mundos: los dioses, por el carácter inmarcesible de los dones celestes; los hombres, por el hiato ontológico que abre el conocimiento: *das absolute Sein* es inviable para el mortal, en cuanto cognoscente que opone) e indisoluble (*das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache*), la férrea Ley. La transparencia tributa su deuda, deslizándose pesadillas sobre la memoria. Caos y éxodo de sombras que se hacinan para cribar la sed que siente la espiga al brotar de la desafección de arroyos sin forma, rebaño luctuoso en el seno rasgado de una madre aciaga que todo lo esparce, arrojándolo a infinidad de mudos destinos, dispersándolo en aisladas disidencias. Todo lo muele en su abrazo lento, deprimido eco de un destierro que socava algo oscuro, unido, incubado en la edad opaca de la piedra contra un *lógos* que el frío, todas las luces apagadas y la armonía acumulada retienen, lleno de sustancias sin peso, de guerras y penumbra: “lo irreal intacto en lo real devastado” (Char, sus *agrios espejos y remanencias*: el presente irreflexivo que se deshace, lo elegido que no fue tocado ...).

La filosofía, “ciega exigencia de un progreso nunca demasiado resolutivo en el arte de unir y de diferenciar una determinada sustancia”²⁰, es *ancilla poesis* (ya no *ancilla theologiae*, portada la llama ante la noble dama decadente, o cuidado, tras ella, su raído manto, el conflicto de facultades ha expirado); la poesía, principio y fin de tal ciencia. “Como Minerva de la cabeza de Júpiter,

19 La identificación de Dios con lo absoluto minaría la simplicidad de lo Sagrado, invitando al hombre a utilizar en su beneficio la fuerza de la naturaleza: “el impulso se retira totalmente del trabajo, deja que la naturaleza se gaste, contemplándola serenamente, y rige con poco esfuerzo el todo: astucia. Tal es lo que honra a la astucia frente a la fuerza; coger a la fuerza ciega por un lado, de modo que ésta se vuelva contra sí misma” [HEGEL, Georg Wilhelm F., *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, (Jenaer Systementwürfe III). En: HORSTMANN, Rolf-Peter (ed.), *Gesammelte Werke*, Band 8. Hamburg: Meiner, 1976, 207].

20 HÖLDERLIN, Friedrich, *Hiperión*, op. cit., 118.

mana esa ciencia de la poesía de un ser infinitamente divino”²¹, no de la razón pura. En sintonía con la *Aufheben* hegeliana, la poesía, *ποίησις* consecuente a la interposición tesis (*θέσις*) – antítesis (*ἀντίθεσις*)²², integra en su más alta dignidad a la filosofía como recurso basal en el despliegue del espíritu. La intraposición temporal de lo eterno, la relación de lo finito y lo infinito, penden de la renovación vital que procura la palabra poética a abstracciones vacías de contenido real. Cristaliza la verdad a través de la vivencia estética, censurado el mito de Theuth, la prevención de Thamus contra la escritura, *elixir de la rememoración*, no de la memoria, el peligro del acceso al recuerdo desde fuera, “valiéndose de caracteres ajenos”²³, no desde dentro del propio hombre.

La reconciliación final con la naturaleza puede hacerse efectiva a partir del desgarramiento inicial y tras la sucesión de falsas formas de concordia, la más fraudulenta sería la acción revolucionaria, abismada en el olvido de la finitud que embauca al hombre de acción haciéndole creerse expresión de lo absoluto, empañado el espíritu de fraternidad, saturado de consignas de libertad. El Estado no debe obtener por la violencia lo que el amor y el espíritu donan. No cabe una *idea del Estado*, como no la hay de una máquina: “el Estado es algo mecánico... y sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea”²⁴. La acción política ha de ser desacralizada, ni el Estado despótico ni el revolucionario encarnan el Todo.

La estética hölderliana consolida la indiferenciación de lo bello y lo sublime, ya preconizada por Schiller, que impugna la dicotomía kantiana. Esta cede el testigo a una gradación de corte neoplatónico²⁵: una fuerza erótica impele hacia la belleza arquetípica, la *Belleza en sí* del *kósmos noetós*. El prolongado ascenso hacia el noúmeno, forzado por la privación de intuición metasensible (incognoscibilidad de lo *en sí*, del Uno – Todo), deja paso a la intuición poética. El estigma de la filosofía como infinito *regressus ad Unum* en el que la metafísica releva a la física por transición de la unidad condicionada fenoménica a la omnitud incondicionada metafenoménica e imperfecta reunión del sujeto con el objeto en un absoluto (“Yo, o como se le quiera denominar”)²⁶ es paliado estéticamente en una laxa forma de intuición no empírica, pero teóricamente sólo puede

21 HÖLDERLIN, Friedrich, *Hiperión*, op. cit., 115.

22 FICHTE, Johann G., "Rezension des Aenesidemus", *Allgemeine Literatur - Zeitung*, 1794-1799. En: BREAZEALE, Daniel (ed.), *Fichte Early Philosophical Writings*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, 63.

23 PLATÓN, *Fedro*, 274d-275b. En: *Diálogos III*. Trad. de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 2008, 403.

24 HÖLDERLIN, Friedrich, *Hiperión*, op. cit., 125. Nueva tensión empática con Hegel, para quien la revolución burguesa representa el triunfo de la Razón, la significación de su regencia y su valor supremo sobre la realidad (*lo real es racional*: sólo puede considerarse auténtica realidad a lo que *realiza* las exigencias y los fines de la Razón, superando una inicial estructura dialéctica).

25 GÓMEZ TORÉ, José Luis, "Filosofía y poesía en Hölderlin". *Éndoxa: Series Filosóficas*, 23, 2009, 209-246.

26 HÖLDERLIN, Friedrich, *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperión, 1990, 263.

mitigarse mediante una infinita aproximación²⁷. En el lienzo kantiano, la intuición estética sería acto racional, mas no intuición intelectual. El dispendio de ilusorias ideas transcendentales en tanto que límites meta-empíricos de convergencia de series condicionadas de síntesis conceptual haría del asalto a lo incondicionado una metábasis trans-intelectiva hacia *Vernunftwesen* o *entia rationis*, fantasmas de génesis racional en virtud de una ilusión irrecusable (correlación de ideas transcendentales o unidades límite inferidas en moción reductivo - prosilogística sobre las series regresivas de juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos con sofismas de razón pura:

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \text{series relacionales fenoménicas física - psíquica} \\ = \text{unidades de síntesis incondicionada metafísica - metapsíquica}$$

La posición límite de la idea de razón no concede oportunidad ontológica a la ensidad como tal, no abre un dominio transfenoménico de ser consistente más allá del espectro actual o potencial de manifestaciones en que la cosa se agota en un régimen continuo de obyacencia (*ante cognoscentem*), clausura óptica en yuxtaposición a dehiscencia ontológica, se trata de un límite de convergencia racional de *encadenamientos regresivos de condiciones condicionadas* sobre la base categorial de la relación (la incondicionalidad de la totalidad de condiciones permite tomar al concepto puro de razón como *fundamento sintético de lo condicionado, ens rationis*: campo privativo de la *Vernunft*, la ensidad sería crasa redimensión racional de la cosa que trasciende su pulsión ontológica neta como fenómeno espacio - temporal de ser, y por ende, su afluencia intelectual). Los objetos representados por las ideas (en los juicios sintéticos *a priori* de la ciencia, no en los juicios estéticos) tienen valor aparente, inútiles para el conocimiento de instancias transcendentales tanto como para la intuición de *sensibilia*, sólo crean la apariencia transcendental en figuras meta-empíricas (mundo - yo: límites de unificación incondicionada de series causales fenoménicas física y psíquica. Dios: ideal de suprema unificación). La misión reguladora de las ideas transcendentales como principios rectores de los usos del entendimiento en su tendencia a alcanzar unidades integrales del conjunto total de la experiencia posible es crucial: incondicionados de síntesis categórica en un sujeto, de síntesis hipotética de los miembros de una serie y síntesis disyuntiva de partes en un sistema (inferencia dialéctica de la unidad absoluta de subjetividad transcendental, inferencia sofística del concepto transcendental de la entera totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general y de la unidad sintética de las condiciones de posibilidad de un objeto genérico a partir de las condiciones de pensabilidad). La figuración racional práctica de la cosa en su ensidad fija para ella un estatus supra-intelectivo, allende la comparecencia bajo hábito conceptual en el *Verstand*, no una tesitura de ser supra-sensible como la *forma subsistens* pudiera tener en el tomismo respecto a la

27 HÖLDERLIN, Friedrich, *Correspondencia*, op. cit., 263.

forma simpliciter informans en conjunción ontológica con la materia (la primera sería inteligible *per se*, susceptible de inmediata intuición intelectual; la segunda sería inteligible *per speciem* o *per medium cognoscendi*, mediador en el conocimiento abstractivo a título de razón formal de inteligibilidad) o el *noetón* platónico frente al *hekastón*.

3. DIÁSPORA JUPITERIANA Y NULLPUNKT GNOSEOLÓGICO. GESTACIÓN DE CRONIÓN

La filosofía aspira al *Todo*, objeto de la *Vernunft* frente a las abstracciones del entendimiento, que apenas parcelan lo real mediante formalizaciones inconcretas. El «*concrecere*», en lícita etimología –*crecer conjunta*, no parcialmente se anuncia como lo verdadero: la repolarización subjetiva del objeto salva la antítesis dialéctica revelando al espíritu en su condición absoluta, y si el pensamiento de lo divino gravita en la atmósfera de la omnitud del ente, en su pasión por la totalidad como legítima verdad la razón filosófica flota en el vacío de un Dios destituido, dispensado de intervención y atribuciones potestativas *ad extra*, una razón reacia a la invocación divina. Nuclear en la filosofía hegeliana es el concepto de *infinito verdadero*, bajo el que acecha la divinidad: “la naturaleza de lo finito e ilimitado y, por lo mismo, su relación con lo infinito constituyen [...] el objeto único –podría decirse– de la filosofía”²⁸. Objetivo primordial de esta es la dilucidación de la relación entre *espíritu* y *naturaleza* (el proyecto hegeliano pretende pensar la *interna unidad y conexión entre uno y otro*, en aras de una teoría – sistema unitaria y cerrada sobre la realidad en su totalidad). El espíritu difunde a todos los dominios de la realidad, invadiéndola compulsivamente (*drang zur wirklichkeit*), principio de gestación y configuración.

Las dualidades refunden precisamente en la dialéctica finito / infinito (y sus equivalencias filosóficas: mundo / Dios, naturaleza / espíritu), trabada por una dificultad especial: la finitud de un infinito separado y distinto de lo finito. El infinito es la condición de posibilidad de lo finito. Pensar la infinitud más allá de la finitud sumiría en la antítesis a aquella, haciendo al infinito paradójico en sí mismo. *Die wahre Unendlichkeit*, la infinitud positiva o verdadera, el infinito de la *Vernunft*, por contraposición a la infinitud negativa (*schlechte oder negative Unendlichkeit*), la infinitud “finitizada” del entendimiento que sabotea sus propias posibilidades respecto al infinito²⁹, es el hilo conductor hacia lo divino³⁰.

28 NICOLIN, Friedhelm, "Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes". *Hegel Studien*, 1, 1961, 28.

29 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Ersten Band: Die Lehre vom Sein (1832)*. En: HOGEMANN, Friedrich; JAESCHKE, Walter (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 21. Hamburg: Meiner, 1985, 124.

30 El infinito negativo del entendimiento se desinfiniteza al contraponerse estáticamente a la finitud, como si esta quedara «frente a» o «debajo de» ella, anulada así su auténtica condición de

Jenseits, *estar-al-otro-lado* o rebasar el límite (*Grenze*) para marcar tal posición, inaugura la dialéctica del *Sollen* y la *Schranke*, alusiva a la latencia del origen (*Anfang*): lo inicial no es un *nihil negativum* sino un *no-ser* que *debe ser*, la inmediata indeterminación de lo inefable en oclusión óptica frente a lo agotado en la desnuda aparición del *puro comenzar a ser* (*Beginn*). El *Anfang* rescata al ser, mostrándose límite o escisión originaria desde un fondo - *Grund* de despliegue que no es inconcusa unidad de abstracta identidad y diferencia sino *negación - determinación* de la impostada inmediatez³¹. El ser, requerido como objetividad de la auto-posición (*Gegenständlichkeit*), relevado por el *se-habere* de la existencia auto-referida³².

Vuelto sobre sí, el ser *a-sido* al *Anfang*, asume su negación primera, ya *sida*, y se presenta como *bestimmtes Sein*, *ser-ahí* determinado (*Da-sein*)³³. Retraído en su potencialidad, el ser es el concepto *an sich*, su manifestación en el horizonte de lo ente, aquello que lo dispersa y lo congrega inestablemente es el tiempo, concepto *da ist*. El *Anfang* marca el límite entre lo determinado y lo determinable, y además, responde a la acción de determinar (*Bestimmung*) en su ambigüedad, presa en el límite de lo que ella misma determina y motor del devenir (la conjunción de lo limitado y la determinación se vislumbra en la *Bestimmung*): *designio del ente es salir de sí* para hallar límite desde el *Jenseits*, externa reposición del carácter limitado. El reconocimiento *de y en* la finitud a través de la doble demarcación incoada por el *Anfang* (*Dasein-Zeit* o *Begriff an*

infinidad, en tanto que *infinito finito* o *fronterizo* con la finitud –la misma frontalidad desdoblaría la finitud (HEGEL, Georg Wilhelm F., *Wissenschaft der Logik*, op. cit., 127ss). También la finitud se distorsiona, "infinitezada", mermado el grado de independencia propio de lo infinito, su razón de absoluto (desligándose de lo infinito por oposición, lo finito se significa, a su vez, como «a se» o absoluto). Este planteamiento pudiera parecer distante de la disyunción dialéctica *infinidad / finitud* que conjetura Duns Escoto, pero no lo está tanto si se piensa la bipolarización desde su fundamento unívoco esencial, la nuda entidad. Infinitud y finitud son modalizaciones intrínsecas virtuales de una misma esencia unívoca. Si bien es cierto que la infinitud se "exterioriza" por oposición a la finitud, una y otra pasión subsumen virtualmente en la matriz eidética indiferenciada de la pura entidad, diversa la infinitud intensiva en entidad de la infinitud magnitudinal.

31 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). En: NICOLIN, Friedhelm; PÖGGELER, Otto (eds.), *Philosophische Bibliothek*, Band 33. Hamburg: Meiner, 1991, 121: "der Grund nicht nur die Einheit. sondern ebenso wohl auch der Unterschied der Identität und des Unterschiedes ist"

32 SCHULTZ, Walter, *Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken*. En: FRESCO, Marcel F.; VAN DIJK, Rob J. A.; VIJGEBOOM, H. W. Peter (eds.), *Heideggers These vom Ende der Philosophie: Verhandlungen des Leidener Heidegger Symposiums April 1984*. Bonn: Bouvier, 1989, 33-36: "Das Dasein ist Zu-sich-verhalten und nichts ausserdem [...] deren einziger Sinn es ist, ein Bezugssystem von Strukturphänomenen das Dasein zu entwickeln".

33 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Wissenschaft der Logik*, 11, 44-70: "Das Seyn in das Nichts, und das Nichis in Seyn, —nicht libergeht,— sondern tibergegangen ist [...] Diese Einheit l. e., das Daseyn bleibt um ihre Grundlage l. e. des Seyns und Nichts, aus der sie nicht mehr zur abstracten Bedeutung von Seyn und Nichts herausreten [...] Also nicht im Aufheben der Endlichkeit überhaupt, besteht die Unendlichkeit überhaupt, sondern das Endliche ist nur diss, selbst durch seine Natur dazu zu werden. Die Unendlichkeit ist seine Bestimmung, oder das was es an sich ist". Cf. *Phänomenologie*, 9, 429: "Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist".

sich-Begriff da ist / Bestimmung) abre la vía de la verdadera infinitud contra la incesante recaída en el ser determinado que ya se sea (falsa infinitud).

La potencial auto-limitación cognoscitiva del entendimiento respecto al infinito limitaría entitativamente a este, tornándolo finito, al tiempo que, inconscientemente, el entendimiento se “absolutiza” o “infinitiza” a sí mismo (la interna contradicción del pensamiento que se reconoce a sí como indefectiblemente residente en lo finito o clausurado en su propia finitud estriba en el pretendido carácter absoluto de la misma idea que la sustenta: la incongruencia de admitir un entendimiento restringido a lo fenoménico, presumiendo solidariamente el cariz absoluto de ese conocimiento, límite natural del saber humano, reciprocidad de signos por homomorfismo *esse - cognoscere*). He aquí el eje de la crítica a la postura gnoseológica de Kant, que, subordinando la inferencia no dialéctica de la razón a la inmediata del entendimiento y negando la posibilidad de intuición inteligible, modo de captación del *noúmenon*, relega el conocimiento humano a la finitud y destierra a la divinidad al orden de lo desconocido, una *abstracción más allá de la autoconciencia humana*, cuando, a juicio del filósofo de Stuttgart, la razón tiene ideas completamente distintas de las abstracciones del entendimiento³⁴. La irreductibilidad del dualismo kantiano obedecería a la incapacidad para superar la dimensión finita por no haber discernido la verdadera infinitud, de ahí la incoherencia de absolutizar un conocimiento que no rebasa *der Erscheinungen*, lo fenoménico, como límite natural absoluto. Ofuscado en su propia finitud, el entendimiento no repara en que esa auto-oclusión sea ya una prueba de la presencia real de lo infinito, pues sólo es posible la consideración del límite en tanto lo ilimitado caiga bajo la opalina luz de la conciencia³⁵, y así, la dialéctica inherente a la finitud ensaya una maniobra de extroversión: “salir fuera de sí misma” para percibir “lo que no es finito” (la limitación como negación de una positividad ulterior), y desde esa extrovertida percepción, afirmarse a sí en finitud (rozamos el *ἐκένωσεν* divino trasladado al *Verstand*: vaciamiento de sí para abrir el espacio de la finitud, sabiéndose a sí infinito. La creación podría colegirse como una kenótica anuencia de la divinidad a sí en finitud: *natura creans et non creata* de la teología hiperfática -

34 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Die Vernunft in der Geschichte*. En: HOFFMEISTER, Johannes (ed.), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band 1. Philosophische Bibliothek, Band 171a. Hamburg: Meiner, 1994, 126.

35 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, op. cit., 1991, § 60: "Las cosas naturales son limitadas, y solamente lo son las cosas naturales, en cuanto que ellas no saben nada de su límite general, en cuanto que su determinación es sólo límite para nosotros, no para ellas. Sólo se conoce o siente algo como límite, como falta, en cuanto que se está al mismo tiempo más allá [de ellos] [...] El límite, la imperfección del conocer sólo es concretizable como límite o imperfección en virtud de la comparación con la idea presente de lo general, total y perfecto. No es, por lo tanto, sino inconsciencia el no ver que precisamente la denominación de algo como finito o limitado contiene en sí la prueba de la presencia real de lo infinito, ilimitado, de que sólo es posible el conocimiento del límite en cuanto que lo ilimitado está del lado de acá [diesseits] en la conciencia".

hiperbólica- o *natura naturans* de la ontología horizontal se exponen a sí mismas como *naturae creata* o *naturata*, los modos finitos, concatenados *ad infinitum*, estarían determinados por un infinito atributo naturante en tanto afectado por una modificación finita). Lo opuesto a la finitud dinámica sería la finitud estática del entendimiento, atrapado en ella como una dimensión insalvable (“lo finito como algo simplemente fijo y absoluto”³⁶) con una fatua y nociva humildad que transluce la renuncia a todo conocimiento del ser *en sí* (*νοούμενον*) y de Dios. La íntima desavenencia que pervierte esa humildad del entendimiento, desmascarando su soberbia, descansa en la implícita autoafirmación en clave absoluta del entendimiento por abdicación cognitiva de la ensidad óptica y la divinidad, emergiendo híbricamente el yo como fundamento último de finitud:

La verdadera humildad renuncia a su propio yo [...] y reconoce únicamente como lo afirmativo a lo verdadero y al ser en sí y para sí [...] La falsa humildad, en cambio [...] convierte lo finito en lo afirmativo, infinito y absoluto: yo [...] soy lo único esencial; es decir, yo, lo finito, soy lo infinito, el mismo ser en sí y para sí. En suma, el yo se finge humilde, mientras que en su soberbia [...] no sabe desprenderse de sí mismo³⁷.

La conexión de la finitud con la infinitud, *misterio sagrado*, es la coyuntura filosófica desde la que abordar la encarnación divina, hecho que afecta a la vida del hombre en su integridad o es *la vida misma*, y que, por ende, no puede ser acometido en la nuda reflexión de un entendimiento desmarcado de la razón que procede desde el Todo. La reflexión simula verdades por abstracción que fracturan la conciencia polarizándola en infinitud o finitud, y la limitación de una vida hendida, sondeada en sí misma, presenta al hombre conceptualmente contrapuesto a lo divino, a menudo con un propósito *apotropaico* (*αποτρέπειν*) delator de mecanismos instintivos de defensa mágica o sobrenatural que se prestan a antifrisis, rituales catárticos o rutinarios eufemismos para una vigilancia inútil: dislocadas las partes (casi excesivas) de una presencia constante, el ser repelido sobrevive míseramente en estaciones opacas; la ausencia ha sido conjurada sobre pasos que no se desvían de la nostalgia y el terror que infunde. *Fuera de la reflexión, en la verdad*, no ocurre así: el intelecto alumbrá impostadas verdades por *ἀφαίρεσις*, alejándose de la naturaleza (*ἀφαιρέϊν*: cuando la

36 Hegel, Georg Wilhelm F., *Enzyklopädie*, op. cit., § 386.

37 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung Der Begriff der Religion*. En: JAESCHKE, Walter (ed.), *Philosophische Bibliothek*, Band 459. Hamburg: Meiner, 1993, 201-202. La apostasía egológica, urdida contra Kant, no es del todo justa, pues para el de Königsberg, también el yo es un ideal transcendental, una síntesis ficticia suprema de la razón erigida en condición de contorno ontológico para fenómenos psíquicos unificados. De alguna forma, Hegel persigue una restauración pre-crítica del infinito como motivo central de la filosofía, en una línea neocartesiana exacerbada que trata quizá de prevenir las virulentas consecuencias de la negación de la posibilidad de conocimiento de lo divino y el viraje egológico del pensamiento postkantiano.

verdad es abstracta, no es tal verdad). La razón tiende a lo concreto, y para Hegel, “absoluto” y “concreto” tienen el mismo significado: *concretum* no alude al objeto individual, confidente de un resultado alcanzado procesalmente, fruto del progreso de una figura abstracta y vacía a otra, más densa en realidad y determinaciones³⁸.

La interpenetración de finitud e infinitud (“la unidad de lo infinito y lo finito y su distinción son tan inseparables como la finitud y la infinitud”)³⁹ es algo muy diferente de la desvirtuación de lo infinito o la denotación absoluta de lo finito por frontalidad y desvinculación. Las diádas canónicas son dinámicas, y, como sucede en la simbiosis objeto – sujeto, una es en sinergia con las otras. Las fórmulas antinómicas, recurrentes en el discurso hegeliano, están abocadas a la realidad de una relación última y esencial, la *identidad en diferencia* de lo finito y lo infinito. Las genéticas contradicciones que aquejan al modelo de la infinitud negativa lo invalidan como recurso de acceso a lo divino. Lo finito no está fuera o excluido de la infinitud, pertenece de algún modo a ella, y en reciprocidad, la infinitud no queda al margen de la finitud: Dios es también lo finito y el hombre es asimismo lo infinito⁴⁰. El mundo no es para Dios un dominio extraño, la finitud una dimensión aparte, ámbito de desarraigo (*Dios no es Dios sin mundo*)⁴¹. Tampoco el hombre es exiliado de la infinitud, antes bien, es a través de ella que su ser deviene.

Como en el retablo hegeliano, el proceso de desarrollo del Espíritu es intrahistórico. La temporalidad desempeña un papel decisivo en él. Fue necesaria, aduce Hölderlin, una diáspora racional (jupiteriana), alejamiento inicial de la naturaleza, para el futuro reencuentro (al destierro de Saturno por Júpiter, alegoría de la sumisión de la naturaleza a la razón, brecha abierta por la cultura, y la instrumentalización del hombre, seguirá la *pax deorum*). El tiempo arrebató al Espíritu lo eterno, dializándolo objetiva- (forma hetero-relacional, realidad objetiva de la libertad en unidad dentro de la pluralidad de elementos materiales sobre los que se edifica) y subjetivamente (forma auto-relacional: el Espíritu como actividad en continua mediación con toda forma de objetividad, constituido en relación con *lo otro de sí* que reconoce como momento de sí mismo), pero delinea el horizonte de encuentro (el tiempo mudable, adormecido *de gozo*

38 NOHL, Hermann (ed.), *Hegels Theologische Jugendschriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907, 309ss.

39 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Wissenschaft der Logik*, op. cit., 145.

40 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, op. cit., 212-213. La relación de simetría que esconde la máxima hegeliana es el *humus* de la teología de la mediación (*Vermittlung*). La historicidad de la experiencia de Dios en las religiones se deshace de la misma idea de Dios, y así, una religión sería tanto más 'histórica' cuanto más fundada en la historicidad de la automanifestación divina, que, en su peculiaridad como automanifestación a la experiencia humana, es teofanía. El *carácter anticipativo de la existencia humanan de sentido* sería autocondicionante para la revelación.

41 HEGEL, Georg Wilhelm F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, op. cit., 213.

en su *cuna*⁴²). La identidad de lo real y lo racional (expresión de la esencial subjetividad de la sustancia en el enunciado del absoluto como Espíritu, axioma medular de la modernidad: *sólo lo espiritual es lo real*, es la esencia o el ser en sí, *lo que se mantiene y lo determinado –el ser otro y el ser para-sí- y lo que permanece en sí mismo en esa determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí*. Este *ser en y para sí* es primariamente para una conciencia o *en sí*, la *sustancia espiritual*) es puramente filosófica, no poética. La racionalidad es apenas un momento de la realidad. La verdad poética desvela un aspecto superior de lo real, inasequible a la razón, anterior a la escisión que provoca la irrupción de la conciencia.

La *ἐπιστροφή* estética culmina en un Todo que desborda a la razón. Esta no logra alcanzarlo en su esfuerzo sintético, pues ella misma implanta la división (el viejo precepto neoplatónico: lo Uno está más allá del pensamiento, más allá del ser y la razón, no tiene necesidad de hacerse autopresente como *nóesis noéseos*. En el autopensamiento deviene uno - diada. La autoconciencia instaura la dualidad). El asalto a lo absoluto no es, como en Kant, la promoción silogístico – reductiva de una razón que se sobrepone ilusoriamente (sin estrago en su fisiología: la idealización es intendencia racional) a los usos inferencial inmediato y transcendental del entendimiento y a las unidades categoriales últimas, sino una anábasis estética, movimiento ascendente de resurgimiento, elevación sobre la misma competencia de la razón, ya no hacia un propagado *fictum* sin vigor epistémico, antes bien, a la exhumación de una proporción de lo real que exceda las atribuciones teóricas de la razón, subsidiando una verdad de índole diferente a las certezas que aquella pudiera alentar, una verdad estética. De esa manera se evita la supresión de una meta-realidad correlativa a la intuición estética por ajustada reciprocidad realidad – racionalidad (lo *plus quam* racional sería mero ideal transcendental en virtud de un isomorfismo que anuda razón y realidad, estancado en la antítesis dialéctica, ineficaz para remontarla). Cierta dimensión de lo real no es racional sino estética. Si el morfismo se extendiese restrictivamente entre intelecto y realidad, el nómeno se descolgaría como lo incognoscible, no irracional (reminiscente en postulados de razón práctica: lo desconocido es lo oculto temporalmente por demora de hábito fenoménico, mientras que el nómeno será lo indisponible al entendimiento humano. La ensidad es metafísica, opacidad onto - gnoseológica de la cosa en su ensimismamiento marginal, inaparente a la conciencia, inepto frente al *en sí* el intelecto por sustraído a intuiciones y conceptos puros sobre los que procede en sintaxis cognoscitiva). Aun la verdad poética sería racional, no epistémica.

El expediente disruptivo del nómeno, su declinación irracional, despunta en Unamuno, aunque en él recoge el testigo de la fe, no tanto de la vivencia estética. Al yo poético le sucede el yo ético (Kierkegaard), y a este, un yo tético

42 HÖLDERLIN, F., "Naturaleza y Arte o Saturno y Júpiter". En: *Odas*. Madrid: Hiperión, 1999, 147.

- epojético (Husserl) o un yo patético (Unamuno). En su faceta subjetiva, la fe se muestra volición e intuición pre-racional antecedente a todo conocimiento, dictando la calidad de las obras. Como el amor, la fe se supedita al instinto de perpetuación (el primero, al de preservación supraindividual, prendida la segunda al instinto de pervivencia individual): comienza como *hambre de divinidad* (instinto trófico) y culmina en conocimiento intuitivo de una presunta realidad invisible. Es la fe acto irracional – instintivo que cobraría relevancia, en tanto fuese la pasión que Kierkegaard ausculta en el corazón humano, *donde la razón termina*. Medio de expresión de la voluntad de perdurar que procura un conocimiento necesario para satisfacer el anhelo de inmortalidad: el ideal que nutre a la fe aglutina todos los propósitos, rumbo subliminal constante de la experiencia humana, umbral del *nooúmenon* (“íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que traza mi propio” destino⁴³). La fe delata a una conciencia fugitiva en su huída de la vida ficticia, una conciencia prófuga que reniega de la importunante apariencia para instalarse en lo abisal, evitando el suicidio moral o previniendo la neutralidad activa (*alterutalidad*). En su profesión objetiva, la fe engendra lo que no puede verse, cimentada en la confianza en la persona (“creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me atrae”⁴⁴) ... *Lo personal es lo real*, confesión kierkegaardiana de subjetividad ética con la que parece comulgar el bilbaíno, si bien el testimonio de la verdad no habrá de permanecer inmune al goce en tanto la verdad guíe o encuace al instinto, imbuido de un sentido trágico de la existencia a la sombra de la duda vital. El objeto de la fe es irracional, la fe invoca opacas existencias, no esencias, apuesta por existencias despojadas, desnudas, no por indumentos. Lo imperceptible, límite de experiencia sensible por subrepción trans-fenoménica, constituye el objeto superior de la fe: primacía del nouménico - irracional *obiectum fidei* sobre el fenoménico - racional *obiectum cognitionis*, congruente con la preeminencia de las facultades instintiva y volitiva sobre la cogitativa (reaparece continuamente como temática central el tópic: “nihil cognitum quin praevalitum”, *cantus firmus* subversivo contra el adagio escolástico que derivará después en *organum* por incorporación de una segunda voz a intervalos de cuarta o quinta, disipada en lineales anacronías que sirvan para articular relatos independientes en contexto diegético). El *actus fidei*, antes que primicia de verdad revelada, acto solícito de aquiescencia o asentimiento volitivo, es instintiva vocación que crea su objeto por simple acreción de *τροφήματα*, no por constelación de *νοήματα* (fe de inicial arraigo sensible: *credibilia* - *δοξαστά* somáticos: *τὰ εἰκαστά*)⁴⁵. El amor

43 UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Escelcier, 1966, 224.

44 UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico*, op. cit., 224.

45 Los *credibilia*, tras su asiento sensitivo, devienen *intelligibilia* (*crede ut intelligas*: «*credere*» es aquí acto sensible de fe), y por maniobra racional posterior (acto post-intelectivo de adhesión volitiva a los motivos sensibles de fe tras su inteligibilización) se toman *rationabilia* (*intellige ut credas*: un «*credere*» de índole distinta al que antecede al acto intelectual en la semifórmula «*crede ut intelligas*» sellaría la simbiosis fe - razón, ya no un «*credere*» aisthético, asimilación sensible de

hipostasía su objeto, la fe fuga objetivamente a lo hipostasiado en el amor, fluctuando entre la certeza y la incertidumbre. Emboscado el peligro que entraña la concepción de la fe como pasión y la viciada postergación de la ética que denuncia Lévinas (desprecio del fundamento ético del ser humano): abjuración de la moral a expensas de la paradoja, explotada hasta la violencia del fenómeno religioso (inmolación o genocidio inspirados por el amor a Dios).

En Hölderlin, en cambio, destaca el acto prometeico de desafío a los dioses como descarnada declaración de los límites humanos (lo divino habita en el hombre, abrumándolo) y de la pertenencia a la naturaleza, ante el que el suicidio heroico, severo exponente de la *ὑβρις*, advertiría de la dolosa conciliación basada en la cancelación de uno de los polos, la aniquilación de lo individual (el yo se difumina, las individualidades palidecen en una trama de fuerzas universales; la muerte de la persona de *carne y hueso*, motivo muy unamuniano, la de Diotima, para dejar paso al Amor cósmico, el Amor como ley natural, sólo mistifica la expugnación de la universalidad), o en su absorción por el *otro*, la disolución de lo individual en un universal abstracto, sincrética a la fatigosa superación de la naturaleza como espíritu en la forma de *ser otro* (trampa hegeliana: *ser objeto*, siendo y agotándose en *otro*, que no puede identificarse consigo mismo; realidad *fuera de sí*, ser vaciado en existencia exterior) por dilución de ese polo en el sujeto, consciente de su interno proceso dialéctico, unidad lucrada por la multiplicidad o realidad idéntica a sí misma. Aunque también para Hegel el arte sea la dramática escenificación de una realidad creada por la conciencia estética propensa al encuentro de lo individual con lo total, la obra artística propiciaría el concierto sensible del sujeto consigo mismo, precisamente por esa sancionable síntesis polar concebida como asimilación subjetiva de la naturaleza.

La hegemonía del arte, su prevalencia sobre la filosofía, transfiere a aquel el poder terapéutico que esta tiene para Platón⁴⁶, y ese poder traduce el cometido vehicular del arte en el retorno al seno de la naturaleza. La difundida metáfora de la órbita excéntrica permite visualizar el compromiso naturaleza – cultura (*φύσις – νόμος*). Un impulso desde el vestigio mítico, el “sustrato dionisiaco de lo apolíneo”⁴⁷ preponderante en la cultura griega, condujo al *λόγος*, la travesía

credibilia somáticos, pre-inteligibles -*πίστις*-, sino un «*credere*» consistente en acto racional de asentimiento volitivo que transforma los *credibilia* -*doxastá* originarios en *rationabilia* previa inteligibilización). El «*credere*» no es, pues, el mismo en las dos sentencias yuxtapuestas. En la primera es acto sensitivo, precedente al *intelligere* (*crede ut intelligas*) que haría de los *credibilia* somatizados *intellectualia*. En la segunda (*intellige ut credas*), ejercicio racional - volitivo de asentimiento superior al *intelligere*, acto de inteligibilización de los *credibilia* en su tesitura sensible.

46 Aún más: puede que sea el poeta quien asuma la función social que Heráclito atribuye al filósofo, según apunta Werner Jaeger (*La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid: FCE, 2003, 116- 117), la de *mostrar a la comunidad un λόγος común*, sólo que la actitud de Empédocles, tal como Hölderlin lo presenta, anuncia un *λόγος* fundado en el arte que pretende armonizar lo particular y lo universal en la experiencia estética.

47 GADAMER, Hans.-Georg, "La actualidad de Hölderlin". En: *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa, 1999, 11. Lejos de la alquimia hegeliana, Hölderlin habría construido, a juicio de

irracional hacia la armonía racional. El Danubio, “río de la melodía, del lenguaje profundo y oculto de los dioses”, nexos fluvial entre Europa y Asia por el que “la poesía y el verbo en los tiempos del mito habrían ascendido para llevar el sentido del ser al occidente alemán”⁴⁸. La soberanía de la razón en el orden moderno, retentivo del noúmeno con su vigor obstructivo de la vía regresiva de encuentro como *aquello en la naturaleza irreductible a la razón*, está amenazada, conminando ahora la conciencia estética a la exploración del camino inverso, el de restitución en lo sagrado. Una reconciliación ardua, sacudida por conflictos, desde la sorda deserción del entorno como fuente inextinguible de objetividad y alteridad que amortiza la razón (la inercia egolátrica –*ser más consistentemente yo, ser más uno conmigo mismo*– choca con la aspiración a la unidad con la naturaleza: el precario equilibrio entre individualidad egomórfica y universalidad, pugna descompensada entre yo y absoluto⁴⁹). La *poíesis* supraracional es matizadamente consecuente a la *Aufhebung*: los dipolos dialécticos, extremos opuestos en somera inspección (la separación que dispone la razón es preludeo del retorno a la naturaleza), rinden una unidad que los supera, envolviéndolos (en las *disonancias mundanas*, en la discordia, late la unidad. Las diadas dialécticas son semejantes a diodos, dos terminales de flujo dirigido por una diferencia de potencial –tensión ontológica– entre ellos que la razón alimenta. La vivencia estética presupone tal diferencia, la razón la crea y el conocimiento es la corriente unidireccional entre los polos). El *hiatum* ontológico se traspone en la *poíesis* que restaura la armonía, pero la experiencia artística demanda endógenos antagonismos en la razón para alcanzar su expresión más acabada.

En consonancia con la caracterización plotiniana de *τὸ ἔν*, hipóstasis árquica por excelencia, la semblanza de Saturno es apólogo de la suprema inconsciencia, pues siendo magna unidad de todo es nada *para sí* (la conciencia, en cuanto *ser para sí*, es subjetividad originaria, por tanto, división, sustancia o espíritu polarizado en antítesis dialéctica al *ser fuera de sí*, objetivo, de la naturaleza. La luz es ciega en sí, sólo hace visible lo que rumia). Innominado, está más allá de la *νόησις* y la *ᾠρεξις*. Incapaz de desear, lo es todo, no carece de nada. No sufre, tampoco vive: trasciende la vida y el *πάθος*⁵⁰. Del abrazo de Júpiter y Saturno surge *Cronión*, símbolo de la reconciliación de naturaleza y cultura, del regreso del hombre a aquella. La cultura ya no es *νόμος*, ley adversa a la naturaleza, signo de la tentativa de dominio de la *φύσις* por el *λόγος*, énfasis del intento de

Gadamer, una obra poética con una interpretación del ente y del mundo no legitimada por la revelación divina sino por la conciencia del distanciamiento nostálgico de los dioses del pasado.

48 MAGRIS, Claudio, *El Danubio*. Barcelona: Anagrama, 2009, 15: "En las orillas del río, según Hölderlin, seguían estando los dioses: ocultos, incomprensidos por los hombres en la noche del exilio y de la escisión moderna, pero vivos y presentes; en el sueño de Alemania dormía, entorpecida por la prosa de la realidad pero destinada a despertar en un futuro utópico, la poesía del corazón, la liberación, la reconciliación".

49 HÖLDERLIN, Friedrich, "Notas sobre *Antígona*". En: *Ensayos*. Madrid: Hiperión, 2001, 162ss.

50 HÖLDERLIN, Friedrich, *Hiperión. Versiones previas*. Madrid: Hiperión, 1989, 100.

esclavización y expolio de una *ratio* calculante. La inconveniente superación de la escisión por absorción de un polo dialéctico en otro es conjurada: el encuentro con la naturaleza no supone una renuncia a la cultura. El hombre torna a su origen, haciendo al *ser fuera de sí* autoconsciente en una fusión polar sin estenosis conectiva ni delicuescencia de extremo. Naturaleza y cultura se entrelazan, y el estado natural del hombre confraterna con su condición social. Subrepticia, la propuesta de Rousseau, arraigada en la antropología judeocristiana de la semejanza divina, que moraliza la naturaleza (bondad o maldad morales como caracteres naturales de especie; primigenio estado de indigencia en que el hombre, sin industria, sin lenguaje ni hogar, es ajeno a la polémica, movido por el amor a sí y la compasión, en laudable comunión con el medio, contra-imagen del hombre histórico, degenerado, que oculta bajo un velo de cortesía y retórica –la *παιδεία* o la cultura como máscara que no deja ver el verdadero rostro, inhibiendo la regeneración–, su vileza, sus odios y traiciones), o unge a la humanidad en la asepsia moral de la vida instintiva, un congénito déficit de pre-determinación que la sociedad aprovechará para ir moldeando el talante ético individual. Así como el redescubrimiento de la naturaleza parte de la diáspora racional en su denuedo posterior por restañar la herida, la naturalización de la cultura, antes que una disidencia del orden social, subroga la posición de *ζῆλον πολιτικόν*, modulándola en el advenimiento de una nueva era teñida de sacralidad revitalizada, presidida por una advocación renovada de lo divino.

La impúdica memoria, casi ciega, repta por los umbráculos, saciada en cálices derramados y halos rotos de crisálidas. Anida en exuvias frías que no la protegen de las turbias horas interiores, las que empujan a sordos naufragios a criaturas dañadas que ya no emprenderán el vuelo para eludir los opacos destinos a los que les arrastró la huída. Sometida a la noche, blanda coalescencia de auras dehiscentes y danzas huecas que ocupan los áridos cauces abiertos en el aire por las libélulas, batiendo furiosas sobre el gran *carro de heno*, se refugia en horas veladas que el viento y la helada ignoran, desciende a los relieves dormidos en la intimidad de pálidos bosques que no se conmueven al recibirla. Antes del horror final, el de las estancias subterráneas donde habita lo muerto, deshace la bruma, cosechando la luz reprimida para forjar una visión menos impura que no auspicia dioses. Devastados signos metafísicos ceden a un acento tenue, la cadencia de *lo que es uno y todo*: la belleza repartida en mil ausencias, no en abstracta subsistencia. Más allá del endémico régimen de ausencias que sustituye a la noche hay una forma diáfana, sin norma, que se demora para escapar a la furtiva irrupción del *lógos*; una forma sonámbula, reticente a la razón que paraliza para retener al ser preterido y lacerar los sentidos, porque la vida sensible transgrede la falacia y la virtud. Sólo los sentidos pueden apresar el instante eterno entre la vigilia pavorosa de la razón y el dulce sueño que repudia. En el tibio compás de la sensibilidad, el nómeno se insinúa sombra onírica, destello de *morphè theou* sobre un flujo constante de apariencia. Con todo, las sombras ateridas, inertes, no anegan la sensibilidad interna. El *noús*

invade los conductos sensoriales, saliendo al encuentro del fenómeno. Una razón sensitiva alivia la herida infligida por el yo en la auto-presencia.

El elemento sacro es una reminiscencia, el *Er-innerung* presentido de un fondo inmanente, intangible, sobre el que se dibujan regiones cósmicas irresueltas, mientras permanece más allá del *Áther* y del *Abgrund*. Ese fondo (la naturaleza de divina belleza: *die göttlichschöne Natur*) que subyace a la fisura, duerme bajo la breña (*unter den Pflanzen oder den Völkern*)⁵¹, común a sujeto y objeto, atenuante de su confrontación como co-pertenencia, es lo sagrado, embozado en la niebla germinal de la *phýsis*, anterior a todo lo real y a todo obrar, a lo divino, tal por ser sagrado⁵². Derribadas las iglesias, derruidas mezquitas, sinagogas y templos, ruinosos santuarios de culto a la diosa razón que intenta confinar lo sagrado, apresando los espíritus que vagan escondidos en la luz, libres de las *edades de la vida* y el *llanto desierto* que asolan a los mortales, acaece el despliegue panteísta de lo dañado: lo sagrado (*das Heil'ge, das am Herzen mir liegt*) yace derramado en la *φύσις*, aguardando el hallazgo por concunción poética.

4. CONCLUSIÓN: LA VIDA, SER SÍ MISMO

Invitada el alma inmortal a elevarse sobre mudables apariencias y endebles creencias, sobre *εἰκών* y *δόξα*, llamada a la contemplación del *εἶδος*, la tensión *λόγος - φύσις*, de resonancias presocráticas culminantes en el dualismo cosmológico platónico (*kósmos noetós - kósmos horatós*), vigente en claves diversas (libertad - necesidad, ..., aun infiltrada la sombra de la naturaleza en la propia potencia *simpliciter* racional: *voluntas ut natura / voluntas ut ratio*), parece remitir con la exaltación de la experiencia estética y la inmanencia natural de lo sagrado. Naturaleza y libertad se funden en la enardecida acción poética, supliendo la imposibilidad de la naturaleza de trascenderse a sí (sobrenaturalización), objeto ahora de libre elección para una subjetividad acusadamente estética aspirante a la sacralizada belleza naturada, delineación más osada que la áspera redimensión naturante de una naturaleza modal.

A la desvirtuación epistémica del *noetón* platónico como *noóúmenon* (el *epistéma* del *kosmos noetós* pierde su prototípica inteligibilidad, suspendida también su acta óptica en un último hábito trans-intelectivo como simple *ens rationis*: no *esse intelligibile* por extraño a los conceptos puros del entendimiento, esquivo a las formas *a priori* de la sensibilidad, conjeturada distensión del ser fuera de la frontera espacio - temporal de manifestación e inteligibilidad como fenómeno por designio conceptual), sigue una paulatina inflación racional. Portador de lo sagrado, perderá su consistencia de *ens rationis* transvaluado

51 HÖLDERLIN, Friedrich, *Wie wenn am Feiertage* 1, op. cit., 239.

52 HEIDEGGER, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2005, 66ss.

en objeto de experiencia estética hasta difuminarse en la irracionalidad como motivo trófico.

Νοητόν / ἐπιστήμα

Ensidad uránica de genuina tesitura óptica en su prístina inteligibilidad. Dualidad cósmica: drástica ruptura con la *φύσις*, voluble mundo sensible, de un *νοῦς* instado al *κόσμος νοητός*, convocado a la contemplación de un dominio superior de arquetipos metasensibles de ensidad y epistemicidad. Prospera la falacia sobrenatural, expectativa de un destino psíquico ultraterreno

↓

Νοούμενον

[*Vernunftwesen*]

Ens rationis, meta-intelectivo fantasma de razón (espejismo, por vedada intuición no sensible): la ensidad (no contingencia espacio - temporal) se torna semblanza netamente racional de la cosa, trans- o ininteligible, no faz óptica encubierta por la fenomenalidad.

Epistemicidio o desvitalización epistémica del *noetón* / *onticidio* del *en sí*.

↓

Das Heilige

Absorción del noúmeno por lo sagrado, inmanente a la *φύσις*, redefiniéndose, más allá de la racionalidad, como objeto de intuición poético - estética por aparente en la belleza.

La inerte «*Ding an sich*» cede al «*er selbst zu sein, das Leben*», la agitada vida como mismidad óptica (*Sich-selbst-Sein*) recoge el testigo de la hierática ensidad (*An-sich-Sein*), retrotrayendo al interrogante sobre el ente referente en el éxito o fracaso de esa mismidad, el hombre que testimonia su existencia (*was er sei*) como alteridad (*wir andern sind ...*) frente a ella, a modo de sueño (... *der Traum davon*), no de ideal moral al que se tendiese asintóticamente desde fuera o cualidad adicional a una esencia prehabida.

Superación de la ruptura *λόγος* / *φύσις*: el desvaído *noetón*, la ensidad abatida, comparece en la naturaleza como *mismidad* bajo hábito sagrado, disipándose la racionalidad residual que retuviera en su transfiguración - metamorfosis nouménica. La era del yo inicia un vertiginoso declive: el reflexivo yo disruptivo es condenado por su invasora (omnigeneradora) y lesiva auto-presencia.

Proliferación de préstamos griegos, degenerados unos, deformados o adulterados otros en su textura teológica y reelaborados al servicio de una dialéctica ascendente del Espíritu que se arroga ahora el rol fundante por recreación, no por co-creación, de una realidad que en su ensimismamiento adolece de calidad ontológica, detraído un soporte *ante rem* que pudiera connotar vínculo divino o remitir a un hipotético *kosmos noetós*: *κένωσις* → “salir fuera de sí” del ser-en-sí⁵³ / *νόησις νοήσεως* → *nóesis autopoietica* / *ἀναίρειν* → *Aufhebung*,

La cosa no se agota en su finalidad o en su ensimismamiento, sino en su desarrollo y ejecución (expresión de *mismidad*). El *Todo real y efectivo* es el resultado y su devenir; la finalidad, lo universal privado de vida, como la tendencia es el impulso que carece aún de realidad efectiva, y el *resultado desnudo*, “el cadáver que la tendencia ha dejado tras de sí” -asevera Hegel en el Prólogo a la *Phänomenologie*-. La diversidad es el límite de la cosa, lo que la cosa *no es* o *donde termina*. Enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia supone sobrepasar su *mismidad*, en vez de captarla o lograr su exposición.

↓

Τρόφημα / *αἴσθημα*⁵⁴

Resta para la monofacialidad del *lógos* el estertor último del noúmeno, sumido en lo instintivo (era del *ello*), pulsión irracional tras la anástrofe cósmica: el “mundo verdadero” del *noetón* se declara horizonte antinatural, no sobrenatural (el noúmeno es vestigio de la antinaturalidad de opresivas categorías que coartan el devenir del ser o lo abortan), *tanatosfera*, utópico dominio de hermetismo y estatismo óntico, en un delirio dionisiaco y su atribulada apuesta por el “mundo aparente”, el del inquieto *aisthetón*.

Finalmente, la ensidad renace en la *phýsis* como absoluta indeterminación con el principio epistemológico de Heisenberg o en la paradoja cuántica que

53 La tríada dialéctica (materialización ontológica del espíritu como Idea en trifásica dinámica circular) refleja la activa realización de la razón absoluta: *tesis* (*estar-en-sí*, revelación del aspecto abstracto al *Verstand*, posición de indeterminación abierta a la inmediatez: ser como identidad, no como totalidad) / *antítesis* (lo que está-en-sí *sale de sí*, negándose a sí mismo en *lo otro*, alcanzando su *ser-para-sí*; transición de la ensidad a la paraseidad por auto-escisión o alienación) / *negación de la negación* (ser en la totalidad de *en-sí* y *para-sí*, superación de la antítesis). La sintética negación de la negación deviene nuevamente tesis. La clave temaria de la *perijóresis*, danza de figuras notionales circunincidentes en la esfera divina.

54 Cognición inherente a la afección perceptiva (*phantásmata* y *aisthémata* tendrían papeles comparables en las actividades dianoética y perceptiva, dependientes los segundos del curso causal de objetos externos). Aristóteles contempla una relación causal entre sensibles - *aisthetá* y afecciones perceptivas - *aisthémata* (*De anima* 432a 7-9). La percepción de objetos externos va acompañada de sensaciones dolorosas o placenteras en las que se insinúa el *aisthema*. La actividad noética, teórica o práctica, es inviable sin *phantásmata*.

conjuga en clave copulativa estados que los valores propios de la función de onda hunden en la disyunción: la ensidad sería posición de no-obyacencia de un sistema, dispensada de mínimo error acotable ($\frac{h}{2\pi}$) o exenta de distribución de probabilidad asociada a su estado cuántico por inobservada (la realidad no se configura en la mirada, el acto de observación es perturbador para el sistema, viola su *mismidad*, no tanto su ensimismamiento, atrás el *esse est percipi* de *Principles* § 1).

Ecos de antítesis en la dicotomía ontológica: *An-sich-Sein* / *Für-sich-Sein*, sin solución de síntesis (ideal de plenitud del ser) por caracteres analíticos antagónicos.

El error anida en el *lógos*, la ensidad reposa en el ínfimo error de aproximación, ahí se cobija, ese es su refugio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FICHTE, Johann G., "Rezension des Aenesidemus". *Allgemeine Literatur - Zeitung*, 1794-1799. En: BREAZEALE, Daniel (ed.), *Fichte Early Philosophical Writings*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg, "La actualidad de Hölderlin". En: *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- GUARDINI, Romano, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*. Mainz: Matthias Grünewald, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, "Hölderlin y la esencia de la poesía". En: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel, 1993, 53-69.
- _____, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm F., *Die Vernunft in der Geschichte*. En: HOFFMEISTER, Johannes (ed.), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band 1. Hamburg: Felix Meiner, 1955.
- _____, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (Jenaer Systementwürfe III)*. En: HORSTMANN, Rolf-Peter (ed.), *Gesammelte Werke*, Band 8. Hamburg: Meiner, 1976.
- _____, *Escritos de juventud*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Ersten Band: Die Lehre vom Sein (1832)*. En: HOGEMANN, Friedrich; JAESCHKE, Walter (eds), *Gesammelte Werke*, Band 21. Hamburg: Meiner, 1985.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*. En: WESSELS, Hans F.; CLAIRMONT, Heinrich (eds.). Philosophische Bibliothek, Band 414. Hamburg: Meiner, 1988 [BONSIEPEN, Wolfgang; HEEDE, Reinhard (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 9. Hamburg: Meiner, 1980].
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Edición de NICOLIN, Friedhelm; PÖGGELER, Otto. Philosophische Bibliothek, Band 33. Hamburg: Meiner, 1991.

- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung Der Begriff der Religion*. Edición de JAESCHKE, Walter. Hamburg: Meiner, 1993.
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperión, 1990.
- _____, *Hiperión*. Madrid: Hiperión, 1993.
- _____, *Urteil und Sein*. En: SCHMIDT, J. (ed.), *Sämtliche Werke und Briefe*, Band 2. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker, 1994.
- _____, *Odas*. Madrid: Hiperión, 1999.
- _____, *Ensayos*. Madrid: Hiperión, 2001.
- _____, *Los himnos de Tubinga*. Madrid: Hiperión, 2005.
- KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- LLAMAS, Vicente, "Ocaso de la metafísica. Epifanía del εἰκῶν". *Carthaginensia*, 39 / 74, 2023, 337-373.
- MAGRIS, Claudio, *El Danubio*. Barcelona: Anagrama, 2009.
- NICOLIN, Friedhelm, "Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes". *Hegel Studien*, 1, 1961, 9-48.
- PIÑERO, Ricardo, "Estética y ascética: el espíritu y las virtudes". *Cauriensia*, 17, 2022, 373-402.
- RIVERA, Jacinto, "El primer principio en Fichte". En: MARKET, O.; RIVERA, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*. Madrid: Editorial Complutense - UNED, 1996.
- ROETZER, Hans G.; SIGUÁN, Marisa, *Historia de la literatura alemana*. Barcelona: Ariel, 1990.
- SCHILLER, Friedrich, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación III*. Madrid: Trotta, 2004.
- SCHULTZ, Walter, *Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken*. En: FRESCO, Marcel F.; VAN DIJK, Rob J. A.; VIJGEBOOM, H. W. Peter (eds.), *Heideggers These vom Ende der Philosophie: Verhandlungen des Leidener Heidegger Symposiums April 1984*. Bonn: Bouvier, 1989.
- SIMMEL, Georg, *Filosofía del paisaje*. Madrid: Casimiro, 2013.
- TAMINIAUX, Jacques, *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'idealisme allemand*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1966.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Escelier, 1966.