

LA ANGUSTIA ORIGINARIA: ONTOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA DE LA ANGUSTIA A TRAVÉS DEL *HIPERIÓN*

CARLOS PRADAS SANCHIS¹

«La existencia [Dasein] del hombre solo
puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde
el fundamento del originario carácter
manifiesto de la nada»
HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, 114

INTRODUCCIÓN

En la presente exposición se pretende analizar la angustia, como lo ha visto cierto existencialismo², en tanto estado de ánimo que abre la posibilidad de una experiencia de la nada. Para ello me guiaré por las directrices marcadas por Heidegger en la conferencia *¿Qué es metafísica?* donde queda expuesta la dificultad para abrazar y tematizar una nada que no puede más que ser sentida, experimentada, sufrida o gozada. Pero una nada, que sin embargo es originaria. Trataremos entonces de comprender cómo esta disposición anímica se constituye como base de todo existir, y por tanto de todo decir y de todo pensar, como principio metafísico de toda expresión. En este análisis nos será relativamente fácil determinar el condicionamiento psicológico que supone cuando esta angustia es explícita en su experiencia cotidiana. No obstante, lo que nos resultará más interesante y complejo de observar es su vertiente más básica, esa experiencia de la nada que acompaña la existencia por su mero existir, y que ni siquiera puede ser tildada de negativa –aunque no por ello deje de ser condicionamiento o constricción existencial–. Una angustia, por decirlo de algún modo, primordial. Para este propósito nos es de especial interés observar este estado de ánimo en su vertiente positiva, contrapuesto a aquella angustia irritante que nos asalta de manera cotidiana. Confiamos que esta contraposición expuesta en el texto de *Hiperión* nos ilumine aquella experiencia de la nada que está ya siempre latente.

Para ello en primer lugar será necesario comprender la caracterización de la nada realizada por Heidegger. En tanto el preguntar científico resulta incapaz de asumir lo que escape a «la lógica universal», se sitúa a la filosofía primera como aquella disciplina u ocupación señalada para esta tarea. Y en la misma, en tanto cualquier búsqueda «ha dado por supuesta la existencia de lo buscado»³, la nada no puede residir únicamente en el vacío que comprende la ciencia

1 Licenciado en Filosofía por la Universitat de València [2013]; Máster en Pensamiento Filosófico Contemporáneo [2014]; carpra@alumni.uv.es.

2 El de Kierkegaard, de corte teológico, y el de Heidegger, de corte hermenéutico.

3 *Ibíd.* 109. p. 97.

cuando la señala. Ha de haber algo más que se le escape, no obstante que forme parte de la experiencia cotidiana, de modo que sea posible iniciar una investigación sobre ello. El problema hasta ahora para asumir esta nada, como lo ve Heidegger, ha sido atender a la negación de «lo ente en su totalidad»⁴. Esta totalidad de lo ente es comprensible como aquel trascendental kantiano de *mundo*: una conceptualización de lo real en cuanto totalidad acabada y clausurada. Su carácter concluso es justamente lo que permite hablar dentro de ella de un *sentido* o una *comprensión*: la red de referencias que forma el contenido de esta totalidad –comprensible– se da gracias a la homogeneización de todo aquello que contiene, de modo que todo fenómeno que vaya a ser considerado como real, ha de estar definido bajo categorías analíticas –lógicas–. Se comprende así la razón por la cual toda pregunta supone la existencia de lo preguntado: la lógica (o el principio de no contradicción⁵) impone ya una legislación al discurso que afecta tanto a la actividad de afirmar como a la de preguntar. Parece que, en definitiva, se nos dice que al no ser interrogable, no es posible *comprender* la nada. ¿Qué otro medio será susceptible de abrazar la nada? ¿Qué otro medio además de la comprensión podemos traer al discurso?

ONTOLOGÍA DE LA ANGUSTIA

Heidegger nos introduce en su conferencia la diferencia entre «captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad»⁶. La captación [*Erfassen*] no implica meramente estar en relación, en vínculo con lo ente; está señalando una consciencia, se “agarra” la totalidad de lo ente en sí, se posee. Se trata pues del “saber” de esta relación con la totalidad, una totalidad que estaría disponible para el existente. Al contrario que el encontrarse [*Sichbefinden*], cuyo vínculo establecido con lo ente no tiene por qué ser consciente. El existente “se encuentra ya” en esta situación, se confirma su vínculo con lo ente, un vínculo que Heidegger sitúa como permanente. No ocurre lo mismo con aquel captar, pues que la totalidad de lo ente devenga consciencia o saber es en sí mismo imposible. No obstante, líneas más abajo nos dice que el aburrimiento «revela [*offenbart*] lo ente en su totalidad»⁷. ¿En qué medida la totalidad de lo ente no puede captarse, pero sin embargo puede revelarse? Esta manifestación, el hacer patente lo ente en su totalidad vuelve a estar conceptualmente alejado de aquel “captar”. Desvelar [*offenbaren*], iluminar la totalidad de lo ente no consiste en agarrarlo [*Erfassen*] y tenerlo ahí disponible como conocimiento. Aunque ambas indican una consciencia del “encontrarse” (en medio de lo ente en su totalidad), ello no puede ser nunca un saber que obtengamos tras una meticulosa búsqueda. La inmensidad de esta “totalidad de lo ente en sí” es inabarcable para el existente, no hay manera de comprender el todo; no obstante, se está ya siempre en medio de ello, y hay una forma de iluminar su relación con esta totalidad.

Pero aquí estar en medio de lo ente en su totalidad, no implica

4 *Ibíd.* 109. p. 98.

5 Se puede reconocer ya esta normatividad del *logos* en la metafísica aristotélica, obra en la que Heidegger reconoce los inicios de lo que llama la “tradición metafísica”: «es imposible que al mismo tiempo el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto en el mismo sentido [...] es imposible concebir que la misma cosa pueda ser y no ser al mismo tiempo, tal como algunos creen que afirmó Heráclito». ARISTÓTELES, *Metafísica*. Alianza Editorial. Madrid, 2008. 1005b (15), p. 118.

6 M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?* En *Hitos*. Alianza Editorial. Madrid, 2000. 110. p. 98.

7 *Ibíd.* 110. p. 98.

meramente una localización espacial en la inmensidad de lo inabarcable. La totalidad con la que se está ya siempre en vínculo no equivale a la suma de las partes, pues «la realidad cotidiana, en cualquier caso sigue manteniendo a lo ente, aunque solo sea en la sombra, en una unidad del “todo”»⁸. Aquí se nos revela la totalidad en su naturaleza existencial: la totalidad como «unidad del todo» en la realidad cotidiana, no es otra cosa que el sentido, lo que el existente *comprende*. Incluso en su referencia cotidiana, lo ente sigue cohesionado, aunque esta cohesión en su totalidad no esté presente para la consciencia. De modo que lo comprensible solo es tal en su referencia a la totalidad, a esos datos comparables solo en virtud de su misma naturaleza abstracta –lógica–.

Sin embargo, nos interesa especialmente el modo en que esta totalidad puede ser revelada al existente. Hemos visto el aburrimiento como un ejemplo anímico que ilumina este encontrarse [*Sichbefinden*], no obstante Heidegger compara el aburrimiento a la alegría, como dos modos perfectamente operativos para realizar este desvelamiento. Si la naturaleza de tal desvelar ha de ser esencialmente distinta de la captación, el punto en común de aburrimiento y alegría nos ha de hacer comprender esta relación del existente con la totalidad de lo ente. Cada estado de ánimo tiñe la experiencia del existente de uno u otro modo. Cada estado de ánimo tiene una capacidad de apertura hacia esta totalidad, «desvela a su modo». Como en el escenario oscuro de una obra teatral, la escenografía de lo ente se encuentra ya dispuesta; la iluminación desde uno u otro estado de ánimo enfocará una parte concreta de lo ente, proporcionando cierta perspectiva de lo que se encuentra allí dispuesto: dándonos más objetos a ver, o focalizando un solo objeto y escondiendo el resto; tiñéndolo de uno u otro color; en definitiva, mostrando el *qué* y el *cómo* de lo que hay, dos aspectos inescindibles para ese espectador que es el existente bajo su condición existencial.

Pero si hemos dicho que dicha totalidad consiste en el entramado con sentido de todo aquello que es comprensible para el existente, la nada se nos vuelve a quedar fuera como aquello incomprensible, «cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando»⁹. Es la angustia el estado de ánimo propio de la indeterminación: en otros estados de ánimo podemos reconocer o bien una motivación concreta, o bien una disposición para con lo ente. Pero la angustia se aparta de estas características: su objeto es indeterminado, no hay una motivación clara de lo que angustia, pues no angustia propiamente *nada*. Pero tampoco bajo este estado de ánimo aparece lo ente en esta u otra perspectiva: el existente angustiado se introduce en sí mismo poniendo entre paréntesis al mundo circundante; lo objetual queda reducido a una *nada* en la que «nosotros mismos –estos existentes seres humanos– nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente»¹⁰. En qué sentido la identidad también se desvanezca lo veremos más adelante. De momento interesa este «apartarse de lo ente en su totalidad»: no se nos habla de la relación del existente con lo ente, relación que llevaría a pensar en un ente u otro en concreto. Lo central, aquello que se desvanece es «la totalidad» de lo ente, lo ente en su totalidad, en esa condición de total que antes mencionábamos. Corresponde por tanto a la suspensión de todo comprender y de todo sentido: aquella totalidad que cotidianamente

8 *Ibíd.* 110. p. 98.

9 *Ibíd.* 111. p. 99.

10 *Ibíd.* 112. p. 100.

“quedaba a la sombra”, pero que sin embargo estaba siempre ahí, escenario de todo ente.

Con la angustia, este escenario en el que nos encontrábamos confortablemente se queda a oscuras, interrumpiendo nuestra percepción del mismo. Ya no hay disposición con lo ente, la única presencia que se impone ahora es la propia, que queda localizada –deslocalizada– en medio del vacío. De este modo «la nada se desvela [*enthüllt sich*] en la angustia, pero no como ente. Tampoco se da como objeto. La angustia no es un captar [*Erfassen*] la nada»¹¹. En cuanto esta nada no puede esencialmente ser captada, consiste en otra cosa que la comprensión, que el conocimiento sólido y disponible. Del mismo modo que la totalidad en sí misma tampoco puede estar ahí disponible. La nada es aquello que irrumpe cortando el vínculo con la totalidad (una totalidad que solo puede ser escenario del *encontrarse*). Pero «se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente, por cuanto éste se escapa en su totalidad»¹². Esto es, lo ente aparece en medio de la nada, o más bien, se ilumina una nada que ya siempre había estado ahí, entretejiendo lo ente.

Lo ente, en tanto lo comprensible, lo determinado, se desvela suspendido en medio de lo indeterminado. En la angustia el existente observa a lo ente yéndose, y al observarlo repara en que sus raíces no estaban introducidas en esa totalidad con sentido. La volatilidad, la facilidad con la que esta totalidad tiende a desvanecerse en este estado de ánimo, permite al existente la experiencia de una realidad que pese a haber estado siempre ahí, no se había reparado en ella; y al reparar se vuelve dramática. Todo aquello que comprendía, todo aquello que tenía sentido no era aquél suelo firme y confortable sobre el que creía encontrarse. Al sumirse en la angustia, reina una indeterminación que reduce a la nada aquella totalidad con sentido. Pero esta “reducción” no hay que tomarla como la mera nulidad, sino como la suspensión, la interrupción de que lo ente es un ámbito concluso, sólido y sin brechas. Lo ente existe en medio de la nada, se yergue sobre y gracias a ella, pues «la nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el *Dasein* humano»¹³; es decir, al ser de lo ente, que de otro modo pasaría desapercibido.

Queda explícita la razón por la que es propiamente imposible tematizar la nada, o hablar acerca del ser: lo dicho a través de la dicción lógica establece las referencias con la totalidad de lo ente. Pero fuera de ello ¿de qué modo se puede abordar la nada? Heidegger hace en su conferencia un análisis existencial del estado de ánimo que es la angustia describiendo los efectos de la misma, y a través de ella, los movimientos de lo ente. Pero en tanto la nada es aquello que desborda toda posible descripción, se resistirá siempre a entrar en conceptos, por mucho que estos pertenezcan a una hermenéutica de tipo existencial. Éstos, como mucho, podrán iluminar las profundidades de la existencia y mostrar la diferencia ontológica; señalar desde lo ente la amplitud inabarcable de la existencia. No obstante, la experiencia de la nada queda en una mera indicación. Para su exposición considero oportuno hacer un análisis fenomenológico en el que se muestre una angustia *vivida*, en su carácter procesal: con sus contradicciones e implicaciones psicológicas. Confío que de este modo aquel «carácter manifiesto de la nada», la nada originaria, salga a la luz en tanto vivencia del existente.

11 *Ibíd.* 113. p. 101.

12 *Ibíd.* 113. p. 101.

13 *Ibíd.* 115. p. 102.

FENOMENOLOGÍA DE LA ANGUSTIA

En la pretensión de analizar la angustia se convierte en una exigencia volver a la exposición teológica de Kierkegaard. Nos dice éste, sobre la inocencia moral, que es un dormir del espíritu, un tipo de ignorancia en la que éste se halla en «paz y reposo», acompañado de la nada. Y es esta ignorancia la que engendra la angustia, dando lugar a la compleja situación de ser la inocencia la misma angustia. ¿En qué sentido la inconsciencia moral se puede cifrar en términos de angustia? En la misma medida que todo *no-saber* o *toda nada*: como aquello que se muestra reacio a ser asumido bajo categorías lógicas, como *todo* lo que no puede ser comprendido, como *el resto* de aquello que se comprende, lo que queda fuera tras haber comprendido. El existente que está en contacto con este territorio ignoto es el existente angustiado, y este contacto es su sentir.

Pero dice Kierkegaard: «En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío; al dormirse, esa diferencia queda suspendida; y soñando, se convierte en una sugerencia de la nada»¹⁴. Se puede interpretar, desde Heidegger, que el estado de vigilia aporta la localización del existente respecto de lo ente, el existente queda situado para sí mismo; por contra, en el momento onírico el existente está deslocalizado, no se reconoce a sí mismo en medio de lo ente, pues forma ya parte de ello. En el sueño no se abre esa distancia que permite alejar la mirada y ofrecer una perspectiva global en la que el “yo” se muestre como una alteridad cognoscible. La percepción está íntimamente ligada a todo aquello que percibe, impidiendo distinguir un “yo” o una “naturaleza”, pues «todo lo demás mío» es ahora la nada, una nada que sugiere, que seduce. Como podemos ver, lo que aquí está en juego es la capacidad de autoconocimiento o, si se quiere, la consciencia. Kierkegaard toma los momentos de vigilia y sueño en su sentido más básico aplicados al espíritu, como dos momentos que son transparentes a la hora de observar la presencia o ausencia de esta consciencia –en tanto *autoconsciencia* o localización de la misma–. En definitiva, son ejemplos que pretenden ilustrar las diversas formas que tiene el existente de relacionarse consigo mismo.

Ese yo que se ha desprendido de sus referencias mundanas, ese espíritu que se ha quedado sin mundo objetivo, es el espíritu angustiado. La angustia entonces no solo hace referencia a esa obcecación en la que lo completamente ignoto absorbe hacia sí; también al rechazo de lo ente generado por esa seducción de la nada. La cuestión es llegar a observar, si esto es posible, en qué medida este rechazo puede ser deseable o placentero, de modo que la angustia devenga «una antipatía simpática y una simpatía antipática»¹⁵. ¿Cómo es posible que la ausencia de referencias mundanas, la nada en la que el yo se sumerge, sea un espacio que destile simpatía?

No es necesaria mucha indagación para obtener una perspectiva convincente de este fenómeno: la angustia inocente que es el espíritu dormido se presenta en el estado más elemental de la infancia. «Esta angustia pertenece tan esencialmente al niño, que éste no quiere verse privado de ella; aunque le angustie, la verdad es que también le encadena con su *dulce ansiedad*»¹⁶. La angustia es inocente en cuanto no se ha presentado en ella la responsabilidad moral, y el espíritu permanece dormido en cuanto todavía no es consciente de

14 S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p.87.

15 *Ibíd.* p. 88.

16 *Ibíd.* p. 88.

sí, no se mienta como espíritu libre, capaz de decidir e intervenir en su mundo – lo cual no quiere decir que no lo haga–. Él es su mundo.

La angustia desborda pues la aflicción y la congoja, sensaciones que por otra parte no pertenecen a la angustia en exclusividad. La inocencia se da con una inconsciencia, un no poder abrazar el propio espíritu, que huye y se escapa junto a lo ente, deviniendo ambos una nada. Quedan cortados los hilos que unen con el mundo objetivo, haciendo transparente la interioridad. Pero ahora se desvela una diferencia fundamental entre esta inocencia infantil y la angustia cotidiana: la culpabilidad es en muchas ocasiones un ingrediente esencial de la angustia. En este desvanecerse del mundo, en un caso lo observamos huyendo y nos angustiamos *preocupados*, pero en el otro la angustia se presenta como una condición existencial oculta para la consciencia. ¿En qué medida todo ello puede llamarse angustia? ¿Qué experiencia común de la nada comparten estas disposiciones de ánimo?

Todo ello se queda en pura abstracción metafísica si no ancla a la vivencia particular, si no se tiñe con la paleta existencial. Y tomando en cuenta el estatuto fundamental de éste «carácter manifiesto de la nada», para analizarla no nos queda más que retrotraernos a los espacios previos a la dicción y la exposición. Para ello nos servimos de un texto cuyo medio es la expresión poética prosaica, y cuya finalidad es huir de la palabra a través de la palabra, reivindicar el espacio de la intimidad en forma y contenido. Aunque la atención que recibe el *Hiperión* por parte de Heidegger es prácticamente nula, no se puede obviar su personal identificación con la acción literaria del poeta y lo que el mismo representa. «Heidegger quiere encontrar un lenguaje común con Hölderlin para lo que nos falta. Cita a Hölderlin como testigo con vigorosa palabra de nuestro defecto de ser (“noche de los dioses”) y como precursor de una posible superación de este defecto»¹⁷. Por ello nos parece justificado un acceso transversal al mensaje subyacente en el *Hiperión* –un mensaje que colma la obra de Hölderlin– para *mostrar* o *desvelar* lo que un tratado filosófico no podría precisar por sí solo.

El viaje de Hiperión es comprensible como una *Bildungsroman*¹⁸ en la que la angustia se torna un proceso vivido –por otra parte, única forma de exponer esta experiencia de manera positiva–. En él observamos a un hombre atormentado que extraña aquel estado de inocencia natural, que sabe que no volverá, y que sin embargo no cesa de buscar:

«Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, ésta es la cima de los pensamientos y alegrías»¹⁹

Más allá de un *concepto* de unidad, la fórmula de Hölderlin apunta al “*ser con*” [*Eines zu sein mit Allem*], un formar parte de la Naturaleza que abandona la escisión entre el sujeto y el objeto. Pero en este olvido de sí mismo «la identidad es un mero concepto de la reflexión; la intención de Hölderlin en este texto es fundamentar una ontología: esa unidad primigenia, ese “*ser pura y*

17 R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Trad. de Raúl Gabás, Tusquets Editores, Barcelona, 2007, p. 332.

18 Pero una inversa. Así como en Goethe (y en Homero) se nos muestra un viaje cuyo acopio de experiencia trae la madurez del género humano, en Hölderlin el movimiento es el contrario. Muy en la estela romántica de Schiller, se trataría de viajar desde la infancia (el *impulso natural*) hacia la madurez (el *impulso racional*), para añorar desde ella la naturaleza perdida, y desde aquí tratar de recuperar un equilibrio entre ambos que será reconocido como *belleza* (sinónimo de libertad).

19 J.C.F. HÖLDERLIN, *Hiperión o el eremita en Grecia*. Ediciones Hiperión, Madrid, 2010, p. 25.

simplemente” sólo es aprehensible en la “intuición intelectual”»²⁰, solo se reconoce desde un intelecto que *recuerda*.

Por tanto es la consciencia la enemiga a combatir. Su presencia interrumpe la unidad bajo la forma de la duda. A partir de entonces el «sí mismo» y la «naturaleza» deben responder ante el sujeto que, consciente, se pregunta por ellas. Y Hiperión en su madurez acusa a la formación de su desgracia:

«En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea [...] he sido así expulsado del jardín de la naturaleza»²¹

En esta madurez ya consciente de su pasado, sabe que ha perdido la naturalidad que Kierkegaard llamaba inocente. El sujeto puede poseer una moral y actuar conforme a ella, pero la reflexión ética da otra vuelta de tuerca a cómo había actuado hasta ahora, lo hace responsable. En este sentido la responsabilidad trunca la inocencia, a partir de entonces el sujeto se sabe libre, y se suspende así la necesidad: el sujeto se observa a sí mismo desde fuera de él mismo, para volver a sí mismo y actuar. Paraliza el devenir natural, lo interrumpe con una decisión. Pero no se trata aquí de observar las evidentes virtudes éticas de la consciencia, sino del viraje que realiza la misma al echar en falta una parte de sí:

«La naturaleza, que como una fuente espumeante había penetrado en todas las plantas y árboles, ante mi espíritu sombrío se replegaba, se cerraba y desaparecía en sí misma, igual que yo.»²²

En este “saberse libre”, la naturaleza y el yo realizan un mismo movimiento de desaparición. Hiperión habla, y dice “yo”, pero al decirlo ese yo se ha fugado, es pasado. Extraña lo que antes él era, su *ser* uno con la naturaleza. Pero esta reflexión sumida en la nada solo es posible tras haber perdido la naturaleza, la identidad solo deviene un problema cuando ésta se ha perdido. De algún modo, se da cuenta de que esa naturaleza está vacía, y de que era él quien la llenaba. A esta sensación de vacío es a la que llamamos angustia:

«Hay un olvido de toda existencia [*alles Daseins*], un callar de nuestro ser [*unsers Wesens*], que es como si lo hubiéramos encontrado todo.

Hay un callar, un olvido de toda existencia en que es como si hubiéramos perdido todo, una noche de nuestra alma en que no nos alumbra el centelleo de ningún astro.»²³

Hölderlin abre también la ambigüedad propia de la angustia: hay dos maneras de experimentar la nada. Ambas son un olvido y un callar de la existencia, pero una se siente en contacto con la totalidad, mientras otra la recuerda, ya perdida. El problema de la angustia que se sabe, es que ha realizado ya el movimiento, se ha asomado al interior de su naturaleza, y ya ha visto allí que no había nada. De modo que al volver, no puede olvidar lo que ya sabe. Se angustia, y olvida la existencia, pero no olvida el vacío sobre la que ésta se apoya: se sume en él. Y este vacío, una vez visitado, se hace escuchar:

«¡Oh!, a veces caigo de rodillas y mis manos se retuercen e imploran no sé a quién que cambie mis pensamientos. Pero no puedo acallar los gritos de la verdad»²⁴

Esta condición angustiante lo condena a seguir buscando lo que no puede

20 A. FERRER, *La reflexión del eremita. Razón revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1993, p. 72.

21 J.C.F. HÖLDERLIN, *Hiperión o el eremita en Grecia*. Ediciones Hiperión, Madrid, 2010, p. 26.

22 *Ibid.* p. 44.

23 *Ibid.* p. 67.

24 *Ibid.* p. 71.

encontrarse. Es una angustia que busca ser ignorante de nuevo, pero siempre recuerda que ya sabe. Sin embargo, mientras que al inicio de la novela observamos a un Hiperión pesimista acerca de aquella naturaleza prístina de la infancia, la formación que experimenta el mismo en su narración a Belarmino le hará reparar en el carácter constructivo y constitutivo de lo perdido, a modo de una dialéctica hegeliana: «La dichosa unidad, el ser, en el único sentido de esta palabra, está perdida para nosotros y no quedaba más remedio que perderla si para alcanzarla teníamos que esforzarnos, luchar por ella»²⁵.

De este modo recupera, a través de la experiencia romántica, un ímpetu fáustico de búsqueda de «experiencias mortales»²⁶. Atribulado por su siglo, siente Hiperión la necesidad de embarcarse hacia la guerra, única forma posible de luchar por su ideal: recuperar la antigua Grecia, la de los hombres “bellos”²⁷. Y se le plantea entonces un conflicto: su amor por Diotima, recién hallado, o su amor por Grecia. Y esta decisión le turba:

«—Ahora yo también me siento de otra manera —dije— y no sé cuál de las dos cosas es un sueño, si mi pena o mi alegría—
—Las dos —respondió ella— y las dos son buenas—»²⁸

Preguntamos ahora —obviando el “sueño del espíritu”— ¿cómo esta pena puede ser reconocida como buena? La separación y la realización del ideal se apoderan de Hiperión, lo llenan de sentimiento. Pero más adelante dice, describiendo su experiencia en la guerra:

«¡Ahora se ha acabado toda melancolía, Diotima, y mi espíritu es más firme y más ágil desde que estoy inmerso en una materia viva!»²⁹

La ocupación, el acto de volcarse en lo ente suspende en Hiperión esa seducción de la nada que antes le atormentaba; su mundo queda recogido, replegado en la experiencia de la guerra, eximiéndole de sentir aquella pena que Diotima —sorprendentemente— calificó de buena. Pero ahora se resuelve aquella ambigüedad: Hiperión ha dejado de mantener el contacto íntimo con su interioridad. Al estar ocupado, al sentirse lleno de aquello que le rodea, enfoca su mirada hacia lo ente, y le gira la cabeza a la nada.

Considera que estos dos momentos son inherentes a la vida humana; la separación, la aparición del sujeto supone una mecánica dialéctica que el mismo Hölderlin llamará *excentricidad*. Se trata del constante orbitar alrededor del centro, de lo perdido, de lo inalcanzable; una órbita cuyo centro está desplazado: a mayor proximidad, mayor velocidad y entusiasmo; al alejarse, recupera la calma y la capacidad para observar a distancia³⁰. Al reparar en la

25 J.C.F. HÖLDERLIN, “Segmento de una penúltima versión”, prólogo. Traducido por Helena Cortés en *Claves para una lectura de Hiperión. Filosofía, política y estética en Hölderlin*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1996, p. 46.

26 J.C.F. HÖLDERLIN, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Ediciones Hiperión, Madrid, 2010, p. 141.

27 Según aquella belleza schilleriana, verdadera libertad del género humano, tal y como expone en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Ver nota 18. Helena Cortés lo describe como una «forma sensible de unión de lo finito y lo infinito en este mundo, una forma aprehensible del Absoluto». H. CORTÉS, *Claves para una lectura de Hiperión. Filosofía, política y estética en Hölderlin*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1996, p. 47.

28 *Ibid.* p. 140.

29 *Ibid.* p. 152.

30 «Simplicidad o identidad, escisión o contraposición, y reconciliación o articulación, he ahí los tres momentos de la dialéctica específicamente hegeliana; unidad, separación o extrañamiento, y reunificación, he aquí los de la dialéctica holderliniana. Allí, un “camino del alma” jalonado por “figuras” que son formas de ver y hacer; aquí, una “órbita excéntrica”, camino o vía». A. FERRER, *La reflexión del eremita. Razón revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1993, p. 31.

riqueza de las experiencias más intensas se lanza hacia el mundo para llenarse de él, para ocuparse, para rozar aquella infancia perdida. Se ocupa para escapar de la experiencia angustiante, pese a saber que su escapatoria será fugaz.

De esta ocupación, se ve su extremo en la procrastinación: cuando uno está tan absorto en lo ente que es incapaz de volver sobre sí mismo. La angustia es el extremo opuesto: cuando uno es incapaz de volverse sobre el mundo. Como una condena a la desocupación –que no es sino una *preocupación*–, como incapacidad para prestar atención a lo ente. Al Hiperión volcarse en lo ente se ha desprendido del contacto con su interioridad, evita de este modo la abstracción, la consciencia que se produce al “distanciarse”. Y con ello suspende la ambigüedad existencial de la angustia, una polivalencia con un único denominador común: la pérdida del contacto con lo objetivo.

Pero tras darse cuenta de que ha estado al mando de un escuadrón, que sanguinario y carente de ideal ha aniquilado a un pueblo inocente, la culpabilidad lo hace agonizar hasta verse indigno de su amada. Y así, igual que sintió el deber y la necesidad de luchar por su patria, en una lucha consigo mismo se ve obligado a rechazar a Diotima. Y de nuevo, en medio de este rechazo vuelve a escuchar los gritos de la voz acallada:

«¿Despedirme? ¡Ah, no sé lo que hago! Yo me creía tan dueño de mí, tan decidido. Ahora me da el vértigo y mi corazón se debate como un enfermo impaciente»³¹

Hiperión se pierde a sí mismo exactamente en el momento en que pretende buscarse en sus afirmaciones. Su palabra es lanzada como un objeto que se enajena de él, y al observarlo, no se reconoce como autor del mismo. Al tratar de buscarse a sí mismo queda aturdido en el vértigo de la nada. Es un reparar en que las cosas podrían ser distintas, podría quedarse con Diotima, podría no despedirse y volver, pero ello no le representa. No serían decisiones tomadas en su integridad volitiva –es decir, emocional–. Y al preguntarse por el “por qué” de todo aquello, al inquirir razones, solo halla el vacío. El mismo preguntar superpone la dicción al sentir, lo común a lo íntimo, y la intimidad queda reducida al absurdo en lo que llamamos un “momento de lucidez”: él *sabe* lo que le conviene. Visto económicamente, es una pérdida *absurda*. Pero no haciéndolo se perdería a sí mismo.

En tanto el sentido y la comprensión son algo que se da en relación con lo ente, la fuga de ello trae necesariamente la ausencia de sentido y la incapacidad de todo comprender; no hay *nada* que comprender, ni hay un sentido en lo incomprensible. *Nada* tiene *sentido*, o la nada carece de sentido. Pero esto no tiene por qué condenar a la inactividad: el solipsismo existencial no tiene por qué suponer un aislamiento enajenado. Es un solipsismo respecto a lo ente, a lo objetivo, a las cosas en su condición de cosas –reflejadas en un sujeto– puesto que dicho sujeto se diluye en una unidad con lo objetivo. No en forma de síntesis dialéctica, se trata del movimiento contrario a la superación: un retorno, la vuelta a un estadio anterior de naturalidad. Hallamos entonces un sinsentido que no necesita comprender para actuar, una angustia inconsciente cuya inconsciencia garantiza el espacio de la emocionalidad. Si esta angustia se presentara en su forma consciente terminaría por desplazar la libre efervescencia emocional. La nada devendría “conciencia de la nada” lo cual es un absurdo. La experiencia de la nada vista bajo categorías de la conciencia es la aniquilación de la misma nada, es lo inmanejable; la conciencia no tiene nada

³¹ *Ibíd.* p. 163.

que hacer con la *nada*, no *puede* hacer nada con ella, pues al intentar diseccionarla, ella se le escapa:

«Lo que vive es indestructible, incluso en su más profunda servidumbre sigue siendo libre, sigue siendo uno, y aunque lo dividas a fondo, y sigue ileso aunque lo rompas hasta la médula: su ser, victorioso, escapará de entre tus manos...»³²

Pero el ser no se escapa con la nada; el ser es la misma nada. *Nada* es el avatar del ser bajo el yugo de la comprensión; cuando se lo pretende inmovilizar, frenar en su trayectoria, se escapa, dejando entre manos lo incomprensible. La experiencia del ser es la angustia, sea esta gozada o sufrida, y en tanto es fundamentalmente imposible dejar de *ser*, éste contacto con la nada será permanente. *Nada* es lo que acontece ya siempre, en la fusión entre sujeto y objeto, en la desaparición de toda autoconciencia, y por tanto en la suspensión de toda reflexión. Tampoco el existente es mero sujeto, ni mera consciencia, ni mero pensamiento. Por mucho que la angustia permanezca «reprimida en la existencia [*Dasein*]»³³, hay un carácter manifiesto de la nada que se manifiesta en la angustia originaria. Y hacerla consciente no hará más que dificultar su acceso.

³² *Ibíd.* p. 188.

³³ M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?* En *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, 117, p. 104.