

LAS RAÍCES DEL ÁRBOL DE LA LIBERTAD HÖLDERLIN Y HEGEL ANTE ROUSSEAU

The Roots of The Freedom Tree Hölderlin and Hegel Facing Rousseau

Gonzalo Santiago Rodriguez

Orcid ID: 0000-0002-8742-4783

Universidad Nacional de Cuyo – Comisión Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (Mendoza, Argentina)

gonzalorodriguez@fed.uncu.edu.ar

RESUMEN

La importancia de Rousseau para el surgimiento del idealismo poskantiano ha sido poco investigada. Oculta en gran medida por la recepción kantiana, la obra del pensador ginebrino parece tener tan solo una importancia accesorio. A partir del análisis interpretativo de las fuentes y su comparación con las principales doctrinas de Rousseau, nuestro trabajo busca mostrar, valiéndonos de las obras de Hölderlin y Hegel de la época de Tübinga y de los años inmediatamente posteriores (1791-1795), que la influencia del pensador ginebrino posee una importancia decisiva para concebir el programa artístico y religioso de los autores estudiados. El análisis nos permitirá comprender que el mencionado autor no representa la figura de un filósofo, menos la de un ilustrado, sino más bien la de un sabio, el portador de una doctrina práctica cuyo principio fundamental se encuentra en la suprema dignidad del hombre y en la idea de libertad entendida como autonomía.

PALABRAS CLAVES: *Filosofía moderna, libertad, Hegel, Hölderlin, Rousseau.*

ABSTRACT

Rousseau's importance for the postkantian idealism has been poorly researched. Hidden by the Kantian interpretation, the work of the Geneva thinker seems to have no relevant influence. Departing from an interpretative analysis of the literary sources and a comparison with the main doctrines, our paper aims to show, using Hölderlin and Hegel's Tübingen and the immediately subsequent works (1791-1795), that Rousseau's influence has a decisive importance to understand the artistic and religious program of our authors. This analysis will allow us to understand that Rousseau is not a philosopher, nor an enlightenment figure, but rather a wise man, the bringer of a practical doctrine whose main principle consisted in supreme human dignity and the idea of freedom interpreted as autonomy.

KEYWORDS: *Modern Philosophy, Freedom, Hegel, Hölderlin, Rousseau.*

LAS RAÍCES DEL ÁRBOL DE LA LIBERTAD HÖLDERLIN Y HEGEL ANTE ROUSSEAU

I. SEMILLA. A MODO DE INTRODUCCIÓN

El aporte de Rousseau para el surgimiento del denominado “idealismo poskantiano” ha sido poco estudiado. Oculto en gran medida por la recepción kantiana,¹ la obra del pensador ginebrino parece no tener más que una significación accesoria. En 1991 señalaba Hans Friedrich Fulda en su texto *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, que frente a la importancia que se le otorgaba a Kant, a la recuperación de Spinoza, a Jacobi, y a la filosofía de la unificación, el impulso que recibió el joven Hegel de Rousseau quedaba “en gran medida sin aclarar” (Fulda, 1991, p. 8). Si bien existían diversos trabajos que trataban la temática de modo accesorio, muy pocos de ellos enfatizaban la importancia decisiva que tuvo el pensador ginebrino para el desarrollo posterior de su sistema.² Fue Marco de Angelis (1995) quien, en su disertación *Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal*, puso de relieve dicha importancia. Para el especialista no es posible comprender el significado profundamente humano de su filosofía sin comprender su pensamiento juvenil. Es por ello que la pretensión científica del sistema hegeliano solo puede ser interpretada en función de los presupuestos rousseauianos que le dan origen. Hegel interpreta la doctrina de Rousseau a partir del

¹ Sobre la recepción kantiana de la obra de Rousseau véase el trabajo de Lelia E. Profili (2020) *La idea de libertad en Jean Jacques Rousseau*.

² Fulda se refiere aquí, además de las obras de carácter biográfico sobre Hegel (Kaufmann, 1972; Pinkard, 2002; Rosenkranz, 1843), a los trabajos que estudian el surgimiento del idealismo hegeliano. Entre ellos debemos destacar los de Dieter Henrich (1963; 1971; 1991), así también los trabajos de Christoph Jamme y Helmut Schneider (Jamme, 1983; Schneider y Jamme, 1990) y la exhaustiva monografía de Kondylis (1979), que si bien se han ocupado de la relación entre Hölderlin y Hegel han tratado la influencia de Rousseau en los años de formación.

concepto de “sabiduría” (*Weisheit*) entendida como saber práctico, opuesto al mero saber (*Wissen*), ya sea teológico o filosófico.³ Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos aquí presentados, son pocos los trabajos que han continuado el desarrollo de esta línea.

En el caso de Hölderlin la situación es similar.⁴ Curiosamente, a pesar de la importancia que se le otorgó a la revolución francesa, y a la polémica⁵ referida a las simpatías políticas del poeta, la influencia de Rousseau no ha sido desarrollada del todo. Recién a finales de los noventa destaca el trabajo de Jürgen Link (1999). En su texto *Hölderlin-Rousseau. Inventive Rückert* el especialista explora las connotaciones y derivaciones que tiene no solo la obra sino la figura de Rousseau en toda la producción del poeta. El investigador utiliza al pensador ginebrino como clave interpretativa para desmontar la tesis dominante que considera la doctrina de Hölderlin como un “pietismo secularizante”, esto es, como una forma sincrética de religión que incorpora elementos panteístas a aquellos provenientes de la tradición cristiana. Contra esta interpretación Link considera que la obra de Hölderlin posee más bien un carácter naturalista cuya fuente dominante es justamente la obra de Rousseau y cuyos temas principales se encuentran en las ciencias naturales de su tiempo.

Una línea de desarrollo sobre la temática que permanece poco explorada surge del pensamiento de Heribert Boeder. El pensador alemán ha ubicado de modo logotectónico el lugar de Rousseau

³ Sobre la interpretación de la filosofía de Hegel como *Weisheitlehre* véase *Hegels Philosophie als Weisheitslehre: Beiträge zu einer neuen Interpretation des Jungen und des reifen Hegel* (De Angeli, 1996) también las lecciones del mismo autor publicadas en <https://www.philosophyforfuture.org/> (De Angeli, 2021).

⁴ Entre los estudios que se han ocupado de la temática podemos mencionar aquí: «Die Transfiguration Rousseaus in der deutschen Dichtung um 1800» (Boechenstein, 1966) y también «Hölderlins Rousseaubild», (De Man, 1968).

⁵ Sobre la polémica sobre el jacobinismo de Hölderlin véase el trabajo de Pierre Bertaux (1992) en *Hölderlin y la revolución francesa*, donde podemos encontrar un resumen de la polémica en el texto de Castellari (2011) *Hyperion nello specchio della critica* (p. 269 y ss.).

en relación con la filosofía del denominado “idealismo alemán”. El trabajo de Boeder (2014; 2016; 2017b; 2017a), en sintonía con el planteo de De Angelis, permite pensar en la figura de Rousseau, junto con la de Schiller y Hölderlin, como la manifestación de una sabiduría epocal, y a la filo-sofía como el despliegue de dicha sabiduría que se desarrolla conceptualmente en Kant, Fichte y Hegel. Del mismo modo que para Link, lo sustancial de la obra de Hölderlin no se encuentra en una interpretación sincrética del cristianismo, sino en la irrupción de un principio cuyo contenido fundamental se ha abierto con Rousseau, particularmente en la irrupción de la autoconciencia de la libertad.

A partir de los planteos previamente mencionados nuestro trabajo intenta demostrar que, para Hölderlin y Hegel, en su período de juventud, Rousseau no representa la figura de un filósofo sino la de un sabio: el portador de una sabiduría práctica cuyo contenido fundamental acerca de la libertad del hombre constituye la base del programa en el que coincidían los autores estudiados durante su formación. Dicha sabiduría práctica o doctrina sapiencial constituiría la base de una “religión de la humanidad”. La expresión poética de la misma la podemos encontrar en los *Himnos de Tubinga* de Hölderlin. Su formulación teórica podemos reconocerla en los ensayos sobre religión de Hegel de 1792-1793. Esta idea común surgiría como solución tentativa a la problemática inscripta en la obra del propio Rousseau.

II. COPA

*El hombre es una envoltura en la que
a menudo se encierra un dios;
una copa en la que el cielo vierte su néctar
para dar de beber lo mejor a sus hijos.*

(Hölderlin, 2000, p. 105)

Plantar un árbol no es una tarea vacía de significado, implica desde el comienzo un ejercicio visionario, la conciencia de una acción que solo llegará a realizarse en un futuro distante. Plantar

un árbol es crear un vaticinio, vislumbrar por un momento el futuro; pensar que, de algún modo, es posible actuar sobre él a distancia. Esto también funciona de modo inverso: cuando observamos algún espécimen centenario, inmediatamente se despierta en nosotros un don sibilino, producimos la imagen de una intención, de alguna persona, algún lugar, algún momento determinado que juzgamos fundacional, solemne. Los árboles y la historia son el lienzo de nuestras más arriesgadas interpretaciones y también el lugar donde estas entran en disputa. Por eso el árbol al que nos referimos quizás nunca fue plantado, nunca existió según los estudios historiográficos más exigentes, y aun así llevaba un gorro frigio en su copa y se erigió al ritmo de *Ah ça ira* y *La Marselleise*. Quienes no estuvieron presentes en este acto solemne que nunca sucedió fueron Schelling, quien había traducido al alemán el himno francés, junto a Hölderlin y Hegel. Los tres habían brindado un discurso en honor a la revolución francesa y habían pronunciado juramentos y promesas “jacobinas”.⁶ La fecha es mucho más clara que el lugar: fue el 14 de julio de 1793, el día del tercer aniversario de la fiesta de la federación donde se conmemoró la toma de la Bastilla.⁷

⁶ El término “jacobino” era utilizado en Alemania no solo para denominar los seguidores de Robespierre, sino como peyorativo para aquellos que adhirieran a la revolución francesa. Ciertamente las simpatías de Hölderlin y Hegel estaban inclinadas más hacia las posiciones girondinas antes que jacobinas. Sobre la utilización del término “jacobino”, véase *Hölderlin ante la revolución* (Ferrer, 2001).

⁷ Nos referimos, por supuesto, a la anécdota del famoso “árbol de la libertad” que ha llegado a nosotros gracias al testimonio de Karl August Klüpfel (1769-1841) en su *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen* (1849). Dicha anécdota ha sido fuertemente cuestionada sobre todo por Adolf Beck en su texto “Die legende vom Tübinger Freiheitsbaum”, en *Hölderlins Weg zu Deutschland. Fragmenten und Thesen* (Beck, 1982, pp. 46-54) y para Jaeschke es ya considerada una leyenda (Jaeschke, 2016, p. 5). Sin embargo, autores como Jacques D’Hondt (2013) consideran aun a la anécdota como verídica y consideran la refutación del hecho como una “testarudez selectiva”. Muchos otros hechos y anécdotas sobre la biografía de los autores aquí estudiados se basan en un solo testimonio, sin embargo, según el especialista francés, solo este parece ser objeto de refutación (p. 69).

“Yo no quiero ser jacobino, fuera todos los jacobinos” (como se citó en Ferrer, 2001, p. 88), expresaba el atormentado Hölderlin sumido ya en su locura, poseído por un incontrolable terror, testimonio elocuente de que aún en ese confuso territorio de recuerdos e imágenes desdibujadas que lo acosaban, la de la Revolución conllevaba para él una seria preocupación. Quizás fue Hölderlin quien, de los tres amigos del seminario de Tubinga, más se comprometió con la acción política y quién más estuvo en peligro de caer en prisión por haber conspirado contra el régimen. Ya su amigo Isaak von Sinclair había sido implicado y el poeta ahora era arrastrado más allá de los confines de la razón, interpretando la coacción como la consecuencia irremediable que se ramificaba desde aquel árbol que nunca existió. “¿Cómo puede interpretar un francés a Hölderlin, el más alemán de todos los poetas?”, le objetaron una vez a Pierre Bertaux (1968); “¿qué puede comprender un alemán de Hölderlin?” (p. 1) contestó Bertaux para quien los alemanes carecían del “*pathos* revolucionario que tiene el francés” (p. 1). “Los alemanes”,⁸ como los nombra Hölderlin en su *Hiperión*⁹ con desdén, y a quienes les dedica su obra, son el receptor sordo de aquel mensaje del poeta, el pueblo hacendoso que nunca tiene tiempo para escuchar. Es a esta humanidad negada a quien Hölderlin dedica su obra, una humanidad que no acogió la Re-

⁸ Sin lugar a dudas “los alemanes” a los que se refiere Hölderlin no son los mismos a los que se refiere Bertaux dado que a finales del siglo XVIII Alemania no existía tal como la conocemos, sin embargo, la crítica que realiza Hölderlin a sus compatriotas no deja de estar vigente en la medida en que apunta a mostrar las dificultades de corresponder a un concepto de humanidad que trascienda las idiosincrasias regionales. Como se muestra en las *Lecciones* de Hegel, el espíritu de la Revolución no tuvo consecuencias políticas en Alemania debido a la idiosincrasia del pueblo alemán y, según el filósofo, al decisivo papel que tuvo la Reforma Protestante en la misma.

⁹ “No puedo figurarme ningún pueblo más desgarrado que los alemanes. Entre ellos encontrarás artesanos, pero no hombres, pensadores, pero no hombres, sacerdotes, pero no hombres, señores y criados, jóvenes y adultos, pero ningún hombre...” (Hölderlin, 2000. pp. 204-205). El pasaje rememora también el poema de Schiller (2015) en homenaje al pensador ginebrino que dice: “sufre Rousseau, lo abaten los cristianos, Rousseau, que, entre cristianos, a hombres va buscando” (p. 48).

volución y a la que busca despertar, una humanidad que aún no fue cultivada. O quizás sea posible pensar que, aunque el árbol no haya dado sus frutos a finales del siglo XVIII, sus brotes se han multiplicado de tal modo que se extienden durante el siglo XIX no solo a la poesía, sino a la música y a la filosofía. La sordera, como sabemos, no impide escuchar y mucho menos componer.

En Hegel los brotes crecieron de modo distinto, mientras que la Revolución muy pronto se encontró limitada por los horizontes históricos que la constreñían en tierras germanas, en el espacio abierto de la especulación se ramificó ilimitadamente hasta abarcarlo todo. Aún entrado el siglo XIX, este acontecimiento histórico fue para Hegel la aurora inicial de todo el despliegue de su filosofía, un hecho a conmemorar incluso en plena Restauración.

El pensamiento, el concepto de derecho se impuso de golpe, y el viejo edificio de la iniquidad no se le pudo resistir. En el pensamiento jurídico se construyó una constitución, y a partir de aquel momento todo debía reposar sobre esa base. Desde que el sol se encuentra en el firmamento y los planetas giran a su alrededor, nunca había visto al hombre ponerse cabeza abajo, es decir, fundarse sobre la idea y construir de acuerdo con ella una realidad. (Hegel, 1970, p. 529)

La Revolución, que cobró realidad efectiva en Francia, que tuvo lugar como el hecho histórico más relevante del mundo moderno, no solo constituyó el cambio de un gobierno político por otro, sino que puso a gobernar aquel espíritu (*Nous*, lo llama Hegel en el texto) para el que la idea de la libertad se desnubla, según Hegel, hasta convertirse en la libertad de la idea.¹⁰ Toda su

¹⁰ Que la filosofía de Hegel es una filosofía de la libertad no solo constituye una declaración que el propio Hegel realiza sino además un motivo recurrente que los especialistas no han dejado de enfatizar. Así, por ejemplo, Klaus Vieweg (2005) sostiene que “la naturaleza del espíritu es libertad” y que el acontecer histórico puede interpretarse como “un progresar en la conciencia de la libertad” (p. 255). También Thomas Sören Hoffman (2014) considera que “Hegel, comparte la palabra fundamental ‘libertad’ con Kant, y con otros representantes del idealismo alemán, cuyos

filosofía nace a partir de esta idea, que constituye la base de su interpretación de la historia universal y también de la historia de la filosofía. En sus *Lecciones Hegel* (2013) remarcará nuevamente que, mientras que en Francia la Revolución había adquirido realidad efectiva, en Alemania “este principio irrumpe en la forma del pensamiento” (p. 406). Las filosofías de Kant, Fichte y Schelling tenían como misión tomar este acontecimiento como objeto y desarrollarlo en la forma del concepto. El resultado sería más gradual y más duradero y adquiriría, al menos para el viejo Hegel, la forma de una realización sosegada por la mediación de la especulación. Por lo tanto, si la Revolución fue la aurora de ese día con el que el filósofo identifica la historia, su filosofía fue entonces su ocaso, su crepúsculo.

Pero, es preciso no irnos por las ramas para comprender el significado de este acontecimiento histórico en Alemania. ¿Dónde se encuentran sus raíces? ¿Cuál es su xilema? Después de todo ella no nace de la nada, ni tampoco puede ser explicada bajo el pretexto de que los franceses son “cabezas calientes”, sino por una necesidad que surge de la propia filosofía, esta es ya el desenvolvimiento de un pensamiento desatado, la manifestación de una verdad fundante, de una sabiduría.¹¹ Sabiduría que no se instituye sin más, sino que se agolpa y resuena, como el tañido de las campanas, en todos lados, avivando una convicción que aparece en la comprensión de un determinado principio que dice, citando a Hegel (2005), no solo “que todos los hombres son libres, sino que el hombre es libre como hombre” (p. 65). Esta convicción hace de la Revolución no una causa, sino más bien un resultado, resultado de un principio que se manifiesta con Rousseau. Escribe Hegel (2013) en sus *Lecciones*: “El principio de la libertad se manifiesta

comienzos, en su conjunto giran alrededor de una ‘gramática de la libertad’, bajo cuyo dominio una conciencia, que no se entiende necesariamente desde su libertad, se encuentra esclavizada” (p. 19).

¹¹ Sobre el concepto aquí utilizado de “sabiduría” véase más abajo p.12.

en Rousseau e infunde esta fuerza infinita al hombre, que se concibe a sí mismo como infinito” (p. 401). Con Rousseau irrumpe la autoconciencia de la libertad, y si toda la historia del espíritu es la historia de la misma, es en Rousseau donde por primera vez este saber se encuentra frente a sí mismo y se dispone a reverberar en la copa del siglo XIX.

III. RAÍZ

De la copa a la raíz la distancia siempre es larga, y el modo más rápido de llegar es mediante un salto: saltemos entonces desde el juicio tardío de Hegel a la recepción de Rousseau para los jóvenes estudiantes del seminario de Tubinga. A pesar de las dificultades que ofrece la decantación de su obra en la densidad oscurecida por la recepción ilustrada que de ella existía en Alemania, lo cierto es que la figura del pensador ginebrino parece adquirir para Hegel y Hölderlin un impulso propio. “*Vive Jean Jacques*” (Hegel, 2021), se lee en el cuaderno de firmas de los amigos, expresando el candor común por la figura del pensador francés. Sabemos, gracias a las citas dejadas en estos cuadernos, de qué manera ya en esta época la lectura del *Contrato Social*, el *Emilio* y la parte publicada de las *Confesiones* constituía el insumo principal del que abrevaban las ínfulas revolucionarias de los jóvenes.¹² Hölderlin, tal y como lo refiere Gaier (2011), no solo leyó tempranamente las *Confesiones*, sino además las *Ensoñaciones de un paseante solitario*. Dicha obra inspiró en parte su oda *A la Tranquilidad*¹³ (StA 1, 92 y ss.) de

¹² En el catálogo de la biblioteca de Hegel (Nr. 1189) se encuentra registrado *El contrato social* según la edición de 1762 de Amsterdam. Quizás examinó Hegel en ese entonces también la recolección de *Obras escogidas* (Paris, 1766) que figura en el catálogo (Nr. 920). Sobre este punto véanse las notas a la edición crítica de la obra de Hegel editada por la Academia de Ciencias de Renania y Westafalia (Hegel, 1989. p. 523), en adelante *GW* seguida por el tomo y la página. Este modo de citación es el más aceptado por la literatura especializada. Las traducciones son propias al menos que se indique lo contrario.

¹³ Cf. Friedrich Hölderlin, *Sämliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausagabe* (Hölderlin, 1946). Cuando no existe traducción castellana citamos aquí según la abreviatura

1789 donde el retorno a la naturaleza y el exilio constituirán uno de sus motivos principales. Estos motivos, por otra parte, no lo abandonarán nunca e influirán decisivamente en su trabajo. Pero ¿quién era Rousseau para los jóvenes estudiantes? ¿Se trata de un filósofo, un pensador más con el que los amigos entablaban una conversación o era algo más? Algunos años después de su muerte un compañero de seminario llamado Leutwein recordaba a Hegel en los siguientes términos:

Durante los cuatro años en los que lo conocí, la metafísica, por lo menos, no le ofrecía un interés particular a Hegel: su héroe era Rousseau, del cual leía constantemente el *Emilio*, *El contrato social* y las *Confesiones*, y pensaba que estas lecturas lo liberaban de ciertos prejuicios generalizados y supuestos tácitos —o, como Hegel lo expresaba, de ciertos grilletes—. Le gustaba especialmente el libro de Job debido a su lenguaje desusadamente natural: en definitiva, me pareció varias veces que era algo excéntrico, en cuanto a sus opiniones posteriores las adquirió fuera de allí, pues, en Tübingen ni siquiera estaba verdaderamente familiarizado con el padre Kant.¹⁴ (como se citó en Kaufmann, 1972, p. 29)

Así las cosas, que Hegel considerara a Rousseau como un héroe posee todo el peso semántico que la palabra tenía para los seminaristas. Dicha figura estaba íntimamente relacionada con la heroicidad griega, un modelo que conjugaba lo divino y lo moral, como aquellos personajes históricos que luego encarnarán el desarrollo del espíritu. Otra de las características fundamentales del

StA, seguida por el volumen y la página. Este modo de citación es el más aceptado por la literatura especializada para referirse la edición crítica de las obras de Hölderlin. Las traducciones son propias al menos que se indique lo contrario.

¹⁴ Este testimonio es uno de los pocos que se conservan acerca de la vida de Hegel en el seminario. Sobre la importancia del testimonio de Leutwein véase el trabajo de Henrich (1963) *Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*, también Fulda (1991) realiza un análisis exhaustivo del pasaje en su texto *Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung* (p. 41). Citamos aquí la traducción que figura en el texto de Walter Kaufman según la traducción de Víctor Sánchez de Zavala.

héroe es el ejercicio de la virtud, entendida como fortaleza ética y como la capacidad de sobreponer la voluntad a las adversidades y las inclinaciones. Para Hegel, Rousseau era un héroe porque antepuso, frente a las persecuciones de su tiempo, la fortaleza de su conciencia moral. En sus escritos de Tubinga, Hegel considera a Rousseau como un hombre “cuya alma estaba llena de respecto por la virtud y la grandeza moral” (GW 1, 142). Del mismo modo no duda en afirmar, frente al saber teológico que recibía en el seminario, que los postulados de doctrina moral cristiana “se pueden encontrar también en los escritos de Platón, Jenófanes, Rousseau” (GW 1, 151). En tal sentido, Rousseau no era solo un pensador, mucho menos un teólogo, sino más bien un hombre religioso en el sentido del vicario saboyano: una persona que siente a Dios en su corazón y lo reconoce “en su naturaleza, en los destinos de los hombres, y que se postra ante Él, le agradece, y predica con sus hechos”¹⁵ (GW 1, 87).

En el caso de Hölderlin, la figura de Rousseau como héroe se entrecruza de modo distinto. Intertextualizado como *leitmotiv*, símbolo y mitema encarnan también los caracteres del poeta y el sabio.¹⁶ En el *Himno a la tranquilidad* se refiere a la tumba de Rousseau como “la tumba del sabio” (StA 1, 93), y en una carta a su amigo Neuffer lo coloca junto a Homero, Safo, Esquilo, Horacio

¹⁵ En la profesión de Fe del vicario saboyano escribe Rousseau sobre Dios: “Cuanto más pienso en él más me confundo: sé con toda certeza que existe y que existe por sí mismo: sé que mi existencia está subordinada a la suya, y que todas cuantas cosas que conozco se encuentran en el mismo caso. En todas partes reconozco a Dios en sus obras, le siento en mí, lo veo en derredor de mí, pero así que quiero contemplarle en sí mismo así que quiero indagar donde está” (Rousseau, 1955, p. 187).

¹⁶ Jürgen Link (1999) distingue cuatro grados de recepción del pensador ginebrino en la obra del poeta: 1. La de los testimonio positivos, donde Hölderlin se refiere explícitamente a Rousseau. 2. El plano de aplicación afectivo-pragmática donde Hölderlin concibe a Rousseau como inspirador de su obra. 3. El plano de la “intertextualidad estratégica” donde Rousseau es implícitamente citado en imágenes y motivos que se refieren a sus textos y obras, y 4. El de la “transfiguración poética” donde Hölderlin concibe a Rousseau según una imagen determinada.

y Shakespeare (Hölderlin, 1990, p. 426). Las citas directas de las obras de Rousseau suelen estar en su idioma original. A menudo estas constituyen citas de autoridad, como si se tratara de textos sagrados, pero, no son tanto las citas directas y las menciones al autor lo que abunda en la obra temprana del poeta, sino más bien los motivos y las referencias entrecruzadas que se diseminan en sus escritos. Así, por ejemplo, la figura de la tumba en la isla de los álamos, donde Rousseau pasó sus últimos años y falleció, constituye una imagen presente no solo en el ya mencionado *Himno a la tranquilidad*, sino también en el *Himno a la quietud* (StA 1, 114). Que la novela *Hiperión* se inspira en Rousseau no se atestigua únicamente porque el único fragmento conservado de la primera versión escrita en Tubinga contiene una cita de *La nueva Eloísa* (StA 4, 219), sino porque el recorrido mismo de la vida del pensador constituye para Hölderlin el modelo de inspiración de la obra. El motivo rousseniano se presenta en aquella inocente unidad con la naturaleza de la infancia, rota por la irrupción en el mundo de la cultura y el subsecuente retorno a la tranquilidad natural como paradigma de sus intentos narrativos. Ya en 1798, en la versión definitiva de la obra Hölderlin, rendirá culto a Rousseau en la figura de Adamás, aquel maestro de la temprana juventud con quien el personaje de su novela epistolar explora la belleza de la naturaleza:

¡Ojalá estuvieras presente eternamente en mí solo tú con todo lo que se te asemeja, infortunado semidiós en quien pienso! A quien rodeas con tu calma y tu fuerza, luchador y vencedor, aquél a quien alcanzar con tu amor y sabiduría, ¡que huya o que se iguale a ti! ¡Ni lo innoble ni lo débil pueden existir a tu lado! (Hölderlin, 2000, p.30)

La idea de un maestro infortunado y extranjero, exiliado y sin patria constituye un fuerte indicio que permite asemejar la figura del ginebrino con la de Adamás. Otro de los indicios se presenta en el hecho de que este personaje es quien introduce al joven Hiperión a la lectura de los héroes de Plutarco. Es importante señalar que

es Plutarco el autor cuya obra atesora y recomienda Rousseau en sus *Ensoñaciones*.¹⁷ Del mismo modo, la búsqueda de Adamás por hombres rememora el homenaje del poema de Schiller,¹⁸ y la contraposición de las enseñanzas de Adamás frente a los “bárbaros sin corazón” representa la contraposición entre las enseñanzas de aquellos maestros que tenía el poeta en el seminario de Tubinga y la dicha que le producía en su juventud la lectura de Rousseau. La figura del semidiós es de capital importancia,¹⁹ puesto que representa la unión de lo divino y lo mortal en el hombre. Adamás es un semidiós no solo en tanto héroe moral, sino también en tanto portador de una sabiduría divina.

A partir de los testimonios y las referencias aquí mencionadas es posible afirmar que Rousseau no representaba para los jóvenes estudiantes un filósofo más, sino más bien un modelo de fortaleza, un ideal para la acción práctica. Frente al saber de su tiempo y a las enseñanzas recibidas en el seminario de Tubinga, el pensador ginebrino se muestra como el portador de una sabiduría moral. En este sentido, la figura de Rousseau se contrapone no solo a la ortodoxia protestante, sino también a la propia ilustración que había penetrado en los centros de enseñanza de la época para maquillar los viejos dogmas. Uno de los testimonios más elocuentes de esta contraposición podemos encontrarlo en uno de los textos de Hegel de 1792/3 en donde escribe:

¹⁷ Escribe Rousseau (1780) en su cuarta ensoñación: “Del pequeño número de libros que aún leo a veces, Plutarco es el que más me atrae y me aprovecha. Fue la primera lectura de mi infancia, será la última de mi vejez; es casi el único autor al que nunca he leído sin sacar algún fruto” (p. 412). Escribe Hölderlin (2000) en su *Hiperión*: “Tan pronto me introducía mi Adamás en el mundo de los héroes de Plutarco como en el mundo maravilloso de los dioses griegos, tan pronto imponía orden y tranquilidad, cuenta y razón, en mis impulsos juveniles, como subía conmigo a las montañas, de día para contemplar las flores de las praderas y del bosque y los musgos silvestres de las rocas, de noche para mirar las estrellas y, en la medida en que le es posible al hombre, tratar de comprenderla” (p. 32).

¹⁸ Cf. *Supra*, nota 9.

¹⁹ Sobre el concepto de semidiós en Hölderlin y la representación de Rousseau como tal véase la quinta parte del trabajo de Link (1999, pp. 121-155).

Algo completamente distinto de la ilustración, o del razonamiento (*Räsonnement*), es la sabiduría (*Weisheit*) —pero la sabiduría no es ciencia (*Wissenschaft*)— la sabiduría es una elevación del alma, que ha superado por medio de la experiencia unida a la reflexión, la dependencia de las opiniones y las impresiones sensibles; y, si es una sabiduría práctica, no una mera sabiduría autocomplaciente o vanagloriosa, debe ser acompañada necesariamente de una tranquila calidez, y un dulce fuego. Ella razona (*räsonniert*) poco, no surge *método matemática* de los conceptos, ni llega por medio de una serie de silogismos *barbara et barroco* a lo que toma como verdad —ella no ha comprado su convicción en el mercado general, donde el saber se le da a cada uno conforme a lo que paga, tampoco sabría ella de brillantes monedas, ni podría ser contada sobre la mesa como una divisa en circulación— sino que habla desde el sentimiento del corazón. (GW 1, 97)

Mediante la utilización de las variantes de origen francés “*Räsonnement*” y el verbo “*räsonnieren*”, Hegel remite a las diatribas que el propio Rousseau dirige contra la ilustración de su tiempo. Para el ginebrino, igual para Hegel, el razonamiento no puede demostrar la certeza moral, por el contrario, a veces incluso pretende ir contra ella. Pero, ¿en qué consiste esta sabiduría? ¿Qué certeza o convicción trae para Hegel y Hölderlin? En la *Nueva Eloisa* el ginebrino escribe también contra el entendimiento razonador expresando al mismo tiempo el contenido de esta sabiduría:

Oigo mucho razonar (*raisonner*) contra la libertad del hombre, y desprecio a todos esos sofistas, porque por mucho que un razonador (*raisoner*) me demuestre que no soy libre, el sentimiento interior, más fuerte que todos los argumentos, lo desmiente sin cesar (...). Nosotros no nos suponemos ni activos ni libres; nosotros sentimos lo que somos. (J. J. Rousseau, 2007, pp. 726–727)

En este pasaje se muestra a las claras que la sabiduría aludida por Hegel consiste justamente en la convicción de la propia libertad del hombre. Una libertad por la cual Rousseau había abogado en sus *Discursos* y una libertad que se convertirá en el

principio rector de su posterior filosofía. Pero analicemos de modo más detallado en qué consiste la doctrina de Rousseau y de qué manera se diferencia de las posiciones anteriores. Escribe el sabio en sus *Discursos*:

(...) no es, pues, tanto el entendimiento, lo que constituye, entre los animales, la distinción específica del hombre como su cualidad de agente libre. La naturaleza da una orden a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma expresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma. (Rousseau, 2002, p. 126)

No se trata tan solo de la facultad de querer, sino de la conciencia de esta facultad, una facultad que no puede ser explicada por el mecanismo de los sentidos ni por la formación de las ideas. En tal respecto, la libertad no es simplemente un *liberum arbitrium*, es decir, una ausencia de condicionamientos al actuar, sino el actuar mismo que define todo condicionamiento posterior: una libertad que se despliega a sí misma. En esto consiste la novedad de Rousseau frente a la tradición filosófica anterior que consideraba al hombre como un ser marcado por el pecado original. En su obra el pensador ginebrino absuelve a la humanidad del pecado y lo eleva a un plano superior. Haciendo esto, eleva también la naturaleza al plano de lo divino, abre las puertas a una nueva certeza que ya no piensa, como Hobbes, que el hombre es “el lobo del hombre”, ni tampoco que define su naturaleza en función de su sociabilidad o su racionalidad, sino que la dispone hacia la comprensión de la misma como pura autodeterminación y autonomía. Es este nuevo bautismo de la modernidad el que le permite a Hegel considerar a Rousseau como un héroe y poner en alta estima la condición del hombre en una carta escrita a Schelling en 1795:

Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión

no hay mejor signo de nuestro tiempo que este de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. 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. (George Wilhelm Friedrich Hegel, 1978, p. 60)

A partir de los textos aquí citados podemos ver que uno de los rasgos fundamentales de la sabiduría de Rousseau consiste justamente en mostrar la nueva dignidad del hombre. Lo que lo vuelve digno, según ambos autores, es justamente “reconocer su capacidad de libertad”. En las citas aquí aludidas esta condición es puesta como evidencia de su carácter espiritual. Esta unidad entre libertad y espíritu no es casual, y posee profundas consecuencias para el proyecto idealista. Ya vimos en la primera parte de nuestro trabajo de qué manera esta idea constituirá la base de la filosofía hegeliana posterior, incluso en este período se encuentra delimitada su tarea que consiste en demostrar el carácter fundamentalmente libre del hombre en cuanto ser espiritual. Sin embargo, esto no se resuelve, al menos en esta época, en la presentación racional de una filosofía política o una doctrina del derecho, sino en la fundación de las bases que den nacimiento a esta. Para ello es necesario, previamente, reformar la religión, hacerla compatible con la idea de libertad, despertar el sentimiento que permita al pueblo considerarse digno de llevar a cabo esta idea. Escribe Hegel (1978):

Religión y política han obrado de común acuerdo; aquella ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo. Con la difusión de las ideas sobre cómo deben ser las cosas desaparecerá la indolencia con que la gente pasiva lo toma siempre todo como es. (p. 60)

Pero, mientras que Hegel considera que esto es posible mediante la reforma de la religión, Hölderlin se lanza directamente a fundarla. Esta “nueva religión”, que luego será claramente

proyectada en el famoso fragmento conocido como *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* (Hölderlin, 1976, pp. 27-29) (Hegel, 1978, pp. 219-221), presentará ya sus primeras formulaciones en los *Himnos de Tubinga*, cuya inspiración tomará Hölderlin directamente de la figura de Rousseau.

IV. XILEMA

Los *Himnos de Tubinga* conjugan los dos elementos fundamentales de la creencia de los jóvenes estudiantes: el entusiasmo por la Revolución Francesa y la exaltación de la nueva dignidad del hombre. Ambos temas atraviesan toda la poética juvenil exaltando también aquellos nuevos principios que conforman a la humanidad. Hölderlin le canta a cada uno de ellos con un fervor religioso y se les aferra con una fe inquebrantable: el amor fraternal, la libertad, la belleza, la armonía, cada uno de ellos sintetizan referencias implícitas o explícitas al pensador de Ginebra. No es casual entonces que su *Himno a la Humanidad*, quizás una de las obras más acabadas de este período, se inspire explícitamente en las ideas de Rousseau. Escribía el poeta en 1791:

Pronto habré concluido el himno a la humanidad. Pero se trata precisamente de una obra de intervalos claros, ¡y estos no son ni mucho menos el cielo despejado!; por lo demás he hecho poco: dejarme instruir un poco por el gran Jean Jacques sobre los derechos humanos y en las noches claras deleitarme con Orión, Sirio y la pareja divina, Cástor y Póllux, ¡esto es todo! ¡en serio querido!, me enoja no haber venido a parar antes a la astronomía. Este invierno será mi más imperiosa ocupación. (Hölderlin, 1990, pp. 125–126)

Ya en esta carta Hölderlin nos adelanta el contenido del poema. La inspiración nace no solo de la idea de los derechos humanos defendida por el sabio ginebrino, sino de la contemplación de la naturaleza y la idea de la hermandad de todos los seres humanos. Orión, Sirio y la pareja de hermanos Castor y Pollux constituyen un modelo de heroicidad fraterna y son uno de los motivos más

repetidos en el *Himno a la Humanidad* y en todos los *Himnos de Tubinga*. En su *Oda a Kepler* (StA 1, 81), Hölderlin había comprendido la revolución como un tránsito, como una vía que va desde la naturaleza a la cultura. Las analogías astronómicas fijan en el espacio del destino el curso histórico del hombre, la doble contraposición entre un estado de armonía originaria, el de la arcadia, el de la ingenua unión indiferenciada, con aquel desgarramiento de la cultura que representa la separación, el descentramiento y la paradoja de la condición humana que para ser libre debe separarse de su libertad natural, que para consumarse debe desplegarse más allá de su centro. Todo el peso semántico de la palabra “revolución”²⁰ se entrelaza con el sino político e histórico representado en el cielo estrellado. Este no es más ni menos que la metáfora del destino, de la inevitabilidad de un tiempo que ya se realizó en el firmamento pero que ahora debe realizarse en la tierra. La Revolución, también un signo de la libertad, comienza a manifestarse en el mundo. La contraposición irresuelta por Rousseau entre naturaleza y cultura puede consumarse mediante una transformación moral y religiosa. Hölderlin cita el *Contrato*:

Los límites de lo posible en las cosas morales son menos estrechos de lo que pensamos; son nuestras debilidades, nuestros prejuicios, los que lo limitan. Las almas bajas no creen en los grandes hombres; los viles esclavos sonríen con aire burlón ante la palabra “libertad”. (Rousseau, 1996, p. 89) (StA 1, 146)

“¡Oh virtud, ciencia sublime de las almas sencillas!” (Rousseau, 2012, p. 74) escribía Rousseau al final de su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, pero la virtud simple del alma bella, la virtud de Julia, se convierte ahora en la virtud heroica, en la virtud del patriota, que está dispuesto a dar la vida por el ideal de humanidad. Patria que no es Francia, que no es Alemania, patria que es el lugar de los héroes, de los verdaderos hombres, de aquellos que han abandonado

²⁰ Sobre el concepto de “revolución” véase el trabajo de Bertaux (1992, p. 162).

la mezquindad del individuo para realizar un ideal. En una carta a Franquières de 1769, Rousseau define la virtud como fortaleza,²¹ la virtud es un triunfo sobre nuestro corazón, y en la *Nueva Eloisa* no duda en considerarla como un estado de guerra contra sí mismo (Rousseau, 2007, p. 682). De este modo ella es entendida como aquella unión férrea entre la voluntad y la idea, virtud que es el abandono de la particularidad en pos de la universalidad, virtud que es moral en tanto responde al imperativo de amar a la humanidad por sobre cualquier limitación y prejuicio. La virtud es, entonces, la realización de la humanidad del hombre que debe gobernarse a sí mismo frente a sus instintos y frente a sus opresores.

No tenemos el espacio para analizar todo el *Himno a la Humanidad* completo aquí, pero nos interesa plantear algunas notas fundamentales para comprender su sentido y relación con el planteo de Rousseau. Al comienzo del himno la armonía de la naturaleza se manifiesta en el cielo, en la belleza de la unión de las estrellas. Su proemio²² expresa esta inspiración natural, este curso que da movimiento de la historia. A este le sigue una aretalogía, donde se muestran los prodigios del héroe que no es nada más y nada menos que la propia humanidad convertida en sujeto de su propia realización. Bajo el anafórico “ya” el hombre ha aprendido de la belleza, el amor y la libertad, la fuerza moral para realizar su destino acompañado de la verdad y la justicia. Este destino se anticipa en la quinta estrofa, donde la consumación es presentada en la figura de la “flor del Elíseo” resultado del amor y la fuerza victoriosa de los hombres. La parénesis (exhortación) del poema anticipa el estado donde la patria se arrebata a los ladrones, donde la humanidad se libera de cualquier atadura y se dispone a fundar este *Elíseo*, o el

²¹ “La palabra virtud significa fortaleza. No existe virtud sin combate, no existe virtud sin victoria. La virtud no consiste simplemente en ser justo, sino en serlo triunfando sobre nuestras pasiones, dominando nuestro corazón” (como se citó en Grimsley, 1977, p. 82).

²² Aquí nos valemos del trabajo Vöhler (2011), también del texto de Binder (1972) y del trabajo de Innerarity y Durán (2001).

“reino de Dios” tal como pensaban los jóvenes de Tubinga. Así la virtud permitiría, guiada por la naturaleza, no la realización de la voluntad particular en la voluntad general, sino la realización de la voluntad general en la voluntad particular. Jürgen Link ha señalado que la cita del *Contrato* que analizamos arriba no se trata de una cita estratégica, sino de una cita incidental, una apelación a la virtud, sin embargo, dicha apelación intenta resolver un problema inscripto en el conflicto irresuelto entre libertad y representatividad política. Para Rousseau está claro que la elección de representantes constituye una renuncia incompatible con la idea de libertad y por ello aboga por una democracia directa solo realizable en pequeños estados. Pero aquí Hölderlin inscribe la instauración de este Elíseo, no en la adopción de un determinado régimen político, sino en una transformación ética. Esta transformación solo es posible mediante la fundación de una nueva religión del hombre que realice los ideales de la Revolución y que transforme tanto al estado como a los ciudadanos que lo conforman. No es que no se diga nada sobre democracia directa y representativa, sino que pensado en los términos que lo hace Hölderlin, solo una nueva religión podría resolver el conflicto entre representación y libertad. En tal sentido, el carácter comunitario de la religión resuelve el conflicto entre libertad natural y libertad cívica que se presenta todavía irresuelto en el *Contrato* de Rousseau.

También para Hegel la unión entre naturaleza y libertad posee una solución de carácter religioso. Su búsqueda se encuentra en la resolución de la dicotomía entre religión subjetiva y objetiva, por un lado, y religión privada y religión del pueblo, por otro (GW 1, 81-93). Rousseau había distinguido en su *Contrato* entre la religión del hombre y la del ciudadano (Rousseau, 1996, p. 134) y había planteado la necesidad de una religión civil que tuviese pocos dogmas y que permitiera la diversidad de creencias privadas. Para Hegel, sin embargo, esta no podía dissociarse de una experiencia del deber que admitiera también el sentimiento interior y que conjugara la moralidad particular con la ley. Una religión del pueblo debería habilitar, mediante la unificación

entre razón y sentimiento, la resolución del conflicto irresuelto en la propia naturaleza humana y en sus instituciones. Frente al formalismo ilustrado, Hegel piensa en la necesidad de conjugar el elemento material con el formal. En su texto *Die Staatverfassungen* de 1792/3 (GW 1, 123-30), que data de la misma época que el *Himno a la Humanidad*, el filósofo reflexiona acerca del carácter de las constituciones estatales y las legislaciones de los pueblos. Aquí el joven estudiante comprende que dichas legislaciones contienen a menudo sentimientos y asociaciones que otorgan contenido a las leyes, por lo que considera que para que una legislación sea efectiva es necesario, además, dotarla de dicho contenido:

Con los progresos de la razón se pierden inconteniblemente muchos sentimientos, devienen débiles muchas asociaciones de la imaginación que nosotros dotamos de significado con la sencillez de las costumbres, y cuyos cuadros nos alegraban y tranquilizaban —representaciones cuya pérdida no sin razón lamentamos, huellas de secretos impulsos, donde el hombre, ser completamente racional y volente, a menudo es sorprendido— y frente a las cuales siempre se queda atrás. ¿Por qué no se visitan y se aprecian asiduamente aún en nuestros tiempos reliquias de Federico el Grande y de Rousseau? (GW 1, pp. 124-125)

Para Hegel solo las convenciones y las normas no son suficientes para unir las voluntades particulares con la voluntad general, tampoco lo es la coacción de la ley sino la conjunción entre la legislación y el sentimiento religioso. Por eso esta religión no es una religión del estado, como la de Robespierre, sino una del pueblo, una fe que conjuga la razón con la imaginación y el arte. En el manifiesto previamente mencionado escrito de puño y letra de Hegel, pero cuyas ideas reflejan pensamientos comunes a ambos autores, conocido como *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, los jóvenes expresarán esto de modo explícito:

Nunca la mirada desdeñosa, nunca el ciego temblor del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Solo entonces nos espera igual cultivo de todas las fuerzas, las del singular como la de todos

los individuos. Ninguna fuerza será ya oprimida, ¡entonces reinará universal libertad e igualdad de los espíritus! Un más alto espíritu, enviado del cielo, tiene que fundar entre nosotros esta nueva Religión; será la última obra, la más grande, de la humanidad. (Hegel, 1978, p. 219) (Hölderlin, 1976, p.29)

¿En qué sentido concreto podemos hablar aquí de religión?, ¿cómo podemos comprender esta nueva “religión de la humanidad”? La expresión debe entender el genitivo en sentido subjetivo y objetivo: no solo se trata de una religión fundada por la propia humanidad como sujeto de la historia, sino de una religión cuyo objeto es la propia humanidad del hombre y cuyos mandatos se encuentren formulados en leyes que expresan el mandato moral rousseaiano: “hombre no deshonres al hombre”. La suprema dignidad humana y la idea de libertad constituyen los dogmas de esta nueva religión que reconcilia de una vez por todas al ser humano con su propia naturaleza. Si existe un término que sintetiza el carácter más fundamental de esta nueva fe es la palabra *Versöhnung*. Dicha palabra puede ser traducida por “reconciliación” o “unificación”, pero su sentido es profundamente escatológico. *Versöhnung*²³ puede ser interpretado como la expiación del pecado pero también como la reconciliación del hijo con el padre, del hombre con la naturaleza, del ser humano con Dios. Todos los esfuerzos de Hölderlin y Hegel están dirigidos a concretar este ideal, a conducir al pueblo hacia esta reconciliación, hacia esta unión con lo divino. Pero lo divino no se encuentra fuera del hombre, sino que lo constituye, conforma la naturaleza de su pensamiento y de su acción, el carácter supremo de su destino. Mientras que en el salmo 20 la *Biblia* dice: “Los cielos cuentan la gloria del Señor, proclama el firmamento las obras de sus manos”, Hölderlin (2001) escribe en su *Himno a la Humanidad*: “los cielos cuentan la gloria del barro, y la humanidad

²³ Aquí acordamos con la interpretación de Innerarity (1989). Para la traducción de *Versöhnung* véase también Slaby y Grossman (1977), y el *Diccionario de los Hermanos Grimm* (1971).

avanza hacia la plenitud” (p. 109). En tal sentido, *religio* y *versöhnung* no son más que distintos términos para el mismo concepto, para el mismo ideal que permanecerá indeleble en toda la obra de nuestros autores. La vieja religión se basaba en la suprema diferencia entre lo divino y lo humano, en la radical separación entre creador y criatura, la nueva religión, propuesta por Hölderlin y Hegel, solo puede ser comprendida como una reconciliación radical de Dios con el hombre, es decir, como una religión de la humanidad que por medio de la conciencia de su libertad se ha comprendido a sí misma como espíritu.

De lo dicho se desprende que la Revolución no tiene tan solo un sentido político para aquellos jóvenes estudiantes del seminario protestante, sino además un sentido religioso. Para ellos la Revolución constituye una epifanía, un signo inequívoco de los tiempos. Esto no es una mera huida metafísica ante una realidad poco auspiciosa, ni una reacción frente a la Francia revolucionaria, por el contrario, es el inicio de una transformación más radical, una señal que no cambiaría tan solo el orden político, sino además el artístico y el filosófico. Aún en sus *Lecciones* (1970), Hegel dirá que la Revolución fue una verdadera “reconciliación (*Versöhnung*) de lo divino (*Göttlichen*) con el mundo” (p. 529), ni Hegel ni Hölderlin claudicaron nunca de ella, tampoco lo hicieron jamás de aquella lectura de Rousseau que les permitió comprender incluso contra Kant, que el reino de Dios solo es realizable si se resuelve finalmente el desgarramiento entre naturaleza y espíritu, entre necesidad y libertad. En esto consiste el desborde del idealismo frente a la Ilustración que presenta para la historia sus frutos definitivos.

V. FRUTOS. A MODO DE CONCLUSIÓN

Al comienzo de nuestro trabajo pudimos explorar de qué manera la Revolución constituyó para los autores estudiados un signo histórico que marcó de modo decisivo el comienzo de sus esfuerzos creativos. Sin embargo, esta no fue tanto una causa, sino más bien el resultado del desarrollo de una idea que emergió a finales del siglo XVIII y

cuya expresión más acabada encontraron en la obra de Rousseau. En la conciencia de la idea de libertad comprendieron el carácter definitorio de la humanidad del hombre, siendo asumida como principio de una nueva religión que debería constituir la base de una transformación política, pero además artística y religiosa. Gracias a los testimonios y textos estudiados pudimos comprobar de qué manera esta libertad rousseauiana se ramificó hacia el plano ético y cómo se orientó hacia un ideal que buscaba resolver la contraposición entre la libertad entendida como unión indiferenciada con la naturaleza y aquella libertad que se despliega en las instituciones y en la historia. De este modo pudimos descubrir que el proyecto idealista de esta época se encontraba fuertemente abocado a fundar una religión que entendiera a la humanidad como fundamentalmente libre y que reconciliara los aspectos morales con los sociales. Dicho proyecto presenta interesantes potencialidades explicativas para comprender la obra posterior de los autores. Podemos concluir que, frente a la oposición kantiana entre necesidad natural y libertad espiritual, los autores sostienen un proyecto reconciliatorio inspirado en la doctrina de Rousseau. Mientras que en Hegel este proyecto fue desarrollado teóricamente en este período mediante la reformulación de sus ideas religiosas, en Hölderlin buscó resolverse en un ejercicio poético. Dicho ejercicio anunció la posibilidad de la restitución de la armonía perdida en una aretología de la humanidad entendida como sujeto de la historia. En tal sentido, la sabiduría rousseauiana queda decisivamente desplegada al comienzo del idealismo trazando los lineamientos que luego serán desarrollados en los períodos posteriores.

REFERENCIAS

- Beck, A. (1982). Die legende vom Tübinger Freiheitsbaum. En *Hölderlins Weg zu Deutschland. Fragmenten und Thesen*. (pp. 46-54). Stuttgart: J.B.Metzler.
- Bertaux, P. (1968). Hölderlin und die französische revolution. En *Hölderlin Jahrbuch* (Vol. 15, pp. 1-27). Tübingen: J.C.B. Mohr. Recuperado

- de https://www.hoelderlin-gesellschaft.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/Jahrbuch_196768/196768_1.pdf
- Bertaux, P. (1992). *Hölderlin y la Revolución Francesa*. M. Sarabia (trad.) Barcelona: Ediciones del Serval.
- Binder, W. (1972). Einführung in Hölderlins Tübinger Hymnem. En *Hölderlin Jahrbuch* (pp. 1-19). Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Boechenstein, B. (1966). Die Transfiguration Rousseaus in der deutschen Dichtung um 1800. En *Jahrbuch der Jean Paul Gessellschaft 1* (pp. 101-116). Basel, C.
- Boeder, H. (2014). Rousseau o la irrupción de la autoconciencia. *Philosophia*, 1, 13-35. L.E.Profil y G.S.Rodriguez (trad.). Recuperado de <https://bdigital.uncu.edu.ar/6625>.
- Boeder, H. (2016). *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase*. (M. Zubiría & M. Brainard, eds.). Berlin: Dunkel & Humboldt.
- Boeder, H. (2017a). *In Officium Sapientae. Antología de Textos Filosóficos II*. M. Zubiría (trad.) Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf
- Boeder, H. (2017b). La memoria de sofía. M. Zubiría (trad.) En *In Officium Sapientae. Antología de Textos Filosóficos II* (pp. 79-101). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf
- Castellari, M. (2011). *Friedrich Hölderlin. Hyperion nello specchio della critica*. Milan: C.U.E.M. Recuperado de http://books.google.de/books?id=_W1qydcxSyIC
- D'Hondt, J. (2013). *Hegel*. C. Pujol (trad.). Buenos Aires: Fábula.
- De Angeli, M. (1995). *Die Rolle des Einflusses von J. J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal: Ein Versuch, die «dunklen Jahre» (1789-1792) der Jugendenentwicklung Hegels zu erklären*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- De Angeli, M. (1996). *Hegels Philosophie als Weisheitslehre: Beiträge zu einer neuen Interpretation des Jungen und des reifen Hegel*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- De Angeli, M. (2021). L'applicazione della categoria della 'naturalità' al campo dell'illuminamento dell'uomo comune. Recuperado de

<https://www.philosophyforfuture.org/it/news-167/calendario-incontri-centro-hegel.html>

- De Man, P. (1968). Hölderlins Rousseaubild. En *Hölderlin Jahrbuch* (pp. 180-208). Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ferrer, A. (2001). Holderlin ante la revolución. En *Hölderlin. Poesía y Pensamiento* (pp. 87-101). Madrid: Pre-textos.
- Fulda, H. F. (1991). *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gaier, U. (2011). Rousseau, Schiller, Herder, Heinse. En J. Kreuzer (Ed.), *Hölderlin Handbuch*. Stuttgart-Weimar: J.B.Metzler.
- Grimm, J., & Grimm, W. (1971). Deutsches Wörterbuch. Recuperado de <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GK04592#XGK04592>
- Grimsley, R. (1977). *La filosofía de Rousseau*. J. Rubio (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Vol. 12). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2021). Stammbuch Georg Wilhelm Friedrich Hegel - OpenDigi. Recuperado <http://idb.ub.uni-tuebingen.de/opendigi/Mh858#p=10>
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (1978). *Escritos de Juventud*. J.M. Ripalda (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (1989). *Gesammelte Werke I. Frühe Schriften* (Rheinisch-; F. Nicolin & G. Schüler, Eds.). Würzburg: Felix Meiner.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (2005). *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal* R. Cártago (trad.). Madrid: Istmo.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (2013). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III*. W.Roces (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Henrich, D. (1963). Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie. En *Hegel Studien 3* (pp. 39-77). Felix Meiner.
- Henrich, D. (1971). *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1991). *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Hoffman, T. S. (2014). *Hegel. Una propedéutica*. M. Maureira y K. Wrehde (trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Hölderlin, F. (1946). *Sämliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausagabe* (Friedrich Beissner, Ed.). W.Kohlhammer.
- Hölderlin, F. (1976). *Ensayos*. F. Martinez Marzoa (trad.). Madrid: Peralta Ediciones.
- Hölderlin, F. (1990). *Correspondencia Completa*. H. Cortés y A. Leyte (trad.). Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2000). *Hiperión o el eremita en Grecia*. J. Muñariz (trad.). Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2001). *Los Himnos de Tubinga*. C. Durán y D. Innerarity (trad.). Madrid: Hiperión.
- Innerarity, D. (1989). Dialéctica de la Revolución, Hegel, Schelling y Hölderlin ante la revolución francesa. *Anuario Filosófico*, 22(1), 35-54. <https://doi.org/10.15581/009.22.1.35-54>
- Innerarity, D., & Durán, C. (2001). Mitología de la revolución. Los himnos de Tubinga. En *Los himnos de Tubinga* (pp. 7-41). Madrid: Hiperión.
- Jaeschke, W. (2016). *Hegel Handbuch. Leben, Werk, Schule*. Kösel: J.B.Metzler.
- Jamme, C. (1983). *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*. Bonn: Bouvier.
- Kaufmann, W. (1972). *Hegel*. V. Sánchez de Zabala (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Kondylis, P. (1979). *Die entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Hegel und Schelling bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Link, J. (1999). *Hölderlin-Rousseau: Inventive Rückkehr*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una biografía*. C. García Trevijano (Trad.). Madrid: Acento.
- Profili, L. E. (2020). La idea de libertad en Jean Jacques Rousseau. *Eidos*, 32(32), 231-250. <https://doi.org/10.14482/eidos.32.194>

- Rosenkranz, K. (1843). *Aus Hegels Leben*. Leipzig: Otto Wigang Verlag.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Rousseau, J. J. (1780). Les reveries du promeneur solitaire. En *Collection complète des oeuvres*. Recuperado de www.rousseauonline.ch,
- Rousseau, J. J. (1955). *Emilio*. Buenos Aires: Safian.
- Rousseau, J. J. (1996). *El Contrato Social*. M.J. Villaverde (trad.). Barcelona: Altaya.
- Rousseau, J. J. (2007). *Julia, o la Nueva Eloísa* P. R. Ortega (trad.). Madrid: Akal.
- Rousseau, J. J. (2012). *Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen de la Desigualdad entre los Hombres*. M. Armiño (trad.). Madrid: Alianza.
- Schiller, F. (2015). *Lírica de pensamiento*. M. Zubiría (trad.). Córdoba: Alción Editora.
- Schneider, H., & Jamme, C. (1990). *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Slaby, R., & Grossman, R. (1977). *Diccionario de las lenguas españolas y alemana*. Barcelona: Herder.
- Vieweg, K. (2005). «El gran teatro del mundo». La filosofía hegeliana de la historia como consideración pensante del acontecer humano con intención racional, liberal y cosmopolita. R. Cuartango (trad.). En *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Istmo.
- Vöhler, M. (2011). Frühe Hymnem. En J. Kreuzer (Ed.), *Hölderlin Handbuch* (pp. 290-308). Stuttgart: J.B.Metzler.