

Estudio introductorio:

Clara Ramas San Miguel
y Antonio Sánchez Domínguez

EL ESPECTRO DEL ESPECTRO DEL COMUNISMO
O HÖLDERLIN Y EL ANHELO FRUSTRADO DE HOGAR

La filosofía alemana es el género más profundo de nostalgia de hogar que ha habido jamás.

Friedrich Nietzsche

Ser moderno es asumir que el punto de vista crítico de realizar un hogar en nuestro mundo parcialmente alienado es nuestro propio destino moderno. Ser moderno, esto es, ser hegeliano.

Terry Pinkard

Un espectro recorre Europa; es el espectro del espectro del comunismo. Todo es, en puridad, en esencia, dos. Todo es, dice Proust, doble. Pero el doble del espectro no es aquí cuerpo alguno, sino, también, espectro, las huellas del espectro, el camino cumplido y dibujado por las migas de pan que promete un hogar al final. Las migas de pan subrayan el bosque y ofrecen un camino. El comunismo es el camino o el comunismo es el hogar, el comunismo es el comunismo y el espectro es el espectro; el espectro del camino es el espectro del comunismo. Es pleno 1794, el año en el que se fecha este hölderliniano *Comunismo de los espíritus*, faltan solo 54 años para que Marx publique el *Manifiesto comunista*.

Las dos citas con las que comienza este texto¹ delimitan con precisión los dos problemas que, a nuestro juicio, articulan el texto de Hölderlin que aquí se presenta: por un lado, en qué consisten nuestros tiempos modernos, y, por otro, si en esos tiempos modernos cabe la posibilidad de un retorno a lo que se haya perdido que, según Nietzsche, parece ser ante todo un «hogar». Por precisar todavía más las ambigüedades que envuelven las palabras de Pinkard: la pregunta es si el destino moderno consiste en realizar un hogar *en* nuestro mundo alienado o si más bien se trata de que ese mundo alienado constituye él mismo *el único hogar posible*; si cabe edificar un hogar en el que refugiarse de la alienación o si la pretensión de una vuelta al hogar sólo se puede cumplir en su imposibilidad, resultando en nostalgia; si la nostalgia podría ser aliviada alguna vez o si más bien significaría que no hay que hacer un hogar en la alienación, sino que la alienación misma es el hogar; si hay un pasado glorioso al que se puede volver o si solo queda aprender a habitar el final, el ocaso, el crepúsculo, el atardecer.

Dichas cuestiones habrían quedado, parece, estrictamente planteadas en el espacio filosófico acotado por Hegel y Nietzsche. Pues bien: ¿qué tiene que decir Hölderlin, el poeta, un poeta que, por lo demás, es en cierto modo un eslabón entre ambos pensadores? O, más aún, ¿qué tiene que decir Hölderlin, el mejor lector —si se nos permite semejante impostura hermenéutica— de Hegel y Nietzsche, de estas cuestiones?

¹ La primera, Nietzsche citado en ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, trad. F. Birulés y C. Corral, Barcelona, Paidós, 2002, p. 389, traducción levemente modificada. La segunda, Pinkard en *Das Interesse des Denkens*, citado por ROCCO, Valerio, «Contra la nostalgia. Hegel huyendo de Hölderlin», en VVAA, *Hegel y Hölderlin. Una amistad estelar*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2021, p. 210.

¿La verdad debe ser una? Finitud y unidad de la razón

Para empezar a situar el problema: ¿quién es Hölderlin en el momento en que escribe *Comunismo de los espíritus*? Sabemos de aquella famosa escena del 14 de julio de 1793, siendo el tercer aniversario de la fiesta de la Federación, en la cual Hölderlin, junto con sus compañeros de seminario de Tubinga, Schelling y Hegel, planta un árbol en honor a la libertad. Lo hicieron mientras entonaban versos de *La Marsellesa*, canturreando también una traducción de la misma realizada por el compañero y amigo de seminario Friedrich Schelling.² A los pocos días Hölderlin escribe a su hermano un quejumbroso «que Francia se vaya a pique o que se convierta en una gran nación cuelga de la punta de un pelo».³ ¿Con qué se ocupaba el Hölderlin que miraba tan de cerca lo que ocurría en Francia? ¿A dónde miraba cuando volvía a su cuarto y se encerraba en sus lecturas? Ciertamente no era el único que miraba a Francia. Este mirar lo que ocurría en Francia se había convertido en la ocupación principal de los filósofos alemanes, del reino del pensamiento alemán, y no solo los jóvenes –los todavía jóvenes Hölderlin, Schelling o Hegel–, sino que también Kant, que se había convertido en el máximo representante de la filosofía alemana, miraba a Francia. Unos días antes, en mayo de 1793, escribe Hölderlin a Neuffer, gran amigo y confidente, y cierra la carta mencionando sus ocupaciones: «Kant y los griegos».⁴ La *Crítica del Juicio* se había publicado en 1790,

² Para más información véase FERRER, Anacleto, «Hölderlin ante la revolución», en: Marrades, J., Vázquez, M. E. (eds.), *Hölderlin: poesía y pensamiento*, Pre-Textos, Valencia, 2001, pp. 87-102.

³ Carta a su hermano de principios de julio de 1793. HÖLDERLIN, Friedrich, *Correspondencia completa*, Intr. y trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Hiperión, 1990, pp. 146-147.

⁴ «Y así me suelo pasar todo el día en mi celda hasta la tarde; a menudo en compañía de la sagrada musa, a menudo con mis griegos; y precisamente

cerrando así la saga de las tres Críticas kantianas; Kant era ya el filósofo oficial de la revolución, lo quisiera él o no. Kant y los griegos, los griegos y Kant, esta era la tarea lectora de Hölderlin durante esos años. El 10 de julio de 1794 escribirá a su amigo, no otro que Georg Wilhelm Friedrich Hegel, al que se refiere como «querido hermano», y le dirá, también a él, «mi trabajo está ahora muy concentrado. Kant y los griegos son casi mis únicas lecturas».⁵ Pero no para ahí; Francia sigue siendo noticia, y en 1795 el tono elevado de sus cartas se irá apagando poco a poco; toca volver sobre uno mismo, sobre ese que uno no aguanta, y ahí, cuando todo parece apagarse, sigue estando Kant: «Si es posible te mandaré la elegía prometida en un par de semanas. Ahora he vuelto a refugiarme en Kant, como siempre que no me puedo soportar a mí mismo».⁶ Ese mismo Kant del que, ya en 1799, dirá que es el Moisés de la nación alemana.⁷ Pero si Kant es Moisés lo que cruza es, desde luego, y, ante todo, un desierto.⁸ ¿Qué desierto? Seguramente el de la especulación, el de la reflexión, el de esa forma de pensar que, sin la brújula que es la kantiana saga de las tres críticas, conduce a que el hombre sea un pordiosero cuando reflexiona pero un Dios cuando sueña.⁹

ahora, de nuevo en la escuela del señor Kant.» Carta a Neuffer, mayo de 1793. *Ibid.*, p. 146.

⁵ Carta a Hegel, 19/7/1794. *Ibid.*, p. 199.

⁶ Carta a Neuffer, 1795. *Ibid.*, p. 272.

⁷ Carta al hermano, 1 de enero de 1799. *Ibid.*, p. 405.

⁸ «En la misma carta a su hermano, el mítico ensalzamiento a Kant –“Kant es el Moisés de nuestra nación”–, esconde a su vez la sombría realidad de ese nuevo horizonte: Moisés sacó a su pueblo, como Kant al suyo, de una postración y esclavitud incommensurables –de su minoría de edad en Kant–, pero no para llevarlos a la tierra prometida, sino para conducirlos al “desierto libre y solitario de la especulación”». LEYTE, Arturo, «El filósofo que no quiere serlo», en: *Cartas filosóficas de Hölderlin*, Madrid, La Oficina, 2020, p. 42.

⁹ HÖLDERLIN, Friedrich [1797], *Hiperión*, trad. Jesús Munárriz, Madrid, Hiperión, 2015, p. 26.

Kant y los griegos donde poco a poco se apagaba Francia: tales son los contornos del universo del poeta en este momento. Cuando el desasosiego y el desierto asedia el alma del poeta, Kant se convierte en el interlocutor privilegiado. ¿Por qué ese doble rostro, griego y alemán, para mirar a Francia?

Y, en efecto, el texto que nos ocupa comienza planteando la gran pregunta que ocupa a la filosofía alemana después de Kant: *la unidad de la razón*. «Pues la verdad debe ser una»; así, en la Edad Media, dice Hölderlin, la verdad resplandecía bajo el signo de la unidad. Ciencia y religión, fe y saber, constituían un único bloque sostenido en los órdenes concretos de las órdenes religiosas. El pasado es el tiempo de la unidad. Pero hasta aquí uno podría no diferenciarlo del Novalis de la *Cristiandad o Europa*. El pasado, sí, es el tiempo de la unidad; pero, para Hölderlin, el pasado es, sobre todo, el pasado, y el tiempo de la unidad es, ante todo, el pasado de la unidad, la pérdida de la unidad, el recursar de la unidad; el, veremos, asumir la pérdida como lo propio y el buscar, aun así, contra todo pronóstico, algo de lo que decir: «esto es mío». ¹⁰ Si lo que es mío es algo o lo mío es solo la búsqueda de ese algo será lo que se dirima en las diferentes recepciones de lo que significa la palabra *comunismo*.

Por el contrario, el signo del tiempo del hoy es para Hölderlin el de la separación. El trueno de la intervención kantiana, a decir de Deleuze, lanza su eco y configura el suelo filosófico de la generación de Hölderlin y Hegel. Un joven Hegel escribe a Schelling en 1795: «Del sistema de Kant y de su supremo perfeccionamiento aguardo una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y solo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior». ¹¹ La edad

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹¹ Carta a Schelling, 16/4/1795, recogida en HEGEL, G. W. F., *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, ed. de J. M. Ripalda, FCE, Madrid, 2014, p. 91.

kantiana es la era de la crítica: «Nuestra época es, de un modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella».¹² Religión, Estado y ciencia han de someterse al examen público y libre de la razón. La crítica supone someter religión, Estado y ciencias a las preguntas que esgrime desde su tribunal no la autoridad, no la tradición, sino la razón argumentando públicamente. Ello supone, para empezar, que la razón emprende una labor de distinción: pregunta por los contornos y condiciones de sus objetos de estudio. Naturaleza y libertad,¹³ derecho y moral, ciencia y religión: la primera tarea de la razón, aunque solo pueda explicitarse en último lugar, es la de cartografiarse a sí misma para distinguir sus elementos y llevarlos a unidad. Es decir, como se concluye en los pasajes conclusivos de la *Crítica* en la «Arquitectónica de la razón pura», para trazar una arquitectónica o arte de los sistemas. En qué quedará tal unidad, y en qué consiste tal unidad para Kant, es cosa que está por ver: para sus herederos, por de pronto, los dominios de la razón aparecen surcados por la labor de la distinción. Hölderlin lo narra. La religión se ha separado de la ciencia, las ciencias positivas avanzan por su camino, la pérdida de fe convive con la crítica científica, que ya ha adelantado a la especulación. La intervención kantiana nos ha dejado, en fin, una disyuntiva, que Hölderlin recoge en nuestro texto: «La ciencia debe o bien destruir el cristianismo o bien ser uno con él». La disyuntiva es: o programa completo de positivismo científico y secularización o unidad sistemática completa del espíritu. La disputa sobre el spinozismo que también hereda el joven Hölderlin obedece a este mismo problema.

¹² KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfabuara, AXII, nota k, p. 9.

¹³ Hölderlin se ocupa de esta dualidad en un fragmento de tono kantiano en esta misma época, «Sobre la ley de la libertad». Le obsesiona la posibilidad de conciliar la antinomia entre «el mecanismo de la naturaleza (o sea, también el destino)» y la «finalidad»: en ello ve todo el espíritu del sistema kantiano (Carta a Hegel, 26/1/1795. *Correspondencia completa*, p. 233).

La apuesta de Hölderlin es reconducir la ciencia a esa unidad conocida y anhelada por el ser humano a la ciencia del mero anhelo y de lo meramente buscado. Es el tema de un fragmento de aproximadamente el mismo momento, «Hermócrates a Céfalo»: «¿Crees, pues, seriamente que el ideal del saber podría aparecer en algún tiempo determinado en algún sistema determinado, el ideal que todos presintieron, que los menos conocieron del todo? ¿Crees incluso que ahora este ideal se haya efectivo ya, y que a Júpiter Olímpico no le falte más que el pedestal?». ¹⁴ La pregunta es si la unidad total del saber puede aparecer en un tiempo, en un lugar, en una lengua. Pues, continúa el poeta, sería asombroso que «precisamente este modo del aspirar mortal» tuviera el privilegio de cumplir la unidad del saber absoluto. La especificidad de lo humano es su mortalidad, su finitud: y ello le coloca en un estado de permanente aspiración. Por ello, concluye, siempre había pensado que el ser humano necesitaba para saber y actuar un progreso y un tiempo infinito en el que desplegar su camino hacia el infinito ideal. El ser humano está y no está en lo divino: lo anhela, pero no lo tiene. No lo alcanza, pero tampoco puede dejar de buscarlo. Un arco en tensión, dirá Nietzsche, es lo humano; y anhelarlo será una forma de tenerlo, pensará Hegel y desplegará entre a ese anhelar que es un «ya tener» su sistema. Hölderlin es plenamente consciente de esta tensión:

El desagrado conmigo mismo y con lo que me rodea me ha empujado a la abstracción; intento desarrollar la idea de un progreso infinito de la filosofía, intento mostrar que la exigencia inevitable que hay que plantearle a cada sistema, la reunión del sujeto con el objeto en un absoluto –Yo, o como se quiera denominar– es posible estéticamente en la intuición intelectual, pero que teóricamente sólo lo es mediante una infinita aproximación, como la aproximación del cuadrado al círculo, y que para

¹⁴ HÖLDERLIN, Friedrich, *Ensayos*. Ed. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Libros Hiperión, 1976, p. 21

realizar un sistema de pensamiento es tan necesaria la inmortalidad como lo es para un sistema de la acción.¹⁵

No son pocas las cosas queridas que pueden caer bajo la aproximación infinita en el siglo XIX. Para Kant, todavía en el XVIII, ya lo eran unas cuantas; la República, un reino moral de los hombres, división de poderes y perfeccionamiento jurídico del mundo, todo ello bienes muy queridos por una razón que espera encontrar calma, pero que sabe que depende de una insuperable e infinita aproximación. ¿Comunismo, socialismo, en el siglo XIX, reparto definitivo de los bienes de la tierra? ¿Cómo puede haber algo definitivo en un mundo finito, si finitud y definitivo, si la tensión de un mundo preñado de contingencias impide un reparto último del haber del mundo? ¿Si siempre habrá alguien que, todavía, nazca cerca de un río y cerca de un desierto? ¿Cómo repartirnos, cómo redistribuir, sino infinitamente, mediante una aproximación sin final, las diferentes bondades del inventario de la tierra? Solo estéticamente en la intuición intelectual, dice Hölderlin, esto, solo ahí, en la intuición, esto es, lejos, muy lejos, infinitamente lejos, a un abismo infinito de aproximación de lejos, de la praxis.

La noche del presente

Ahora bien: si el nuevo advenimiento de la unidad perdida de la razón y la comunidad es posible es algo que está por ver. Al mismo tiempo que lo anhela, Hölderlin reconoce ya en nuestro texto que nos encontramos por de pronto en «la noche del presente»: «¡Lothar! ¿Acaso no te atenaza a ti también un dolor secreto cuando el ojo del cielo es arrancado de la naturaleza y la vastedad de la tierra yace ahí, como un enigma a cuya solución

¹⁵ Carta a Schiller del 4 de septiembre de 1795, *Correspondencia completa*, p. 263.

le falta la palabra? [...]; me ha ocurrido cien veces, cuando debo regresar del libre éter de la Antigüedad a la noche del presente, y no he encontrado otra salvación que la rendición aterida que es la muerte del alma; [...]». Hegel escribirá poco después: el hombre es la noche del mundo. Estamos en la tierra vasta y baldía. La mirada de los celestes se ha retirado. Aquí no hay salvación: todo recuerdo de la gloria y la belleza pasadas es solo veneno que nos intoxica con ilusiones. Parece que solo queda la retirada. En «Calias» se nos advierte de que ante las ardientes fantasías y la serena naturaleza que nos acaricia, solo cabe echar mano de Homero. «Eché mano a mi Homero»: ya no se vive, ya no se guerrea, solo se recuerda. Y, si ante el ardor que provoca recordar cómo triunfaron la fuerza y la audacia de los héroes homéricos cupiera la tentación de pensar que algo de eso queda aún para nosotros, solo irrumpe el pudor: «Esto estaba dispuesto también para ti —me hizo saber, y yo hubiera querido ocultar en la tierra mi rostro incandescente, ¡tan violentamente se apoderó de mí vergüenza ante héroes de Homero y los nuestros! [...] ¡Tendrías que ver cómo, a puro artificio, impuse alegres colores al más serio apremio de mi corazón, para hacérmelo tolerable, y poder reírlo como una buena ocurrencia y olvidarlo!»¹⁶. Calias nos recuerda entonces que ante la lejanía de lo griego solo queda experimentar pudor. Ante los héroes de Homero, uno solo puede experimentar vergüenza. Nuestros cuerpos ya no pueden erizarse con la euforia o ánimo para la acción: solo quedan en ellos pudor y el veneno de la nostalgia. Ya no hay «una buena guerra» en la que enrolarse.¹⁷

Este momento de renuncia es lo que se conquista al final del *Hiperión*. Se comenzaba con un anhelo: «Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre. [...] volver, en

¹⁶ *Ensayos*, p. 31.

¹⁷ *Hiperión*, p. 44.

un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, [...]».¹⁸ Esa naturaleza que es hogar es la que la ciencia no puede apresar – tal y como se ve ya en este *Comunismo de los espíritus*–. El héroe buscó esa naturaleza en la vuelta a su natal Grecia: el camino a Grecia es el camino a la inocencia perdida, el camino a la infancia –«¡Calma de la infancia, calma divina! ¡Cuántas veces te contemplé en silencio, amorosamente, y quisiera alcanzarte con el pensamiento!»–.¹⁹ Hiperión lo busca en los amigos, lo busca en Adamas, en Alabanda, en la guerra por la liberación de Grecia. Pero «de la infancia y de la inocencia no tenemos nociones»²⁰, esto es, no podemos apresarlas mediante la fuerza del concepto. Diotima se lo revela: «No querías a hombres, créeme; lo que querías era un mundo».²¹ Pero ese mundo nunca adviene, y esas flores solares han sido devastadas por el viento del norte.²² «Solo lo iniciante e inicial es venidero», nos recuerda Heidegger.²³ Pues bien, ese mundo que Hölderlin busca solo puede localizarse en el futuro, ese futuro del que es partero el presente, ese futuro que nace de un presente que, como dijera Hegel y recogiera su propio hijo, está roto, y que lo esté significa que conlleva otro, otro presente, otro presente que sin duda también roto estará. En las notas de su hijo podemos leer:

En el último curso de su vida, en la clase sobre Lógica del verano de 1831 le tomó nota su hijo (F. W.) Carl: «La realidad inmediata está rota; es, pero conlleva otra cosa, la posibilidad; por consiguiente, no está intacta, por ejemplo [puede haber una] revolución. Para que otro estado de cosas se convierta en

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 98.

²² *Ibid.*, p. 34

²³ HEIDEGGER, Martin, *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano de 1941*, Madrid, Alianza Editorial, p. 135.

realidad inmediata tienen que darse las condiciones. Luego el presente está roto, conlleva otro».24

La patria de la infancia de la humanidad ha sido arrasada por el frío viento de la razón calculadora moderna. Atenas es ya solo ruinas, Diotima ha muerto, Hiperión es ya extranjero incluso en la patria de su infancia, porque no quedan dioses que puedan ligarle al pasado. No queda un mundo donde vuelva a florecer la inocencia. De modo que solo queda vagabundear hacia Alemania, el pueblo de «bárbaros calculadores» desgarrado por la técnica, la ciencia y la burocracia que convierte todo lo sagrado en recurso. Como recuerda Hegel, Catón y otros antiguos se quitaron la vida al ser suprimida la Constitución de su patria: no pudieron retirarse a la vida privada.²⁵ «Ojalá no hubiera ido a vuestras escuelas»²⁶, dice Hölderlin en el Hiperión pocos años después de clamar por una «Nueva Universidad» en este *Comunismo de los espíritus*. Es ahí donde se «volvió tan razonable», donde aprendió a diferenciarse de lo que le «rodea», quedando así, aislado, de la «hermosura del mundo», expulsado del «jardín de la naturaleza».

Así pues, en este texto, Hölderlin responde a la primera pregunta que planteamos: nuestros tiempos modernos, la noche del presente, son los tiempos de la tierra baldía, y ya no cabe volver a Grecia. ¿Qué dirá de la segunda? ¿En qué consiste en tales condiciones la nostalgia de un hogar? ¿Qué quedan de las ilusiones republicanas? ¿Quiere o no quiere finalmente Hölderlin ser un jacobino?

²⁴ Recogido en RIPALDA, José María, *Fin del Clasicismo. A vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta, 1992, p.33.

²⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, ed. de J. M. Ripalda, FCE, Madrid, 2014, p. 94 y ss.

²⁶ *Hiperión*, p. 44.

El anhelo de la comunidad

«Un yo que es un nosotros»²⁷, dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu*; esto es, un *yo* que es ya despliegue de algún tipo de, dicho aquí en sentido laxo, *comunismo*. Hegelianamente, y sin nostalgia alguna, el yo se descubre siempre como un nosotros. La única forma verdadera de decir *yo* es haber dicho, antes que nada, *nosotros*. Bucear en uno mismo es descubrirse como un otro. La *Fenomenología* empieza con un yo, pero la *Fenomenología* no comienza donde comienza la *Fenomenología*. El comienzo, volver a decir yo, poder volver a decir yo, es haber llegado al final, esto es, a un nosotros ciertamente absoluto, a un nosotros que ciertamente se nos va de las manos y que nos recuerda que podemos volver a decir yo, a hacer el estudio de cómo el yo se encuentra arrojado siempre ya al mundo. El yo se pierde y se extravía por cada uno de sus excesos narcisistas, como también a veces el nosotros, en un exceso de soberbia, peca y convierte el mundo en un infierno. Si esto es así, ¿por qué ese *Wehmut*? ¿Por qué esa nostalgia? ¿Por qué esa melancolía? ¿No seguimos siendo, a fin de cuentas, nosotros? ¿O acaso nuestro nosotros es un nosotros de segunda, ese que solo aparece, de nuevo, cuando el campo, el tiempo, el mundo? ¿Por qué hace falta, pues, ese escenario? ¿No es cualquier escenario el escenario de ese nosotros en el que siempre estamos ya inmersos?

Tal vez sea mucho decir que Hölderlin, en uno de sus primeros textos, ha sido ya capaz de localizar la tensión que será luego el coto de caza del idealismo alemán, y que, entre los dos primeros párrafos, entre el idilio y la nostalgia, entre el ornamento y el delito, ha sancionado, solo y simplemente, lo irresoluble en tanto que irresoluble. Es mucho decir, seguramente, que la decisión

²⁷ HEGEL, G.W.F. [1807], *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos Madrid, Abada, 2010, [108], p. 255.

aquí ya ha sido tomada. Pero desde luego, si ofrece algo el texto, es un mapa de dónde está el problema.

De nuevo, preguntamos, ¿qué es ese espíritu de *Wehmut*? En imitación al espíritu creador de antaño, dice nuestro texto, habrá que fundar nuevas academias, nuevas universidades. Eugen dirige la mirada de Lothar hacia la fuerza del espíritu que levantó una religión: sometió a poblaciones enteras, fundó órdenes concretos, insufló el poder de la creencia, instituyó formas de eticidad y costumbre. ¿Qué nos queda de todo ello? No me pregunto, continúa el joven, por el contenido de lo que nos ha legado esa época, sino por su forma, pues en dicha forma reside lo propio del espíritu humano: ¿dónde está en 1794 la fuerza y la energía que permitirían fundar una nueva religión? Se pronuncia la palabra esencial de este fragmento: «[...] ahora, compara aquel tiempo y el nuestro, ¿dónde quieres encontrar una comunidad?». La mirada a la historia universal que se esquematiza en el último fragmento va precedida por un lema: «Para nosotros, todo se concentra en lo espiritual: nos hemos vuelto pobres para poder volvernos ricos». La apuesta es perderlo todo para recobrarlo de nuevo —el amante que da, nada pierde, aumenta así sus ingresos, dice un joven Hegel leyendo a *Romeo y Julieta*—. ²⁸ Hemos atravesado las formas de la monarquía y la república, en sus variantes católica y protestante, para conseguir una riqueza inédita. Tal riqueza consiste en encontrar una comunidad.

Pues bien, como decíamos, Hölderlin escribe este fragmento en los primeros años de la década de 1790. Es tiempo de celebración. Con Schelling y Hegel, es el tiempo de la juventud, el tiempo de los amigos, el festejo, el vino y la revolución. Es el tiempo de soñar Francia para alumbrar Alemania. Es tiempo

²⁸ «Recibir no le hace a uno más rico que el otro; enriquece, sí, pero no más que al otro. Igualmente, el amante que da no se hace más pobre; tampoco le hace más pobre dar, pues haciéndolo aumenta en otro tanto sus propios tesoros; Julieta en *Romeo [y Julieta]*: cuanto más doy, más tengo, etc.». «Amor y unificación», en *Escritos de Juventud*, p. 264.

para anhelar la comunidad por venir. Hegel lo cuenta a Schelling; crece constantemente el interés de Hölderlin por la dimensión pública de las ideas. Este interés era también un muy kantiano interés. Poco después, la esperanza de los tres amigos en la fundación de una comunidad encontrará su cristalización más cumplida en el tradicionalmente conocido como «Primer programa de un sistema del idealismo alemán», escrito entre 1796 y 1797.²⁹ En este texto, la promesa de la moderna libertad republicana nacida en suelo francés ha de ser fecundada por toda la fuerza del mito alemán. De ese modo, podrá quizás cumplirse lo que afirma Hölderlin en la mencionada carta a Hegel: que siempre podrán reconocerse por el rasgo más propio de ambos, la consigna «Reino de Dios». Ese reino de Dios ha de venir ahora a la Tierra. Los amigos reciben con entusiasmo los vientos revolucionarios del país vecino. En este año, Hegel escribe en un fragmento: «En una república se vive para una idea, en las monarquías siempre para el individuo».³⁰ La idea republicana envuelve una normatividad, un *deber ser*, y como tal una llamada a la acción, pero lejos del fanatismo del ideal religioso de un místico, un religioso o un dogmático. Lo mejor de este tiempo, escribe Hegel a Schelling, es que por fin la humanidad quiere presentarse a sí misma como digna de respeto, acabando con la necesidad de legitimidades exteriores, sean divinas o dinásticas. El despotismo hasta ahora existente se ha sostenido sobre dos pilares coordinados: religión y política. Es hora de descubrir una razón autónoma: «Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos».³¹ Por eso, y pese a los temas compartidos como el rechazo a la lógica abstracta de la sociedad burguesa o la división capitalista del trabajo, Lukács considera

²⁹ Cf. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, p. 305 y ss.

³⁰ *Ibid.*, p. 99.

³¹ Carta a Schelling, 16 de abril de 1795, recogida en *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, p. 91.

que Hölderlin no es un romántico: el momento esencial de la degradación que hay que combatir es la pérdida de libertad.³²

Jacobino que no quiere ni puede serlo

Hölderlin se diferencia de Hegel en que no encuentra en las formas modernas la sede posible de la nueva comunidad. Su desprecio por el Estado, su nulo interés en el Estado se advierte ya en estos textos de juventud. Ni en el formalismo del Estado y su producción de leyes ni en la lógica abstracta de la sociedad civil y su forma de intercambio de mercancías encuentra Hölderlin tejido para una nueva forma de comunidad.

A juicio de Lukács, lo idiosincrásico de Hölderlin es una forma específica de helenismo o amor a lo griego: no como clasicismo, no como erudición academicista, sino como el fracaso trágico de su pérdida.³³ Hölderlin simpatiza con los ideales revolucionarios porque ve en ellos y en su naturalismo rousseauniano la promesa de revivir los ideales de la vida y la virtud públicas de la polis griega. A diferencia de Hegel y de su estirpe marxiana, Hölderlin ignora la moderna sociedad civil, pero no porque piense que es posible volver a Grecia, sino porque la única manera de hacer justicia a Grecia es dejar que ese intento fracase. En palabras de Lukács, «Hölderlin, en cambio, no concierta ningún compromiso con esa realidad post-thermidoriana, sino que sigue fiel al viejo ideal revolucionario de la democracia de la *polis* que había que renovar, y así se estrella contra la realidad, en la cual no cabían ya, ni siquiera poética o filosóficamente, aquellos

³² LUKÁCS, Georg, *Goethe y su época*, trad. M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona-México, 1968, p. 229.

³³ Para reconstruir filológicamente la relación de Hölderlin con Grecia la que consideramos la mejor aportación y la más actualizada puede leerse aquí: GARRIDO, Germán, «Los últimos homéridas. El primero romanticismo y la ciencia de la antigüedad», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40(2), 2023, 333-343.

ideales». ³⁴ En ese estrellarse reside la grandeza de Hölderlin: este solitario Leónidas poético de los ideales jacobinos y democráticos, concluye Lukács, ha caído en las Termópilas del Estado moderno. Hölderlin no quiso poetizar la prosa del *bourgeois*, como Goethe o Tieck; quiso escribir un *epos* del ciudadano. Y ese intento tenía que fracasar, como fracasa y revienta desde dentro la propia noción de ciudadano o de Estado bajo condiciones técnicas y capitalistas. Lo que se pierde con ello es un auto-engañó, el de la propia clase burguesa: a la época moderna, como argumentó Marx, le corresponde la forma de la comedia, por ser la época de caída y la disolución de sus propios ideales. ³⁵

No había en Alemania nadie que escuchara ese grito revolucionario: no había patria en Alemania, pero tampoco fuera de ella. Hölderlin es además para Lukács el poeta sin sucesores: no tuvo sucesores ni podía tenerlos. «Hölderlin ha caído valerosamente, mártir tardío, en una abandonada barricada del jacobinismo, y, además, ha dado a ese martirio —el martirio de los mejores hombres de una clase en otro tiempo revolucionaria— la forma de un canto inmortal.» ³⁶ Y ello porque el problema es aún más grave, a nuestro juicio, que lo que plantea Lukács. No había oídos para Hölderlin en Alemania no porque no existiera una clase social revolucionaria alemana. Los habría habido entonces en Francia en 1848 o en Moscú en 1917. No había oídos para Hölderlin en todo Occidente porque lo que no existía era la posibilidad de estar en claro respecto del propio destino moderno o de la poesía misma. No es que Hölderlin sublimara una «tragedia social» en una «tragedia cósmica»: es que la tragedia que veían los ojos de Hölderlin nace del lenguaje mismo e irradia a todo lo humano.

³⁴ *Goethe y su época*, p. 215.

³⁵ Cf. MARX, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, trad. y ed. de C. Ramas, Tres Cantos, Akal, 2023.

³⁶ *Goethe y su época*, p. 236

Pasaje al silencio

A entender de Benjamin, en la forma interior del poema titulado «Coraje de poeta» de 1800 se juega la relación del poeta con «los vivos» o con su propio pueblo. A través del verso «También somos buenos y hábiles en algo para alguien», descubrimos, según Benjamin, que el pueblo es un signo para un destino propio del poeta. ¿Cuál? Transformar ese mismo orden de lo vivo en una fuerza mítica, mediante el orden sensorial del sonido y la rima. Ahora bien, lo que se acaba descubriendo es que el «apocamiento» es la verdadera actitud del poeta.³⁷ Ello será el signo de los poemas tardíos de Hölderlin. El coraje del poeta no consistía en ser el médium para refractar las potencias subterráneas del mito en forma de haces que orientaran las energías de un pueblo vivo, como se quiso en el «Primer programa», sino en la sobria entrega a las cosas. Para Benjamin, «Así atrapa el canto a los que viven, y así son conocidos para él, ya no emparentados».³⁸ Rozamos la sagrada sobriedad o la sobria sacralidad [*heiligniich-tern*] en «Hälfte des Lebens». Como ha explicado José Luis Villacañas en su clásico ensayo *Narcisismo y objetividad*, el hallazgo del Hölderlin del *Empédocles*, que debe proyectarse sobre los Himnos,

³⁷ BENJAMIN, Walter, «Dos poemas de Friedrich Hölderlin», en *Obras*. II.1, ed. De J. Barja, F. Duque y F. Guerrero, Madrid, Abada, 2016. p 129.

³⁸ *Ibid.* Nuria Sánchez Madrid ha puesto en palabras este vuelco a la objetividad y el tiempo: «Toma forma así, en los últimos poemas de Hölderlin, no ya una suerte de insistencia en la no-correspondencia entre Grecia y el Occidente moderno, sino entre la vida que cada sujeto porta en su interior como una vasija de barro y la vida “más amplia” de una naturaleza que ni siquiera precisa arrojar al ser humano a un exterior radical. En efecto, no hay traducción de nuestro cuidado –*Sorge*– al ritmo implacable del tiempo, sino en el mejor de los casos una mirada distante y admirada hacia un radicalmente Otro que no comparece para ser domeñado ni tampoco para encontrarse con la existencia “como en un día de fiesta”». SÁNCHEZ MADRID, Nuria, «“Se sueña con el antiguo caos creador”». La poesía como arte *queer* en Hölderlin», en VVAA, *Hegel y Hölderlin. Una amistad estelar*, p. 248-249.

es que hay que deponer al poeta carismático. La modernidad debe ser pensada como algo diferente de una excesiva y autodestructiva imitación de la antigüedad:

La forma subjetiva de este futuro greco-hespérico consiste en un hombre que se haya despedido de la sobreexcitación dominadora, de la pretensión de hacer de la naturaleza eco preciso de su deseo, y de su poder. De otra forma: se nos reclama la despedida de la omnipotencia del deseo y del narcisismo. También el muro que coloca la realidad frente a la obstinación de nuestra autoafirmación forma parte del orden. El sujeto nuevo, en el que se han de realizar las plenas disposiciones del hombre occidental, deja de ser héroe, y héroe esculpido sobre la forma del superhombre, del mesías, del que garantiza su idilio con la realidad, del gran Narciso que disemina a su alrededor las incontables figuras de su deseo. Ahora emerge un sujeto que se reconcilia con su finitud, que recoge la objetividad de todas las cosas y, dentro de ellas, la objetividad de la muerte.³⁹

Decíamos al principio de esta introducción que todo es en esencia dos, y que, tal vez, el doble de un espectro solo pueda ser otro espectro. Ciertamente, la pulsión comunista pretende localizar como doble del espectro un cuerpo; valga decir, un cuerpo político. Esa orientación lectora resolvería lo que sin duda Hölderlin no podía resolver, o al menos no podría resolverlo conforme el tiempo hace su trabajo y el entusiasmo de juventud por la revolución francesa, por el reino de Dios, por la república pura, da paso a la locura.

Seguramente sea también mucho pedir considerar que merece la pena no leer la locura de Hölderlin como producto alguno de una psique débil o, como dirían los contemporáneos, tardomodernos, como un problema de salud mental, sino más bien

³⁹ VILLACANA, José Luis, *Narcisismo y objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin*, Madrid, Editorial Verbum, 1997, p. 189.

una locura ontológica, un desgarró metafísico; el desgarró entre el deber ser y el ser, el desgarró entre lo que pudo pasar en Francia y lo que en Francia pasó, el desgarró entre la Alemania del presente, de su presente, y la Alemania imaginada. La Torre al borde del Neckar en la que pasa sus últimos años, torre en la que sin duda vio muchas luces similares a las que acompañan este uno de sus primeros textos, seguramente fue solo síntoma de ese desgarró. Dar sus poemas a mendigos, a niños, dejarse engañar, dejarse trufar, dejarse estafar por los ciudadanos de Nüremberg, ser el loco de la colina, era haber ganado ya la colina, el Neckar, la torre, a los niños y a los ancianos. Regalar la poesía era asumir ese yo que es un nosotros...

Respecto a esto, el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma. Las sociedades capitalistas siempre pueden dar un suspiro de alivio y decirse a sí mismas: el comunismo está acabado desde el desmoronamiento de los totalitarismos del siglo XX, y no solo está acabado, sino que no ha tenido lugar, no fue más que un fantasma. No pueden sino denegarlo, denegar lo innegable mismo: un fantasma que no muere jamás, siempre está por aparecer y por (re)aparecer.⁴⁰

⁴⁰ DERRIDA, Jacques [1993], *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2012, p. 115.