

Sobre las traducciones hölderlinianas de Sófocles

J.L. RODRÍGUEZ GARCÍA*

Resumen: La referencia a la obra de Hölderlin se ha transformado en usual Dilthey, Heidegger o Jaspers subrayaron su excepcionalidad, hasta el punto de que la crisis de la Filosofía parece desagraviada por las sugerencias de su obra, inspiradora de nuevos caminos. No es de extrañar, en consecuencia, que, por ejemplo, Badiou lo haya calificado como «insuperable» —junto a Trakl o Celan—. Sin embargo, se ha insistido con más frecuencia en los elementos nostálgicos, en el diagnóstico atribulado sobre un Mundo cuyo fulgor decae. El presente artículo, diversamente, acentúa la fundamental propuesta de Hölderlin, tomando en consideración sus trabajos traductores: pues su ejercicio, centrado en algunos textos sofocleos, propone e ilustra una idea de la Diferencia y de la Armonía intersubjetiva que está determinada por la concepción de la pérdida de «egoidad» (Bodei) que garantizaría la reconciliación de la multiplicidad de lo Uno.

Palabras clave: Hölderlin, Idealismo, Diferencia, Identidad.

Abstract: Reference to the work of Hölderlin has become usual these days. Dilthey, Heidegger or Jaspers underlined its exceptional character to such an extent that the crisis of Philosophy seems to make amends for the suggestions made in his works, inspiring new roads to explore. It is no surprise then that he has been called «insuperable» by Badiou, together with Trakl or Celan. However, his nostalgic elements have been insisted upon more frequently, especially when he makes the diagnosis of a troubled World, whose brilliance fades away. This article underlines Hölderlin's main proposal, taking into account his translations, which focuses on texts by Sophocles. He puts forward and exemplifies an idea of Difference and Intersubjective Harmony that is determined by the concept of the loss of «egoity» (Bodei), which would guarantee the reconciliation of the multiplicity of the One.

Key words: Hölderlin, Idealism, Difference, Identity.

1.

«L'univers pour lui semble à jamais la Grèce
Où n'ont plus les colonnes autre but que lever les bras
Il reste ici des dieux la dérision parfaite des genoux
A Tübingen pourtant tu continues
D'y rêver humble Scardanelli
Et me voilà plus inutile que le saule sur le seuil
Les jours de gran vent qui fait des gestes de sa jupe
Au milieu de la peur panique des oiseaux»¹:

Fecha de recepción: 25 febrero 2002. Fecha de aceptación: 26 septiembre 2002.

* J.L. Rodríguez García, Dpto. de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, 50009 ZARAGOZA.
E-mail: rogarcia@posta.unizar.es

¹ Aragon, L.: Hölderlin, Los cuadernos de la librería, Hiperión, 1992, sin paginación.

los versos de L. Aragon evocan un destino y una vocación. Pero también la noche interminable de una catástrofe que abatirá con ruin lentitud la vida de F. Hölderlin y que parece anunciarse en sus traducciones de Sófocles. Sabemos que está interesado por la literatura del trágico griego desde 1799 o 1800 y que hacia septiembre de 1803 ya tiene preparadas las versiones de *Antígona* y *Edipo rey*² porque se conserva la carta del 28 remitida a quien será su editor, agradeciéndole que se haya interesado por su trabajo: «ich danke Ihnen recht sehr, daß Sie an der Übersetzung der Sophokleischen Tragödien den gütigen Anteil genommen haben»³. Las dificultades con que se encuentra deben ser arduas, pues habrá de lamentarse en diciembre de un imprevisto retraso motivado por lo que juzga falta de viveza en el lenguaje de *Antígona*⁴ que, no obstante, resolverá de inmediato. Días después, en efecto, le agradece a Friedrich Wilmans que le haya mandado una prueba de imprenta⁵; y le llama la atención a Leo von Seckendorf sobre las traducciones, las cuales «die auf Ostern herauskommen wird»⁶. Y en efecto, a mediados de abril de 1804 recibirá los primeros ejemplares, que esperaba con ansiedad pues desea remitírselos cuanto antes a Goethe y Schiller⁷.

¿Qué ha motivado el interés hölderliniano? O, si se quiere, ¿qué sentido subyace a la prodigiosa aventura lingüística y creadora del traductor? Desde luego, no puede menospreciarse un inmediato afán por esquivar las dificultades económicas que atribulan al incomprendido poeta. La insistencia con que reitera durante estos meses la necesidad de tener noticias de Schelling, y el casi seguro motivo de la misma no permiten excesivas dudas: recurre al editor «da ich noch von meinem Freunde Schelling, der sie an das Weimarrische Theater besorgen wollte, keine Nachricht habe»⁸. En diciembre le confiesa que quiere ponerse en contacto con su antiguo discípulo⁹, asegurando días más tarde que «von Schelling hoffe ich Ihnen bald eine Antwort zu schicken»¹⁰, lo que revela su afán. ¿Y qué otro sentido puede tener el interés hölderliniano, manifiesto en la carta del 2 de abril de 1804, por enviar los textos sofocleos a Goethe y Schiller? La división de la tragedia en actos y escenas evidencia la voluntad hölderliniana de aspirar a su representación.

Los contactos se llevarán a cabo y las traducciones son conocidas. Las reacciones de sus lectores distan de ser entusiastas, como es sabido. Y no es razón suficiente el hecho de que Hölderlin emplee una edición que, a juicio de Steiner, transforma el texto de Sófocles en casi absurdo —se trata de una edición de 1555, la Brubachiana—¹¹. Porque si la aventura lingüística culminada por Hölderlin provoca irritación e incluso hilaridad, condicionando en gran medida la suerte de los poemas tardíos que los editores L. Uhland o G. Schwab, entre otros, habrán de negarse a incluirlos en sus ediciones de

2 Cfr. Capeola Gil, Y.: «*Antigonae-Antígona. Uma leitura de Hölderlin e Claus Bremer*», en *Runa, Colóquio interdisciplinar F. Hölderlin*, 2/1994, p. 102.

3 Hölderlin, F.: *Sämtliche Werke*, 6. Briefe, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1969, p. 464. Edición a cuidado de A. Beck. Se citará por esta edición, añadiendo a continuación la traducción castellana. «Le agradezco infinito el amable interés que ha mostrado por la traducción de las tragedias de Sófocles», traducen Helena Cortés y Arturo Leyte, F. Hölderlin: Correspondencia completa, Madrid, Hiperión, 1990, p. 555.

4 Cfr. *ibíd.*, p. 465.

5 Cfr. *ibíd.*, p. 466.

6 *Ibíd.*, p. 468. «Saldrá en otoño» el volumen, se traduce en la ed. cit., p. 559. Pero «auf Ostern» no quiere decir «hacia otoño», como es evidente: sino «hacia Pascua».

7 Cfr. *ibíd.*, p. 469.

8 *Ibíd.*, p. 464. «Dado que no tengo noticias de mi amigo Schelling, que quería procurarle las tragedias al teatro de Weimar...», es la traducción de la ed. cit., p. 555.

9 Cfr. *ibíd.*, p. 465.

10 *Ibíd.*, p. 467. «Espero poder enviarle pronto una respuesta de Schelling», es la traducción de la ed. cit., p. 558.

11 Cfr. Steiner, G.: «Oltre il greco e il tedesco. La <terza lingua> di Hölderlin», recogido en *Sófocles: Antigone*, Torino, Einaudi, 1966, p. 178.

la poesía hölderliniana, como ha recordado S. Mas¹², es más bien debido a lo que el propio Steiner ha llamado *traducción metamórfica*. Irrisión insultante en Goethe, risa perversa en Schiller, perplejidad en Voss, quien supone que asisten a una parodia iluminada de las malas traducciones. Mas, también, leve y lejana compasión que testimoniará Schelling en carta que remite a Hegel: luego de confesar que «el espectáculo más triste que he visto durante mi estancia en esta villa es el de Hölderlin» porque «su espíritu está absolutamente alterado; y aunque sea capaz de realizar ciertos trabajos (por ejemplo, traducciones de griego), se encuentra en un estado de total ausencia del espíritu», concluye que «su traducción de Sófocles revela su desequilibrio mental»¹³. Es importante preguntarnos por lo que motiva sentimientos tan fuertes, tan extremados.

Lida de Malkiel subrayó en su aproximación al teatro sofocleo, y refiriéndose precisamente a las dificultades traductorales, que «es muy difícil traducir del griego» porque «hay mil circunstancias que el pensamiento sintético de los antiguos concibe trabadas y que nuestro pensamiento analítico ve independientes. Y en esto reside —continuaba— lo educativo del aprendizaje de las lenguas clásicas: como no es posible la traducción literal, hay que volver a pensar el texto clásico dentro del sistema gramatical, muy distinto, de las lenguas modernas»¹⁴. Y abundaba: «de toda la literatura griega el teatro es el género más hostil a la versión»¹⁵. ¿Se topó irremisiblemente nuestro traductor con tamaños inconvenientes? Es preciso reconocer múltiples desafueros, digámoslo así: Lasso de la Vega ha ironizado sobre la inexactitud de las versiones de las lenguas clásicas, observando que los evidentes desajustes de los trabajos de Hölderlin han de tomarse como «triquiñuelas, cosucas insignificantes, (que) no tienen significación para cualificar el acierto del conjunto»¹⁶. Y, en efecto, las imprecisiones son numerosas. He señalado algunas¹⁷, pero lo han hecho con más rigor Beaufret¹⁸, Steiner¹⁹ y, sobre todo, W. Schadewaldt²⁰. No hay que minusvalorar, en consecuencia, que el motivo del asombro o de la compasión de los contemporáneos de Hölderlin, distancia fría en Goethe y compasión en Schelling, estén motivadas por la infidelidad traductora.

Pero tal valoración de las traducciones sofocleas de Hölderlin impide el análisis del sentido que subyace a las mismas. Esto es, *hay un sentido que dicta sus versiones*. Y no se trata tan sólo de asistir a un prodigioso esfuerzo literario, sino, como habrá de comprobarse, a una culminación intelectual y filosófica, semejante a la que también pretendiera Heidegger, quien en 1935, y comentando algunos versos de *Antígona*, desembocó en una terrorífica versión, determinada por «la ignorancia sistemática de la ciudad, de la política, de la democracia y de su posición fundamental en la creación griega»²¹, que decanta su traducción hacia la oscuridad y explosión de su ideología nacionalsocialista —traducciones de clara obsesión nazi, diagnóstica Castoriadis²²—. Pues bien, en la noche que comienza a devorar a Hölderlin se anima la necesidad de traducir *muy especialmente*: cómo ponerlo

12 Cfr. Mas, S.: Hölderlin y los griegos, Madrid, Visor, 1999, p. 133.

13 Hegel, G. W. F.: Correspondance, I, Paris, Gallimard, 1972, p. 72.

14 Lida de Malkiel, M. R.: Introducciones al teatro de Sófocles, Barcelona, Paidós, 1983, pp. 39-40.

15 *Ibid.*, p. 41.

16 Lasso de la Vega, José S.: «La traducción de las lenguas clásicas al español», en Actas del III Congreso español de estudios clásicos, Sociedad española de estudios clásicos, Madrid, 1968, p. 122.

17 Cfr. Rodríguez García, J. L.: F. Hölderlin: el exiliado en la tierra, II, Zaragoza, PUZ, 1987, pp. 387-389.

18 Cfr. Beaufret, J.: «Hölderlin et Sophocle», en Hölderlin, F.: Remarques sur Oedipe. Remarques su Antigone, Paris, 1965, pp. 39-40.

19 Cfr. Steiner, G., *op. cit.*, pp. 179-188.

20 Cfr. Schadewaldt, W.: «Hölderlins Uebersetzungen des Sofokles», en Hellas und Hesperien, Zurich, 1960, p. 769.

21 Castoriadis, C.: Figuras de lo pensable, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 1999, p. 17.

22 Cfr. *ibid.*, p. 32.

en duda... A Hölderlin no lo seduce realizar traducciones de fidelidad lingüística. Ni Goethe o Schiller, ni Voss o Schelling, están en condiciones de calibrar lo que pretende el solitario eterno de Tubinga. Pero nosotros debemos preguntarnos qué vibra en este casi postrero espectáculo de Hölderlin. Y tenemos una primera e inestimable observación: pues, en las cartas primeras que remite a Wilmans, el traductor de Sófocles advierte que «ich hoffe, die griechische Kunst, die uns fremd ist, durch Nationalkonvenienz und Fehler, mit denen sie sich immer herumbeholfen hat, dadurch lebendiger als gewöhnlich dem Publikum darzustellen, daß ich das Orientalische, das sie verleugnet hat, mehr heraushebe, und ihren Kunstfehler, wo er vorkommt, verbessere»²³, y, más directamente, subrayará en la carta del 8 de diciembre que «ich wollte, da ich die Sache freier übersehen konnte»²⁴, explicando que le intranquilizan los comentarios sobre sus trabajos y la misma traducción de *Antígona*: «die Sprache in der Antigonä schien mir nicht lebendig genug. Die Anmerkungen drückten meine Überzeugung von griechischer Kunst, auch den Sinn der Stücke nicht hinlänglich aus»²⁵. Parece incuestionable, en consecuencia, que Hölderlin no está animado tanto por la voluntad de ofrecer una *versión alemana* de las dos tragedias sofocleas, ni siquiera por la necesidad de intervenir en la polémica contemporánea sobre la naturaleza de lo griego, cuanto por la pasión de dictar las lecciones de su particularísimo y último estar filosófico, iluminado después de que, habiendo retornado de Francia, y ya en su patria, confiese a Böhlendorf, «daß mich Apollo geschlagen»²⁶.

Ahora bien, *qué quiere transmitir Hölderlin*: porque es cierto, como ha subrayado S. Mas, que «Hölderlin ama a Grecia y, a la vez, no le interesa en sí misma, sino en función de otras cosas»²⁷.

2.

No debe sorprender que Hölderlin elija a Sófocles entre los trágicos griegos: Esquilo habita aún en el horizonte de las deidades, vislumbra una ciudad en la que lo que acontece ha de situarse en un panorama más amplio, que es el que contempla una mirada superior²⁸, y que, como ha subrayado Castoriadis, merecerá una potente «inversión ontológica» en los textos sofocleos²⁹. La presencia de la potencia y el protagonismo humanos son, en Sófocles, de una exuberancia rotunda, lo que no reniega del anuncio de lo divino. Así, entre la imploración esquilea de lo divino y el intelectualismo de Eurípides, quien traduce en términos políticos el interés esquileo³⁰, se sitúa Sófocles: su acontecimiento legitima la irrupción de una generalidad ciudadana y, a un tiempo, el despliegue de la cordialidad, más o menos irritada por la extraña *hybris* de los héroes.

Desde luego que la diversidad de las interpretaciones que motivan ambas tragedias sofocleas justificaría la extrañeza propia de las versiones de Hölderlin. Así, por lo que respecta a la figura de Antígona, algunos lectores la sitúan como el símbolo de la irrupción de lo humano en un horizonte en el que las deidades parecen plegarse en la distancia: «dentro de la ciudad atemorizada por el rigor de

23 *Ibíd.*, p. 464. «Espero poder presentarle al público de modo más vivo de lo usual este arte griego que nos resulta ajeno debido a la conveniencia nacional y los fallos con que fue siempre saliendo adelante, y ello haciéndor resaltar más lo oriental, que aquel arte siempre negó, y corrigiendo sus fallos artísticos donde quiera que aparezcan», es la traducción de la ed. cit., p. 555.

24 *Ibíd.*, p. 465. «Quería, puesto que podía contemplar el asunto de modo más libre...», es la traducción de la ed. cit., p. 556.

25 *Ibíd.*, p. 465. «El lenguaje de la Antígona no me parecía lo bastante vivo. Las notas no expresaban lo suficiente ni mis convicciones sobre el arte griego ni el sentido de las obras», es la traducción de la ed. cit., p. 556.

26 *Ibíd.*, p. 462.

27 Mas, S., op. cit., p. 32.

28 Cfr. Lida de Malkiel, M. R., op. cit., p. 34.

29 Cfr. Castoriadis, C., op. cit., p. 19.

30 Cfr. Lida de Malkiel, M. R., op. cit., p. 17.

31 *Ibíd.*, p. 59.

Creonte, Antígona, pura libertad individual que no se identifica con el linaje y se enfrenta con el Estado, encarna la libertad de palabra, tan cara a la democracia de Atenas»³¹. Pero, diversamente, Reinhardt matiza el carácter simbólico de la hija de Edipo al subrayar que la afligida Antígona, desplazada hasta el ánimo de una *hybris* rotunda, «sigue la ley divina y su propia naturaleza, y asimismo sigue el *nomos* de su amor fraternal»³². Y controversias de similar naturaleza podemos rastrearlas en las aproximaciones a la figura de Edipo. Espíritu agitado para unos por una inconmensurable marca antropológica, que encontraría confirmación en la observación de Yocasta relativa al hecho de que «muchos son los mortales que antes se unieron también a su madre en sueños»³³, facilitando la lectura freudiana y, por ejemplo, la versión psicologicista del mito llevada a cabo por E. O'Neill, como sugirió Lida de Malkiel³⁴. Pero, diversamente, no es extraño calibrar la aventura edipiana como marcada férreamente por el conflicto entre lo divino que aún permanece y las leyes convencionales de la ciudad, entre la irrupción de los designios eternos y la espectacularidad sustentada en valores humanos —Edipo, el inteligente descifrador del enigma de la Esfinge—.

No debemos detenernos tan sólo en el apunte de esta diferente valoración de los personajes que titulan las tragedias sofocleas: pues, para subrayar las posibles y justificadas variantes que, a la postre, legitimarían lo que los contemporáneos de Hölderlin valoraron como exagerado exabrupto, podría aludirse igualmente a las relaciones que tejen las aproximaciones y extrañeza de los personajes, por un lado, y, en segundo lugar, al centro o poder desencadenante de su infausto destino.

Pues bien, sería posible considerar las aventuras teatralizadas por Sófocles como exposición de la pugna de perspectivas o intereses o dispares, las urdidas en torno a la razón ciudadana y el imperio de las deidades. Y, desde luego, tal dualidad, que parece clara en *Antígona*, podría rastrearse en esa figura desdoblada que es Edipo, presencia jánica que aparenta ser lo que no es y, cuando padece la fuerte anagnórisis que lo conducirá irremisiblemente hacia lo que es, se sitúa, estrictamente, contra lo que era en la apariencia del afortunado rey de la ciudad. Sin embargo, Reinhardt ha preferido subrayar que, en *Antígona*, «a pesar de que los contendientes utilizan los mismos términos, desplegando pros y contras, el contenido de lo que dicen no crea una relación antitética: lo que queda contrapuesto entre sí son dos ámbitos, que se separan el uno del otro con cada palabra y significado»³⁵, entendiendo ser intérprete fiel de la visión de Hölderlin, quien advierte, en sus *Anmerkungen zur Antigone*, que la forma de resolución de la tragedia «ist politisch, und zwar republikanisch» al acentuarse y desplegarse el paralelismo de las pretensiones de Creonte y la desdichada Antígona. Esto es, progresiva desviación divergente de los universos legales, presente en la hora del prodigioso clasicismo heleno, que desemboca en desolación y muerte debido a la exageración de la *hybris* de unos y otros: castigo y expiación de Creonte y Antígona: «yo no creo que Antígona sea una pieza de tesis. (...) Creonte y Antígona pertenecen a dos razas», ha establecido Lasso de la Vega³⁶. Pero también ruina de Edipo, quien ha padecido la revelación de su ser y que, ya hombre vulgar entre los vulgares, más allá incluso de la vulgaridad, pues es el solitario, esto es, el incomparable, ha de someterse a la ley dictada por quien con anterioridad habitaba en otra razón soberana.

¿Y qué agregar en referencia al motor del desenvolvimiento trágico? Desde luego, puede suponerse que lo que anima la acción y los movimientos es el conflicto de las perspectivas mantenidas

32 Reinhardt, K.: Sófocles, Barcelona, Destino, 1991, p. 121.

33 Sófocles: Edipo rey, en Tragedias, Madrid, Gredos, 1981, p. 348. La traducción es de Assela Alamillo.

34 Cfr. Lida de Malkiel, M. R., op. cit., pp. 143 y ss.

35 Reinhardt, K., op. cit., p. 113.

36 Lasso de la Vega, José, S.: De Sófocles a Brecht, Barcelona, Planeta, 1970, p. 47.

37 Lida de Malkiel, M. R., op. cit., p. 35.

entre el irritado Creonte o por el Edipo que aparenta ser y Antígona o el desvelado Edipo. Creonte es el «campeón de la ley de la ciudad»³⁷, indica Lida de Malkiel. Y no otro parece ser el perfil del Edipo reinante, quien se erige en abogado de lo que, aunque acaso anacrónicamente, podríamos caracterizar como razón de estado³⁸. Frente a ellos, Antígona es la defensora a ultranza de una ley que trasciende la carta racional de la perspectiva de Creonte, rememoración de los oscuros dioses de abajo, y, por su parte, el Edipo que es viene a renovar la idea de lo injusto que es violar lo que a la naturaleza horroriza. De tal manera, habría que apuntar que el motor de los acontecimientos es el combate y relación de oposición entre la irrupción racionalizadora post-esquilea y la sospecha, o aún añoranza, de unos principios que crecen a la sombra protectora de las deidades. Pero otro podría ser el motor o impulso activo de la situación trágica. Pues también podría advertirse que la tragedia sofoclea se desarrolla a partir del despliegue de un carácter que se enfrenta a lo *nefas* que viene marcado por potencias sobrehumanas para convertir la existencia en un ritual de poderosa desolación.

Si traigo a colación la diversidad de las interpretaciones que provoca el texto sofocleo —figuras, relaciones, motor— no es sino porque entonces pareciera legitimada cualquier exageración en el proceso traductor. Pero, a pesar de esto, se mantiene la pregunta sobre la extrañeza o irritación de las versiones holderlinianas de Sófocles. *Creo* que, más allá de las desavenencias lingüísticas —evidentes, como ya he apuntado—, lo que sorprende es que las traducciones acentúan una potente realidad que nadie estaba en condiciones de comprender. En efecto, sus versiones son *extrañas* porque Hölderlin quiere ilustrar a través de ellas una culminación filosófica que viene a ser, en su tiempo, improcedente: habrán de transcurrir pocos años para que Hegel ofrezca una visión de la tragedia sofoclea marcadamente diferenciada de la que intenta transmitir su antiguo discípulo³⁹.

Así, entonces, *de qué sentido hablamos...* Su luminosidad parece anunciada, desde luego: le ha escrito a Böhlendorf que su conocimiento de lo meridional «machte mich mit dem eigentlichen Wesen der Griechen bekannter»⁴⁰, y, por otra parte, apuntará a Wilmans que está buscando tratar el acontecimiento/Sófocles, como ya se ha señalado, de modo más libre. *Qué sentido subyace, qué pretende Hölderlin...* Creo que sólo puede encontrarse una respuesta si se consideran los movimientos plurales de los personajes de *Antígona* y de *Edipo rey*, si se consideran ambas traducciones —pues el análisis de una u otra no resultaría conclusivo— y si se extrema el esfuerzo hermenéutico con la posible correspondencia con algunas cartas del periodo, con los paralelos comentarios que Hölderlin redacta a propósito de las tragedias sofocleas —a pesar de que se trata de textos ciertamente opacos: acaso inspirados por una muy fuerte confusión mental⁴¹, y, aún, con los poemas que, remitidos desde la tribulación o la imprecisión de la locura, redactará hasta su muerte.

Creo que el *sentido* de tales versiones se pondrá de manifiesto si se abordan y cierran tres preguntas:

1. Qué narran los destinos de Antígona y Edipo —y Creonte, Hemón, Yocasta y el pueblo tebano, el cual habla en las declaraciones del Coro.
2. Qué fundamento explica tales destinos.
3. Qué significa que la ejecutoria respetuosa con el *Geist der Natur* desemboque en tragedia, esto es, desolación, llanto y pena absoluta.

38 Cfr. Sófocles: *Edipo rey*, ed. cit., p. 335.

39 Cfr. especialmente Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, México, 1966, pp. 268-283.

40 Hölderlin, F.: *Briefe*, p. 553. «Me dió a conocer mejor la verdadera naturaleza de los griegos», es la traducción de la ed. cit., p. 553.

41 Cfr. Steiner, G., op. cit., p. 195.

3.

Nada nos mostraría, filosóficamente, el análisis de la traducción de *Antígona*, como tampoco nada nos enseñaría la relectura de *Edipo rey*. La desvelación del sentido hölderliniano sólo se manifiesta a partir de un análisis comparativo. Deseo, en consecuencia, subrayar algunos elementos que, en tanto reaparecen, bien podrían considerarse los *vectores esenciales* para captar el último interés del traductor.

La hija de Edipo se sitúa acertadamente en el inicial diálogo que mantiene con su hermana Ismene, quien la interpela: «y ahora piensa con cuánto mayor infortunio pereceremos nosotras dos, solas como hemos quedado, si, forzando la ley, trasgredimos el decreto o poder del tirano. Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas»⁴². Ismene se personaliza a sí misma porque Antígona se ha preguntado por qué la sepultura de Eteocles ha sido permitida, al ser considerado «merecedor de ser tratado con justicia y según la costumbre»⁴³ —de acuerdo «mit rechtem Recht», traduce Hölderlin el verso 24-25—, mientras que Polinices resulta injuriado por las leyes de la ciudad. Es lógico que, amparada por otra legislación, Antígona le recuerde a Creonte que son «las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses»⁴⁴ a las que apela, leyes «que no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron» —«Nicht heut und gestern nur, die leben immer./ Und niemand weiß, woher sie sind gekommen», traduce Hölderlin—.

La trayectoria de los personajes sofocleos de *Antígona*, que anuncia el devenir de lo trágico, resultará contundente: pues la hija de Edipo se enfrenta al designio de lo ciudadano, de lo común, que encuentra representación simbólica en la figura de Creonte, el cual advertirá que «al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario»⁴⁵, pues, como ya ha expresado, «con estas normas pretendo yo engrandecer la ciudad»⁴⁶ —«nach solcher Satzung will die Stadt ich fördern»—. De modo que Sófocles ilumina dos espacios de indudable limitación: el de la solitaria Antígona y el del popular Creonte, que son cuidadosa y perspicazmente reseñados por Ismene, quien, reconvenida por su hermana, indicará que ella no deshonra a los dioses, «pero me es imposible obrar en contra de los ciudadanos»⁴⁷.

Antígona inicia su periplo —también Ismene, y, cómo no, Creonte, quien vivirá una anagnórisis de calidad similar a la de Edipo—. Ella, la solitaria, la cofrade de un ritual extinguido, exclusiva por habitar aún en el espacio de los dioses, va mereciendo clandestina exaltación. En varias ocasiones se nos llama la atención sobre el desplazamiento de las creencias ciudadanas: Hemón recomendará a su padre que «no mantengas en ti mismo sólo un punto de vista: el de que lo que tú dices y nada más es lo que está bien»⁴⁸, puesto que los ciudadanos han comenzado a sospechar la bondad de la actitud de Antígona. «Tal oscuro rumor se difunde con sigilo» —«so finster ingeheim kommt das Gerücht uns»—, advierte el hijo enamorado, pues el pueblo no entiende ya que Antígona esté devorada por

42 Sófocles: *Antígona*, en *Tragedias*, ed. cit., p. 251.

43 *Ibíd.*, p. 250.

44 *Ibíd.*, p. 265.

45 *Ibíd.*, p. 273.

46 *Ibíd.*, p. 256.

47 *Ibíd.*, p. 252.

48 *Ibíd.*, p. 275.

el mal, por una *hybris* destructiva —«so nicht spricht dies genachbarte Volk Thebes»—, lo que le inclina a advertir a su irritado padre que «es ist kein rechter Ort nicht auch, der eines Manns ist» —«no existe ciudad que sea de un solo hombre»⁴⁹—. Y observará el Coro en la antístrofa del episodio primero que «también yo ahora me veo impelido a alejarme ya de las leyes»⁵⁰ promulgadas por Creonte, anuncio que generaliza Tiresias, el cual, acusando al tirano, sentenciará que «la ciudad sufre estas cosas a causa de tu decisión»⁵¹, el dolor, la escasez, la noche —«nach deinem Sinn erkrankt die Stadt»—.

Las precisiones sofocleas son abrumadoras. Más allá del conflicto deidades-racionalidad, o, si se quiere, entre lo divino que habla desde el fondo de la cordialidad de Antígona o del Edipo que es y la ley de la ciudad, lo que se ilustra es un viaje, una excursión que sólo puede valorarse desde el alejamiento y la distancia: Antígona transita desde la espontaneidad que siembra el homenaje a los dioses de abajo, desde un mundo de ciudadanía contraria, hasta el reconocimiento de los tebanos, dubitantes y compasivos ante su aflicción y fortaleza. De ser la exclusiva deudora de lo ido y de la opacidad esquivada —la latencia de las deidades—, se convierte Antígona en la rectora de un orden que parece anacrónico. Estrictamente, Antígona es una viajera, pero, a un tiempo, exposición y símbolo de un reconocimiento: el que marca el desplazamiento de los tebanos que, agradeciendo su postura, y aún su *hybris*, canonizan la oportunidad de la socialización de su individualidad.

Entonces, Edipo pareciera ser una inusual estampa. Una sombra al otro lado de la soberanía que exhibe Antígona. Pues, en efecto, los inquietos tebanos vienen a implorar su apoyo por ser «el más sabio entre todos», o el poderoso —o *krátiston*..., dice el texto griego—, el «mejor de los mortales» y, reconociéndolo, lo hacen porque Edipo entiende que «hay que obedecer, a pesar de ello», a pesar de los posibles excesos, al tirano, al rey. Edipo es el Creonte de *Antígona*: enfebrecido por la urgencia de mantener la normalidad ciudadana, su racionalidad política desconoce la presencia de otros ánimos. Pero habrá de enfrentarse a la exageración de la *hybris* que emana de sí mismo, de ese subsuelo que habrá de aterrorizarlo. También lo sabemos. Es él mismo quien ha configurado el terrible decreto: «Prohibo que en este país, del que yo poseo el poder y el trono, alguien acoja y dirija la palabra a este hombre, quienquiera que sea, y que se haga partícipe con él en súplicas o sacrificios a los dioses y que le permita las abluciones. Mando que todos le expulsen, sabiendo que es una impureza para nosotros, según me lo acaba de revelar el oráculo pítico del dios. Ésta es la clase de alianza que yo tengo para con la divinidad y para el muerto. Y pido solemnemente que el que a escondidas lo ha hecho, sea en solitario, sea en compañía de otros, desventurado, consuma su miserable vida de mala manera»⁵². De tal guisa se inicia el periplo edipiano: hacia la extinción de la razón política, vinagre corrosivo del destierro que ha de ejecutarse porque la ciudad conoce, como recuerda Yocasta en el verso 851, el desafortunado destino de Layo. Edipo no desconoce lo que debe ocurrir. Y le suplica a Creonte: «Arrójame enseguida de esta tierra, donde no pueda ser abordado por ninguno de los mortales»⁵³. Hacia la soledad absoluta, hacia la absoluta pérdida. Insiste Edipo: «En cuanto a mí, que esta ciudad paterna no consienta en tenerme como habitante mientras esté con vida, antes bien, dejadme morar en los montes». Destierro, retorno al origen de Antígona. Estremece la contemplación de ambos destinos: Edipo, el padre, reivindica la urgencia del retorno a lo que era, más allá de

49 *Ibíd.*, p. 276.

50 *Ibíd.*, p. 279.

51 *Ibíd.*, p. 287.

52 Sófocles: *Edipo rey*, en *Tragedias*, ed. cit., p. 320.

53 *Ibíd.*, p. 365.

la apariencia de lo que es, como rey, exhibiendo la necesidad del viaje, del extrañamiento, mientras que su hija culmina el juego consistente en reconvertir su soledad e ignominia en aceptación ciudadana de lo que le era propio.

¿Puede obviarse la pregunta sobre lo que significa y subyace a las trayectorias de Edipo y Antígona? No me parece legítimo. Y más si también nos acercamos a considerar la suerte sombría de Creonte, quien, mereciendo tan sólo una breve pero significativa referencia en los comentarios hölderlinianos sobre su traducción de *Antígona*, podría contemplarse, sin embargo, como el «verdadero protagonista» de la obra⁵⁴.

La figura de Creonte está perfilada con poderosos trazos. No sólo en *Antígona*, como ya se ha señalado, sino también en *Edipo rey*: pero sucede que sus ánimos en una y otra tragedia resultan radicalmente divergentes. En efecto, en la tragedia que relata el horror tebano ante la peste, Creonte se hace presente como honorable ciudadano que, respetuoso con el poder y el rey, mantiene sin embargo una clara distancia en relación a los posibles decretos injustos. Mensajero que retorna de la consulta pítica, Creonte reconocerá que no es preciso obedecer «al que ejerce mal el poder»⁵⁵. Qué diferente su perfil, en *Edipo rey*, de la cordialidad exhibida en *Antígona*, cuyo texto transmite la imagen de un rey que comprende la máxima necesidad de cumplir lo dictado por el poder en aras del engrandecimiento de la ciudad y contra la precaria estabilidad que se derivaría de la puesta en cuestión de lo vigente: «al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario», observa el Creonte rey en un verso de escabroso reto interpretativo al introducir un oscuro *tanantía* —traducido por Hölderlin como *ungereimtes*—, que, sin embargo, debe significar que también es preciso acatar lo injusto, si tenemos en cuenta la inmediata sentencia. «Denn herrnlos sein, kein größer Übel gibt es» —*anarjías de meizon ouk estín kakón*, tal es el texto griego—, queda certificado. Pero podemos considerar que el perfil de Creonte, tal y como queda diseñado en *Antígona*, ya comienza a estar justificado en *Edipo rey* —no parece importante la distancia entre las fechas de redacción de una y otra tragedia, pues lo que inquieta es la concepción sofoclea, o, más estrictamente, aquello que, anunciándose en el texto, seducirá a Hölderlin—, en cuyos versos 590-593 declarará que «si fuera yo mismo el que gobernara, haría muchas cosas también contra mi voluntad»⁵⁶.

La figura de Creonte es, de nuevo, emblemática para avanzar en la resolución acerca del *sentido* de las traducciones de Hölderlin. ¿Pues quién es Creonte sino un viajero que transita desde el momento cronológicamente previo en el que es un ciudadano entre los ciudadanos, y supone que debe polemizarse con el soberano cuando éste promulgue leyes injustas —leyes injustas que lo son, y acaba de retornar de invocar a la deidad, porque se oponen a un orden divino/natural—, hasta su situarse, cuando hereda la soberanía edipiana, en el territorio de la firme aceptación de lo injusto cuando se trata de animar el engrandecimiento de la ciudad? De modo que Creonte multiplica el carácter viajero de Edipo y Antígona.

El trágico Sófocles presenta una y otra vez, reitera la concepción de una identidad —así lo supone Hölderlin, como de inmediato se expondrá— que se entiende, esencialmente, como extrañamiento, como un transitar desde el dictado de los dioses hasta el dictado de la ciudad o desde los decretos soberanos hasta el reconocimiento del imperio de lo natural. Acaso, como sugiere Bodei, tal

54 Cfr. Rodríguez Adrados, R.: «Religión y política en la Antígona», en *Revista de la Universidad de Madrid*, XIII (1964), pp. 493-523.

55 Sófocles: *Edipo rey*, en *Tragedias*, ed. cit., p. 335.

56 *Ibid.*, p. 333.

extrañamiento había comenzado a mostrarse en la aproximación del poeta a la figura de Empédocles: en su *Grund zum Empedokles*, «Hölderlin se impone la tarea *expresar lo desconocido*, de decir *lo impensado*. Para hacer esto, *el sujeto se descentra*, abandona su <egoidad> limitada y se precipita al <abismo>»⁵⁷. Y tal extrañamiento no puede ponderarse adecuadamente si se olvida que la trayectoria existencial de unos y otros está inscrita en el horizonte de una ciudad o de un reino que, a su vez, es agitado por el despliegue de las *hybris* de Edipo, Antígona o Creonte —referencia casi siempre descuidada y que, desde mi punto de vista, es substancial para captar el último sentido de las versiones sofocleas de Hölderlin—. Es el más sabio de los mortales —Edipo— el que, habiendo padecido la anagnórisis que le muestra su verdadero origen y la fatalidad que lo ha consumido, se convierte en el más miserable a los ojos de los ciudadanos —responsable de la peste que asola los campos tebanos—; y es Antígona, la solitaria, la perseguida en la noche, quien contagia el ánimo ciudadano hasta el punto de sembrar la duda en relación al acierto y oportunidad de las exigencias de Creonte. Y es éste mismo, el crítico de los decretos injustos del soberano —injusticia contra la palabra oracular—, quien se convierte en dictador de las exigencias de lo injusto —que es justicia cuando vela por el engradecimiento del reino—, para reduplicar en sí mismo el extrañamiento: de ciudadano entre los ciudadanos a soberano, de soberano a caduca presencia cuyo acierto político es puesto en duda, pues, como observará Hölderlin, el final de *Antígona* es sorprendente. «Kreon von seinen Knechten fast gemißhandelt wird», recuerda en sus *Anmerkungen zur Antigone*, en una exageración o invención que, por ello mismo, sugiere lo que Hölderlin quisiera que hubiera sucedido —la culminación en el aislamiento más fuerte, como al otro extremo del límite se sitúan finalmente Antígona y Edipo»⁵⁸.

¿Qué puede significar esta idea del *extrañamiento* necesario? Es obvio que, cuando Hölderlin redacta las tragedias ha configurado un territorio filosófico que ilustra precisamente la literatura sofoclea. O, al menos, tal es su juicio.

4.

Para ultimar la respuesta sobre el *sentido* de las traducciones hölderlinianas es preciso remontarse a la célebre carta a Böhlendorff de comienzos de diciembre de 1801 y que ha sido considerada, así lo recordó Szondi, como «uno de los más importantes documentos de su concepción estética»⁵⁹. Pero, como a renglón seguido recuerda el propio Szondi, «pocos textos de Hölderlin parecen haber sido tan mal interpretados como éste». Mas considero que ciertas ambigüedades —que determinan las interpretaciones de Beißner, Wilhelm Michel o B. Allemann— podrían solventarse si, a la interpretación de la carta aludida, se suman la consideración de la remitida al propio Böhlendorff con posterioridad al viaje y oscura experiencia de Hölderlin en Burdeos, enviada hacia noviembre de 1802 y, desde luego, las elegías del periodo.

Pues bien, la carta de 1801 es un documento de filiación estética. Parece indudable. Aún más, un texto que debe situarse contra la proclamación neoclásica que subrayaba el esplendor de la emulación de lo griego que ahora le provoca negativas consideraciones a Hölderlin. ¿Por qué motivo? Porque lo que se considera griego está limitado, precisamente y según Hölderlin, por la apropiación de aquello que es ajeno a su calidad misma, o, si se quiere, por su inteligente reconocimiento de la

57 Bodei, R.: Hölderlin: la filosofía y lo trágico, Madrid, Visor, 1990, p. 51.

58 Cfr. Steiner, G., op. cit., p. 192.

59 Szondi, P.: Estudios sobre Hölderlin, Barcelona, Destino, 1992, p. 127.

extraña sobriedad juniana⁶⁰. Apropiación estética de lo que no es propio, de lo alejado de «das Feuer vom Himmel». La consideración de la espiritualidad griega no admite polémica alguna por lo que se refiere al análisis de sus producciones culturales —centradas en dicha carta en la figura de Homero—: su identidad, ante todo estética, se manifestaría como alejamiento de la luminosidad jupiterina y apropiación auténtica de lo ajeno, es decir, como culminación de una trayectoria marcadamente centrífuga. Ahora bien, Hölderlin introduce o sugiere en este momento dos problemas muy claramente diferenciados: por un lado, delinea un acercamiento crítico al ejercicio cultural occidental para remarcar, en segundo lugar, señala dónde radica la magnificencia de lo griego.

El motivo del retraso de nuestra expresión radica en el desconocimiento de lo patrio, de lo nacional. Tiene razón el perspicaz Szondi cuando apunta que en esta carta «se dice que no sólo lo extraño sino también lo propio tiene que ser aprendido, para poder emplearlo igualmente en libertad, pero no que lo propio deba referirse a lo extraño»⁶¹. En efecto, Hölderlin es taxativo: «der freie Gebrauch des Eigenen das Schwerste ist»⁶², escribe, luego de haber advertido que «wir lernen nichts schwerer als das Nationale frei gebrauchen»⁶³. Es, por tanto, el aprendizaje que es preciso emprender para superar el desastre expresivo de una sobriedad juniana incapaz de merecer el reconocimiento de lo griego. Y la consideración reaparece en la carta de 1802, donde escribe que «und daß wir darum nicht aufkommen, weil wir, seit de Griechen, wieder anfangen, vaterländisch und natürlich, eigentlich originell zu singen»⁶⁴. Así pues, nos mantenemos en la mediocridad debido a la incapacidad de reconocer lo patrio, lo nacional: ¿cómo, en efecto, aproximarnos a la calidad de lo griego, eludiendo el mimetismo, si no conocemos el origen que marca el necesario y preciso punto de partida para el extrañamiento, para la apropiación de lo ajeno —das Fremde...? Y, si esto es así, parecerá incuestionable que la magnificencia griega radica en el conocimiento de su suelo patrio, que facilita la apropiación de lo ajeno y que se impone como condición de posibilidad para marcar el rumbo preciso hacia lo que no se es, hacia lo extraño, esto es, hacia la apropiación de lo otro.

Ahora bien, la reflexión que dicta la carta a Böhlendorff de 1801 es prioritariamente estética. Hölderlin habla, ante todo, de la grandeza de la expresividad que se alcanza en virtud del proceso que culmina en la vinculación entre lo patrio y lo extraño. Pareciera difícil entonces interpretar el interés de sus traducciones en la *clave existencial*, si así quiere expresarse, que he esbozado, pues, en efecto, los radicales virajes de Antígona, Edipo, Creonte, e, incluso, del pueblo tebano, son de marcada orientación diversa. Mas creo que esta experiencia es engañosa. Pues Hölderlin pretende en todo caso diseñar de forma muy precisa *un espacio de trayectorias*. En efecto, aunque los procesos lingüísticos sean inversos, como queda anunciado al comienzo mismo de sus *Anmerkungen zur Antigone*⁶⁵, es igualmente indudable que Antígona transita desde el territorio individual hasta el reconocimiento colectivo mientras que Edipo ejecuta el proceso inverso, y, por su parte, Creonte realiza el proceso dual. Nada extraordinario sucede, nada imprevisto desde una perspectiva existencial: pues Antígona camina de lo patrio a lo extraño —la aceptación de lo popular—, mientras que Edipo

60 Cfr. Briefe, p. 456.

61 Szondi, O., op. cit., p. 141.

62 Briefe, p. 456. «El uso libre de lo propio es lo más difícil», se traduce en la ed. cit., p. 545.

63 Ibid., p. 456. «No aprendemos nada más difícil que el uso libre de lo nacional», se traduce en la ed. cit., p. 545.

64 Ibid., p. 464. «Y que si no prosperamos es precisamente porque desde los griegos no hemos vuelto a empezar a cantar al modo propio de nuestra patria y de manera natural, esto es, de modo verdaderamente original», se traduce en la ed. cit., p. 554.

65 Cfr. Hölderlin, F.: Ensayos, Madrid, Hiperión, 1976, p. 143.

transita desde el trono a la soledad, a un destierro que es encuentro con lo patrio y que es el auténtico punto de partida, en la acción trágica de Sófocles, de su desquiciada aventura. Se detecta, en consecuencia, una genuina consideración sofoclea, desde la perspectiva interpretativa de Hölderlin, según la cual el rigor que orienta la vida de los hombres se asienta en esta itinerancia de lo uno a lo otro —Antígona— o de lo otro a lo uno —Edipo—, de lo propio a lo extraño o de lo extraño a lo propio. La realización se consuma en todo caso en la apropiación de lo que no se es.

Creo que ya la carta a Böhlendorff de 1801 anuncia este sentido. Aunque la preocupación taxativa sea de naturaleza estética, es indudable, no obstante, que lo griego, desprovisto de magnificencia en cuanto a una originalidad, que motivara la emulación entusiasta, puesto que ésta es irrepetible al requerirse un origen diferente —*lo que es patrio para nosotros*—, es un modelo del existir humano. Y en tal sentido, creo que la carta de 1802, redactada después del retorno de Francia, resulta más expresiva, ofreciendo algunos indicios que no pueden pasarse por alto. Al menos, disipa dudas sobre la pertinencia de una exclusiva interpretación estetizante de la anterior carta.

Atengámonos a este fragmento que precede a un nuevo párrafo dedicado a la consideración del arte griego. Anuncia Hölderlin que ha comprendido cual sea «dem eigentlichen Wesen der Griechen». La afirmación holderliniana es contundente: sigue refiriéndose a «ihre Art» —su manera, su forma de manifestarse—, pero ahora también habla de «ihre Popularität», extendiendo, a mi juicio, el análisis formal-estetizante hasta una dimensión más propiamente existencial⁶⁶. Ya no se trata tan sólo de una especial modalidad lingüística, sino también de un genuino estar existencial. Que va a merecer páginas realmente oscuras e inquietantes en las posteriores *Ammerkungen*...

La perturbación se plantea al comienzo del apartado III de las notas sobre *Edipo* donde queda expresado que lo trágico reposa en el hecho de que «das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und grenzenlos die Naturmacht und der Menschen Innerstes in Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das grenzenlose Eineswerden durch grenzenloses Scheiden sich reinigt»⁶⁷. Texto en verdad opaco que deja traslucir, sin embargo, la idea preeminente de la unidad de lo diferente que se hace vida en la tragedia, de la purificación de lo Uno que se manifiesta en la escisión como si la verdad de lo Uno se representara a un tiempo en sus aperturas y en la recuperación de lo que cada sujeto de la escisión, por asentarse en lo patrio, añora o de lo que carece. Es por ello por lo que Hölderlin valora el conflicto que ilustran los cantos del coro o las declaraciones de Tiresias, intromisión eficaz del anuncio de lo ausente *hacia donde se debe* ir más allá de la voluntad de unos y otros. Y similares reflexiones, opacas e inquietantes, se encuentran en los comentarios a la pretensión buscada por el traductor de *Antígona*, pero más extendidos en esta ocasión: retorna de nuevo el apunte sobre el Uno como objeto de la búsqueda natural e indoblegable del hombre, acentuándose que el destino es situarse «im Bewußtsein, welches das Bewußtsein aufhebt»⁶⁸. Asunto que Hölderlin ilustra en un párrafo realmente demoledor: lo que ha de mostrarse es la «insurrección», pues «die Art der Hergangs in der Antigone ist die bei einem Aufruhr»⁶⁹, esto es, la superación de lo patrio, de lo propio, en la aventura esforzada y violenta que se dirige a la apropiación de lo extraño.

66 Ihre Popularität, Ihre Art, escribe Hölderlin: dos indicaciones diferenciadas, que, sin embargo, la traducción castellana de sus Cartas, citada, reduce a la primera alusión.

67 La traducción de F. Martínez Marzoa es la siguiente: «La presentación de lo trágico reposa pre eminentemente en que lo monstruoso, como el-dios-y-el-hombre se aparea y, sin límite, el poder de la naturaleza y lo íntimo del hombre se hacen Uno en la saña, se concibe por el hecho de que el ilimitado hacerse Uno se purifica mediante ilimitada escisión», ed. cit., p. 141.

68 Hölderlin, F.: Ensayos, ed. cit., p. 148. «En la conciencia que suprime la conciencia», tal es la traducción.

69 *Ibid.*, p. 150. «Pues el modo del proceso de Antígona es el de una insurrección», tal es la traducción.

Tal es lo que quiere expresar Hölderlin, tal lo que motiva sus traducciones sofocleas: anuncio de una aventura que es modelo existencial y paradigma moral, además de propuesta estetizante. Pero su *sentido último* sólo se manifestará definitivamente cuando respondamos a dos cuestiones últimas: qué fundamenta tales ofertas, por un lado, y, en segundo lugar, qué sentido tiene entonces el infortunio de unos y otros, tanto de los personajes que exhiben su trayectoria —Antígona, Edipo, Creonte—, cuanto de las sombras secundarias, como Hemón y Yocasta, que también vienen a ser sofocadas por la desgracia.

Pues bien, Hölderlin anuncia en *Der Archipelagus* el retorno del espíritu de la Naturaleza. La elegía es espectacular: certificación de un ocaso que se lamenta —Sage, wo ist Athen?, se pregunta el poeta—, es cierto, pero, más poderosamente, exaltación mórbida ante la tardanza de la reaparición del *Geist der Natur*. El asunto de la elegía es el de la nostalgia y la esperanza: los esfuerzos de nuestra estirpe, y aún los afanes de los bárbaros, se disolverán,

«Bis, erwacht vom ängstigen Traum, die Seele den Menschen
Aufgeht, jugendlich froh, un der Liebe segnender Othem Wieder,
wie vormals oft bei Hellas' blühenden Kindern,
Wehet in neuer Zeit und über freieres Stirne
Und der Geist der Natur, der fernherwandelnde, wieder
Stilleweilend der Gott in goldnen Wolken erscheint»⁷⁰.

Sin embargo, el anuncio está atravesado por la vacilación. Ach! und säumest du nocht? —«¡Ay! ¿No vienes todavía?»—. Ha quedado escrito: Blüht Jonien, ist es die Zeit? ¿Aún no es el tiempo del florecimiento de Jonia?, se ha preguntado el poeta, alimentado por la sospecha de que acaso exista algún indicio de lo perdido —esto es, de la fuerte apropiación de lo otro, más allá de lo patrio, que representaba la densidad de lo Uno— convencido de que «droben das Licht, es spricht noch heute zu Menschen./Schöner Deutungen voll» —«la luz desde arriba habla aún a los hombres, llena de sentidos hermosos»—.

Pero el *Geist der Natur* anuncia su proximidad, la plenitud de su patencia. Esto es, ido, va a retornar. ¿Pero qué es lo que se manifestará?⁷¹. Las postreras producciones de Hölderlin hacen manifiesto el fundamento del interés de sus traducciones al revelar lo que se hará patente: la idea de la Naturaleza dispersada en la diferencia, la cual, sin embargo, está animada por la añoranza y la propuesta oscura, silenciada, de manifestarse como unidad y de requerir la expresividad sublime que aúna lo patrio y lo extraño, la fuente y el término. De esta manera, al reconocimiento existencial de lo diverso, de lo archipiélagico como manifestarse esencial, le acompaña, pero como artefacto propio de la *insurrección*, la consistencia de un reencuentro que ha de hacerse patente, ante todo, como forma estetizante, pues la expresión poética anuncia la posibilidad. Y, hasta su muerte, Hölderlin se empeñará en ilustrar la aparición natural del espíritu de la Naturaleza en el metaforismo de los ríos que se pierden al otro extremo de su fuente, de su origen, y, no en vano, insistirá ante sus ocasiones visitantes, ya recluido en la torre bordeada por el Neckar, en que él es otro, es decir, una identidad ajena en la que se apo-

70 Hölderlin, F.: Las grandes elegías, Madrid, Hiperión, 1983, p. 42. Traducción de Jenaro Talens: «... Hasta que despertando/ de un angustioso sueño, se abra el alma de los hombres, juvenilmente alegre, y el hálito bendito del amor./ de nuevo, como otras muchas veces entre los hijos florecientes/ de la Hélade, sople en época nueva, y el espíritu de la Naturaleza./ el que viene de lejos, el dios entre nubes doradas se nos aparezca sobre nuestras frentes más libres./ y permanezca en paz entre nosotros».

71 He introducido el asunto en F. Hölderlin: el exiliado en la tierra, II. ed. cit., pp. 400-407.

senta. Tal es el *fundamento* del interés hölderliniano por las traducciones sofocleas: el espíritu de la Naturaleza es anuncio del Uno diversificado que, a un tiempo, invita a su realización social.

Pero, ¿qué ha sucedido? ¿Habrá de reiterarse hasta la desolación los *pasajes*, la forma de los exilios desde lo propio, de Antígona, Edipo, Creonte, Yocasta y Hemón? ¿Es tragedia y desventura lo que ronda la comprensión de la necesidad de extrañarse y su exigente realización? O, si se quiere, ¿es esencialmente nefasto ese *Geist der Natur* que sólo comporta desolación y abandono?

Desde luego, pena infinita y soledad en lo patrio cuya protección se ha revelado como imposible —tal es el dolor de Edipo— o en la apropiación de lo ajeno que no se adecúa con lo patrio —como le acontece a Antígona—. La obturación que significa la presencia de lo *nefas* parece absoluta. Sin embargo, como ha recordado Bodei, la vivencia de lo escindido e inconciliable se debe a que «en determinadas épocas gobernadas por el <odio>, tanto el *deus sive natura* como el hombre están alejados por una presencia excesivamente abstracta, *por demasiada evidencia*»⁷². Esto quiere decir que la densidad de la tragedia está determinada por *un acontecimiento*. Alejamiento de lo divino por desconocimiento de lo patrio, lo cual impide la ejecutoria de la apropiación de lo extraño, de lo diverso: «Hölderlin piensa que su época es un tiempo dominado por el *neikos*, por el caos regenerador y por el espíritu de escisión, en el que toda armonía es prematura; un tiempo dominado por lo trágico, aunque augure un rejuvenecimiento del mundo»⁷³. Pero tal acontecimiento es transitorio, y, por ello mismo, las elegías que, desde mi punto de vista limitan el interés y el sentido de las versiones sofocleas, vuelven una y otra vez sobre el asunto:

«O die Kinder des Glücks, die frommen! wandeln sie fern nun
Bei den Vätern daheim, und der Schicksalstage vergessen,
Drüben am Lethestrom, und bringt kein Sehnen sie wieder?»⁷⁴,

se exclama. Mas llega el consuelo: «aber droben Licht, es spricht noch heute zu Menschen». Exclamación de fortaleza: «Ach! und säumest du noch? und jene, die göttlichgeboren, / Wohnen immer, o Tag! noch als in Tiefen der Erde», viven los nacidos divinos, esperando, vigilando la extraña y extraordinaria maduración que permita que sus palabras no se desvanezcan. Esto es, la tragicidad que comporta la extrañeza, el devenir hacia lo existencial y expresivamente ajeno, deviene coyuntural: «und von neuem ein Jahr unserer Seele beginnt!»⁷⁵, se promete en *Menons Klagen um Diotima*.

Y la tarea y el oficio del poeta se centra entonces en avivar la llama del *Geist der Natur* que habrá de hacerse presente: «ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo»⁷⁶. Hölderlin asume tal destino: el de la evocación del olvido que convierte la escisión en tragedia, en un amargo rito sacrificial⁷⁷, cuando aún es posible el reconocimiento de lo extraño y, entonces, la realización de la plenitud que es sabiduría de lo patrio y expresión de lo ajeno:

72 Bodei, R. ed. cit., p. 78.

73 *Ibid.*, p. 46.

74 Hölderlin, F.: *Las grandes elegías*, ed. cit., p. 38. La traducción es la siguiente: «¡Ah, los hijos de la dicha, los devotos seres! /¿Vagan acaso ahora lejos, por la tierra /de los padres, olvidados de los días del destino, al otro lado del Leteo, / y no les hace volver ningún anhelo?».

75 *Ibid.*, p. 66. La traducción es la siguiente: «Y un nuevo para nuestras almas habrá de comenzar».

76 Heidegger, M.: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 244.

77 Cfr. Reinhardt, K., op. cit., p. 122.

«Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter,
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt»⁷⁸,
versos atrevidos y provocadores de *Brot und Wein*.

¿El interés y sentido de las versiones sofocleas de Hölderlin ha quedado ahora desvelado? Pienso que se ha respondido en estas páginas a las cuestiones que propuse como centrales:

1. Las dos tragedias que centran el interés hölderliniano describen el *modelo* del existir, concebido éste como trayectoria hacia lo otro, como excentricidad y alejamiento de lo que limita originariamente al individuo. Con variantes poderosas: Antígona transita desde lo individual hasta el reconocimiento social, y, por su parte, la trayectoria de Edipo es más compleja por cuanto su recorrido se inicia antes del comienzo de la acción misma, ilustrando la tragedia tan sólo el rastro desde lo social hacia el reconocimiento de lo individual.
2. El fundamento de los destinos de una y otro, pero también de Creonte o Hemón, y aún de Yocasta y el pueblo tebano, radica en la concepción de la Naturaleza-Una, diversificada y exigente de la reunificación.
3. Tensión —diferencia, unidad— que se hace presente a los hombres como tragedia por cuanto se desconoce lo patrio, dificultándose en consecuencia la apropiación de lo ajeno. Marca de la aventura occidental y, a un tiempo, marca postrera de lo griego que, igualmente, cayó en el olvido de lo nacional después de su primario esplendor. Pero la palabra del poeta se yergue como añoranza y advertencia: el conocimiento de la escisión de la Naturaleza-Una y la aspiración al contagio de lo otro marcarán el *último renacimiento de la concordia universal*.

⁷⁸ Hölderlin, F.: Las grandes elegías, de. cit., p. 116. La traducción es la siguiente: «Pero llegamos tarde, amigo. Ciertamente los dioses viven todavía./ pero allá arriba, sobre nuestras cabezas, en un mundo distinto».