

ARTICLE

doi: 10.4013/fsu.2026.272.03

Vivencia esférica y captación del Ser en Friedrich Hölderlin *

Spherical Experience and the Apprehension of Being in Friedrich Hölderlin

Hugo E. Herrera 

Universidad de Valparaíso – Facultad de Derecho – Valparaíso, Chile. E-mail: hugoeduardoherrera@gmail.com

RESUMEN: En el presente trabajo se examina la discusión de Hölderlin con la teoría del conocimiento de Kant. Se sostiene que Hölderlin postula la necesidad de un acceso directo del ser humano a aquello que denomina el “Ser”, situado en la base de la experiencia. A partir de un análisis detenido de los textos hölderlinianos y de la literatura interpretativa fundamental, el estudio aborda el carácter esférico que Hölderlin atribuye a la experiencia y la tesis según la cual sólo un acceso al Ser que la funda permite evitar que la división judicativa —o la escisión entre sujeto y objeto— desemboque en dispersión. En la medida en que la experiencia posee una estructura esférica, Hölderlin puede aproximarse a la concepción kantiana de la totalidad de la experiencia humana. Con todo, la teoría de un acceso directo al Ser debe enfrentarse a la objeción que, desde una perspectiva filosófico-crítica, se le dirige por afirmar un saber que parece exceder los límites del conocimiento humano y las condiciones de su posibilidad.

Palabras-clave: epistemología filosófico trascendental; idealismo alemán; división de sujeto y objeto; intuición del ser; Friedrich Hölderlin.

ABSTRACT: The present paper examines Hölderlin’s engagement with Kant’s theory of knowledge. It argues that Hölderlin posits the necessity of a direct human access to what he calls “Being”, situated at the very ground of experience. On the basis of a careful analysis of Hölderlin’s texts and of the principal interpretative literature, the study addresses the spherical character that Hölderlin attributes to experience, as well as the thesis according to which only an access to the Being that grounds experience can prevent the judicative division—or the split between subject and object—from issuing in dispersion. Insofar as experience possesses a spherical structure, Hölderlin is thereby able to approximate Kant’s conception of the totality of human experience. Nevertheless, the theory of a direct access to Being must confront the objection, raised from a philosophical-critical perspective, that it affirms a form of knowledge which appears to exceed the limits of human cognition and the conditions of its possibility.

Editores responsáveis:

Inácio Helfer

Leonardo Marques Kussler

Luís Miguel Rechiki Meirelles

* Este trabalho contou com o apoio da ANID/FONDECYT (Chile), Projeto n° 1260223.

Keywords: transcendental philosophical epistemology; German Idealism; subject-object division; intuition of being; Friedrich Hölderlin.

1 Juicio y Ser

Hacia 1795, Friedrich Hölderlin da un paso que resulta decisivo para la historia de la filosofía moderna. En una serie de textos de ese período, formula una tesis cuyos desarrollos tendrán amplias consecuencias sistemáticas: el conocimiento consciente implica, a la vez, división y unidad (cf. Beiser 2008; Henrich 1997, 2004; Frank 1995, 1987; Bowie 2003, 83; Eldridge 2014, 130–131; Roth 1991, 123; Bondeli 2019, 101; Dilthey 1985, 259–260; Stolzenberg 1994, 75, 77; Larmore 2000, 146–147, 151; Brachtendorf 1998, 384. Sobre las relaciones de Hölderlin con Schelling, cf. Franz 1998–1999, 75–98; Schmidlin 1975–1977, 303–327; con Hegel, cf. Anton 1975–1977, 285–302; Harris 1990, 236–266; Baum 1993, 81–102; Reisinger 1987, 15–69; Düsing 1981, 101–117; Grimm 1998–1999, 139–141; con Schelling y Hegel conjuntamente, cf. Kreuzer 1998–1999, 51–74; Pöggeler 1969, 17–32; Förster 1995, 190–193; Frank 1982, 153–187; Hansen 1989; Franz 1975–1977, 328–357).

La consciencia humana —y con ella la posibilidad de discriminar objetos— surge a partir de un distanciamiento originario del sujeto respecto de su entorno (cf. Hölderlin 1946–1985, VI/1:155). Sobre la base de una etimología difundida en su época (cf. Fichte 1976, 182; Waibel 2000, 140–162; Safranski 2019, 117), Hölderlin vincula el juicio (*Urtheil*), que Kant había identificado con la *actividad* misma del pensar, con un acto originario de *partición*: la *Ur-Theilung*. El conocimiento judicativo descansa sobre una división primordial (Ur), gracias a la cual “objeto y sujeto se vuelven posibles por primera vez” (Hölderlin 1975–2008 XVII:156; cf. también la carta a Niethammer 24.II.1796; 1946–1985, VI/1:202–203).

Sin embargo, tanto en el conocimiento objetivo como en la autoconciencia consta, además, una *unidad efectiva* entre los polos subjetivo y objetivo. De ahí surge la pregunta ineludible por la condición de posibilidad de esa unidad, dado el hecho de la “división originaria”. Si la división fuese absolutamente primaria, el resultado no sería la unidad reflexiva del conocimiento, sino, más bien, una disolución de toda relación: un “perderse en la división” (Rühle 2011a, 129); una “división y aislamiento absolutos” (Hölderlin 1946–1985, IV/1:267–268; cf. Frank 1995, 63, 65–66).

La partición o división no puede ser originaria en sentido absoluto. Debe estar precedida por una unidad que haga posible una división sin disgregación. Solo así puede comprenderse que la escisión entre sujeto y objeto no destruya la relación cognoscitiva, sino que la instituya. En palabras de Hölderlin: “El concepto mismo de división contiene el concepto de una relación recíproca entre objeto y sujeto, y la presuposición necesaria de un todo del cual objeto y sujeto son las partes” (Hölderlin 1975–2008 XVII:156).

2 El fundamento no-subjetivo de la unidad

Ese fundamento de la unidad —sostiene Hölderlin— no puede ser provisto por el sujeto. En este punto se distancia decisivamente de Fichte (cf. Kondylis 1977, 753–754; Beyer y Brauer 2000, 335–338; Franz 1975–1977, 351–352; Bowie 2009, 183). Para este último, la unidad se funda en un yo absoluto. Hölderlin somete esta tesis a una crítica de principio: o bien el yo es absoluto y, en cuanto tal, carece de consciencia; o bien es consciente y, por ello mismo, se halla condicionado por un objeto, dejando de ser absoluto. Ambas determinaciones resultan incompatibles (cf. Hölderlin 1946–1985 VI/1:155). Un yo consciente es necesariamente relativo a un objeto; un yo absoluto, en cambio, excluye toda objetividad. La conjunción de absolutidad y consciencia resulta, así, incoherente (cf. las cartas a Hegel, de 26.I.1795 y a Karl Gok, 13.IV.1795; Hölderlin 1946–1985 VI/1:155, 164; cf. Frank 1995, cap. IV; Tambling 2014, 63–64; Schujter 2001, 168; Barnow 1972, 248–293; Gosetti-Ferencei 2020, 31–32; Wirth 1998, 159–233; Tobias 2020, 4–5; Völkel 1997, 95–113; Janke 1994, 119–133; Graeser 1991, 111–127; Reisinger 1987, 15–69).

Hölderlin introduce un principio distinto, que no tiene carácter subjetivo, para explicar la unidad de sujeto y objeto en el conocimiento objetivo. A ese fundamento lo denomina “Ser [Seyn]” (Hölderlin 1975–2008 XVII:156). El Ser es condición de posibilidad de la unidad total que sostiene la división entre sujeto y objeto en el conocimiento consciente.

Afirmado el Ser como fundamento de la unidad, se impone la cuestión decisiva de su modo de darse o constar. La interpretación de Hölderlin se divide aquí en tres líneas bien diferenciadas. Están quienes —como Dieter Henrich— sostienen que el Ser es postulado reflexivamente como condición explicativa de la posibilidad del conocimiento consciente (cf. Henrich 1997, 86; 2004, 526, 670); quienes —como Frederick C. Beiser y Manfred Frank— entienden que, para Hölderlin, el Ser consta en una captación directa de carácter epistémico (cf. Beiser 2008, 393–396; Frank 1997, 725–726, 751–752, 828; 2004, 92–93); y quienes —como Violetta Waibel— le asignan a esa captación un carácter no cognoscitivo, sino estético (cf. Waibel 2000).

3 La intuición intelectual del Ser como idea explicativa carente de realidad efectiva

Hölderlin es, según Henrich, el primero que, “como resultado de la coherencia de su reflexión y de la seriedad de su vocación poética”, logra llevar a cabo un giro crítico frente a Fichte y articular una “concepción sistemática autónoma” (Henrich 1997, 88; 2004; cf. también Henrich 2004, 291–295; sobre la interpretación de Henrich, cf. Fischer 2020, 146; Görner 2016, 102–104; Spencer 2011, 438; Warminsky 1987, 8–11; Herrera 2020, 222–224; Beiser 2008, 667 n. 45).

Según esta lectura, Hölderlin privilegia la fidelidad a las exigencias centrales del criticismo kantiano (cf. Henrich 1997, 87), a la vez que avanza más allá de Kant y de Fichte, al afirmar un Ser previo a la división entre sujeto y objeto (cf. Henrich 1997, 85, 87). La división originaria remite a una unidad más fundamental, condición de la unidad de la consciencia. Esa unidad no puede ser un yo: en tanto que el yo es consciente, supone ya división y, por ello, se encuentra, como ha planteado Hölderlin, condicionado (cf. Henrich 1997, 75–76, 85). Un sujeto sin objeto podría ser absoluto, pero lo sería al precio de la inconsciencia. De ahí la consecuencia decisiva: la unidad primordial debe ser pensada como distinta de la consciencia y trascendente a ella. “Si hubiera razones filosóficas para suponer un absoluto previo a toda consciencia, entonces habría que distinguirlo de toda consciencia; por ello, conviene no denominarlo engañosamente ‘yo’” (Henrich 1997, 86; cf. 76). Aquello que precede toda relación sujeto–objeto y toda división originaria debe, por tanto, ser concebido como “Ser” (Henrich 1997, 75–76; Hölderlin 1975–2008 XVII:156).

Henrich aborda explícitamente el problema del acceso a este Ser, descartando que pueda tratarse de un saber inmediato. Ni en el texto ni en el esquema teórico del borrador *Seyn Urtheil Möglichkeit* hay indicios de un conocimiento del Ser perdido en el juicio. Antes bien, tal conocimiento queda excluido por la propia arquitectura de la concepción hölderliniana. En la medida en que Hölderlin va más allá del análisis epistemológico inmanente de la consciencia del yo, orientándose hacia un origen no epistemológico, él mantiene a la vez presente la crítica kantiana y, con ella, la “determinación de los límites del conocimiento y de las condiciones de una filosofía responsable” (Henrich 2004, 112–113). La separación estricta de consciencia y Ser originario implica cerrarse el acceso a todo saber inmediato de este último (cf. Henrich 2004, 295–296; 1997, 75–76; Meinhold 1994, 378; Franz 2011, 229).

Según la interpretación de Henrich, la “intuición intelectual” a la que alude Hölderlin al referirse al Ser, no debe entenderse como un órgano efectivo de conocimiento. Su función es estrictamente metodológica: sirve para indicar la unidad previa a toda división entre sujeto y objeto. De modo análogo a como Kant introduce la intuición intelectual en la *Crítica de la razón pura* como un concepto de contraste, para delimitar nuestro modo de conocer, no para atribuirnos una facultad que poseamos, Hölderlin recurre a ella aquí para pensar la manifestación de la unidad originaria, sin asumir que constituya un modo de conocimiento accesible a una mente humana finita (cf. Henrich 2004, 548–549; Fischer 2020, 146).

Henrich distingue una segunda vía de acceso al Ser: la reflexión. La mente remite a un fundamento que no posee la estructura de la consciencia misma y que solo puede ser admitido como supuesto. El Ser originario que precede al juicio no es accedido en un saber directo, sino que es una condición a la que la reflexión se ve conducida para dar cuenta de la unidad entre sujeto y objeto. El fundamento es pensable "únicamente como presuposición" y permanece, en cuanto tal, incognoscible (Henrich 2004, 526, 670; 261, 296–297, 526–527, 599–600; Henrich 1997, 86; esta lectura es seguida por Gosetti-Ferencei; cf. Gosetti-Ferencei 2004, 118–119; y, parcialmente, por Larmore; junto con admitir el acceso como presuposición, Larmore plantea que en el penúltimo borrador de *Hyperion*, que Hölderlin alude a una "Ahndung" del ser —que traduce como "inkling" o presentimiento de la unidad perdida; cf. Larmore 2000, 148, 159 n. 12; cf. Eldridge 2001, 85–111).

4 La intuición intelectual como intuición estética

Violetta Waibel piensa que, para Hölderlin, el Ser es "accesible presuntamente en una vivencia [Erleben] estética", no "en un acto teórico [...] de la consciencia" (Waibel 2000, 144). Esa vivencia se distingue tanto de un conocimiento reflexivo del Ser como mera "presuposición" del pensamiento (tesis de Henrich), como de un acceso cognoscitivo directo (tesis de Beiser y Frank). El acceso directo al "Ser" —al que Hölderlin identifica con la "Belleza"— no es "conocimiento" (Waibel 2000, 115; cf. Kuzniar 1987, 152).

Esta interpretación evita la insuficiencia del acceso meramente reflexivo al Ser, sin incurrir en el riesgo de un posible dogmatismo epistémico asociado a la tesis de un conocimiento directo del Ser. Con todo, deja abierta una cuestión decisiva: en qué sentido debe entenderse un acceso estético como acceso no cognoscitivo al Ser o a la Belleza.

Waibel remite aquí a la *Crítica del juicio*, de Kant, donde éste considera una vivencia *puramente estética* o *no-cognoscitiva*. A ese tipo de vivencia tiene que aludir Waibel si quiere pensar en una vivencia estética y no-cognoscitiva. Kant indica que la "idea estética" descansa en "una intuición [...]" para la cual nunca puede encontrarse un concepto adecuado" (Kant Ak. V:342). En la idea estética no se alcanza un correlato real o efectivo independiente del sujeto. Las representaciones estéticas (en una lectura usual de la tercera crítica) no aluden a algo real cognoscible, sino a una mera relación de poderes mentales: a una "correspondencia de las facultades de conocimiento entre sí (de la imaginación y del entendimiento)" (Kant Ak. V:342; cf. Makkreel 1994, 119-120; Wicks 2007, 127-134).

Lo puramente estético adquiere así, en Kant, un sentido preciso: no designa acceso a una realidad independiente del sujeto, sino una vivencia fundada en el juego subjetivo de las facultades. Waibel vincula a Hölderlin con el Kant de la tercera crítica, interpretado en el sentido recién señalado. En la *Crítica del juicio*, indica Waibel, Kant distingue al juicio estético por tener un carácter "no objetivable", por estar "fundado en un sentimiento" y dotado, entonces, de una "validez general" meramente "subjetiva" (Waibel 2000, 93). A diferencia de los juicios estéticos, plantea Waibel, los "juicios objetivables [...]" son aquellos fundados por un principio que puede ser llevado a un concepto y cuya aceptación es exigible de todo ser racional capaz de conocimiento" (Waibel 2000, 93; 96). "Al 'Ser como tal' de Hölderlin, que está presente para nosotros en la Belleza, le corresponde teóricamente generalidad subjetiva", no, en cambio, "validez general objetiva" (Waibel 2000, 96).

La lectura de Waibel es problemática, si se entiende, como parece hacer ella, a lo puramente estético en el sentido de lo que carece de referencia allende el sujeto, pues es expresión de un nudo sentimiento y de la relación de facultades meramente subjetivas. Hölderlin entiende, precisamente, que el Ser al que se accede y sobre el cual se juzga, se halla *allende el sujeto* (cf. Hölderlin 1946-1985 VI/1:181, 203; III:236-237; 1975-2008 XVII:156). El prefacio a la penúltima versión del *Hiperión* dice: Si "el Ser en el sentido único de la palabra [...] no fuera accesible [nicht vorhanden wäre] [...], sin una intuición [Ahndung] de él [...], no pensaríamos y no actuaríamos; ni siquiera habría nada en absoluto (para nosotros); nosotros mismos no seríamos nada (para nosotros) [...]. Él [el Ser] es accesible [vorhanden] — como Belleza" (Hölderlin 1946-1985 III:236-237). Sigo aquí la traducción de *Ahndung* como "intuición" (cf. Pfau 1988, 183; Eldridge 2014, 135; Nägele 1985, 157–158; Kreuzer 1998, XXXII n. 36; Hölderlin 1946–1985 IV/1:267–268).

Debe destacarse que Waibel distancia la concepción de Hölderlin respecto de Kant. Indica que “la Belleza no es para Hölderlin [...] pensable meramente como forma subjetiva en el sentido de Kant” (Waibel 2000, 103; cf. 97). O sea, ha de rechazarse que el Ser-Belleza de la experiencia estética sea resultado del mero juego de facultades mentales. Se trata, en consecuencia, de un Ser independiente del sujeto.

Sin embargo, la misma Waibel induce a confusión, en varios sentidos. (1) Luce contradecirse, al plantear que la “validez general subjetiva” que Kant atribuye al “juicio estético” es la misma que Hölderlin le atribuye al acceso al Ser-Belleza (Waibel 2000, 115; cf. 93-97, 340). Se trataría, en ambos casos, de una validez carente de referencia a un Ser independiente del sujeto. (2) Waibel afirma, además, que el acceso al “Ser” o “Belleza” “no puede fundarse inmediatamente en conocimiento” (2000, 115). Sin más aclaración, esto significa que no puede fundarse en ningún conocimiento o acceso a algo independiente del sujeto (a modo de contrapunto, debe decirse que Hölderlin caracteriza al “escéptico filosófico” como quien “conoce la armonía de la belleza perfecta, que nunca es pensada”; Hölderlin 1946-1985 III:81). (3) Para determinar el significado de la noción de validez general puramente subjetiva, Waibel acude al pensamiento de Fichte y, allí, a la idea de que la validez de los enunciados depende de un sujeto absoluto (cf. Waibel 2000, 89-97), vale decir (aunque por razones distintas a Kant), un sujeto sin referencia a un ser independiente de él. (4) Waibel indica, en fin, dejando el asunto abierto, que “en el texto [de ‘Ser juicio posibilidad’] queda abierto si acaso Hölderlin era de la opinión de que su propuesta resultaba compatible todavía con la tercera crítica de Kant, o si, en cambio, él dio el paso aquí conscientemente sobre la frontera de Kant” (Waibel 2000, 145).

El acceso a lo real-efectivo en lo Bello es posible para Hölderlin, sólo que –como hemos visto– no se deja objetivar de modo determinado, toda vez que se trata, precisamente, del Ser en la base de la división sujeto-objeto. Woezik, p. ej., plantea en este sentido: “Puesto que el conocimiento pertenece a la dimensión de los juicios [es decir, de la limitación o división], respecto del Ser no es posible un conocimiento científico en sentido estricto”; “el Ser es inaccesible a la reflexión, pero de algún modo podemos intuirlo” (Woezik 2010, 195). “Belleza, o lo Bello, es otro término que Hölderlin usa frecuentemente para el Ser. La perfección de nuestro fundamento, el Ser, ‘aquello que es Uno y Todo’ [...] está vivo entre nosotros como Belleza” (Woezik 2010, 210-211).

En la medida en que Ser y Belleza coinciden, para Hölderlin, en la instancia “Ser”, estamos aquí ante la admisión de una referencia real-efectiva de la intuición intelectual (sobre la posición, llamémosla, “realista”, cf. Wegenast 1990, 192-194; Strack 1976, 140; Nauen 1971, 62-63; Beyer y Brauer 2000, 342; Beyer 1993, 28; Pöggeler 1974, 164; Heinrichs 2007, 293; Fischer 2020, 146; Adler y Louth 2009 xxxiii, xxxvi; Meinhold 1994, 390; sobre la noción de “lo mántico”, a la que él alude ahí, cf. también Högrefe 1996, 102-123; Stiening 2005, 285; Jamme 2016, 98; Hayden-Roy 1994, 222-223; Bondeli 2019, 110-112; Otuska 2001, 71; Epple 2021, 64; distinguen la intuición intelectual, de obras previas de Hölderlin, de la intuición estética, de obras posteriores, problematizando la relación: Wegenast 1990, 192; Roth 1991, 138; Stiening 2005, 286; Tillette 2015, 117; 1988, I:231-233; Wackwitz 1985, 75-76; Krell 2002, 67-68; Davis 2015, 64-65; Behun 2006, 128; Flodin 2021, cap. 12). Hay una diferencia entre Hölderlin y *toda* posición que reconduzca la Belleza a las facultades del sujeto: para Hölderlin la intuición intelectual importa *acceso al Ser*; al Ser independiente del sujeto y la sola relación de sus facultades mentales. Si, como hemos visto, para Kant –en la lectura de Waibel de la tercera crítica– la experiencia estética no alude a algo sabido real o independiente del sujeto, sino a una tal relación de facultades mentales, al “juego subjetivo de las fuerzas del conocimiento” (Meinhold 1994, 385), si ella es “meramente una experiencia subjetiva del juicio reflexionante tal como lo es en Kant” (Fischer 2020, 147), para Hölderlin, en cambio, esa vivencia “es una revelación de la unidad última de la existencia o del Absoluto” (Fischer 2020, 147). El “Ser” al que la experiencia estética, según Hölderlin, accede, impide hablar de una experiencia puramente estética (cf. Strack 1976, 140; Meinhold 1994, 385; Beiser 2008, 375). “Belleza” y “Ser en el sentido propio del término” son, para Hölderlin, coincidentes (Hölderlin 1946-1985, III:236-237; cf. Ryan 2011, 179).

5 El Ser conocido en la intuición intelectual

Frederick Beiser y Manfred Frank critican la lectura de Henrich según la cual el ser sería únicamente un fundamento presupuesto por la reflexión para explicar la unidad del conocimiento. A su juicio, Hölderlin no concibe al Ser como incognoscible o trascendente. Si bien sostiene que ese fundamento no puede ser objeto de intuición sensible ni de pensamiento discursivo, afirma también que es accesible mediante una intuición intelectual (cf. Beiser 2008, 393; 666 n. 37; 667 n. 48). Frank sostiene que hay evidencia textual suficiente para atribuir a Hölderlin una "intuición intelectual" como "órgano" de aprehensión del Ser (Frank 1997, 828; sobre la intuición intelectual en Hölderlin, cf. Adler y Louth 2009, xxxiii, xxxv–vi; Buchner 1975, III:34, 37; Woezik 2010, 13, 195, 305; Martens 1996, 69–70; Knaupp 2019, III:385; Nauen 1971, 63; Hiller 2008, 6). Ese acceso no es conocimiento objetivo (que supone el saber originario aludido por Hölderlin; cf. Frank 1997, 725–726, 751–752; 2004, 92–93); pero ha de tratarse de un saber. Si el Ser fuese absolutamente trascendente (como piensa Henrich), sería ininteligible el estatuto epistémico de la intuición intelectual a la cual Hölderlin alude: ella no es el Ser mismo, sino un modo —aunque no discursivo y en cierto sentido límite— de aprehenderlo (cf. Frank 1997, 725, 828; 2007, 282).

Beiser indica que la interpretación de Henrich descansa en una identificación tácita entre conocimiento y juicio, es decir, en un modelo exclusivamente discursivo de conocimiento, que Hölderlin precisamente pone en cuestión (cf. Beiser 2008, 667 n. 45). El Ser no es cognoscible discursivamente porque es recalcitrante conocimiento objetivo. Pero Hölderlin no restringe el conocimiento a su forma discursiva: junto a ella admite un conocimiento inmediato o no discursivo.

Beiser y Frank reparan en el papel sistemático que juega la intuición intelectual. Para Beiser, ella es condición necesaria del funcionamiento adecuado de la razón y del entendimiento (cf. Beiser 2008, 395–396). Estas facultades operan analíticamente, “desde las partes hacia el todo”, y presuponen un todo previo que ellas mismas no pueden producir ni aprehender. Debe haber, en consecuencia, un conocimiento previo de él. En la base de la razón y el entendimiento es requerido un saber del Ser en la forma de intuición intelectual (cf. Beiser 2008, 393, 395–396). Frank entiende que la intuición intelectual es necesaria para explicar cómo puede mantenerse la unidad de sujeto y objeto pese a la división introducida por el juicio o “Ur-theilung” (Frank 2004, 93). La tematización reflexiva del Ser como presuposición implica ya una escisión. Que, pese a ella, no se produzca dispersión sino experiencia unitaria, exige —según Frank— “que ya exista un saber inmediato de esta unidad, anterior al acto de separación originaria [Ur-theilung]” (Frank, 2004, 92; cf. 1997, 751–752; 1995, 63–66; 2018, 2, 128).

6 Intuición intelectual: ni reflexiva ni puramente estética

En “Ser juicio posibilidad”, Hölderlin señala que la división de yo-sujeto y yo-objeto, expresada en el juicio “Yo soy yo” es el ejemplo más apropiado de este concepto de una división originaria [Urtheilung], en tanto que división teórica”; y, en consecuencia, también del problema de la exigencia, que se plantea aquí con la división de sujeto y objeto, de un “un todo del cual objeto y sujeto son las partes” (Hölderlin 1975-2008 XVII:156).

En estos pasajes, Hölderlin parece estar indicando que, para él, la unidad del yo consigo mismo es una vivencia evidente. Por eso, porque la experiencia de esa unidad es evidente, resulta que “Yo soy yo” puede operar como “el ejemplo más apropiado” de la división y de la unidad de sujeto y objeto en general, en tanto que división y unidad teórica. En los demás casos de unidad y división del sujeto con el objeto en general, la experiencia no parece ser evidente (al menos, según veremos, no se atiende a esa evidencia en “Ser juicio posibilidad”). Manfred Frank repara, en este contexto, en un “evidente sentimiento de identidad e inseparabilidad”; en una innegable “experiencia de unidad” o de “mismidad [Selbigkeit]”, que tiene el yo de sí mismo, pese a su división en sujeto y objeto (Frank 1997, 728, 751, 752).

Esa unidad evidente es, sin embargo, inexplicable por un conocimiento meramente representacional, objetivante o divisorio (cf. Hölderlin 1975-2008 XVII:156). “[E]l yo sólo es posible en virtud de la separación del yo [como sujeto] respecto del yo [como objeto]”. “La autoconciencia” sólo es “posible [...] [o]poniéndome a mí mismo a mí mismo, separándome de mí mismo, pero, a pesar de esta separación, reconociéndome en la oposición como uno y el mismo” (Hölderlin 1975-2008 XVII:156). En la auto-objetivación, el yo se separa de sí mismo. Su unidad no puede provenir, entonces, de la operación judicativa o de división. Sólo a partir de un *saber directo* del Ser o unidad en la base de la división de sujeto y objeto (en el caso del yo: de yo-sujeto y yo-objeto), sólo a partir de la “intuición intelectual”, puedo llegar a saber de la unidad pese a “la oposición” (Hölderlin 1975-2008 XVII:156). Sin ese acceso existencial, no sería posible captar e interpretar algo de una manera, precisamente, *existencial*, vale decir, captar e interpretar algo que ocurre en la esfera objetiva como algo que le está ocurriendo también al sujeto. Dicho de otro modo: no sería posible entender los términos divididos (sujeto y objeto) como partes de una totalidad, la cual, pese a la división judicativa (pese a la diversidad de contenidos, podría afirmarse), es *existencialmente una*.

El acceso al Ser (no sólo la mera afirmación del hecho de ser como presupuesto) en tanto que condición de la unidad del sujeto y el objeto, es aquí condición de un hecho evidente.

Esos hechos evidentes son la propia identidad o mismidad del yo, pese a la división en yo-sujeto y yo-objeto; y el reconocimiento del yo en el mundo. En cambio, para el problema de la división de sujeto y objeto en general (del sujeto con el objeto que es “no-yo [Nichtich]”; 1975-2008 XVII:156), no consta una experiencia de ese tipo; al menos, como he indicado, no en “Ser juicio posibilidad”. Allí Hölderlin escribe: “en la división originaria práctica [Urtheilung] el yo se opone al no-yo, no a sí mismo” (1975-2008 XVII:156). Para la pregunta por la existencia de una posible vivencia evidente en la que se exprese el saber de la unidad en la base de la división de sujeto y objeto en general, no hay aquí una respuesta, sino sólo una *pista*: hay que mirar hacia la vivencia práctica. La respuesta de Hölderlin al asunto vendrá, en cambio, recién más tarde.

7 Esfera e intuición intelectual

Hölderlin da con la requerida experiencia evidente de unidad de sujeto y objeto, en un manuscrito posterior a “Ser juicio posibilidad”, y que es distinto de aquellos textos que concentran la atención de Frank y Beiser. Frank no menciona este texto. Beiser sí lo menciona una vez, pero no atiende al asunto aquí mentado (cf. Beiser 2008, 397). Se trata del llamado “Fragmento de cartas filosóficas” (de febrero-marzo de 1796, según Knaupp 2019; o de 1796-1797, según Groddeck y Sattler, en Hölderlin 1975-2008 XIV:11-12; de entre 1796 y 1800, según Louth, 2014-2015; sobre el texto, cf. Thomasberger 1983, 284-299; Kuzniar 1987, 154-155). Allí Hölderlin formula su noción de “esfera”. Ella es también abordada en una carta a Sinclair (de 24.XII.1798; 1946-1985 VI/1:299-301), en “Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes” (1946-1985 IV/1:241-265, especialmente: 255-259; este último texto es, según Kreuzer, de la primera mitad de 1800; cf. Hölderlin 1998, 122) y en una anotación al margen del himno “Wie wenn am Feiertage...” (“Die [höhere]/Sphäre/die höher/ist, als/die des Menschen/diese ist/der Gott”; 1949-1985 II/2:675, líneas 31 y 32; Beissner fecha este último texto a fines de 1799; Beissner en: Hölderlin 1946-1985 II:667; cf. Hühn 1997, 84, 91; Gaier 2011, 84).

La esfera alude a una experiencia evidente, en la cual el acceso directo al Ser tiene un papel constitutivo. La “esfera” es un contexto en el cual acontece el encuentro de sujeto y objeto (cf. Hölderlin 1946-1985 IV/1:275, 277-278). Se trata del ámbito captado de encuentro del sujeto y el objeto; de la unidad que está en la base de ambos, pese a su separación. “Hölderlin [...] llama al todo ‘Ser’, en cuanto aquello dentro de lo cual tienen lugar las relaciones sujeto/objeto, yo/no-yo” (Bowie 2009, 183).

Acreditada esa experiencia, de hallarnos desde siempre en un ámbito o contexto total, no aplica sin más la objeción de que la afirmación de un saber del Ser es la afirmación de un conocimiento dogmático de la trascendencia. Se trata, en cambio, de una base necesaria de una experiencia esférica evidente que es analizada hacia sus condiciones.

A la esfera hay acceso directo. El ser humano, plantea Hölderlin, “experimenta, siente una “esfera” en la cual “hay más que maquinaria”; él “experimenta, siente que él existe en una relación más viva, elevada por sobre la necesidad”; “experimenta una satisfacción más infinita, más plena que la satisfacción de necesidades”; “en ella [la relación esférica] se siente a sí mismo y a su mundo, y todo lo que posee y es, como unido” (Hölderlin 1946-1985 IV/1:275-280; cf. Hühn 1998-1999, 126-128).

Sujeto y objeto se hallan incorporados en el todo esférico, del cual son partes y donde se relacionan. La unidad total de la esfera viene a ser “esa unidad con todo lo viviente”, precisamente lo que Hölderlin llama “Ser”, la cual unidad es “intuida [geahndet]”, “puede ser reconocida [erkannt] por el espíritu” (Hölderlin 1946-1985 IV/1:267-268; cf. Lönker 1989, 52).

La totalidad esférica acusa inicialmente carácter individual. Cada individuo tiene su esfera. Ella es, sin embargo, fundamentalmente abierta. El individuo “puede, en efecto, ponerse también en el lugar de otro, puede hacer de la esfera del otro su propia esfera” y pasar desde la esfera particular hacia la “esfera común” (Hölderlin 1946-1985 IV/1:278). La apertura se extiende hasta lo que Hölderlin llama (en “La patria en el ocaso...”) “el mundo de todos los mundos, el todo en todo [das Alles in Allen], que siempre es” (Hölderlin 1946-1985 IV/1:282; cf. Lemke 2020, 165). O sea, pese a su aspecto individual –y junto con él–, la esfera es, también, el ámbito más abarcante, captado en la mentada “intuición intelectual [...] de esa unidad con todo lo viviente” (Hölderlin 1946-1985 IV/1:267-268).

La esfera permite una vivencia individual –como encuentro de “mi” sujeto individual con “mi” objeto– y universal o abarcante en grado sumo: como encuentro “con todo lo viviente”. Lo que parece plantear Hölderlin es que el mismo Ser, “el todo en todo”, que opera en la base de la vivencia del encuentro del yo con su objeto, opera también en la base del encuentro del yo “con todo lo viviente”, de la unidad universal, que incluye los objetos que son “no-yo”, así como con los otros sujetos. En tanto que a la vez individual y universal, la vivencia esférica, junto con ser experiencia directa de sí mismo del individuo y su esfera más particular, es también experiencia o captación directa del Ser de la unidad más abarcante, que incluye no sólo la unidad con el yo-objeto, sino además la unidad con el “no-yo” (y los otros sujetos). En este sentido, la experiencia esférica permite el paso entre lo íntimo y lo más abarcante, entre una experiencia directa del ser individual y una experiencia directa de la unidad más abarcante. El paso debe ser entendido no como clausura de lo particular por lo universal, sino como integración de la esfera particular en la universal (cf. Hölderlin 1946-1985 IV/1:277-278). Ella puede ser, entonces, tan íntima como la experiencia de la identidad del yo consigo mismo, no obstante que, junto a ello, tan inclusiva como el Ser más abarcante (cf. Hartmann 1960, 185-186).

8 La esfera como ámbito práctico

En sus diversos modos (individual y común), el ser humano se experimenta en la esfera como capaz de acción. Él se halla en un contexto donde “hay más que maquinaria”, de tal suerte que él puede sentir o vivenciar que él existe “en una relación más viva”, en la cual actúa elevándose “por sobre la necesidad” (Hölderlin 1946-1985 IV/1:275-280). Esta capacidad práctica experimentada por el sujeto en la “esfera” es concordante con la afirmación de “Ser juicio posibilidad”, a la que he aludido, sobre la “división práctica originaria [Urtheilung]”, como aquella en la cual el sujeto “se opone al no-yo, no a sí mismo”. La unidad esférica es capaz de incluir a la unidad de yo-sujeto y yo-objeto, pero también la unidad de yo y “no-yo”. Esa amplitud de la esfera radica, precisamente, en que la experiencia esférica es no sólo teórica, sino también práctica.

La determinación teórica, señala Hölderlin, produce la diferencia entre el yo como sujeto y el yo como objeto (tematizado objetivamente). En ese conocimiento reflexivo del yo (como objeto) por el yo (como sujeto), *todo lo objetivo* es, en principio, yo (o simplemente indiferenciado). El surgimiento de una esfera de objetos intuídos en la cual yo y no-yo puedan distinguirse requiere, todavía, una división y un conocimiento prácticos. Sin ellos, sólo habría un yo-sujeto puramente contemplativo y su tematización objetivada. Para el surgimiento de una esfera en la cual no-yo y yo puedan distinguirse, debe haber una “división originaria práctica” y, con esa división, una actividad conocida que enfrenta resistencia. La división ocurre entre el yo-agente y el objeto. Aquí, el objeto no es algo respecto de lo cual el yo permanece en una actitud simplemente representacional, sin capacidad de actuar sobre él. Más bien, es algo que se opone al yo como agente dotado de un impulso activo, pero sobre lo cual el yo puede actuar (cf. Herrera 2020, 226-228). El impulso espontáneo de la acción hace aquí emerger un objeto que opone resistencia y admite ser, entonces, entendido como no-yo.

9 Totum y compositum

La esfera —desde su modo más individual al más abaricante— tiene carácter de *totum*: de una unidad que incluye en ella a una multiplicidad, pero de tal manera que la unidad es previa a la multiplicidad. El *totum* se diferencia del *compositum*, donde la totalidad es posterior a una multiplicidad de partes que se agregan para conformar la unidad (cf. Hölderlin 1946-1985 IV/1:275-280; III:82). Esta noción es planteada por Kant en la primera crítica. “*Totum*”, él señala, es un todo cuyas “partes sólo son posibles en el todo, y no el todo por medio de las partes” (Kant KrV A 439/B 467). “Lo múltiple en él [...] descansa meramente en limitaciones” de la totalidad previa (KrV A 25/B 39). La definición aplica al espacio y al tiempo. El punto del espacio y el instante del tiempo no son propiamente *partes* de ellos, sino resultado de la instauración de límites. El *totum* “es esencialmente uno; lo múltiple en él —y, por tanto, también el concepto general de espacio [y tiempo] en general— descansa meramente en limitaciones” (Kant **KrV** A 25/B39). El *compositum*, en cambio, es “una unidad contingente de una multiplicidad que, dada como separada [...], es puesta en una combinación recíproca y de ese modo constituye una entidad” (Kant **KrV** A 439/B 467). Las partes aquí son previas e independientes de la totalidad.

La “esfera” de Hölderlin luce operar de modo llamativamente parecido al tiempo en Kant: como *totum* o contexto previo de encuentro de sujeto y objeto. El *totum* esférico es captable (como captable ha de ser el tiempo) y opera como ámbito de encuentro de sujeto y objeto. Así como el *totum*-tiempo es, en principio, individual, no obstante que abierto a lo otro, la vivencia del *totum* esférico de Hölderlin es también a la vez individual y abierta a lo otro (cf. Hölderlin 1946-1985 IV/1:275-280, y la carta a Sinclair de 24.XII.1798, 1946-1985 VI/1:299-301; sobre esto: Constantine 1988, 117).

10 Saber esférico

La captación de la esfera es, he indicado, directa. Hölderlin plantea que esa captación opera allende el pensamiento y el conocimiento objetivo. La esfera, escribe él, “puede, ciertamente, también ser pensada, pero no meramente pensada” (1946-1985 IV/1:276; cf. III:81). El pensamiento logra alcanzar “sólo las condiciones que hacen posible esa conexión [es decir, ‘esa conexión más infinita de la vida’]”; “sólo la conexión necesaria, sólo las leyes inviolables, universalmente válidas, indispensables de la vida”, “y no la conexión misma”, no “la conexión más íntima de la vida” y “su carácter propio y peculiar” (Hölderlin 1946-1985 IV/1:276, 277). Tampoco accede a ella el ser humano “a partir de los objetos que lo rodean” (Hölderlin 1946-1985 IV/1:278; cf. Jähnig 2019, 256; Endres 2017, 100; cf. Rühle 2011a, 132; Rühle 2011b, 138-146). Los objetos son sólo uno de los polos de la esfera. Ni como mero pensamiento, ni como objeto determinado –tampoco como representación puramente estética–: la captación de la esfera es la experiencia de una totalidad que incluye sujeto y objeto, y cuyo origen es independiente del sujeto consciente (cf. Hölderlin 1946-1985 IV/1:275-280; Hühn 1997, 72-91, 95; Deibl 2019, 114-119; Lönker 1989, 49-52). Hühn señala que se trata aquí de “experiencias pre-reflexivas de vida vivida”, que recién luego son expresadas en la “representación” (Hühn 1997, 95; sobre la noción de esfera en Hölderlin, cf. además de los mencionados, Kurz 1975, 14, 55, 86; Gaier 2008, 75-92; Bachmeier 1987, 152-153; Liebrucks 1979, 296-312).

El encuentro esférico sujeto-objeto no debe confundirse con un encuentro *espacial*. Puesto que es el contexto de existencia y encuentro de la mente o interioridad humana y lo objetivo, la esfera no puede ser sólo exterior. Ella ha de poder abarcar lo exterior y lo interior. Tampoco el acceso a la esfera como unidad total de lo múltiple, o ser, puede ser, entonces, un encuentro en sentido espacial o exterior o de partes extrínsecas las unas para las otras (cf. Hölderlin 1946-1985 IV/1:277, 278; cf. Kurz 1975, 64-65). La indicación anterior importa que es imposible un *estar en el Ser* que acontezca sin *captación del Ser*, porque el modo que tiene lo mental de estar en el Ser de lo mental no es espacial, de forma que sólo puede ser una *captación*, un *sentir* o *inteligir* el todo en el que se está o se es, y en el que acontece el encuentro sujeto-objeto.

La “esfera” es *totum*: unidad de lo múltiple. Sin captación del Ser unitario total, al sujeto le resultaría ininteligible la idea de una unidad total de lo múltiple. No podría alcanzar la noción, ella no emergería en la mente. Sólo habría una multiplicidad de objetos extrínsecos entre sí (en relaciones meramente mecánicas), pero que no conformarían una totalidad intrínseca o previa, una totalidad necesariamente total: un ámbito en el que desde siempre se incluyen las partes. El todo sería, así, radicalmente ignorado (cf. Hölderlin 1946-1985 IV/1:278). En cambio, la esfera es experiencia indudable y su carácter de *totum* inteligible, precisamente gracias a que se devela como *totum*, a que el individuo “sabe [weiß] el todo” (Hölderlin 1946-1985, III:82; cf. IV/1:275-280; III:236-237; Hartmann 1960, 186).

La esfera incluye, asimismo, *sentido*: una “conexión más infinita que va más allá de la necesidad”, un “destino más alto” en el que tiene lugar una “satisfacción más infinita, más plena” (Hölderlin 1946-1985 IV/1:275-276). A ese sentido alude Hölderlin con el carácter “sacro” o “religioso” de la esfera (Hölderlin 1946-1985 IV/1:275, 280); y con la noción de “Belleza” (p. ej. 1946-1985, III:237): a un aspecto constitutivo de la experiencia esférica (no al mero efecto de la relación de facultades subjetivas). “La unidad de sentido no es un producto de la reflexión, sino que le pertenece a la vida ‘concreta’ y es sentida en ella” (Hühn 1997, 92).

La esfera remite a un trasfondo último inalcanzable. El sujeto accede directamente al *totum* o esfera (y sus contenidos) sin tener, empero, consciencia de haberla producido él mismo. La experiencia evidente de la esfera queda, entonces, remitida a un Ser que, a la vez que *se devela*, es *misterioso*. Respecto de ese ser sabemos; hay acceso a él (Hölderlin 1946-1985 IV/1:267-268, 278). Sin embargo, el acceso es a su *hecho de ser*, precisamente como fuente misteriosa y fundamento de unidad y sentido, no, en cambio, a su manera misma *de surgir* (cf. Hölderlin 1946-1985 IV/1:282).

11 Acceso al Ser y criticismo filosófico

Afirmar un acceso al Ser o un saber de él entra en tensión con el principio criticista según el cual no hay conocimiento más allá de los objetos espacio-temporales (cf. Cassirer 2000, III, 619; IV, 80; Maimon 1965, V, 185; Kröner 2007, I, 56). Tal afirmación conlleva, en consecuencia, el riesgo de recaer en una posición metafísica o dogmática. El criticismo se orienta a esclarecer el conocimiento desde dentro de sus propios límites y a partir de sus condiciones de posibilidad. Según este principio, toda apelación a un Ser situado más allá del conocimiento consciente de objetos y de sus condiciones equivale, si no se precisa más, a una recaída precrítica. Sólo es cognoscible aquello a lo que tenemos acceso directo, esto es, aquello que se nos da inmediatamente. A partir de ese dato originario, el análisis puede discriminar sus momentos y explicitar las condiciones bajo las cuales el conocimiento y su objeto son posibles.

El procedimiento criticista consiste en tomar como punto de partida el conocimiento mismo y perseverar en su esfera inmanente, sin recurrir a instancias trascendentes. Kant lo formula con claridad: la filosofía trascendental no trata “tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos” (KrV A 11). En cambio, la pregunta por un “objeto” ajeno a todas las condiciones del conocimiento carece de respuesta posible (KrV A 506–507) y no puede servir como fundamento explicativo. La objetividad debe determinarse desde el saber mismo (cf. Cassirer 2000, IV, 80; III, 617).

Desde esta perspectiva, toda explicación que remite el conocimiento a una trascendencia resulta viciada por principio, pues pretende esclarecerlo apelando a algo que, en última instancia, permanece inaccesible. Tal procedimiento no explica, sino que presupone dogmáticamente la existencia de un ente del que no se tiene conocimiento directo.

El desplazamiento que se produce en Hölderlin respecto de Kant no se apoya, sin embargo, en una mera postulación metafísica, sino en un argumento específico: la exigencia de un acceso al Ser como condición de posibilidad de la unidad de la experiencia. El Ser no es aquí un ente u objeto entre otros; no puede serlo, si él ha de dar cuenta tanto de la unidad como de la división en la polaridad sujeto–objeto. Ser y acceso al Ser funcionan como condiciones de posibilidad del sujeto, del objeto y de la experiencia misma. Desde este planteamiento, Hölderlin somete a crítica los límites del marco kantiano.

Afirmar un acceso al Ser no implica, además, sostener una intervención espontánea del sujeto que, por sí misma, trascienda los límites de lo cognoscible. Se trata, más bien, de una capacidad de captación que remite a una *develación previa* del Ser: a la manifestación de lo Uno que se divide desde sí mismo. Antes de toda actividad consciente y de la intervención del individuo, hay un develarse del Ser que, en tanto procede del Ser mismo, puede ser llamado auto-develarse.

La auto-develación se acredita como condición de posibilidad de la inteligibilidad de la existencia y la experiencia. Una existencia vivida sería imposible tanto como *unicidad absolutamente cerrada en sí misma e impenetrable* cuanto como *dispersión sin retorno*. Sólo como unidad de unidad y multiplicidad —como una experiencia en la que la división remite siempre a una unidad subyacente— es inteligible la existencia.

La captación del Ser no es *mera pasividad*. Implica actividad, pero *no producción*. El sujeto no se experimenta a sí mismo como autor de la unidad y la multiplicidad de la existencia: ni absolutamente, como en Fichte, ni relativamente, como en la lectura habitual de Kant según la cual el sujeto configura datos sensibles según sus estructuras trascendentales. El sujeto no produce la existencia.

La captación del Ser debe entenderse, más bien, como *expresión del propio Ser* en el ser humano. Es receptividad de su acto de auto-develación. Ser y captación son, en este sentido, *dos aspectos de un mismo acontecer*: la unidad que llamamos Ser se devela en la captación, y ésta es el órgano de esa develación.

Hölderlin habla explícitamente de una “develación del Ser” (1975–2008 XIV, 174). El Ser es un “todo” que “está ya ahí [da]” (1975–2008 XI, 681): un todo que se divide desde sí mismo y se manifiesta como uno y múltiple. En *Hiperión*, “el todo” está ya “develado [kund geworden]”; él “ilumina [leuchtet]”, “brilla [scheint]” desde sí mismo (1975–2008 XI, 681). El Ser es “lo Uno que en sí mismo se divide”, vale decir, una unidad total que *se expone* como multiplicidad (1975–2008 XI, 680–681).

En esta línea, Frank habla de una “revelación [Erschlossenheit]” (Frank 2022, 92) y de una “auto-presentación [Selbst-Präsentation]” del Ser (Frank 2022, 91; cf. Chisholm 1981, 79–83, 94–97). Hühn alude a una “actividad de auto-presentación de la totalidad del Ser [Handlung der Selbstdarstellung des Seynsganzen]” (Hühn 1997, 132). Para Hölderlin, la existencia debe ser “‘inmediatamente’ develada al sujeto, sin que éste efectúe por sí mismo esa develación” (Borner, Frank y Williford 2019, 14; cf. Beyer y Brauer 2000, 335–336).

Referencias

- ADLER, J.; LOUTH, C. 2009. Introduction. In: F. Hölderlin, *Essays and Letters*. Londres, Penguin.
- ANTON, H. 1975–1977. “Eleusis”. Hegel an Hölderlin. *Hölderlin-Jahrbuch*, (19–20): 285–302.
- BACHMEIER, H. 1987. Der Mythos als Gesellschaftsvertrag. Zur Semantik von Erinnerung, Sphäre und Mythos in Hölderlins Religions-Fragment. In: H. Bachmeier; T. Rentsch (eds.), *Poetische Autonomie? — Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*. Stuttgart, Klett-Cotta, p. 135–161.
- BAUM, M. 1993. Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel. *Hegel-Studien*, 28: 81–102.
- BEHUN, W.A. 2006. *The Historical Pivot: Philosophy of History in Hegel, Schelling and Hölderlin*. Chicago. Tese de doutorado.
- BEISER, F.C. 2008. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BEYER, U. 1993. *Mythologie und Vernunft — Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- BEYER, U.; BRAUER, U. 2000. “Streit und Frieden hat seine Zeit”. *Hölderlins Entwicklung seiner Geschichtsphilosophie aus der Anschauung der Gegenwart: Fünf Zeitgedichte vor 1800*. Stuttgart; Weimar, Verlag J.B. Metzler.
- BONDELI, M. 2019. *Im Gravitationsfeld nachkantischen Denkens: Reinhold und Hölderlin*. Basel, Schwabe Verlag.
- BORNER, M.; FRANK, M.; WILLIFORD, K. 2019. Introduction: Pre-Reflective Self-Consciousness and the De Se Constraint: The Legacy of the Heidelberg School. In: M. Borner; M. Frank; K. Williford (eds.), *ProtoSociology*, 36: 7–33.
- BOWIE, A. 2003. *Aesthetics and Subjectivity*. Manchester; New York, Manchester University Press.
- BOWIE, A. 2009. Romantic Philosophy and Religion. In: N. Saul (ed.), *The Cambridge Companion to German Romanticism*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 175–190.
- BRACHTENDORF, J. 1998. Hölderlins Eigene Philosophie? Zur Frage der Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52(3): 383–405.
- BUCHNER, H. 1975. Editorische Bericht zu Schellings “Briefen”. In: F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. Historisch-kritische Ausgabe, III. Stuttgart; Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- CASSIRER, E. 2000. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Hamburg, Meiner.
- CHISHOLM, R. 1981. *The First Person*. Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- CONSTANTINE, D. 1988. *Hölderlin*. Oxford, Oxford University Press.

- DAVIS, W. 2015. One with Everything: Hölderlin on Acrocorinth. *European Romantic Review*, 26(1): 59–73.
- DEIBL, J. H. 2019. *Abschied und Offenbarung. Eine poetisch-theologische Kritik am Motiv der Totalität im Ausgang von Hölderlin*. Stuttgart, Metzler.
- DILTHEY, W. 1985. *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DÜSING, K. 1981. Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel. In: C. Jamme; O. Pöggeler (eds.), *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundekreis um Hegel und Hölderlin*. Stuttgart, Klett–Cotta, p. 101–117.
- ELDRIDGE, R.T. 2001. *The Persistence of Romanticism: Essays in Philosophy and Literature*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ELDRIDGE, R. 2014. ‘Doch sehrend stehst/Am Ufer du’ (‘But Longing You Stand On the Shore’): Hölderlin, Philosophy, Subjectivity, and Finitude. In: D. Nassar (ed.), *The Relevance of Romanticism: Essays on German Romantic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, p. 129–146.
- ELDRIDGE, R. 2015. Poetry and Emphatic Truth: Walter Benjamin’s Reading of Hölderlin. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 2(2):301–310.
- EPPLE, J. 2021. *Transformationen schöpferischer Vernunft. Kant — Hölderlin — Nietzsche*. Paderborn, Brill/Wilhelm Fink.
- FICHTE, J.G. 1976. *Nachgelassene Schriften. Zu Platners ‘Philosophischen Aphorismen’ 1794–1812*. Gesamtausgabe, I. Ed. R. Lauth; H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- FISCHER, L. 2020. Hölderlin’s Mythopoetics: From “Aesthetic Letters” to the “New Mythology”. In: T. Rochelle (ed.), *Hölderlin’s Philosophy of Nature*. Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 143–163.
- FLODIN, C. 2021. Hölderlin’s Higher Enlightenment. In: K. Axelsson; C. Flodin; M. Pirholt (eds.), *Beyond Autonomy in Eighteenth–Century British and German Aesthetics*. Nueva York; Londres, Routledge, cap. 12.
- FÖRSTER, E. 1995. “To Lend Wings to Physics Once Again”: Hölderlin and the “Oldest System–Programme of German Idealism”. *European Journal of Philosophy*, 3(2):174–198.
- FRANK, M. 1982. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- FRANK, M. 1987. “Intellektuale Anschauung”. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. In: E. Behler; J. Hörisch (eds.), *Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, p. 96–126.
- FRANK, M. 1995. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- FRANK, M. 1997. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- FRANK, M. 2004. Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard. *Critical Horizons*, 5(1):54–136.
- FRANK, M. 2007. *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- FRANK, M. 2018. *Reduplikative Identität. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*. Stuttgart; Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

- FRANK, M. 2022. Ist Selbstbewusstsein ein ‘anonymes Feld’ oder eine ‘wissende Selbstbeziehung?’ Dieter Henrich und die Heidelberger Schule. In: M. Frank; J. Kuneš (eds.), *Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*. Heidelberg, Springer, p. 69–96.
- FRANZ, M. 1975–1977. Hölderlin und das “Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus”. *Hölderlin-Jahrbuch*, (19–20): 328–357.
- FRANZ, M. 1998–1999. Schelling und Hölderlin — ihre schwierige Freundschaft und der Unterschied ihrer philosophischen Position um 1796. *Hölderlin-Jahrbuch*, 31:75–98.
- FRANZ, M. 2011. *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Tübingen, Francke Verlag.
- GAIER, U. 2008. So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch. In: H. Uerlings; S. Vietta (eds.), *Ästhetik – Religion – Säkularisierung I. Von der Renaissance zur Romantik*. München, Brill, p. 75–92.
- GAIER, U. 2011. Rousseau, Schiller, Herder, Heinse. In: J. Kreuzer (ed.), *Hölderlin-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung*. Stuttgart; Weimar, Verlag J.B. Metzler, p. 72–89.
- GÖRNER, R. 2016. *Hölderlin und die Folgen*. Stuttgart, Metzler.
- GOSETTI-FERENCIEL, J.A. 2004. *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*. New York, Fordham University Press.
- GOSETTI-FERENCIEL, J.A. 2020. Nature and Poetic Consciousness. In: T. Rochelle (ed.), *Hölderlin’s Philosophy of Nature*. Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 23–43.
- GRIMM, S. 1998–1999. Hölderlin und Hegel in Frankfurt: Hegels “Dissertatio” über die Planetenbahn und Hölderlins Dichtungstheorie. *Hölderlin-Jahrbuch*, 31:139–141.
- GRODDECK, W.; SATTLER, D.E. 1975–2008. Einleitung. In: J.C.F. Hölderlin, *Historisch-Kritische Ausgabe (Frankfurter Hölderlin-Ausgabe)*. Frankfurt am Main; Basel, Stroemfeld/Roter Stern.
- HANSEN, F.-P. 1989. “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*. Berlin; Nueva York, Meiner.
- HARRIS, H.S. 1990. Hegel und Hölderlin. In: C. Jamme; H. Schneider (eds.), *Der Weg zum System: Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 236–266.
- HARTMANN, N. 1960. *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. Berlin, de Gruyter.
- HAYDEN-ROY, P.A. 1994. “A Foretaste of Heaven”. *Friedrich Hölderlin in the Context of Württemberg Pietism*. Amsterdam, Editions Rodopi.
- HENRICH, D. 1997. Hölderlin on Judgment and Being: A Study in the History of the Origins of Idealism. Trad. A. ANDERSON. In: E. Förster (ed.), *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*. Stanford, Stanford University Press, p. 71–89.
- HENRICH, D. 2004. *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- HERRERA, H.E. 2020. Knowledge of the Whole in Friedrich Hölderlin’s “Being Judgement Possibility”. Dieter Henrich and Manfred Frank’s Interpretations. *Idealistic Studies*, 50(3): 221–232.
- HILLER, M. 2008. ‘*Harmonisch Entgegengesetzt*.’ *Zur Darstellung und Darstellbarkeit in Hölderlins Poetik um 1800*. Tübingen, Niemeyer.

- HOGREBE, W. 1996. Hölderlin mantischer Empirismus. In: W. Högerebe, *Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 102–123.
- HÖLDERLIN, F. 1946–1985. *Große Stuttgarter Ausgabe*. 8 v. Ed. F. Beissner. Stuttgart, Kohlhammer.
- HÖLDERLIN, F. 1992. *Sämtliche Werke und Briefe*. 3 v. Ed. M. Knaupp. Munich, Carl Hanser Verlag.
- HÖLDERLIN, J.C.F. 1975–2008. *Historisch–Kritische Ausgabe (Frankfurter Hölderlin–Ausgabe)*. 20 v. Ed. M. FRANZ et al. Frankfurt am Main; Basel, Stroemfeld/Roter Stern.
- HÜHN, H. 1997. *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*. Stuttgart, Metzler.
- HÜHN, H. 1998–1999. Hölderlins Briefe “Über Religion” — theologische und religionsphilosophische Fragen. *Hölderlin–Jahrbuch*, 31: 126–128.
- JAMME, C. 2016. “Ein ungelehrtes Buch”. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- KANT, I. 1900–. *Kants gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*. Berlin, Walter de Gruyter y Reimer.
- KANT, I. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Meiner.
- KNAUPP, M. 2019. Kommentar. In: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, III. Munich, Carl Hanser Verlag.
- KONDYLIS, P. 1979. *Die Entstehung der Dialektik — Eine Analyse der europäischen Aufklärung und der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- KRELL, D.F. 2002. Three Ends of the Absolute: Schelling on Inhibition, Hölderlin on Separation, and Novalis on Density. *Research in Phenomenology*, 32: 60–85.
- KREUZER, J. 1998. Einleitung. In: F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*. Hamburg, Meiner, p. VII–LVI.
- KREUZER, J. 1998–1999. Hölderlin im Gespräch mit Hegel und Schelling. *Hölderlin–Jahrbuch*, 31: 51–74.
- KRÖNER, R. 2007. *Von Kant bis Hegel*. 4. ed. Tübingen, Mohr Siebeck.
- KURZ, G. 1975. *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- KUZNIAR, A.A. 1987. *Delayed Endings. Nonclosure in Novalis and Hölderlin*. Atenas; Londres, The University of Georgia Press.
- LARMORE, C. 2000. Hölderlin and Novalis. In: K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 141–160.
- LIEBRUCKS, B. 1979. “Und”. *Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos. Wirklichkeit und Realität*. Bern; Frankfurt, Peter Lang.
- LÖNKER, F. 1989. *Welt in der Welt. Eine Untersuchung zu Hölderlins ‘Verfahrungsweise des poetischen Geistes’*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LOUTH, C. 2014–2015. “jene zarten Verhältnisse”: Überlegungen zu Hölderlins Aufsatzbruchstück Über Religion/Fragment Philosophischer Briefe. *Hölderlin–Jahrbuch*, 39: 124–138.
- MAIMON, S. 1965. *Gesammelte Werke*. Ed. V. VERRA. Hildesheim, Olms.
- MAKKREEL, R. A. 1994. *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago; London, The University of Chicago Press.
- MARTENS, G. 1996. *Friedrich Hölderlin*. Reinbek, Rowohlt.

- MEINHOLD, G. 1994. Die Deutung des Schönen — Zur Genese der intellektuellen Anschauung bei Hölderlin. In: F. STRACK (ed.), *Evolution des Geistes: Jena um 1800 — Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte*. Stuttgart, Klett-Cotta, p. 373–392.
- NÄGELE, R. 1985. *Text, Geschichte und Subjektivität in Hölderlins Dichtung. 'Unerfaßbarer Schrift gleich'*. Stuttgart, Metzler.
- NAUEN, F.G. 1971. *Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Romanticism*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- OTUSKA, S. 2001. Nemesis-Begriff und Schicksalslied: Zu Kraft, Macht und Gewalt in der anthropologischen Systemtheorie im Zeitalter Hölderlins. *Keio — Germanistik Jahresschrift*, 18(3): 61–80.
- PFAU, T. 1988. Critical Introduction; Glossary of Terms. In: F. HÖLDERLIN, *Essays and Letters on Theory*. Albany, State University of New York Press.
- PÖGGELER, O. 1969. Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus: Ein handschriftlicher Fund. In: H.-G. Gadamer (ed.), *Hegel-Tage-Urbino 1965*. Bonn, Bouvier, p. 17–32.
- PÖGGELER, O. 1974. Philosophy in the Wake of Hölderlin. *Man and World*, 7(2):158–176.
- REISINGER, P. 1987. Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza oder der Weg zu Hegel. In: H. Bachmeier; T. Rentsch (eds.), *Poetische Autonomie?*. Stuttgart, Klett-Cotta, p. 15–69.
- ROTH, S. 1991. *Friedrich Hölderlin und die Deutsche Frühromantik*. Stuttgart, Metzler.
- RÜHLE, V. 2011. Geschichtserfahrung und poetische Geschichtsschreibung. In: J. Kreuzer (ed.), *Hölderlin-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung*. Stuttgart; Weimar, Verlag J. B. Metzler, p. 128–137.
- RÜHLE, V. 2011. Tragische Erfahrung und poetische Darstellung des Tragischen. In: J. Kreuzer (ed.), *Hölderlin-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung*. Stuttgart; Weimar, Verlag J. B. Metzler, p. 138–146.
- RYAN, L. 2011. Hyperion oder Der Eremit in Griechenland. In: J. Kreuzer (ed.), *Hölderlin-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung*. Stuttgart; Weimar, Verlag J. B. Metzler, p. 176–197.
- SAFRANSKI, R. 2019. *Hölderlin. Komm! ins Offene, Freund! — Biographie*. München, Carl Hanser Verlag.
- SCHMIDLIN, G. 1975–1977. “Die Psyche unter Freunden”. Hölderlins Gespräch mit Schelling. *Hölderlin-Jahrbuch*, (19–20): 303–327.
- SPENCER, T. 2011. Divine Difference: On the Theological Divide between Hölderlin and Hegel. *The German Quarterly*, 84(4):437–456.
- STIENING, G. 2005. *Epistolare Subjektivität. Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman “Hyperion oder der Eremit in Griechenland”*. Tübingen, Max Niemeyer.
- STOLZENBERG, J. 1994. Selbstbewußtsein. Ein Problem der Philosophie nach Kant. *Daimon*, 9:461–482.
- STRACK, F. 1976. *Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit*. Tübingen, Max Niemeyer.
- THOMASBERGER, A. 1983. Mythos — Religion — Mythe. Hölderlins Grundlegung einer neuen Mythologie in seinem “Fragment philosophischer Briefe”. In: C. Jamme; O. Pöggeler (eds.), *“Frankfurt aber ist der Nebel dieser Erde”. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*. Stuttgart, Klett-Cotta, p. 284–299.
- TILIETTE, X. 1988. Hölderlin und die intellektuelle Anschauung. In: A. Gethmann-Siefert (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, I. Stuttgart; Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 215–234.

- TILIETTE, X. 2015. *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- VAN WOEZIK, C. 2010. *God – Beyond Me: From the I's Absolute Ground in Hölderlin and Schelling to a Contemporary Model of Personal God*. Leiden; Boston, Brill.
- WACKWITZ, S. 1985. *Friedrich Hölderlin*. Stuttgart, Metzler.
- WAIBEL, V. 2000. *Hölderlin und Fichte 1794–1800*. Paderborn, Schöningh.
- WARMINSKY, A. 1987. *Readings in Interpretation. Hölderlin, Hegel, Heidegger*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WEGENAST, M. 1990. *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des 'Hyperion'*. Tübingen, Max Niemeyer.
- WICKS, R. 2007. *Kant on Judgment*. London; New York, Routledge.

Declaração de Disponibilidade de Dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Submetido: 07 de janeiro de 2026.

Aceito: 11 de maio de 2026.