

Hölderlin y el contexto cultural pietista

Martín RODRÍGUEZ BAIGORRIA

Universidad de Buenos Aires / CONICET
martín.rodríguezbaigorria@gmail.com

ata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you

provided by Portal de Revistas Científicas

Aceptado: 1 de marzo de 2011

RESUMEN

Existen pocos estudios dedicados a la relación de Hölderlin con el contexto cultural pietista. Sin embargo, el contexto histórico wurtembergués nos ofrece un testimonio significativo de estos contactos, donde aparecen explícitamente tematizados los vínculos específicos del poeta con esta tradición religiosa. A partir de los dilemas morales allí expuestos es posible reconstruir los orígenes conflictivos de la vocación poética hölderliniana, a la vez que el modo en que ella comenzó a reelaborar imaginariamente las contradicciones de su experiencia histórica.

Palabras clave: Hölderlin, Pietismo, Württemberg, Romanticismo alemán.

Hölderlin and the Pietist Cultural Context

ABSTRACT

There are relatively few studies focused on the relationship between Hölderlin and the pietist cultural context. However, Württemberg's historical context offers us a meaningful testimony of these contacts, insofar as it anticipates some of his views in common with this religious tradition. Taking in account the moral dilemmas that arise in this cultural background, it is possible to reconstruct the conflictive beginnings of his poetical vocation, and also, the way his literary imagination recreates these contradictions.

Keywords: Hölderlin, Pietism, Württemberg, German Romanticism.

SUMARIO: 1. Introducción 2. Orígenes históricos del pietismo: de Spener a Klemm. 3. Dudas del sentimiento moral.

1. Introducción

A diferencia del mito dionisíaco o la filosofía idealista, la relación de Hölderlin con el pietismo ha sido un tema de escaso interés para la crítica. Tal vez a causa de ello, los resultados de la investigación han sido hasta ahora relativamente dispares. Mientras algunos estudios privilegian una contextualización filosófica, centrándose en una serie de paralelos conceptuales (Gaier 1962, Dierauer 1986); otros enfoques de tipo sociológico subrayan la importancia del pietismo como producto de la ideología burguesa (Scharfschwerdt 1971, Prill 1983). A pesar de esto, ambas tendencias no logran interrogarse por los vínculos específicos entre la obra de

Hölderlin y ciertos aspectos “histórico-doctrinales” propios de esta tradición¹ (como el tema del “examen interior” o la “participación en la naturaleza divina”). El esfuerzo de contextualización histórica más sistemático realizado hasta la fecha es la tesis de Priscilla Hayden-Roy *A foretaste of Heaven: Friedrich Hölderlin in the context of Württemberg Pietism* cuyo objetivo es refutar toda “influencia directa” del pietismo especulativo en la obra de Hölderlin (Hayden-Roy 1994: 1-24)². Al igual que la autora norteamericana, otros críticos como Gerhard Schäffer (Schäffer 1991: 46-78) han destacado la presencia de ciertas concepciones protestantes como rasgo característico de sus escritos juveniles. Pese a esto, todos estos estudios asumen una supuesta declinación de la influencia pietista en la burguesía württemberguesa de finales del siglo XVIII (Brecht 1979: 347-358, Hayden-Roy 1994: 154-217). Dicha constatación desatiende sin embargo el grado de penetración socio-cultural de las tradiciones confesionales durante este mismo periodo histórico: ya sea a nivel individual, en las concepciones del orden social, o la percepción del tiempo histórico, la religión era el principal reservorio de símbolos y lenguajes, aún vigente para los distintos estamentos sociales. En el Württemberg del siglo XVIII, el clero era el sector social culto por excelencia, encargado principal de la educación, además de ser estrechamente cercano a la administración política. De igual forma, la literatura disponible era en buena parte religiosa, mientras que la Biblia y la oración estructuraban el ritmo de la vida cotidiana (Sperber 2000: 28-29).

Teniendo en cuenta este contexto general, ineludible en el caso de Hölderlin, cabe interrogarse hasta qué punto la moralidad de su época pudo haber afectado su naciente conciencia de escritor. Este interrogante se halla sin embargo aún lejos de haber sido resuelto. Esta influencia histórica debe ser por lo tanto abordada a partir de una caracterización del pietismo que nos permita visualizar sus tensiones doctrinales más idiosincráticas, precisando a su vez los vínculos específicos entre luteranismo ortodoxo y pietismo especulativo en el Württemberg del siglo XVIII.

2. Orígenes históricos del pietismo: de Spener a Klemm.

Surgido como protesta contra el escolasticismo de la ortodoxia luterana, el pietismo aspira a una renovación de la vida religiosa mediante la puesta en práctica de un cristianismo activo e inmediato, atento a las necesidades espirituales de cada individuo (Wallmann 2005: 21-22). Su emergencia no es un fenómeno privativo de los territorios alemanes, sino que forma parte de un amplio movimiento de crí-

¹ Los motivos de este desinterés son diversos: mientras para críticos como Gaier y Dierauer este problema no es el objetivo primordial de su investigación, en el caso del segundo grupo de autores dicha limitación obedecería más bien a una visión homogeneizadora de la ideología burguesa del siglo XVIII.

² Pese a esto, la autora admitirá en trabajos subsiguientes la presencia de un cierto tipo de “pietismo-luterano” en los primeros escritos del poeta (1785-1788), rápidamente abandonado gracias a la influencia de Klopstock (HAYDEN-ROY 2006: 302-329).

tica religiosa, extendido a lo largo de Europa durante los siglos XVI y XVII. Una influencia significativa es en este sentido el puritanismo inglés, cuya expansión dentro del viejo continente contribuyó a principios del siglo XVII al nacimiento de otras corrientes, como el pietismo reformista en Suiza y Holanda, o el quietismo y el jansenismo en Francia. Se hace difícil definir por lo tanto los rasgos distintivos que serían propios de cada una de estas tendencias, al existir entre todas ellas una constante influencia doctrinal y literaria (Hirsch 1960: 191-92). Todas ellas inciden en la emergencia del pietismo, el cual no hace más que reinterpretar según sus propias circunstancias el multifacético radicalismo religioso de la época. El primero en llevar a cabo dicha tarea fue Philip Jacob Spener (1635-1705) con la publicación de su obra *Pia Desideria* (1675) y la creación en Frankfurt de los primeros conventículos (*Collegia Pietatis*). Estos últimos consistían en reuniones de fieles celebradas fuera del servicio religioso, destinadas a discutir y poner en práctica las enseñanzas de la Biblia. Como aspecto clave de su programa de renovación religiosa, Spener afirmaba la necesidad de un “renacimiento espiritual” del individuo (*geistliche Wiedergeburt*) por medio de una radical transformación del alma (*Umschaffung*). Inspirado en la tradición puritana, Spener anteponía así el primado de la experiencia individual a fin de acceder al estado de gracia, cuya revelación definitiva sólo puede acontecer en el espacio de la moralidad interior. La conciencia pietista debe sondearse a sí misma constantemente, revisando los episodios de su vida moral y espiritual, a fin de encontrar en ella los testimonios de la gracia salvadora (*Gewissenprüfung*). Tras estas vacilaciones, la experiencia de la *Wiedergeburt* conduce a una nueva expectativa existencial y colectiva, orientada a la preparación frente a la llegada inminente del “Reino de Dios” (*Gottesreich*), la así llamada “*Hoffnung besserer Zeiten*”. Esta expectativa escatológica se ve acompañada por la certeza espiritual de ser uno de los elegidos, al haber conquistado a través de la fe un lugar en la historia de la salvación divina (*Heilsgeschichte*).

Uno de los principales promotores de las perspectivas milenaristas dentro de la iglesia oficial fue Johann Albrecht Bengel (1687-1752), el “padre” del pietismo württembergués. De modo conciliatorio, sus intereses milenaristas aparecen plasmados en el estudio filológico de la Biblia, reivindicada por Bengel como fuente única de todo conocimiento. Como antes ya lo habían hecho Spinoza y Leibniz, el teólogo concibe mediante reglas matemáticas un orden universal cronológicamente enmarcado en una teleología divina. Se da así en la figura fundadora del pietismo suabo una reinscripción de los temas milenaristas en el seno de la ortodoxia. En esta misma línea, el afán de vincular especulación teológica y conocimiento científico llevará a los discípulos de Bengel a destacar el sentido escatológico de los fenómenos naturales, en tanto sitio privilegiado de la revelación divina. Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) y Phillip Matthäus Hahn (1732-1790) representan respectivamente una segunda y tercera generación de teólogos, quienes conducirán las especulaciones científico-teológicas de su maestro más allá de los límites impuestos por la ortodoxia. Mientras Oetinger se dedicó de lleno a la especulación milenarista, Hahn llevó adelante a través de sus “reuniones edificantes” una importante tarea proselitista destinada a difundir las expectativas milenaristas por todo Würt-

temberg, con fuerte impacto en los campesinos y trabajadores manuales. A causa de sus actividades, las denuncias de separatismo obligaron al Consistorio a prohibirle celebrar sus reuniones, así como también censurar sus escritos (Lehmann 1969: 122). Hahn mantuvo, sin embargo, una nutrida correspondencia con numerosos clérigos y grupos activos en la región.

Entre estos últimos debe ser mencionado Jakob Friedrich Klemm (1733-1793), desde 1782 *Dekan* de Nürtingen y director del *Lateinschule* local, precisamente donde Hölderlin realizó sus primeros estudios (1774-1784). Los asiduos contactos entre Hahn y Klemm tuvieron una fuerte influencia en la marcada coloración pietista que caracterizó a la ciudad durante los años de estudios del poeta. En 1784 Klemm ayudará a Hahn a llevar adelante varias de sus “reuniones edificantes” en las afueras de Nürtingen, llegando incluso a reemplazarlo a causa de la prohibición que pesaba sobre el teólogo. Los efectos de la cooperación entre Hahn y Klemm también imprimieron en el perfil pietista de las personas seleccionadas por Klemm para desempeñarse como docentes en la escuela a su cargo (Stäbler 1998: 216-251). Entre ellos puede ser mencionado Friedrich Gottlieb Weidenbach, visitante ocasional de Hahn y, según Martin Brecht, docente de Hölderlin. Weidenbach también era cercano al grupo de Oetinger y poseía una nutrida colección de títulos pietistas, entre los cuales se contaban las obras de Böhme, Magnus Friedrich Roos, Hahn y Oetinger.

El *Dekan* también había formado parte de la *Christentumsgesellschaft* de Stuttgart, sociedad destinada a combatir la influencia de la *Aufklärung*, en la cual participaban pietistas de diversas extracciones. Entre ellos pueden ser mencionados el propio Hahn, Magnus Friedrich Roos (de tendencias ortodoxas), y maestros de Hölderlin como Nathaniel Köstlin (1744-1826). Diácono de Nürtingen entre 1775 y 1793, Köstlin fue *Privatlehrer* de Hölderlin, además de tío y tutor de Schelling. Su interés por el pietismo comienza durante sus años de estudios en Tübingen, donde probablemente conoció a Oetinger. Si bien desde el punto de vista doctrinal sus visiones escatológicas no iban más allá de una moderada expectativa redentora (en línea con Spener y Bengel), la impronta de su retórica milenarista debió causar una fuerte impresión en el joven Hölderlin: “da (...) ein neuer Himmel und eine neue Erde in unvergänglichen Pracht erscheinen wird (...) Erinnerung an jenem wichtigen Zeitpunkt der zukünftigen großen Erneuerung aller Dinge” (Breimayer 2004: 98-138). En este pasaje no es difícil reconocer, camuflada bajo una formulación más tibia, la doctrina de la “restauración de todas las cosas” elaborada por Oetinger.

En Nürtingen, Köstlin se destacará como pedagogo. Muchos de sus familiares y conocidos enviaban a sus hijos a estudiar con él, con el objetivo de ingresar a la escuela monasterio de Denkendorf. Entre ellos, Hölderlin y el sobrino de Köstlin, F. W. J. Schelling. La primera carta conservada de Hölderlin, enviada en el invierno de 1785 a su tutor Köstlin, se halla atravesada de punta a punta por el deseo de examen interior característico del pietismo:

Und heute insonderheit (am Sonntag) sahe ich auf mein bißheriges Betragen gegen Gott und Menschen zurück, und faßte den festen Entschluß, ein Christ und nicht ein wankelmüthiger Schwärmer, klug, ohne falsch und menschenfeindlich zu werden, gefällig gegen den Menschen, ohne mich nach Ihren wahrhaftig sündlichen Gewohnheiten zu richten; ich weiß gewiß Gott wird durch seinen h. Geist mein Herz leiten; und nun bitte ich Sie gehorsamst, Theuerster HE. Helffer seyn Sie mein Führer, mein Vater, mein Freund, [...] (Hölderlin 2004: 108).

Quien, como los pietistas, ansía su salvación más allá de su naturaleza finita debe dar cuenta cotidianamente de su estado espiritual, sobre sus avances y retrocesos, sobre su temple solido o alicaído. La desconfianza frente a la ensoñación fugaz e inconstante corresponde a la sobriedad del pietismo practicado por Bengel. Esta voluntad de auto-examen es aquella que puede verse reflejada en los diarios íntimos o los libros edificantes, compuestos de canciones y oraciones prescriptas para cada día de la semana. A este último género pertenecía también el cancionero de Philipp Friedrich Hiller (1699-1769). El día de su confirmación Hölderlin recibirá como obsequio una de sus obras (el *Geistlicher Liederkästlein*, en su segunda edición de 1767). Lothar Kempfer ha subrayado la importancia de Hiller para el primer Hölderlin: como Hiller, los primeros escritos de Hölderlin se nutren del mismo vocabulario proveniente del libro de Job, los Salmos, y las cartas paulinas (Kempfer 1929: 36-38). Se suceden allí las imágenes de pecadores reducidos a gusanos y larvas, amenazados por la justicia de la vara divina, así como también la invocación piadosa “Abba, lieber Vater”, o las advertencias contra una eternidad en el infierno. En el prólogo del libro de Hiller aparece además una expresión –“heilig-nüchtern”– que tendrá una función clave para Hölderlin a la hora de explicar la diferencia entre poéticas clásicas y modernas³.

Por lo tanto, tal como lo demuestran los casos de Klemm, Köstlin, y Hiller, todos ellos cercanos a Hölderlin, existía un grupo intermedio de clérigos y maestros pertenecientes al pietismo luterano no exentos a su vez de vínculos e intereses especulativos. Pese a mencionar estas relaciones, en su intento por separar la doctrina de Oetinger de Hölderlin, Hayden-Roy disocia unilateralmente al pietismo luterano de su variante especulativa, sin tener en cuenta las continuidades biográficas y culturales existentes entre ambas tendencias. Atendiendo entonces a estos puntos de contacto se vuelve necesario examinar de cerca los dilemas morales de sus primeros escritos y el modo en que ellos repercutieron en el surgimiento de su vocación literaria.

3. Dudas del sentimiento moral

El descubrimiento del lenguaje poético como medio de expresión por parte de Hölderlin se produce de manera considerablemente temprana, cuando comienza

³ Véase la carta a Bohlendorff del 4 de diciembre de 1801 (Hölderlin 2004: 289).

a compilar y archivar sus poesías en el denominado *Marbacher Quartheft*, precisamente en la época en que fue redactada la carta a su tutor citada anteriormente. Nos limitaremos entonces aquí al análisis de algunos aspectos de estas poesías de juventud mayormente compuestas entre 1786 y 1788.

Sabine Doering ha hecho notar cómo ya en una de sus presuntamente más antiguas poesías, la inconclusa *Dankegedicht an die Lehrer* (noviembre de 1785), el estudiante de catorce años abordaba la cuestión de la vocación religiosa. Esta última aparece sin embargo a salvo de cualquier impugnación de fondo, al ser ella una parte del orden establecido conformado por la iglesia, la escuela, y la familia (Doering 2008: 42): “Uns würdigste einst euer Weißheit Wille / Der Kirche Dienst auch uns zu weih’n, / Wer Brüder säumt, daß er die Schuld des Danks erfülle, / Die wir uns solcher Gnade freun?” (Hölderlin 2004: 97). En este poema, y en consonancia con las tendencias pedagógicas del discurso ilustrado, la virtud aparece como el centro de referencia de la moral interna. Así, sólo la virtud diligente y laboriosa es causa de felicidad: “Ja, dieses Glück, das, große Mäcenaten, / Ihr schenkt, soll nie ein träger Sinn, / Bei uns verdunkeln, nein! Verehren Fleis und Thaten, / Und Tugend immerhin” (Hölderlin 2004: 97). La alegría sólo puede ser producida por la obediencia a los representantes del orden social-religioso, y no debe ser confundida con el placer falso de la apatía o la pereza. La felicidad personal surge a partir del respeto al orden. Pero el tono de admonición con que el joven se dirige a sus compañeros revela una cierta ambigüedad semántica en el concepto de felicidad. No en vano, los versos del poema advierten aquí contra las deformaciones a las cuales podría ser sometido dicho sentimiento.

Siempre según la edición de Sattler (Hölderlin 2004: 104), el siguiente poema proveniente de esta etapa juvenil se halla dedicado a su hermano. Al igual que la correspondencia que ambos mantendrían en el futuro, Hölderlin asume aquí el rol de consejero moral. Pero, en la medida en que la cultura pietista la *praxis* debe estar en concordancia con la introspección piadosa, no es erróneo asumir que estas observaciones surgen de su propia experiencia. Mientras la primera estrofa saluda a los jóvenes inocentes, celebrando su crecimiento despreocupado y alegre, la segunda insiste en la ausencia de preocupaciones, advirtiendo sobre la presencia de “puertas que se abren envidiosamente / cuando ven florecer la virtud”. La forma verbal “gaffend”, aquí utilizada, aparece usualmente también en la expresión alemana *mit offenem Mund gaffend* (“quedar boquiabierto”). Por lo que, tal como lo indica la siguiente estrofa, las “puertas envidiosas” son en realidad “bocas”, “lenguas de audaces blasfemos”, que transforman rápidamente el elogio en censura: “Dich suchst noch nicht des kühnen Lästlers Zunge: / Erst lobt sie, doch ihr Schlangengift / Verwandelt bald das Lob, das sie so glänzend sunge / In Tadel, welcher tödtlich trifft” (Hölderlin 2004: 104). Constituido a la manera religiosa como un código moral, el lenguaje de los semejantes tiene la forma engañosa del juicio (“Lob”) o la censura (“Tadel”), apareciendo así como una especie de falsa instancia superior, capaz de juzgar al prójimo de manera cambiante y caprichosa.

No sin ciertas vacilaciones, la autodeterminación moral en clave mística y la ruptura con las formas sociales aparecerán acentuadas en el poema *Die Nacht*. En dicho

texto es la soledad de la noche aquella que hace posible un momento de ebriedad en el seno de la naturaleza, apartada del ruido social. Este último aparece caracterizado a su vez desde la perspectiva de la superstición idolátrica: “deren falschem Schein so viel Altäre / so viele Opfer hier gewidmet sind” (Hölderlin 2004: 106). La crítica social aparece ahora aquí no solamente como impugnación de sus juicios morales, sino también como crítica a la religión oficial y a sus prácticas establecidas. En oposición a estas, se impone entonces la verdadera ascensión del alma: “Weit hinauf, weit über euch, ihr Sterne, / Geht sie entzückt mit heiligem Serasphlug; / Sieht über euch herab mit göttlich heiligem Blike, / Auf ihre Erd, da wo sie schlummernd ruht [...]” (Hölderlin 2004: 106). La utilización del vocabulario klopstockiano (“mit heiligem Serasphlug”) le ofrece a Hölderlin la posibilidad de utilizar un lenguaje religioso adaptado de antemano a las convenciones poéticas. Es este vocabulario misticista, en la carta denominado “Schwärmerei”, aquel que le permite ser fiel a sus propias experiencias epifánicas de origen religioso, rompiendo al mismo tiempo con los “falsos ídolos” de la ortodoxia.

Sin embargo, en la siguiente estrofa, la imagen religiosa de la ascensión provocará un cambio en el destinatario del saludo poético, y a su vez, una curiosa sustitución metafórica. Así, cuando “el sueño dorado” reemplaza a “la noche”, no se trata sólo de un cambio de imágenes poéticas sin más, sino también de una especie de retorno a la moralidad tradicional: dicha sustitución refleja así el retorno del plano superior divino a la dimensión de la esfera moral interior: el sueño es el reverso introspectivo de la noche y su horizonte ubicado más allá de las estrellas. Adoptando la forma de su reverso retórico, la imagen del sueño recrea la interiorización del éxtasis celestial. Ella aparece una vez más al aludir a la virtud: “Goldner Schlaf, nur dessen Herz zufrieden / Wohlthätger Tugend wahre Freude kennt, [...]” (Hölderlin 2004: 106). Por lo que, en lugar de las dos definiciones de “alegría” (una mística y otra apegada a los falsos ídolos y sacrificios), descubrimos que ella se encuentra una vez más sometida al orden moral externo de la “virtud bienhechora”. Y que sólo el conocimiento de este orden, conformado según el sentido de las buenas acciones, es la causa de toda verdadera alegría. Solamente el corazón virtuoso puede acceder al “sueño”, entendido este como experiencia de mediación interior con la divinidad. Surge entonces un nuevo cambio abrupto de imágenes y se introduce una escena cuasi-bíblica: el corazón es un “pobre débil y sediento” en busca de un “apacible reposo”. Este siente de inmediato el sufrimiento de su “pobre hermano”. Ambos lloran juntos y, mediante una especie de diálogo consigo mismo, el sueño recuerda de pronto que su don divino no sólo fue otorgado para él sólo, sino también para los otros: “Doch spricht er, gab Gott seine Gaben / nur mir? nein auch für andre lebe ich” (Hölderlin 2004: 106). Bajo la forma del diálogo interior, nos reencontramos con el movimiento de introspección pietista, el cual esta vez funciona como una interpelación de tipo ético sobre el vínculo del individuo con su comunidad.

A partir de este cambio de acento, la retórica moral se reapropia una vez más de la expresión poética. El “orgullo” y la “vanidad” se oponen al sentimiento de caridad que impulsa a la ayuda al prójimo, donde el corazón encuentra su mayor placer. Significativamente, Hölderlin repite el verbo utilizado en el momento de la ascensión (“ent-

zücken”), sólo que con un sentido totalmente diferente, confinado ahora totalmente a la experiencia piadosa. Por lo que, acudiendo al tono del sermón religioso, el poema cierra con una advertencia moral contra los “esclavos de la blasfemia” (“Lasters Scaven”) y la “voluptuosidad” (“Wollust”). De este modo, aquella instancia mística a la cual se dirigía la imaginación poética ha sido finalmente controlada por el sentimiento de culpa característico de la moral religiosa.

La ambigüedad revelada por *Die Nacht* surge una vez más en otra composición de la misma época, sólo que superada por una nueva autoconciencia poética. En este sentido, las expectativas literarias vertidas en la carta del 18 de febrero de 1787 sugieren una renovada creencia en el entusiasmo poético, quedando así de lado los lamentos personales, recurrentes en otras misivas de esa misma época⁴. No casualmente, el poeta ha descubierto los cantos de Ossian (Hölderlin 2004: 134) y, en este sentido, el poema parece directamente inspirado en su esquema métrico. El poema comienza con una pregunta retórica, no muy distinta a aquellas que suelen aparecer en los cancioneros pietistas (*Geisterlieder*): “Ist also diß die heilige Bahn?”. Mediante este verso, el poeta explicita las vacilaciones que ya estaban presentes en *Die Nacht* y que perturban constantemente al “yo poético” en los distintos esbozos que sucederán esa composición cuasi inaugural. Los ejemplos al respecto son múltiples y no dejan de ser ilustrativos, desde la perspectiva de la constitución de una identidad poética que no deja de buscarse a sí misma, extraviada entre los imperativos sociales de la religiosidad ortodoxa y la promesa embriagadora del sentimiento moral. En la “oda a Francisca” (la consorte del duque de Württemberg) dicha identidad aparece como conciliación entre entusiasmo interior y poder aristocrático⁵. Y es precisamente la fuerza de la “strömenden Danke” aquello que se reprime en la segunda estrofa de esta composición: “Zu weit hab’ich den Mund schon aufgethan, / Siehe die Lippe bebt, ich verstumme” (Hölderlin 2004: 124). El temblor de los labios es también una expresión común de la retórica religiosa pietista, referida habitualmente a las emociones producidas por la oración (Graevenitz 1974: 23). En la composición *An die Nachtigall* (diciembre de 1786), si bien se intenta sublimar el entusiasmo poético en la idealizada figura bucólica de “Stella”, el experimento fracasa y no tarda en revelar su oculta inspiración eufórica: “Wem, o Stella! / Seufztest du? Sangest du mir, du süße? Doch nein! doch nein! ich will es ja nicht, dein Lied; / Von ferne will ich lauschen – o! singe dan! Die Seele schläft – und plötzlich schlägt die Brust mir empor zum erhabnen Lorbeer” (Hölderlin 2004: 125). Otras veces este sentimiento

⁴ ich wäre wirklich so gut gestimmt. Denke nur! Etwas in die Chronik! Ich bin auch einmal wieder recht zufrieden mit mir – meinem Schicksal! Ich soll dir meine mystisch Briefe aufklären? Herzlich froh bin ich, daß ich sie so mystisch geschrieben habe. Ich müßte mich jetzt nur noch mehr schämen. Jetzt muß ich aufhören (HÖLDERLIN 2004: 123).

⁵ Lang wars der heiße inniggeföhlte Wunsch / Des jünglings, lange – ! Oft der Gedanke der Stund / Die feurig hinwiß zur Vollkommenheit – / Wie ihm Busen glühte Ehrfurcht/ Dirs hinzusagen! Aber der deutscheren Gemuthseröffnung winkte mit zärtlichem – Mit ihrem Mutterblik die Sittsamkeit – dem strömenden Danke (HÖLDERLIN 2004: 133).

de éxtasis aparece escenificado como un diálogo íntimo con Dios: “Viele Wonnenaugenblicke gabst du mir – / Vater, Vater! Bebt’ich oft auf zum Ewgen / Sieh’ich liebe sie so rein – dein Auge / Vater sieh ja mein Herz” (Hölderlin 2004: 142). Pero en su imitación de Ossian, Hölderlin afronta estos dilemas directamente. El sentimiento de euforia es puesto bajo interrogatorio: “Ist also diß die heilige Bahn? / Herrlicher Blick – o truge mich nicht! / Diese geh’ich?? Schwebend auf des Liedes / hoher fliegender Morgenwolke?” (Hölderlin 2004: 135). En principio, la autodeterminación interior viene aquí dada por el movimiento de elevación al que conduce la inspiración eufórica pero, en este punto, se trata más bien de asegurarse este camino contra las propias vacilaciones morales del poeta. Así, cuando el “yo poético” eleva su mirada hacia arriba, antes de encontrarse con la divinidad, descubre a una autoridad moral (Aristóteles), encargada de vigilar sus anhelos de rebelión:

Und welch’ist jene? Künstlich gebaut / Eben hinaus mit Marmor beschränkt / Prächtig
gerad, gleich den Sonnenstralen – / An der Pforte ein hoher Richtstuhl? / Ha! Wie den
Richtstuhl Purpur umfließt / Und der Smaragd wie blendend er glänzt / und auf dem
Stuhl, mit dem großen Scepter / Aristoteles hinwärts blickend / Mit Hellem scharfen
Augen’ auf des Liedes / Feurigen Lauf – [...] (Hölderlin 2004: 135-136).

Mientras en *Die Nacht* se trataba de criticar la falsedad intrínseca de la religión oficial, Hölderlin elige en este caso enfrentarse a Aristóteles, un referente clave de la ideología ilustrada (Schmidt 1985: 185-186). Hemos visto hasta qué punto ambos aspectos se hallan entremezclados en la educación del joven Hölderlin. En este sentido, la caracterización de Aristóteles no deja de ser, por cierto, llamativa. La pregunta retórica permite traslucir un tono despectivo (“¿Cuál es aquel...?”), casi de desafío, como si el yo lírico no pudiera reconocer ya las figuras de autoridad establecidas: “Ceñido en mármol, glorioso cual rayos de sol, junto a las puertas, en su elevada silla de juez?”. La imagen de Aristóteles está rodeada a su vez de un halo de lujo exuberante extraña a toda clase de austeridad: una estela de púrpura rodea su silla de juez y la esmeralda de su cetro, a través de cual juzga, posee una especie de influjo cegador. Esta asociación con el lujo no es casual, y remite a las críticas pietistas al modo de vida ostentoso de la corte (Gleixner, 2005). Significativamente, aquello que la mirada “clara e incisiva” de Aristóteles vigila es el “curso fogoso” del poema, el cual se propone a su vez ascender hasta esas mismas alturas. En su simplicidad algo rudimentaria, la imagen refleja el modo a la vez dubitativo y desafiante en que el joven Hölderlin procesa el conflicto entre moralidad ortodoxa, orden social, y *Schwärmerei*. El núcleo central de este conflicto se centra en torno a la legitimidad del entusiasmo como modo de expresión legítimo de la moral autónoma. En el caso de este texto, la irresolución de dicho problema conduce a la interrupción de la última estrofa: “Und ich um ihn mit Mükengesums’ / Niedrig – im Staub – Nein Großer, das nicht. / Muhig hinan! – ! – Wanns nun da ist, voll ist” (Hölderlin 2004: 135-136).

Por lo que, significativamente, y esta será ya una tendencia de la poesía de sus primeros años, la crítica del orden establecido no tomará más como blanco a la

ideología religiosa, sino más bien a sus representantes políticos y estéticos. A partir del rápido descubrimiento de sus ambiciones poéticas, la impugnación moral comenzará a convertirse en discusión estético-literaria. El eje de la ruptura pasará entonces de la religión a las formas sociales e ideológicas: una politización literaria que cristalizará definitivamente durante los años de Tübingen (1789-1793), y que permanecerá activa de distintas maneras en el resto de su obra.

No hay entonces una toma de distancia explícita con el discurso religioso, sino más bien una reutilización de sus tendencias místicas a partir de la influencia de autores como Klopstock u Ossian. Pero también, a partir de la exploración “secular” de dilemas morales heredados del pietismo. Esto supone la lenta y dificultosa puesta en marcha de un sistema mítico que empezará a conformarse con el descubrimiento de su vocación literaria, o con las vacilaciones en torno a ella. Así, en *Mein Vorsatz* (1787), el “rechazo del mundo” típicamente pietista, aquello que la carta denominaba “*Menschenfeindlichkeit*”, aparece aquí una vez más, solo que tematizado desde la perspectiva de la elección de un modelo poético: “*Ich fliehe euren zärtlichen Händedruck, / Den seelenvollen seeligen Bruderkuß. / O zürnt mir nicht, daß ich ihn fliehe! / Aber ich kann nicht! Ich kann nicht! Brüder. / Ist heißer Durst nach Männervollkommenheit? / Ist leises Geizen nach Hekatombenlohn? / Ist schwacher Schwung nach Pindars Flug? Ists / Kämpfendes Streben nach Klopstocksgröße?*” (Hölderlin 2004: 150-151). Reaparece así el dilema planteado por la carta, solo que ahora redefinido en los términos de un conflicto entre amistad y talento literario. Si bien este sentimiento de hermandad forma parte del *Freundschaftskult*; en la medida en que el éxtasis poético se presenta reñido trágicamente con las aspiraciones de la *filia*, dicha ideología aparece situada en el contexto de la oposición original entre “*Gefälligkeit*” y “*Religion*”. De igual modo, y si bien la vocación poética sigue siendo presentada en términos ambiguos, como un proyecto inalcanzable, en todos estas imágenes se trata de encontrar un modelo literario apto para la inspiración mística: “*Hekatomben*”, “*Pindars Flug*”, y “*Klopstocksgröße*”. Sólo que, mientras en los fragmentos anteriores aparecía puesta en duda la posibilidad de dicho éxtasis, aquí estos temores internos son presentados como vacilaciones en torno al talento literario del autor. En el fondo se trata de dos problemas con una raíz común: ya que en Hölderlin el sentimiento de autonomía se constituye definitivamente a partir del descubrimiento de la vocación poética y, en este punto, sus temas más característicos (el culto a la amistad, la *hybris* trágica) no serían otra cosa que la reelaboración imaginaria de su ideología religiosa. En este sentido, la carta a Immanuel Nast de octubre de 1787 ofrece indicios interesantes sobre el modo en que Hölderlin traduce en términos míticos los dilemas morales de su entorno cultural:

Aber stille! Jezt muß ich die auch noch was zum Lachen schreiben – denk nur, lach mich nur recht aus, heute gieng ich so vor mich hin – plötzlich kommt mir meine Lieblingsnarrheit, das Schicksal meiner Zukunft vors Auge – und höre nur, aber lach mich toll aus, da fiel mir ein, ich wolle nach vollendeten UniversitätsJahren Einsiedler werden- u. der Gedanke genie mir so wohl, eine ganze Stunde, glaub´ich, war ich in meiner Fantasie Einsiedler. Du siehst, Bruder!

Ich schäme mich nicht, dir meine Schachheiten zu sagen, u. das entschuldigt mich noch in fremde Hände – in menschenfeindliche Hände kommt – sonst heißt's – der ist ein Narr!!! (Hölderlin 2004: 155).

El proyecto *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* (1797-1799) aparece aquí anunciado en tono de broma premonitoria, como una fantasía personal (“Einsiedler” = “Eremit”), idea que comenzará a gestarse justamente después de los años de universidad. El ideal del ermitaño, con el cual Hölderlin se identifica imaginariamente, no sólo remite a las tendencias misantrópicas testimoniadas por su correspondencia, sino también a una figura perteneciente a la tradición del pietismo radical (Benz 1963: 23-47). Aparece así, plasmada *in nuce*, la conexión entre biografía, entorno cultural, y reelaboración literaria, dentro de la cual la tradición pietista no deja de ofrendar sus temas. Por lo tanto, en el caso de Hölderlin, no solo habría que atender a la influencia de la filosofía o a los mitos de la tradición clásica, sino también al modo en que el autor se relacionó con la cultura religiosa de su época. Su poética no sería otra cosa que una respuesta a la interpelación moral de la cultura pietista; y el mito hölderliniano, la recreación imaginaria de los tabús implícitos en dicho contexto.

Referencias bibliográficas

- BENZ, E., «Die Einsiedler-Bewegung im radikalen Pietismus», en: *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz - Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse*. Franz Steiner Verlag: Wiesbaden 1963, 62-80.
- BRECHT, M., «Vom Pietismus zur Erweckungsbewegung. Aus dem Briefwechsel von Christian Adam Dann», *Blätter für württembergische kirchengeschichte* 68/69 (1968/1969), 347-374.
- BRECHT, M., «Zum sozialen und geistigen Umfeld von Hölderlins Jugend», en: *Bausteine zur geschichtlichen Landeskunde von Baden-Württemberg*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1979, 347-358.
- BREYMAYER, R., «Hölderlins Nürtinger Lehrer und Denkendorfer Professoren», en: Franz, M., JACOBS W. (Hgs.), „...so hat mir / Das Kloster etwas genüzet“: *Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen, Band 1 von Materialien zum bildungsgechichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel, und Schelling*. Tübingen: Hölderlin-Gesellschaft 2004, 98-138.
- DIERAUER, W., *Hölderlin und der spekulative Pietismus Württembergs: gemeinsame Anschauungshorizonte im Werk Oetingers und Hölderlins*. Zürich: Juris Verlag 1986.
- DOERING, S., «Durch das Fenster. Gottersdients und Liturgie in Hölderlins Lyrik», *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft* 68 (2008/2010), 39-51.
- GAIER, U., *Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre*. Tübingen: Niemeyer 1962.
- GLEIXNER, U., *Pietismus und Bürgertum: eine historische Anthropologie der Frömmigkeit; Württemberg 17.-19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.

- GRAEVENITZ, G., «Innerlichkeit und Öffentlichkeit. Aspekte deutscher "bürgerlicher" Literatur im frühen 18. Jahrhundert», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 49 (1975), 1-82.
- HAYDEN-ROY, P.A., *A foretaste of Heaven: Friedrich Hölderlin in the context of Württemberg Pietism*. Amsterdam: Rodopi 1994.
- HAYDEN-ROY, P. A., «„Der Mensch prüfe sich selbst“: eine Predigt Nathanael Köstlins als Kontext für Hölderlins ersten erhaltenen Brief», *Hölderlin-Jahrbuch* 34 (2006), 302-329.
- HAYDEN-ROY, P. A., «Zwischen Himmel und Erde: der junge Friedrich Hölderlin und der württembergische Pietismus», *Hölderlin-Jahrbuch* 35 (2007), 30-66.
- HIRSCH, E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Gütersloh: Gerd Mohn 1960.
- HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente. Erste Gedichte*. Homer. D. E. SATTLER (Hg.), München: Luchterhand 2004.
- LEHMANN, H., *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg. Vom 17. Bis zum 20. Jahrhundert*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1969.
- OETINGER, F.C., *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1977.
- KEMPTER, L., *Hölderlin und die Mythologie*. Horgen-Zürich: Münster-Pr 1929.
- PRILL, M., *Bürgerliche Alltagswelt und pietistisches Denken im Werk Hölderlins: Zur Kritik des Hölderlin-Bildes von Georg Lukacs*. Tübingen: Max Niemayer 1983.
- SCHÄFER, G., «Der Spekulative württembergische Pietismus als Hintergrund für Hölderlins Dichten und Denken», en: LAWITSCHKA, V. (Hg.), *Hölderlin Christetum und Antike*. Tübingen: Hölderlinturm 1991, 46-78.
- SCHARFSCHWERDT, W., «Die pietistisch-kleinbürgerliche Interpretation der Französischen Revolution in Hölderlins Briefen: Erster Versuch einer literatursoziologischen Fragestellung», *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 15 (1971), 174-230.
- SCHMIDT, J., *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750 – 1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.
- SPENER, P. J., *Pia desideria*. Giessen: Brunnen 2005.
- SPERBER, J., *Revolutionary Europe, 1780-1850*. London: Addison Wesley 2000.
- STÄBLER, W., «Nürtingen als Zentrum des von Bengel und Oetinger geprägten württembergischen Pietismus. Philipp Matthäus Hahn und die Lateinschule Nürtingen», *Pietismus und Neuzeit* 24 (1998), 216-251.
- STÄBLER, W., «Hölderlins Nürtinger Lehrer und Denkendorfer Professoren», en: FRANZ, M., JACOBS W. (Hgs.), „...so hat mir / Das Kloster etwas genüzet“: *Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen*, Band 1 von Materialien zum bildungsgechichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel, und Schelling. Tübingen: Hölderlin-Gesellschaft 2004, 70-97.
- WALMANN, J., *Der Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.