

HÖLDERLIN Y EL JOVEN NIETZSCHE EN LA *KULTURKRITIK* Y

LA REFORMA EDUCATIVA EN ALEMANIA

HÖLDERLIN AND THE YOUNG NIETZSCHE IN *THE KULTURKRITIK*

AND THE GERMAN EDUCATIONAL REFORM

RAFAEL CARRIÓN ARIAS*
UNED/FU (Berlin)

RESUMEN: El problema fundamental para el pensamiento alemán en el S. XIX es el problema del nihilismo. Un nuevo concepto de educación (*Bildung*) se hace necesario. Hölderlin juega un papel fundamental en la aproximación del joven Nietzsche en torno a este problema, por un lado respecto a la crítica de la Cultura (*Kulturkritik*) en general y las críticas al filisteísmo de la cultura (*Bildungsphilistertum*), y por el otro también respecto al problema de los Clásicos y nuestro modo de acercamiento a ellos. El presente trabajo intenta presentar la influencia de Hölderlin sobre el tratamiento que hace Nietzsche de estos temas - así como finalmente el punto en el que se distanciará de dicha influencia.

* Esta investigación ha sido realizada en el marco del Proyecto I+D “Obras completas de Nietzsche: Edición crítica en castellano de los escritos filosóficos y filológicos” financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref.: FFI2008-03686)

PALABRAS CLAVE: Formación o cultura (*Bildung*), Crítica Cultural (*Kulturkritik*), Filisteísmo de la cultura (*Bildungsphilistertum*), clásicos, Gran Estilo.

ABSTRACT: The main concern of German thinking in the 19th century is the problem of nihilism. A new concept of education (*Bildung*) is therefore needed. Hölderlin plays a main role in young Nietzsche's approach to this problem, first of all in the general *Kulturkritik* and the criticism of the *Bildungsphilistertum*, and then in the problem of the Classics and how we should deal with them. This article will try to present Hölderlin's influence on Nietzsche's concern, as well as the point at which Nietzsche diverges from him.

KEYWORDS: *Bildung*, *Kulturkritik*, *Bildungsphilistertum*, Classics, Great Style.

¡Oh, Grecia, con tu genialidad y tu piedad! ¿A dónde has ido a parar? También yo, con mi buena voluntad, no hago más que seguir a tientas con mi obra y mi pensamiento a esos hombres únicos en el mundo, y en lo que hago y digo soy a menudo tanto más torpe e incongruente porque, dentro del agua moderna, me muevo como los gansos, con pies planos, y bato las alas impotente para elevarme hacia el cielo griego.

Hölderlin, F., *Brief an dem Brüder von 1. Januar, 1799*.
Citado por Nietzsche in NF Verano-Otoño 1873, Frg. 29
[107], KSA 7, p. 681.

*Tú serás educador de nuestro pueblo, un gran hombre
- espero.*

Hölderlin, F., *Hyperion*, StA III, p. 89.

1. Introducción: Hölderlin en el joven Nietzsche

Aparte de un par de pasajes, y especialmente una carta compuesta en 1861 como redacción para la escuela en la que lo describe como su poeta favorito (*Lieblingsdichter*) (Frg. 12 [1] y 12 [2], KGW I.2, 337-341), los lugares en los que el joven Friedrich Nietzsche (1844-1900) se ocupa directamente del poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843) son escasos en su obra, y a menudo se limitan a la mención de su nombre o a transcripciones de algunos de sus poemas¹. Sin embargo, la influencia de Hölderlin sobre Nietzsche es considerable, hasta el punto de que es hoy opinión extendida que entre los dos autores existe un «parentesco estilístico e intelectual» (Vitens, S., 1951, 44 y ss) cargado de «profundas analogías» (Vivarelli, V., 1989, 509 y ss).

En este sentido, por ejemplo, sabemos con seguridad cómo en la época de composición de *Geburt der Tragodie*, entre 1870 y 1871, Nietzsche bosquejó un drama en 5 actos, *Empedokles*, cuyos momentos más importantes son la extensión de la Peste en Agrigento y la representación de la tragedia, el suicidio de Empédocles en el Etna y la comparación de Empédocles con Dioniso y de Corinas con Ariadme (KSA 7, 125 y ss.; 223-237; 269 y ss). El drama no fue acabado, pero no cayó en el olvido ya que algunos de sus rasgos reaparecen cuando en 1883, acabada la segunda parte de *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche considera una tercera y una cuarta parte en forma dramática (Ross, C. 1940; Vivarelli, V. 1989; Söhring, J. 1990) cuya figura protagonista ya no sería Empédocles, sino Zarathustra (KSA 10, 377-378 y 444-446). Los elementos de conexión entre este plan de 1883 y aquel boceto de 1870-1871 son fundamentalmente la Peste y el volcán - el primero no está presente en Hölderlin, el segundo sí tiene un papel fundamental en el drama de Hölderlin. Aunque esta idea de la continuación en drama de *Also sprach Zarathustra* quedó ciertamente sólo en forma de fragmentos, no cabe duda de que *Der Tod des Empedokles* de Hölderlin fue un *Vorbild* para la composición final de la obra, especialmente en lo referido a la comparación Zarathustra/Empédocles como un individuo del conocimiento trágico que a espaldas del poder político se sacrifica por los hombres².

¹ Por ejemplo *Gesang des deutschen* (KSA 7, 608); *Brief an dem Bruder vom 4. Juni 1799* (KSA 7, 680); *Brief an dem Bruder vom 1.1.1799* (KSA 7, 681); *Sokrates und Alkibiades* (KSA 7, 711); o *Der Rhein* (KSA 7, 711). Para los hallazgos en su biblioteca en relación a Hölderlin, cfr. CAMPIONI, G., (ed.) (2003, 302).

² Para una comparativa más detallada de pasajes en ambos autores, ver Gaier, U. (2011, 471-472).

En términos más generales, la relación entre la filosofía de Nietzsche y la de Hölderlin se extiende por su parte a varios niveles, y su recepción tendrá una proyección fundamental en los modos de filosofar del S. XX. Así, por ejemplo, la teoría de la metafóricidad de los conceptos, que Nietzsche desarrollaría en su escrito de 1873 *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne*; o el acento en la *Mythenbildung*; o la relación fundamental entre poesía y filosofía (*Transzendente Poetologie*) como forma de decir lo que no puede decirse en el estilo ordinario de la filosofía³ - algo de lo que más adelante Heidegger hará eco a su manera⁴. No obstante, y en lo que a estas líneas nos interesa, la relación esencial entre Hölderlin y el joven Nietzsche se muestra en su función compartida de *críticos intempestivos de la modernidad*, específicamente en torno al problema de la *Kulturkritik* y las posibilidades del trato con los clásicos como forma efectiva de regeneración Cultural. Este ensayo se va a ocupar de trazar las líneas específicas de relación entre Hölderlin y el joven Nietzsche en la discusión sobre la *Kulturreform* alemana y en el diseño de una verdadera educación (*wahre Bildung*) encaminada a la salud Cultural.

2. Kultur, Bildungsphilistertum, y wahre Bildung

El pensamiento alemán del S. XIX es en lo fundamental un pensamiento acerca del cambio histórico, el progreso, o la caída. Inscrito directamente en el problema de la transformación moderna y sus formas positivas o negativas de configuración, e inspirado en los descubrimientos del neohumanista Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) y continuadores como Friedrich August Wolf (1759-1824), el grueso de dicho pensamiento es en líneas generales una reflexión sobre la Cultura moderna y su obligación hacia la antigüedad cuando lo que quiere es construirse en la Grandeza (*die Grösse*)⁵. Esta idea de la *Sehnsucht nach Griechenland* va a ser el contexto en el que el joven Nietzsche va a considerar

³ Cfr. Hölderlin, F., *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, StA 4.1, 241-265; Friedrich Nietzsche: «[...] decir en diez frases lo que cualquier otro dice en un libro – lo que cualquier otro *no* dice un libro». GD, KSA 6, 153.

⁴ «El pensamiento no es ningún medio para el conocimiento. El pensamiento rotura los campos del Ser». (Heidegger, M., 1993, 10ª ed., 173).

⁵ «El único modo que tenemos de volvernos grandes, inmortales en la medida de lo posible, es la imitación [*Nachahmung*] de los antiguos». (Winckelmann, J. J., 1847, § 6, 6).

«[S]ólo en la antigua Grecia podemos encontrar aquello que en cualquier otro lugar buscamos casi sin mayor éxito: pueblos y estados que en su naturaleza disponían de casi todas aquellas cualidades que componen la base para una personalidad completa y orientada hacia una verdadera humanidad; ... en este y otros sentidos no existe para aquel que investiga la historia de la huma-

a Hölderlin un renovador de la Cultura alemana (en relación con muchos otros de sus contemporáneos idealistas⁶), así como el tejido mismo en el que Nietzsche comenzará a despuntar como un pensador original.

Dicho marco general de la relación Alemania/Grecia, el mismo o similar para todos los filósofos alemanes de la época, se muestra en Hölderlin como un productivo hilo de reflexiones sobre el movimiento del mundo (*Weltbewegung*) (Corssen, M., 1948-1949, 143 y ss). En ese sentido, se puede decir que la época de Hölderlin deja lugar al optimismo, por considerarla el poeta una época dominada por el *neikos* pero una época de regeneración *aorgica* (*aorgisch*) reconciliadora (*Vaterländische Umkehr* como «Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen» [StA 5, 271]). Ése es por ejemplo el tema del ensayo *Das Werden im Vergehen*, donde como núcleo de tragedia aparece ese proceso histórico que Hölderlin denomina «das untergehende Vaterland» (la patria en desaparición), y que es caracterizado como disolución de un mundo antiguo y, al mismo tiempo, construcción (*Bildung*) de otro nuevo:

Creo en una futura revolución de las ideas y modos de representación que hará enrojecer de vergüenza todo lo acontecido hasta ahora. (*Brief an Johann Gottfried Ebel vom. 10.1.1797*, StA 6.1, 229)

En la época de Nietzsche, empero, el problema de la Cultura moderna y sus posibilidades de convertirse a la Grandeza se ha agudizado y ya no da signos de fácil reconciliación. La guerra Franco-Prusiana de Julio de 1870 a Mayo de 1871 es efectivamente a ojos de Nietzsche una guerra por la Cultura - guerra tras la que, con la victoria de Prusia sobre Francia, Prusia impone su modelo Cultural decadente, una «culturalidad» sumamente ambigua y en todo caso antinacional que se llama hoy en Alemania, con peligrosa equivocidad, Cultura» (UB I, KSA 1, 160. OC I, 642):

nidad ninguna nación tan importante, o tan sagrada por decirlo de alguna manera, como la griega» (Wolf, F. A., 1807, 132-135).

⁶ «En ningún otro lugar se manifiesta el anhelo [*Sehnsucht*] con sonidos más puros que aquí; en ningún otro lugar se pone además de relieve el parentesco espiritual de Hölderlin con Schiller y Hegel, su amigo íntimo» (Frg. 12 [2], KGW I.2, 340).

Pero de todas las consecuencias perversas que trae consigo la última guerra mantenida con Francia, quizá la peor de todas sea un error muy extendido, más bien generalizado: es el error de la opinión pública, y de todos los que opinan públicamente, de creer que en dicha contienda ha vencido también la Cultura alemana y que por eso ahora debe coronarse con los laureles que son los propios de eventos y éxitos tan extraordinarios. Esta ilusión es sumamente nociva [...] porque esa ilusión es capaz de transformar nuestra victoria en una completa derrota: *en la derrota, más aún, en al extirpación del espíritu alemán en favor del «Reich alemán»*. (KSA 1, 159-160. OC I, 641)

El problema, según Nietzsche, es que «en Alemania se ha perdido el concepto puro de Cultura» (KSA 1, 163. OC I, 643), en favor de una Cultura de la técnica, la burocracia, la utilidad, y la ganancia; una Cultura que, de la mano de una *rasche Bildung* (BA I, KSA 1, 669), lejos de evitar caer en la mediocridad claramente la acentúa. Un problema éste típicamente alemán que Hölderlin ya había descrito en su *Hyperion*:

Son palabras duras, y sin embargo las pronuncio, porque es la verdad: no puedo imaginarme un pueblo más desgarrado que los alemanes. Verás artesanos, pero ningún hombre; pensadores, pero ningún hombre; sacerdotes, pero ningún hombre; señores y siervos, jóvenes y gente asentada, pero ningún hombre... ¿No es como un campo de batalla en el que yacen esparcidos en pedazos manos y brazos y todo tipo de miembros, mientras la sangre derramada corre por la arena? (StA 3, 153)

Estamos hablando por tanto en ambos autores de la preocupación por un escenario puntual de la decadencia Cultural moderna, que en Hölderlin todavía da muestras de esperanza dialéctica pero que en Nietzsche, en cambio, se ve oscurecida por la falsa culturalidad (*Gebildtheit*) de un cuerpo de intelectuales así como por una reforma educativa de los *Gymnasien* y de las Universidades que invitan a vivir de la autosatisfacción sin atreverse a producir una auténtica realización de la verdadera Cultura alemana (UB I, KSA 1, 160-161). Para Nietzsche, toda esta Cultura de la decadencia viene a concentrarse en lo que él

llama el *Bildungsphilister* o filisteo de la cultura, una palabra de cuño romántico que Nietzsche sostiene haber sido inventada por él⁷ para denominar a la clase de hombres que ha tenido que llegar a dominar Alemania y sus instituciones educativas para que ésta viva «en la creencia de tener una auténtica Cultura» mientras se prohíben sentimientos más fuertes con los que la verdadera Cultura sí pudiera manifestarse (UB I, KSA 1, 164). Siguiendo directamente las líneas de reflexión de Goethe⁸, el filisteísmo sistemático es para Nietzsche una «barbarie bien consolidada» (UB I, KSA 1, 166), un fanático «sistema de la no-Cultura» carente del verdadero estilo de una *aesthetische Bildung*. Es la cultura de la opinión pública (*Offentliche Meinung*) y del periodismo (*Journalistik*). El *Bildungsphilister* reflexiona sobre la Cultura, la administra y la reproduce; pero es incapaz de crearla.

El tema de la reforma de la *Bildung* (educación o formación) y su relación con la decadencia Cultural de Alemania va a ser por tanto uno de los temas más frecuentados y fundamentales del Nietzsche de juventud, al cual dedica sus célebres Conferencias *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* de 1873 y sus

⁷ «[L]a palabra *Bildungsphilister* es un resto que ha quedado en la lengua desde mi escrito» (EH, KSA 6, 317). En *Menschlich Allzumenschlich* II, en el prólogo de 1886: «reivindico la paternidad de la ahora más que usada y mal usada palabra “filisteo de la cultura” [*Bildungsphilister*]» (KSA 2, 370).

Frente a esta afirmación de Nietzsche, H. Meyer localiza la primera utilización de la palabra «Bildungsphilisterei» en un intercambio epistolar de Bettina Brentano (Meyer, H., 1963, 180 y ss.), y da por asumido que Haym (1870) era conocedor de dicho intercambio. Gombert (Gombert, A., 1902, 61), F. Kluge (Kluge, F., 1999) y Götze (Götze A., 1939-1957) ven al historiador H. Leo como inventor de la palabra, aunque no ofrecen ningún documento escrito que ratifique esta idea. Meyer (1963, 180) supone que Leo tomó la palabra de Haym, de quien era colega en la Universidad de Halle entre 1851 y 1878. Sin embargo, el documento escrito más antiguo donde aparece esta palabra es de J. Scherr en 1866, seguido de Haym en 1870 (Kluge, F., 1999). De manera que si bien los usos que luego hace Nietzsche de esta palabra sí pueden considerarse originales, la pretendida paternidad de la palabra por parte de Nietzsche no se sostiene. De acuerdo con K. Jöel (1905, 352) Nietzsche conoció esta palabra por medio de Haym, cuya obra sobre el romanticismo (Haym, R., 1870) leyó justo tras su publicación (ver también Meyer, 1963, 179) y Politycki, M., 1989, 241)

⁸ «“Nosotros los alemanes somos de ayer”, dijo una vez Goethe a Eckermann, “es cierto que desde hace un siglo nos hemos cultivado bastante, pero todavía pueden transcurrir un par de siglos antes de que entre la gente de nuestro país penetre y se generalice el espíritu y la cultura superior suficientes como para que se pueda decir de ellos que ha pasado mucho tiempo *desde que eran unos bárbaros*”» (UB I, KSA 1, 164; OC I, 644). Cfr. Goethe zu Eckermann, 3. Mai 1827. Ver también fig. 19 [305], 19 [312] y 19[313], KSA 7, 512-514.

Unzeitgemässe Betrachtungen (1873-1876), así como toda la reflexión sobre las formas, los métodos y los fines de la filología griega y de la ciencia en general⁹. Pues en contra de la idea schopenhaueriana de que no se puede actuar sobre la voluntad humana, y desde una concepción ontológica de la personalidad de raigambre muy ilustrada compartida además con los pensadores del círculo de Jena, la búsqueda por definir un marco posible desde el que conseguir reforjar el carácter del pueblo alemán desde la individualidad hacia la Grandeza pasa necesariamente para Nietzsche por la *Bildung* y por su recuperación para la verdadera Cultura, donde la educación ha de presentarse «no sólo en relación a su efecto sobre la adquisición de los saberes, sino también en relación a su incidencia en el plano de la voluntad» (Sánchez Meca, D., OC I, 38). Es en este punto donde Nietzsche va a introducir por primera vez el controvertido concepto de *educación como Cría o Disciplina* (*Zucht o Züchtung*), un concepto enteramente contrario a la *Zähmung* o *Ausgleichung* de la moral de la mediocridad, y según el cual el acercamiento a un *höheren Typus* se produce mediante un riguroso adiestramiento que persigue inculcar en el receptor el hábito de una segunda naturaleza:

En este punto, todos tienen que hacer el mismo esfuerzo serio que aquel que, siendo ya adulto, por ejemplo como soldado, se ve obligado a aprender a marchar, mientras hasta ese momento no era sino un tosco aficionado y un empírico de la marcha. Son meses agotadores: tememos que los tendones puedan romperse, perdemos toda esperanza de poder llegar nunca a ejecutar cómoda y fácilmente los movimientos y las posiciones de los pies, aprendidos de forma artificial y consciente; observamos con horror con qué torpeza y tosquedad colocamos un pie delante del otro, y tememos habernos olvidado de todo caminar así como no aprender nunca a caminar correctamente. Y entonces, de repente, volvemos a darnos cuenta de que los movimientos aprendidos de forma artificial se han transformado ya en un *nuevo hábito* y en una *segunda naturaleza*, y de que la antigua seguridad y la antigua fuerza del paso vuelven fortalecidas, y acompañadas incluso de cierta gracia: ahora sabemos también lo difícil que es caminar, y podemos burlarnos de quien, al caminar, sea un empírico tosco o un aficionado con aires de elegancia. Nuestros llamados escritores «elegantés», como demuestra su estilo, no han aprendido nunca a caminar: y desde luego que en nuestras escuelas de Bachillerato, tal

⁹ Ver Nachlass de 1867 a 1876, KSA 7 y 8, y especialmente *Encyclopädie der klassischen Philologie*, en KGW II.3.

y como lo demuestran nuestros escritores, no se aprende a caminar. Empero, junto a la andadura correcta de la lengua comienza también la educación; la cual, una vez correctamente iniciada, produce también a continuación de cara a esos escritores «elegantes» una sensación física que llamamos «disgusto». (BA II, KSA 1, 684-685; OC I, 506-507. La cursiva es mía)

Hay que anotar aquí cómo esta concepción de la educación como *Zucht* (la cual Nietzsche todavía alcanzaría a experimentar durante sus duros años de escolarización en Schulpforta¹⁰ pero «de la que las instituciones educativas de hoy ya nada saben» [BA IV, KSA 1, 730]) encuentra una de sus primeras formulaciones precisamente en Hölderlin y su poema *Der Rhein*, donde el poeta habla de la *Zucht* como aquello que «posibilita el nacimiento y el rayo de luz con el que se encuentra el neonato». Un poema que Nietzsche conocía a la perfección y el cual transcribe a sus cuadernos en el año 1873, en la misma etapa de composición de sus conferencias *Sobre el Futuro de las Instituciones educativas* (KSA I, 641-752) en torno a dicho problema¹¹.

El camino hacia la Grandeza, por tanto, sí es una cuestión política. Y se logra desde el carácter disciplinario necesario con el que ganar verdadero *estilo*. En un marcado tono schilleriano, estamos hablando por tanto en Nietzsche de una forma de *educación estética*, donde la experiencia estética puede sobreponerse al presente y transformarlo (Martin, N., 1996, 101)¹². Pues efectivamente, si la verdadera Cultura es según Nietzsche «unidad del estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo» (UB I, KSA 1, 163; OC I, 643), una *Bildung* que quiera enseñar a «tratar lo vivo como algo vivo» («das Lebendige als lebendig zu behandeln» [BA II, KSA 1, 677. OC I, 502]) deberá entonces educar en la unidad del *Gran Estilo* (*grosser Stil*), a saber, en una medida (*metron*)

¹⁰ Cfr. fig. 70 [1], Mp VI 22a, Otoño 1868-Primavera 1869. Para una imagen cotidiana de la vida en Pforta ofrecida por el mismo Nietzsche se puede ver sobre todo el fragmento 6 [77] del cuaderno MP III 6, de Abril-Octubre de 1859. En OC I, 89-114. También Janz describe Schulpforta como «un estado en un estado» [Cfr. Janz, C. P, 1993, t. 1, 65].

¹¹ «Ein Räthsel ist Reintentsprungenes. Auch/ Der Gesang kaum darf es enthüllen. Denn/ Wie du anfingst, wirst du bleiben,/ So viel auch wirkt die Noth/ Und die Zucht, das Meiste nämlich/ Vermag die Geburt/ Und der Lichtstrahl, der/ Dem Neugeobornen begegnet». (StA 2, 143). Citado por Nietzsche en Frg. 29 [202], KSA 7, 711.

¹² Las Fuentes de esta inspiración para la educación estética Martin las localiza en el escrito de Schiller de 1795 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*; cfr. Martin, N. (1996, 101).

de la ingenuidad (*Naivität*) que sintetice la *simplicidad* y la *profundidad* en una unidad viva particular:

Lo primero que hace falta es *vida*: el estilo debe *vivir*.

El estilo debe adaptarse en cada momento *a ti*, de cara a una persona bien determinada a la que quieras dar parte de ti.¹³

Este *Gran Estilo* es lo que los griegos llegaron a dominar con maestría, aquello con lo que encontraron su lugar entre los flujos de oriente y occidente y consiguieron extraer luz de las tinieblas. Y es, precisamente, aquello que «la escuela de bachillerato ha desatendido hasta ahora [...] Pues sólo sobre la base de un cultivo [*Zucht*] y uso de la lengua que sea riguroso y artísticamente esmerado se hace más fuerte el sentimiento debido de la grandeza de nuestros clásicos» y «puede el joven experimentar disgusto ante la tan popular y apreciada “elegancia” de estilo de nuestros operarios del periódico y nuestros novelistas, ante la “dicción” selecta de nuestros literatos» (BA II, KSA 1, 684; OC I, 506). Este Gran Estilo es entonces lo que hace a los griegos un modelo de imitación, aquello por lo que hoy decimos que «tienen en sí mismos algo de obra de arte» (*Encyclopädie der klassischen Philologie*, KGW II.3, 437; OC II, 312).

3. El problema de los Clásicos en la *wahre Bildung*

El verdadero Espíritu Alemán, según Nietzsche, *busca* efectivamente este Gran Estilo. Todo lo contrario que el *Bildungsphilister*, quien «aprovechó la

¹³ Frg. 1 [45], KSA 10, 22; FP III, 35. Para la definición que Nietzsche da del *Gran estilo*, se puede ver por ejemplo el aforismo 148 de *Menschlich allzu menschlich*, donde en la parte titulada *Der Wanderer und sein Schatten* diferencia entre lo grandioso (*grossartig*) y lo grande (*gross*): «Se aprende más rápido a escribir de forma grandiosa que a escribir de forma sencilla (*leicht*) y simple (*schlicht*)», KSA 2, 614. En el aforismo 96: «El Gran estilo nace cuando lo bello vence sobre lo monstruoso», KSA 2, 596. También en el aforismo 290 de *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3, 530-531). En *Götterdämmerung*, aforismo 11, lo relaciona con la temática de la Voluntad de Poder (KSA 6, 118-119). Y sobre todo destaca el fragmento de la primavera de 1888 titulado *Musik... und der grosse Styl*, en la formulación más conocida sobre el tema (NF 14 [61], KSA 13, 246-248). Sobre el «Estilo» y el «Gran estilo», se puede ver Gentili, C., (2001, Cap. 2, Excurso).

ocasión para hacer sospechosa toda búsqueda y exhortar al cómodo encontrar» (UB I, KSA 1, 168; OC I, 647. Ver también frg. 27 [55], KSA 7, 603). Las grandes figuras de la Cultura (y Nietzsche cita aquí entre otros a Goethe, Schiller, Lessing, Winckelmann, Beethoven, Schopenhauer, etc...) han creado a partir de lo que Hölderlin mismo llamaría *Bildungstrieb*, es decir el impulso a formar.

La influencia de Hölderlin en este nivel de crítica Cultural nietzscheana tiene una función doble. Por un lado Hölderlin declaraba en el *Vorrede a Hyperion* cuánto le gustaría prometerle a este libro el amor de los alemanes («Ich versprache gerne diesem Buche die Liebe der Deutschen»), temiendo sin embargo la manera en que el filisteísmo cultural de la «Deutsche Barbarentum» vendrá a leerlo¹⁴. En ese sentido, Hölderlin juega para Nietzsche el rol de aquel gran artista del *Gran Estilo* excluido por los *Bildungsphilister* de la sociedad y echado a perder en la continua obligación a *encontrar* cuando él lo que quería era *buscar*:

Nuestros Hölderlin y Kleist y tantos otros se perdieron a causa de esa condición extraordinaria suya y no soportaron el clima de la llamada formación alemana; y sólo naturalezas como Beethoven, Goethe, Schopenhauer y Wagner son capaces de resistir. (UB III, KSA 1, 352; OC I, 759)

Esta postura del mundo filisteo contemporáneo hacia Hölderlin Nietzsche la desvela formulada como una temprana genealogía del *ressentiment* (Babich, B. B., 2000, 277), por ejemplo en su *Primera Intempestiva* cuando Nietzsche refiere el tratamiento que hace del poeta el teórico de la estética Friedrich Theodor Fischer¹⁵. Una actitud reaccionaria que Nietzsche había experimentado *de facto* en su época de estudiante en Schulpforta en la respuesta de su profesor a una redacción que Nietzsche entregó en forma de carta en la célebre *Brief an meinen*

¹⁴ «Pero temo que los unos lo leerán como si se tratara de un compendio, preocupados en exceso por la *fabula docet*, mientras los otros lo tomarán demasiado a la ligera, con lo cual ni unos ni otros lo comprenderán» (StA 3, 5).

¹⁵ «Se celebraba en un círculo puramente filisteo la memoria del magnífico Hölderlin, y por eso el conocido teórico de estética tenía derecho en esa ocasión a hablar de las almas trágicas que se hundían por culpa de la “realidad”, aunque de hecho se entendía la palabra «realidad» en el mencionado sentido de la razón filisteo. Mas la “realidad” es ahora distinta; y cabe preguntarse si Hölderlin sabría orientarse en la gran época actual» (UB I, KSA 1, 171-172; OC I 649).

Freund, in dem ich ihm meinen Lieblingsdichter empfehle de 1861¹⁶ - allí donde mientras Nietzsche reivindicaba la valía de un poeta como Hölderlin, que con su prosa musical, su «purísimo y sofocleo lenguaje» y su «infinita abundancia de profundos pensamientos» «nos eleva [...] a la más alta idealidad» (Frg. 12 [2], KGW I.2, 339 y 340), su profesor en cambio le aconsejaba fervorosamente apartarse del poeta y dirigir su atención a obras de otros autores, más sanos, más claros y más alemanes¹⁷. En oposición a un clima Cultural compartido de desapego hacia él («la mayor parte de su pueblo apenas conoce su nombre» [Frg. 12 [2], KGW I.2, 341]), Hölderlin es para el joven Nietzsche uno de los grandes poetas canónicos del Gran Estilo, un *clásico ejemplar* del que - tal y como testimonian las arriba mencionadas influencias sobre su obra - aprender en el sentido más preciso de la palabra¹⁸.

Por otro lado, y mención ya aparte de su valoración como clásico y de su función ilustrativa para la cuestión del resentimiento por parte del filisteísmo cultural moderno, Hölderlin va a aportarle a Nietzsche una perspectiva estructural en la solución contra dicho filisteísmo de la cultura. Por lo recién explicado, se puede decir que Hölderlin tiene para Nietzsche una función modélica en el proyecto de una *wahre Bildung*, como artista a imitar del *Gran Estilo* que es capaz de dominar el *metron* y la ingenuidad a fin de, igual que los griegos en su día, pergeñar exitosamente el carácter trágico del mundo y sus posibilidades de redención. No obstante: ¿en qué consiste esa acción de imitar? ¿Cuál debe ser el acceso correcto a nuestro objeto de imitación? Con el problema de *Nachahmung* o imitación entramos en lo que para Nietzsche es en sí mismo el problema fundamental de la ciencia moderna, una cuestión que él trata en profundidad en todas sus reflexiones de juventud sobre la ciencia (filológica). Pues una cosa es buscar la grandeza en los griegos, como recomendaban Winckelmann y Wolf, y otra muy distinta es sentarse cómodamente a *encontrar*:

¹⁶ Frg. 12 [1] y 12 [2], KGW I.2, 337-341. Para un análisis exhaustivo de las fuentes de esta carta, ver Brobjer, Thomas H. (2001, 398-403).

¹⁷ «Quisiera aconsejarle amigablemente al autor mantenerse del lado de un poeta más sano, más claro, más alemán». Citado por Brobjer, T. H., (2001, nota 8). Algunos comentaristas han querido ver cómo a partir de ese momento Nietzsche se daría cuenta de cómo «en un cierto e importante sentido estaba por encima de ellos [de sus profesores en Pforta]» (Pletsch, C., 1991, 57).

¹⁸ Muchos comentaristas como por ejemplo Janz (1993, 78 y ss.) han considerado esta recepción de Hölderlin por parte de Nietzsche un momento determinante en la historia del redescubrimiento y de la reconsideración contemporánea del poeta. Ver por ejemplo Politycki, M. (1989, 419).

Y con el mismo fin, garantizar su tranquilidad, se apoderó de la historia esa gente comodona, tratando de transformar en disciplinas históricas las ciencias de las que aún cabía esperar molestias para su comodidad, especialmente la filosofía y la filología clásica. Gracias a la conciencia histórica se libraron del entusiasmo. (UB I, KSA 1, 169; OC I, 648)

Para Nietzsche, la muerte de la verdadera educación tuvo que ver con ese anquilamiento conformista del entusiasmo radicalmente “filo-sófico” que ponía en constante movimiento a los que gustan de saber. Pues para Nietzsche, como hemos visto, la verdadera educación es aquella que conduce a la Grandeza aprendiendo de los artistas del *Gran Estilo*, pero esto no copiando sin más los productos con los que estos artistas alcanzaron dicho Gran Estilo sino aprendiendo más bien de *la manera* en que esos artistas llegaron un día a él, hálito o espíritu desde el que tomar impulso propio¹⁹. Se trata aquí de la diferencia marcada entre la mera *Nachahmung* reproductiva y la *Nachschaffung* creativa, en una línea de apropiación (*Aneignung*) e integración en cada uno (*Einverleibung*) que, de acuerdo a una tendencia de corte altamente schlegeliano²⁰, procede de una fuerza plástica que «crece de sí mismo, que remodela [*umbildet*] lo pasado y lo ajeno y lo incorpora, que sana las heridas, que restituye lo perdido, que recrea formas destruidas a partir de sí» y con la que «todo lo pasado, lo propio y lo más extraño, volvería para sí como transformándose en sangre» (UB II, § 1, KSA 1, 251; OC I, 698). El problema de la Cultura moderna reside por tanto en no saber encontrar el punto medio entre el «historicismo anticuario-positivista» que observa el pasado con la falta de implicación de quien observa un dato muerto, y el «monumentalismo idealista» de quien lo considera una realidad suprahistórica (*überhistorisch*) a la que someterse, más allá y por encima de lo real. Ambos extremos no saben usar los materiales de la grandeza pasada en los términos del presente y para beneficio de la vida (el uno por defecto, el otro por exceso) justificando de esa manera el extravío vigente. Nietzsche trabaja este problema

¹⁹ Esta actitud y capacidad Nietzsche la reconocía en el mismo Hölderlin cuando dice de un poema suyo estar completamente compuesto «conforme al espíritu griego» (KGW 1.3, frg. 17 [1], 363).

²⁰ En su ensayo *Vom Wert und Studium der Griechen und Römer* Friedrich Schlegel ya había efectivamente diferenciado entre la *Nachahmung* auténtica y la inauténtica: «La auténtica imitación [*Nachahmung*] no es la imitación artificial de la forma externa, sino la apropiación del espíritu, de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno en amor, conocimiento y fuerza activa». (Schlegel, F., 1975ss., t. 1, 638).

de modo fundamental en su Segunda Consideración Intempestiva *Vom Nutzen und Nachteile der Historie für das Leben* de 1874, en la que formula la tercera posibilidad de un «método histórico-crítico» llamado a unificar, como decía F. Schlegel, «lo esencialmente-moderno con lo esencialmente-antiguo»²¹.

En este proyecto nietzscheano de metodología histórico-crítica, Hölderlin tiene una importancia primordial. Pues Hölderlin, aún sin mentarlo explícitamente, es para Nietzsche uno de los inspiradores de la idea de que a los clásicos sólo hay una manera de honrarlos, a saber, «buscando con el mismo espíritu y el mismo ánimo que ellos, sin cansarse nunca de buscar»²². Estas líneas remiten indirectamente al ensayo de Hölderlin de 1799 *Der Gesichtspunct, aus dem wir das Altertum anzusehen haben* (*El punto de vista desde el cual debemos observar la antigüedad*), perteneciente a los llamados «ensayos de Homburg», ensayo que Nietzsche no podía conocer personalmente (fue publicado por primera vez en la edición de Wilhelm Böhm de 1911) aunque sí lo conocía bien por otros medios²³. En dicho ensayo, Hölderlin trata la cuestión de la originalidad de las obras de arte, cuestionando directamente esa otra originalidad de la que muchas veces nuestra Cultura gusta de hacer gala²⁴ al tiempo que pronunciando la aporía en la que solemos caer al considerar dicho asunto en términos de «todo o nada», es decir, creyendo que sólo hay lugar *o bien* para someterse a la Antigüedad *o bien* para desquitarse completamente de ella como venganza (aparece ya aquí la idea del resentimiento) contra aquel voto de servidumbre:

²¹ Schlegel, F., *Brief an seinem Bruder von 27. Februar 1794*, en: *Kritische Ausgabe*, ed. E. Behler, Vol. XXIII, Paderborn/München/Wien, 1987. Para la relación entre Nietzsche y Schlegel en el fenómeno de renovación metodológica de las ciencias (filológicas), cfr. Carrión Arias, R., (2012).

²² UB I, KSA 1, 168. El párrafo continúa: «Por el contrario, endosarles el dudoso rótulo de “clásicos” y de vez en cuando “edificarse” con sus obras, significa abandonarse a esas emociones blandengues y egoístas que las salas de conciertos y los teatros prometen a todo el que paga por entrar, así como también erigir estatuas y poner su nombre a fiestas y asociaciones – todo eso no son más que pagos a plazos con los que el filisteo de la cultura ajusta cuentas bien sonantes con los clásicos, para, por lo demás, no tener ya que conocerlos y, sobre todo, no tener que seguir sus huellas y seguir buscando. Pues: ya no hay por qué seguir buscando; éste es el lema del filisteo!» (OC I, 647).

²³ Como recuerda Violetta L. Waibel: «Las ideas relacionadas con este ensayo las explica Hölderlin en una carta a su hermano del 4 de Junio de 1799, carta que Nietzsche conocía muy bien, pues transcribió de ella un largo pasaje que se encuentra entre sus fragmentos de Verano-Otoño de 1873» (Waibel, V. L., 2004, 52). El pasaje al que se refiere está en KSA 7, 680 y ss.

²⁴ «Creemos sin dudarle decir algo nuevo, pero todo esto no es sino reacción, o por así decirlo suave venganza, contra la servidumbre con la que entramos en relación con la antigüedad» (StA, 4.1, 221).

No parece en verdad existir más posibilidad que o bien ser oprimido por lo dado, por lo positivo, o bien oponerse, con violenta arrogancia, a todo lo aprendido, lo dado, lo positivo, como fuerza viva. (*Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, StA 4.1, 221)

Igual que Nietzsche después en HL, Hölderlin critica aquí dos actitudes extremas igualmente negativas en el trato con los antiguos: la de un «ciego sometimiento a las viejas formas» y la del desapego de una total falta de atención a las reglas (*Regellosigkeit*) (*Brief an Neuffer vom 3.7.1799*, StA 6.1, 338) - dos posturas contrarias y desesperadas que no conducen en definitiva sino a hacer de los antiguos un impedimento para nuestro instinto de creación:

Lo que parece más complicado es el hecho de que la antigüedad parece oponerse a nuestro instinto originario de construir [*bilden*] lo no construido [*das Ungebildete*], de realizar lo originario y natural, de manera que la persona nacida para el arte, en cualquier sitio y de modo natural, prefiera más la materia en bruto, lo no enseñado, lo propio de un niño, que una materia formada [*gebildeten Stoff*] en la que ya le ha sido preparado el camino a aquel que quiere construir. (StA 6.1, 338)

Para Hölderlin, evidentemente, no debemos renunciar en ningún momento al *Bildungstrieb*, pues de lo contrario no habría *capacidad hipérbolica* ni cambio posible. Pero este *Bildungstrieb* nuestro no puede en ningún momento caminar a ciegas, sino con plena consciencia de «aquello de lo que parte y aquello a lo que aspira», pues de lo contrario corremos el riesgo de extraviarlo. Es aquí entonces donde entraría la verdadera *Bildung*, cuya tarea será por tanto mediar entre dichos extremos de la aporía aportando un determinado conocimiento de los antiguos y de sus maneras para la Grandeza pero sabiendo mantener la debida distancia que nos guarde de caer en la ciega devoción. Sólo así podrán desplegarse favorablemente nuestros impulsos creativos en la mejor dirección hacia la salud nacional. Las obras de arte clásicas son por tanto un canon del que aprender y al que no podemos renunciar, pero sin contemplarlo con aquella absoluta religiosidad que nos impediría observar el proceso de creación de manera viva:

Yo tengo la esperanza de presentar al público el arte griego, el cual nos resulta extraño [*fremd*] gracias a la conveniencia nacional y al error de los que siempre se ha valido, de modo más vivo y habitual, destacando lo oriental desmentido por él y mejorando sus errores artísticos cuando se dé el caso. (*Brief an Wilmans vom 28.9.1803*, StA 6.1, 434)

Hölderlin propone así, y desde un impulso «ahistórico» muy similar al de la fuerza necesaria del *olvido* de HL²⁵, liberar a la Cultura «del servicio de las letras griegas» (*Brief an Schiller vom 2.6.1801*. StA, 6.1, 422), y «abandonar las viejas formas clásicas, que se han hecho de forma tan sentida a su materia que no valen para ninguna otra»²⁶. Son éstas unas palabras además con una formulación muy parecidas a las que luego empleará Nietzsche en su crítica con la filología clásica²⁷, palabras cuya idea rectora, a fin de cuentas, es la de abrir paso a un *uso creativo de los clásicos* con el que estimular un intercambio dialógico que vea a los griegos en los modernos y a los modernos en los griegos como imágenes que se reflejan inversamente y con las que nuestros jóvenes despierten a la Grandeza:

Me veo en condiciones de ser de especial utilidad a los jóvenes interesados en que les libere del servicio de las letras griegas y les enseñe a entender la gran firmeza de estos escritores como una consecuencia de su plenitud de espíritu. (*Brief an Schiller vom 2.6.1801*. StA, 6.1, 422)

²⁵ «[L]o pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero de lo presente» (UB II, KSA 1, 251; OC I, 698).

²⁶ «Pero no nos queda más alternativa: de la misma manera en que tratamos una materia que sólo es moderna en una pequeña medida, así también debemos, según yo pienso, abandonar las viejas formas clásicas, que se han hecho de forma tan sentida a su materia que no valen para ninguna otra». (*Brief an Neuffer vom 3.7.1799*, StA 6, 1, 339).

²⁷ «Ya va siendo hora de dejar de cabalgar a lomos de las letras. La aspiración de la próxima generación de filólogos deberá ser la de llegar de una vez a conclusiones y asumir la gran herencia del pasado. También esta ciencia debe servir al progreso. Emplear dignamente su vida debe ser la aspiración de las jóvenes fuerzas. Propónganse, pues, objetivos adecuados. Acérquense la ciencia a las aspiraciones de los hombres de hoy, no se rescate de nuevo lo que está en el desván. El rumiar debe acabar. Pero, sobre todo, póngase un límite a los excesos desenfrenados de una historia desbordada. La humanidad tiene cosas mejores que hacer que ocuparse de la historia. Y si lo hace, que busque los aspectos formativos [*die bildende Punkte*]» (Frg. 57 [30], Otoño 1867-Primavera 1868, KGW I.4, 397; OC I, 250).

Porque, en definitiva, a Hölderlin, como luego a Nietzsche, no le interesa la Antigüedad como mero objeto histórico o filológico, ni tampoco como modelo para la *Nachahmung*: le interesa porque ve en ella un sentido de la belleza que nos enseña a *buscar*, a superar el presente poetológicamente. Los clásicos no como modelo (*Muster*) sino como medida (*Mass*), no como canon (*Kanon*) sino como dirección (*Richtung*) con la que buscar nuestro propio destino caminando junto con ellos. La invención de Grecia, para Hölderlin, es un acto de búsqueda, un acto de poetología transcendental. Lo mismo que luego en Nietzsche tomará el nombre de «filología del futuro» (*Zukunftsphilologie*)

La filología, en tanto ciencia relativa a la Antigüedad, no posee, como es natural, una duración eterna, su material [*Stoff*] ha de agotarse. Inagotable es, en cambio, la acomodación siempre nueva de cada época a la Antigüedad, su medirse con ella. Si al filólogo le está encomendada la tarea de comprender mejor *su* propia época por medio de la Antigüedad, entonces su tarea es eterna. – Ésta es la antinomia de la filología: de hecho, siempre se ha comprendido *la Antigüedad sólo a partir del presente* - ¿y no habría de comprenderse, por el contrario, el *presente a partir de la Antigüedad*? (Frg. 3 [62], KSA 8, 31)

4. Conclusión: Nietzsche y Hölderlin en perspectiva

En la obra de madurez se produce en Nietzsche una cesura con respecto a Hölderlin, al que menciona cada vez menos, y de una manera cada vez más crítica. Una primera toma de distancia tiene lugar cuando Nietzsche va desarrollando un estilo rítmico propio y pasa a considerar la Forma en los poemas de Hölderlin en relación a la suya propia²⁸. Por otro lado, además, durante esos

²⁸ «Para la constante repetición – U – U, etc., el ritmo de la poesía rimada, nosotros somos musicalmente muy exigentes (¡prescindiendo incluso del malentendido hexámetro!). ¡Cuánto bien nos hace ya la forma de Platen y de Hölderlin! ¡Aunque demasiado dura para nosotros! El juego con los metros más diversos y, a veces, lo no métrico es lo adecuado: ¡la libertad, que hemos conseguido ya en la música a través de Richard Wagner, bien podemos tomárnosla para la poesía! Al fin y al cabo: ¡es la única que habla con vigor al corazón! - ¡Gracias a Lutero!» (Primavera de 1884, frg. 25 [172], KSA 11, 59-60; FP III, 487).

años Hölderlin empieza a ser considerado por Nietzsche como *typus* patológico de un «Hyper-Idealist», remitiendo sus carencias de manera algo sobreactuada a un defecto en la conducta sexual²⁹. En estos pasajes de su obra de madurez, Nietzsche criticará de Hölderlin su marcado acento idealista, por el cual «por exagerada fineza se enajenan las mejores naturalezas del mundo»³⁰. Pues como ha apuntado Wildelband, Hölderlin intenta en definitiva curar el desagarramiento atomizador del terrible momento de la modernidad (*grässliche Jetztzeit*) a través de una escatología en la que «la vida estética, científica y religiosa y estatal del hombre se funden en una sola unidad armónica», y en la que el «individuo sólo puede resolver su cometido sobre la base de una educación [*Bildung*] universalista y en perfecta unidad con la Cultura entera» (Wildelband, W. 1921, 252 y ss). El pensamiento de Nietzsche, en cambio, es un pensamiento del perpetuo devenir, de una Grandeza nunca encontrada en la estabilidad sino en la perpetua lucha de fuerzas que buscan sobreponerse unas a otras ajenas a toda teleología, en lo que a partir de los años 80 irá tomando forma definitiva en la idea de la Voluntad de Poder (*Wille zur Macht*)³¹. El impulso de creación (*Bildungstrieb*) no acaba por tanto para Nietzsche, como sí para Hölderlin, en una suerte de unidad conquistada, sino que es una llamada a la continua persecución de la Grandeza. Dejarse atrapar por la ilusión de la llegada es caer de nuevo en el conformismo de encontrar (*finden*) en vez de buscar (*suchen*). Y por ende, no hacer en verdadera profundidad por salir de la decadencia.

No obstante, y a pesar de estas diferencias resultantes de un mayor desarrollo de su pensamiento en su etapa de madurez, en lo concerniente a la crítica a la *Bildungsphilisterei* y a las propuestas de acercamiento y uso de los clásicos para el proyecto de una *wahre Bildung* la relación de la obra de Nietzsche con el

²⁹ «La especie de Hölderlin y Leopardi: soy lo bastante duro para reírme de su perdición. De eso se tiene una idea falsa. Tales ultra-platónicos, a los que les falta siempre la ingenuidad, acaban mal. Algo de rudo y grosero tiene que haber en el hombre: si no, parece de un modo ridículo ante las meras contradicciones con los hechos más simples: p. ej., con el hecho de que un hombre de vez en cuando tenga necesidad de una mujer, igual que de vez en cuando tiene necesidad de una buena comida.» (NF 1884, 26[405], KSA 11, 257; FP III, 606).

³⁰ «Contra el falso idealismo, en el que por exagerada fineza se enajenan las mejores naturalezas del mundo. ¡Qué pena que todo el sur de Europa haya quedado privado de la herencia de aquella sensualidad refrenada por la abstinencia de los clérigos! Y es justo que aquéllos como Shelley, Hölderlin, Leopardi perezcan, no les tengo mucha consideración a tales hombres. Me divierte pensar en las revanchas que la ruda naturalidad de la naturaleza toma en tal especie de hombres, p. ej., cuando oigo que Leopardi primero practicó el onanismo, más tarde fue impotente.» (Abril-Junio de 1885, Frg. 34 [95], KSA 11, 451; FP III, 735-736).

³¹ «Sólo donde hay Vida hay también Voluntad; pero no Voluntad de Vivir, sino –y esto es lo que yo te enseño– ¡Voluntad de Poder!» (ZA II, KSA 4, 149).

pensamiento de Hölderlin es fundante y nunca llega del todo a romperse. Pues Nietzsche no deja de considerar en ningún momento la necesidad de recuperar a los clásicos para la *Bildung*, denunciando del trato moderno con los antiguos precisamente su relación viciada entre dos extremos que violentan las posibilidades de una actitud creativa (frente a una meramente reproductiva) hacia la Cultura. Este problema de los hombre productivos frente a los hombres reproductivos acompañará a Nietzsche en todas sus etapas, y lo desarrollará con brillante plenitud a mediados de los años 70 en sus *Vorlesungen über die Geschichte der griechischen Literatur* (KGW II.5, 1-353; OC II, 591-806) cuando estudie el paso de la Cultura oral a la Cultura escrita.

Llama enormemente la atención el parecido biográfico de ambos autores, así como la incomprensión, indiferencia y desprecio de parte de sus *Bildungsphilister* coetáneos (poetas y filólogos), signos inequívocos éstos de sus peligrosas posibilidades como maestros en la renovación de la Cultura. En la actualidad, en una era de contrarreformas educativas cada vez más necesitada de una *Bildung* que sepa mirar de manera original y productiva al pasado a fin de posibilitar un futuro de vida, hoy todavía podemos localizar en los elementos compartidos por Nietzsche y Hölderlin las claves para la superación de un filisteísmo de la cultura cada vez más asfixiante y nunca superado. Por medio de una *Bildung* construida a inspiración de clásicos intempestivos, tales como los antiguos, Hölderlin, o el mismo Nietzsche.

Bibliografía

- HÖLDERLIN, F., (1943-85), *Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe, Friedrich Beissner/ Adolf Beck/ Ute Oelmann (ed.), Stuttgart. Citado <obra>, StA <tomo>, <página>.
- NIETZSCHE, F., *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe* (1980 [3ª ed. 1999]), G. Colli y M. Montinari (ed.), Berlín/New York, Walter de Gruyter. Citado <obra>, KSA <tomo>, <página>.
- *Friedrich Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe* (1967 ss.), G. Colli y M. Montinari (ed.), Berlín/New York, Walter de Gruyter. Citado <obra>, KGW <sección>. <tomo>, <página>.
- (2007-2011), *Fragmentos póstumos*, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos, 4 vols.. Citado FP, <tomo>, <página>.
- (2013), *Obras Completas*, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos, vol. I, *Escritos de juventud*, 2011; vol. II: *Escritos filológicos*, Citado OC, <tomo>, <página>.
- BABICH, B. B. (2000), "Between Hölderlin and Heidegger: Nietzsche's Transfiguration of Philosophy", en: *Nietzsche-Studien* 29, 2000, pp. 267-301, Berlin/New York, Walter De Gruyter.
- BROBJER, T. H. (2001), "A discussion and source of Hölderlin's influence on Nietzsche. Nietzsche's use of William Neumann's Hölderlin", en: *Nietzsche-Studien* 30, pp. 398-403, Berlin/New York, Walter De Gruyter.
- CAMPIONI, G. (ed.) (2003), *Nietzsches persönliche Bibliothek*. En colaboración con P. D'Iorio, M.c. Formari, F. Froterotta, A. Orsucci, Berlin/New York, Walter De Gruyter.
- CARRIÓN ARIAS, R. (2012), "Ф. Ницше и Ф.Шлегель: новое понимание филологической науки [F. Nietzsche y F. Schlegel: nueva comprensión de las ciencias filológicas]", en: http://www.nrgumis.ru/articles/article_full.php?aid=565, Moscú Academia de las Ciencias de Moscú, Instituto de Literatura Internacional A. M. Gorki.
- CORSSEN, M. (1948-1949), "Die Tragödie als Begegnung zwischen Gott und Mensch. Hölderlins Sophokles-Deutung", en: *Hölderlin Jahrbuch*, 1948-1949, pp. 139-187.
- GAIER, U. (2011), "Nachwirkungen in der Literatur", en: Kreuzer, J. (ed.), *Hölderlin Handbuch*, Stuttgart/Weimar, Metzler, pp. 467-488.
- GENTILI, C. (2001), *Nietzsche*, Bologna, Il Mulino.
- GOMBERT, A., "Bücherschau: R. M. Meyer", Vierhundert Schlagworte, en: *Zeitschrift für Deutsche Wortforschung*, vol. 2, 1902.

- GÖTZE, A. (1939-1957), *Trübners Deutsches Wörterbuch*, Berlin/New York, Walter De Gruyter.
- HAYM, R. (1870), *Die romantische Schule*, Gaertner, Berlin.
- HEIDEGGER, M. (1993), *Das Wesen der Sprache, Unterwegs zur Sprache*, 10 Aufl., Pfullingen, Neske Verlag.
- JANZ, C. P. (1978-1979), *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München [varias reediciones].
- KLUGE, F. (1999), *Etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter Gruyter, Berlin/New York.
- MARTENS, G. (1983), "Hölderlin-Rezeption in der Nachfolge Nietzsches – Stationen der Aneignung eines Dichters", en: *Hölderlin-Jahrbuch*, vol. 23, pp. 54-78.
- MARTIN, N. (1996), *Nietzsche and Schiller. Untimely Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press.
- MEYER, H. (1963), "Nietzsches Bildungsphilister", en: Meyer, H., *Zarte Empirie. Studien zur Literaturgeschichte*, pp. 179-201, Stuttgart, Metzler.
- PLETSCH, C. (1991), *Young Nietzsche. Becoming a Genius*, New York, The Free Press.
- POLITYCKI, M. (1989), *Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches*, Berlin/New York, Walter De Gruyter.
- ROSS, C. (1940), *Nietzsche und das Labyrinth*, Gyldendal, Kopenhagen.
- SCHLEGEL, F. (1795ss), *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Paderborn, München/Wien/Zürich.
- SÖHRING, J. (1990), "Nietzsches Empedokles-Plan", en: *Nietzsche Studien* 19, pp. 176-211. Berlin/New York, Walter De Gruyter.
- VITENS, S. (1951), *Die Sprachkunst Friedrich Nietzsches in «Also sprach Zarathustra»*, Bremen, Dorn.
- VIVARELLI, V. (1989), "Empedokles und Zarathustra: verschwendeter Reichtum und Wollust am Untergang", en: *Nietzsche Studien* 18, pp. 509-536, Berlin/New York, Walter De Gruyter.
- WAIBEL, V. L. (2004), "Hölderlin und Nietzsche über Philistertum und wahre Bildung, en: Antike und Romantik bei Nietzsche", en: *Nietzsche-Forschung* vol. 11, Berlin/New York, Walter De Gruyter.
- WILDELBAND, W. (1921), "Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick" (1878)", en: Wildelband, W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 7. y 8. ed., t. 1, Tübingen.
- WINCKELMANN, J. J. (1847), *Werke*, Stuttgart, Hoffmann..
- WOLF, F. A. (1807), *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang und Zweck*, in: Museum der Alterthums-Wissenschaft I, Berlin

Recibido: 12/10/2013

Aceptado: 26/11/2013

Este trabajo se encuentra bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

