

**MÁS ALLÁ DEL CONCEPTO:
LA PRESENCIA DE LA TRADICIÓN PLATÓNICA EN HÖLDERLIN.
SUS PROYECCIONES EN LA LECTURA DE JEAN LUC MARION^{1*}**

*BEYOND THE CONCEPT:
THE PRESENCE OF THE PLATONIC TRADITION IN HÖLDERLIN AND ITS
PROJECTIONS IN JEAN LUC MARION'S READING*

Matías Ignacio Pizzi

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires -

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

ORCID 0000-0002-2356-5958

matiaspizzi@gmail.com

Resumen

El objetivo del presente trabajo consiste en mostrar la presencia de Platón y la tradición (neo)platónica en la obra de Friedrich Hölderlin y su proyección en la filosofía de Jean-Luc Marion. En primer lugar, mostraremos la pregnancia del (neo)platonismo en Hölderlin por vía de la traducción de Marsilio Ficino del corpus platónico y su transmisión en el contexto del *Stift* de Tübingen. En segundo lugar, concentrándonos en su *Hyperion* y otros ensayos filosóficos, mostraremos cómo la poesía de Hölderlin confluye conceptualmente con Platón y el (neo)platonismo. En tercer lugar, abordaremos la interpretación de este tema elaborada por Jean-Luc Marion. En el marco de su obra temprana *L'Idole et la distance* (1977), Marion recupera los elementos platónicos de la poética de Hölderlin, destacando el lugar del concepto de belleza (*Schönheit*) para pensar ciertos fenómenos que exceden el paradigma de los objetos, y por ende, todo lenguaje predicativo, definiendo así a toda poesía como un lenguaje no-predicativo, más allá del primado (metafísico) del concepto.

Palabras clave: Hölderlin; (Neo)platonismo; Jean-Luc Marion; *Anima mundi*; Belleza.

Abstract

The aim of this paper is to show the presence of Plato and the (neo)platonism tradition in the work of Friedrich Hölderlin and his projection in Jean-Luc's Marion philosophy. Firstly, we will show the impact of (neo)platonism in Hölderlin via Marsilio Ficino's translation of the Platonic corpus and its transmission in the context of the Tübingen *Stift*. Secondly, concentrating on his *Hyperion* and other philosophical essays, we will show how Hölderlin's poetry converges conceptually with Plato and (neo)platonism. Thirdly, we will address the interpretation of this theme elaborated by Jean-Luc Marion. Within the framework of her early work *L'Idole et la distance* (1977), Marion recovers the Platonic elements of Hölderlin's poetics, highlighting the place of the concept of beauty (*Schönheit*) in order to think about certain phenomena that exceed the paradigm of objects, and therefore, all predicative language, thus defining all poetry as a non-predicative language, beyond the (metaphysical) primacy of the concept.

Keywords: Hölderlin; (Neo)platonism; Jean-Luc Marion; *Anima mundi*; Beauty.

^{1*} Recibido el 23/09/2023. Aprobado el 17/10/2023. Publicado el 30/07/2024.

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

I. De Marsilio Ficino al *Stift de Tübingen*: recepción del (neo)platonismo en la poética de Hölderlin

En su gran obra *System der Platonischen Philosophie* (1794), Wilhelm Tennemann ofrece el primer estudio sistemático de Platón en el contexto del idealismo alemán. En esta obra aparece uno de los tópicos que más influencia tendrá en la lectura hölderliniana del filósofo griego: la figura de Platón como filósofo y poeta. Así, la lectura idealista de Tennemann postulará una relación indisoluble entre filosofía y poesía que también será trasladada a sus propias lecturas de Platón. En este sentido, la recepción practicada por Hölderlin de Platón y el (neo)platonismo, lejos de ser abordada al modo de un estudio o comentario sistemático y directo de fuentes, implica una asimilación indirecta propia de los textos a disposición en los manuales de estudio de la historia de la filosofía, tal como puede apreciarse en el ejemplo señalado de Tennemann. Esta recepción indirecta deja sus huellas, tanto en sus reflexiones poético-filosóficas como en referencias presentes en cartas y comentarios.

Platón y el (neo)platonismo aparecen entonces en este contexto a partir de un horizonte de problemas principalmente estéticos, relacionados profundamente con el proceder del poeta y su relación con la naturaleza entendida como una unidad y totalidad absolutas. Como bien indica Roche (2002: 87), y en consonancia con Platón, la poesía de Hölderlin no concibe el proceder artístico como una creación de algo nuevo o un realce de la capacidad creativa de la subjetividad, sino más bien como un retomar lo que ya se encuentra presente, es decir, *anamnesis* y no *poiesis*. Desde este horizonte, la “belleza” es entendida como el modo privilegiado de la esencia desconocida e indecible de la naturaleza. Como también veremos, el Platón de Hölderlin se encontrará atravesado por su propia cristología bajo la figura de Hiperión².

Ahora bien, ¿cómo podemos trazar una relación entre el (neo)platonismo y la poética de Hölderlin? Esta pregunta nos pone frente al problema de la recepción directa o indirecta de las fuentes neoplatónicas en el pensamiento de Hölderlin. Un momento central de la recepción de la tradición (neo)platónica en el Renacimiento, y posteriormente en el Idealismo alemán, puede

² Para un estudio crítico sobre este tema, véase Ogden (1991).

encontrarse en la traducción del griego al latín del *corpus platonicum* realizada por el filósofo Marsilio Ficino, la que podemos denominar como una *translatio* (neo)platonizante. Orientado por una lectura de fuentes diversas (Homero, Hesíodo, Orfeo, pero principalmente Proclo y la tradición hermética), Ficino traduce entre 1462 y 1468 los diálogos platónicos, publicada bajo el título *Las obras del divino Platón*³. Esta propuesta no queda meramente en una cuestión teórica, sino que también transmite esta fusión entre platonismo, (neo)platonismo y hermetismo a sus discípulos, como es el caso de Pico della Mirándola⁴. Este proyecto se enlaza con una dimensión hermenéutica, toda vez que la traducción de Platón ofrece una concordia entre cristianismo y paganismo expresado como una *pia philosophia* o *docta religio*. Un caso paradigmático de este abordaje hermenéutico puede verse en la noción de *anima mundi*. En ella confluyen una serie de fuentes que dan cuenta de este sincretismo productivo. Ficino no solo traduce el *Timeo*, sino que también ofrece un comentario al texto. En este último se encuentran diversas fuentes: las glosas chartreses de Bernardo y Guillermo de Conches, el *Comentario* de Proclo y el *Comentario al Sueño* de Escipión de Macrobio⁵. Todas estas fuentes se encuentran al servicio de una práctica hermenéutica: mostrar que la cosmogonía platónica propia del *Timeo* y su noción de *anima mundi* no difería mucho de la propuesta cristiana⁶.

Este primer momento de recepción puede verse como un proceso en el que se reúnen traducción, hermenéutica, comentario y diálogo con fuentes diversas. Esto permitió, no solo ampliar el espectro de diálogos platónicos en términos puramente técnicos y eruditos, sino también una expansión de comentarios y estudios sobre dicho corpus a partir del cruce con la tradición (neo)platónica en el contexto del Renacimiento. Como veremos, esta suerte de sincretismo productivo entre cristianismo y paganismo dejará una impronta palpable en el modo de proceder poético de Hölderlin.

Como segundo momento de esta recepción, no podemos dejar de mencionar la fortuna del *corpus platonicus* en el contexto académico del idealismo alemán. En este sentido, cabe hablar puntualmente del “divino Platón” que irrumpe en el *Stift* de Tübingen. Esta recepción se da, por un lado, a inicios de los años noventa del siglo XVIII con nuevas lecturas del corpus platónico de Ficino y, por otro lado, la relación productiva de este primero con la previa Edición bipontina (1781-1788). A partir de esta última edición, Hegel, Hölderlin y Schelling conocen un Platón

³ Véase Paul (2022: 441-443).

⁴ Véase Bastitta Harriet (2022: 485-486).

⁵ Véase Paul (2022: 444).

⁶ Para un estudio sobre la relación crítica entre astronomía, biología y el concepto de *anima mundi* en Ficino, Véase Corrias (2023: 62-82).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

sincrético atravesado por múltiples influencias y lecturas que se solapan con los propios intereses filosóficos del contexto del idealismo alemán⁷.

A través de las lecciones de historia de la filosofía de Christian Friedrich Rössler, Hölderlin conoce un escrito fundamental para su formación, como es la *Historia Critica Philosophiae* de Jacob Brücker. En este trabajo se habla del (neo)platonismo como una “secta ecléctica”, sobre todo por la supuesta diferencia entre la creación del mundo por la materia (Platón) y la materia como “emanación” del ser divino⁸. Contrario a esto, Rössler ofrece un Platón más cercano al cristianismo. Del mismo modo que el espíritu renacentista, pretende poner en diálogo el pensamiento pagano con el cristiano, toda vez que ambos, aunque de modos diversos, dicen lo mismo⁹. Nuevamente, y como veremos en el propio Hölderlin, la recepción de Platón y el (neo)platonismo se encuentra cargada de una búsqueda de fusión entre paganismo y cristianismo.

Otros escritos transmitidos a los estudiantes del *Stift* de Tübingen son, por un lado, un compendio de teología (neo)platónica elaborado por Cristoph Meiners, titulado *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit* (1776). Aquí Polledri encuentra una relación entre la concepción de Meiners sobre lo divino como “ser supremo” y la noción hölderliniana de *Seyn* como aquello que expresa la conexión o ligazón (*Verbindung*) entre sujeto y objeto, a la vez que una instancia anterior a la identidad entre ambos polos¹⁰. Esta definición nos pone frente a una situación paradójica, pues el *Seyn* hölderliniano implica señalar algo que excede toda predicación posible, es decir, un punto de partida imposible anterior a toda identidad. Esto implica, como veremos más adelante, que el pensamiento en su sentido más originario excede toda vía del concepto, y por ende, toda operación del sujeto.

Por otro lado, cabe destacar el escrito *Vermischte Philosophische Schriften* de François Hemsterhuis, el cual contiene el escrito de Herder *Liebe und Selbstheit*. En este trabajo de Hemsterhuis se pone en juego una exaltación del eros como vía de unión con lo divino, a la vez que se resalta la finitud propia del hombre. Según Polledri, esto contribuyó a la recepción e influencia del concepto (neo)platónico de eros en el pensamiento de Hölderlin. A su vez, las lecturas realizadas por Hölderlin de *Liebe und Selbstheit* de Herder también pueden tomarse como

⁷ Para la recepción de Plotino y Proclo en el *Stift* de Tübingen, véase Polledri (2020: 263-265).

⁸ Véase Polledri (2020: 265).

⁹ Otro caso paradigmático de este sincretismo en el Renacimiento, además del ya expuesto con Marsilio Ficino, puede verse en la apropiación de la *caritas* agustiniana como *voluptas* celestial en el contexto de una discusión sobre el hedonismo antiguo y un “cálculo epicúreo” no exento de cierta concordia con el cristianismo. Véase Vilar (2023: 30-32).

¹⁰ Véase Polledri (2020: 266).

un camino de influencia y recepción de ideas (neo)platónicas en Hölderlin. Según Polledri (2020: 268-269), esta obra de Herder habría familiarizado a Hölderlin con la tríada neoplatónica *moné, proodos, epistrophé*.

II. Hölderlin platónico: exceso y belleza en la poética de Hölderlin

Habiendo mostrado posibles puentes de recepción del (neo)platonismo en el contexto del Renacimiento y el Idealismo alemán, podemos pasar ahora a poner en juego esta apropiación crítica en los propios textos de Hölderlin. Anclado en una perspectiva estrictamente estética, el concepto hölderliniano de belleza aparece con mayor ímpetu en su escrito *Hyperion. Oder der Eremit in Griechenland* (1797). Asumiendo la concepción de lo real como un orden preminentemente estético, excesivo e inapresable por la vía del concepto, el personaje de Hiperión busca incansablemente la unidad de la belleza, originariamente manifiesta en el mundo griego, y más particularmente, entre los atenienses. Esto implica asumir una concepción ontológico-estética en Hölderlin, toda vez que pensar la belleza es indisociable de ofrecer una explicación de lo real en su conjunto.

Intentando ubicar su propuesta ontológico-estética en un contexto histórico, Hölderlin sostiene que el mundo griego hace patente el predominio de la unidad divina frente a la digresión propia de la multiplicidad, toda vez que “el acontecer divino es para Hölderlin acontecer del curso de la naturaleza”¹¹. Esto implica que la naturaleza, tema capital de la poesía de Hölderlin, es entendida en términos de unidad y divinidad. La poesía de Hölderlin aparece como un modo de nombrar el exceso de sentido que se manifiesta indirectamente al poeta, cuyo oficio consiste en leer la naturaleza y su excedencia originaria. Esto significa que la poesía, lejos de ser un lenguaje predicativo anclado en el concepto, aparece como un modo de nombrar que excede toda predicación, dirigiendo todos sus esfuerzos hacia lo que está más allá del concepto. La belleza es entonces el paradigma privilegiado de manifestación del exceso.

Tal como pudimos observar en la recepción del (neo)platonismo en el *Stift* de Tübingen, Polledri (2020: 269-272) sostiene que podemos encontrar en Hölderlin la influencia de, por lo menos, tres diálogos platónicos con su respectiva lectura neoplatónica heredada de la traducción de Ficino: *Fedro*, *Timeo* junto con su correspondiente comentario y el *Banquete*. Para sostener esto, Polledri se inspira en una carta de Hölderlin a Neuffer de 1793 en la que aparecen referencias explícitas a estos diálogos¹². En cuanto al *Fedro*, pueden encontrarse diversas referencias al paisaje:

¹¹ Mas (1999: 33).

¹² Hölderlin (1890: 161-164). Para un estudio sobre el concepto de cartas filosóficas en Hölderlin, véase Gaier (2006: 180-202).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

el río Iliso, el bosque de plátanos y su relación con la ubicación de la Academia¹³. Vemos aquí toda una evocación o escenificación de un ambiente o paisaje platónico en el que Hölderlin y su amigo Neuffer se definen como “discípulos de Platón” –*Schülern Platons*– (Hölderlin, 1890: 161).

En cuanto al *Timeo*, (a) la noción de “mundo primigenio” (*Urwelt*) empleada por Hölderlin y (b) su explícita referencia al *anima mundi*, todo esto se encuentra atravesado por un vocabulario de la oscuridad y la referencia a la metáfora (neo)platónica del círculo¹⁴. Cabe destacar también que, como señala Polledri, la apropiación del *anima mundi* (*Seele der Welt*) en Hölderlin, lejos de estar atravesada por un vocabulario astronómico-matemático, se encuentra al servicio de la metáfora del organismo¹⁵.

Finalmente, podemos hablar del *Banquete*. Nuevamente, aparece en Hölderlin una lectura de este diálogo platónico mediada por el *De amore* de Ficino, tomando un lugar predominante la noción de amor. Nuevamente, observamos en Hölderlin, del mismo modo que la recepción del (neo)platonismo en el Renacimiento, un marcado sincretismo productivo entre paganismo y cristianismo¹⁶. Esto puede verse de modo específico en las referencias de Hölderlin (1890: 162) a un “sacro amor” de su personaje Hiperión, inspirado en el “divino Sócrates” (*der göttliche Sokrates*) y su “celestial sabiduría” (*himmlische Weisheit*), a la vez que una referencia explícita al discurso de Aristófanes.

Retomando el primer diálogo mencionado y su recepción, podemos ver cómo Hölderlin concibe el oficio del poeta como un tratar con el exceso, dimensión esta vez circunscripta al “dios en nosotros”¹⁷. El modo paradójico de hablar de este *daimon* pone de manifiesto ya en Platón una cierta imposibilidad de nombrar cabalmente dicha experiencia, y por ende, un cierto rechazo a su reducción a una dimensión conceptual/idolátrica. Según Roche, aquí se puede apreciar una interesante relación con *Fedro* 242b-c, en la medida en que el lenguaje poético implica un dejar hablar el *daimon* que habita en nosotros. En este sentido, somos llamados por un exceso de sentido que nos precede y nos convoca a hablar. O dicho de otro modo, el lenguaje poético no

¹³ Véase Hölderlin (1890: 161-163).

¹⁴ Véase Hölderlin (1890: 162).

¹⁵ Hölderlin (1890: 162). Véase Polledri (2020: 272).

¹⁶ Encontramos también en esta obra una relación entre el concepto de amor como deseo de belleza junto con la ya mencionada noción de *anima mundi* y el concepto neoplatónico de intelecto. Ficino (2016: 46): “Así, del mismo modo que la inteligencia recién nacida e informe se vuelve hacia dios y toma forma, así el alma del mundo se endereza hacia la inteligencia y hacia dios que la ha engendrado, y habiendo sido primero algo informe y caos dirigida por el Amor hacia la inteligencia se hace mundo por las formas recibidas de ella”.

¹⁷ Agamben (2022: 137).

puede circunscribirse a la predicación de un sujeto que toma la iniciativa discursiva, sino que siempre nace desde un llamado que proviene del *Daimon* que nos impulsa a expresarnos poéticamente. Allí, Platón nos habla de “esa señal que brota como de ese *daimon* que tengo en mí (...) (242c)¹⁸. De este modo, y llamándonos como un dios interior, la naturaleza no es una mera extensión de nosotros, sino más bien una expresión independiente de lo absoluto que ofrece un puente desde la poesía¹⁹.

En una carta a su madre alrededor de 1814, Hölderlin señala que esta anterioridad de la naturaleza también se relaciona con lo divino, pues esto último “(...) en la medida en que el hombre es susceptible de recibirlo, se concede maravillosamente a un esfuerzo más natural, que el hombre a sí mismo se da”²⁰. Aquí vemos nuevamente cómo la inspiración poética es pensada en términos de un recibir, de un estar dispuesto a escuchar algo que precede al decir predicativo o conceptual. O paradójicamente, la iniciativa poética del hombre solo puede ser articulada en un retraso originario supeditada a una instancia o fenomenicidad previa.

Esta misma concepción puede encontrarse también en su escrito *Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza*. Si bien este escrito solo pretende oficiar como apuntes de lectura, aquí aparecen determinados tópicos que profundizan en la filosofía/poesía como un pensar no conceptual. Cuestionando el primado del pensamiento por encima de lo real, Hölderlin (1956: 983) nos habla de una “fuerza más alta” (*eine höhere Kraft*). Preguntándose por el modo de abordar dicha fuerza, indica que esta debería ser tal “(...) que no solo no exceda todos los conceptos, sino que se encuentre por completo *fuera* del concepto” (Hölderlin, 1956: 983-984). Y de este se deriva aquel exceso de sentido que se busca, tanto desde la poesía como desde la filosofía, “su fin último es lo que no se deja explicar: lo irresoluble, inmediato, simple” (Hölderlin, 1956: 984). Así, la tarea del pensamiento, lejos de mostrar el primado del entendimiento y su dominio, implica un hacer aparecer, mostrar, aunque paradójicamente, lo que no posee resolución, pero que a su vez es lo más inmediato (por fuera de toda escisión sujeto-objeto) y simple (anterior a la composición). Y esto no es otra cosa que el exceso de sentido de la naturaleza, anterior a todo concepto.

Esta misma tarea del poeta es definida por Hölderlin en su ensayo *Über die Verfabrungswiese des poetischen Geistes* como un “proceder hiperbólico” –*hyperbolisches Verfahren*– (Hölderlin, 1956:

¹⁸ Platón (2008: 29).

¹⁹ Hölderlin (1992: 652-653). Véase Roche (2022: 88). Cabe aclarar que el presente autor opta por concebir a Hölderlin como un pensador del idealismo objetivo. Adscribimos a dicha lectura.

²⁰ Agamben (2022: 137). En este sentido, y retomando nuevamente la propuesta de Andrea Paul sobre Ficino y su recepción del *anima mundi*, nos parece sugerente mostrar cómo la “cosmología-antropología” de dicha noción puede verse también en el pensamiento de Hölderlin. Véase Paul (2022: 446-447). Esta relación se sustenta en el hecho de que en Hölderlin el hombre posee un vínculo sumamente íntimo con la naturaleza, y de modo más radical, el poeta oficia como aquel que puede comprender de un mejor modo el lenguaje de la naturaleza.

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

1019). Con esto, Hölderlin quiere destacar que la poesía, lejos de cualquier lenguaje anclado en la reflexión del entendimiento, apunta hacia un más allá de toda conceptualización, una reflexión creativa anterior a la reflexión del entendimiento. A su vez, la poesía como experiencia o arte originario de lo indecible y la infinitud, lejos de ser un producto, es el fundamento de todo lenguaje conceptual: “el producto de esta reflexión creativa es el lenguaje” (Hölderlin, 1956: 1034).

Como ya hemos anticipado, y abordando la recepción del segundo diálogo mencionado, el punto de encuentro entre Hölderlin y la tradición (neo)platónica se encuentra en la noción de *anima mundi*. Con relación a ello, cabe mencionar una carta de Hölderlin a Neuffer, en la que este alude al *Timeo*²¹. Allí Hölderlin rescata una relación entre Platón y la naturaleza. En un contexto ficticio de encuentro con las “divinas horas”, Hölderlin indica que:

Me acosté entre los estudiantes de Platón, observé el vuelo del Magnífico, mientras atravesaba la oscura distancia del mundo primigenio, o lo seguí vertiginosamente hacia la profundidad de las profundidades, hasta los confines más remotos del mundo espiritual, donde el alma del mundo envía su vida a los mil pulsos de la naturaleza y a la que las fuerzas que han brotado regresan después de su círculo inconmensurable (Roche, 2022: 102).

Aquí encontramos lo que ya pudimos mencionar a propósito del (neo)platonismo en el renacimiento: el hincapié en el *anima mundi* como concepto articulador. Desde su apropiación indirecta del platonismo, Hölderlin parece ver en el *anima mundi* una de las concepciones más importantes de *su* Platón y *su* (neo)platonismo, toda vez que se exalta la relación entre la naturaleza como entidad animada que da vida a todo lo que la contiene y compone²². Nuevamente, la poesía se dirige a la comprensión, podemos decir incomprensible, de un ámbito excesivo que ningún concepto (lenguaje predicativo) puede apresar.

Esta dimensión excesiva y sobreabundante de la naturaleza como *anima mundi* también aparece en la conclusión del *Hyperion*, donde Hölderlin afirma lo siguiente:

¡Oh Alma! ¡Alma! ¡Belleza del mundo! ¡Oh tú la indestructible, oh tú la encantadora, en tu eterna juventud! (...) Las disonancias del universo son como la discordia entre los amantes. La reconciliación está latente en cada una

²¹ Véase Roche (2022: 102).

²² Curiosamente, aunque se encuentre presente en la idea (neo)platónica del *anima mundi* un privilegio a la naturaleza, no podemos dejar de mencionar *Fedro* 230d, donde Platón indica la imposibilidad de aprender algo de la naturaleza, pero sí de los hombres.

de sus discordias, y todo lo una vez separado no tarda en unirse de nuevo (...)
En el corazón las arterias se separan y vuelven a juntarse para formar una vida
unida, eterna y ardiente (Hölderlin, 1992: 760).

En esta cita puede apreciarse la relación entre belleza y alma del mundo, a la vez que una concepción de la naturaleza como un antagonismo primigenio que, pese a las diversas diferencias y separaciones, retorna siempre a la unidad eterna. Otra cuestión, ausente en Platón, pero sí en la tradición (neo)platónica, puede verse en el hecho de que “el alma del mundo y la naturaleza son capturadas en el lenguaje del corazón y sus arterias unificando la separación y el retorno” (Roche, 2022: 96). La apelación al corazón muestra una fusión entre cristología y *su* Platón.

Otro modo sumamente sugerente de presentar el problema de la belleza puede apreciarse en su definición de esta como “unidad de opuestos”, esto es, el *hen diapheron he auto*²³. Nuevamente, la belleza aparece vinculada con un pensamiento de la unidad, tema que atraviesa, no solo el pensamiento platónico, sino también el pensamiento neoplatónico en su versión pagana y cristiana. Con esto, se hace patente una metafísica de la belleza en su conjunto. Si bien la belleza ocupa un lugar destacado en ambos pensadores, Hölderlin va más allá, al mostrar que esta noción, en tanto fundamento de lo real, no debe ser abordada eminentemente desde un plano racional. Y esto por el simple hecho de que el artista, a juicio de Hölderlin, no lleva a cabo su labor desde un plano primordialmente racional, sino más bien desde una dimensión pre-racional o instintiva. O dicho de otro modo, la racionalidad no hace patente la legalidad de lo real, sino más bien el arte. Mientras que Platón la pura idealización de la forma de la belleza implica una mayor distancia con lo sensible a partir de un gradual ascenso hacia diversos niveles de lo no-sensible, Hölderlin se concentra estrictamente en su carácter sensible de la belleza a través de las nociones de imagen, lenguaje y apariencia²⁴.

Remo Bodei (1990: 55) destaca lúcidamente que “Hölderlin se impone la tarea de expresar *lo desconocido*, de *decir* lo impensado”²⁵. Ya en su propia época se consideraba al propio Hölderlin como un poeta paradójal. Ante esto, Friedrich Weisser señala en su reseña a *Die Herbstfeier* que Hölderlin “siempre se atormenta para comunicar lo inexpresable en sus cantos” (Agamben, 2022: 99). Nuevamente, la poesía aparece como una instancia en la que el concepto pierde su dominio, abriéndose paso así a una descripción y búsqueda incansable, desde lo expresable, de lo inexpresable.

²³ Véase Hölderlin (1992: 760).

²⁴ Véase Roche (2022: 94).

²⁵ Cabe aclarar que la mayor parte de los análisis de Bodei se concentran en el *Empédocles* de Hölderlin, donde se aprecia, en marcado contraste con *Hiperion*, una concepción trágica de la búsqueda hölderliniana de la unidad o todo de la naturaleza. Sin embargo, creemos que la concepción del poeta como aquel que busca expresar lo desconocido atraviesa toda su obra.

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

El reconocimiento de una dimensión excesiva implica debilitar la confianza plena en la racionalidad filosófica, buscando desde la poesía una instancia anterior y fundadora de la racionalidad. Este gesto puede hallarse en diversos pensadores de la tradición (neo)platónica, en tanto muestran que el operar de la razón se funda en una instancia superior. Si de lo que se trata es de pensar la naturaleza como unidad anterior a toda oposición, entonces el poeta no puede quedarse en el plano racional y su captación de las diferencias y oposiciones²⁶. A diferencia de Platón, Hölderlin suscribe a un Platón atravesado por el tamiz cristiano (aunque también no duda en traer a colación la figura de Aquiles), pues lo ideal como “Hijo de Dios” (*Göttersohn*) es pensado aquí como una dimensión que puede instanciarse en lo sensible, es decir, nada más y nada menos que el concepto de encarnación, asociado con nociones tales como “inmortalidad” (*Unsterblichkeit*) y “mortalidad” (*Sterblichkeit*)²⁷.

III. Exceso y palabra poética en Jean-Luc Marion: Hölderlin y la paradoja impensable

La figura de Hölderlin ha cautivado a múltiples pensadores de la tradición fenomenológica. Entre ellos, aunque dicho brevemente, cabe mencionar en primer lugar a Martin Heidegger. La lectura del poeta alemán implica un punto crucial en el pensamiento heideggeriano a partir de los años 30 en adelante, toda vez que la poesía se contrapone al lenguaje representacional de la metafísica. Dicho de otro modo, la poesía de Hölderlin implica, a los ojos de Heidegger, la posibilidad de repensar el lenguaje de la metafísica²⁸. Desde nuestra perspectiva, esta lectura de Hölderlin ofrecida por Heidegger también puede leerse a partir de la búsqueda de un lenguaje no-predicativo, es decir, un modo de lenguaje que no quede reducido a la predicación, y por ende, al primado del concepto²⁹.

²⁶ En esta línea de relación entre Hölderlin y el (neo)platonismo, Roche sugiere una relación entre la concepción hölderliniana de la naturaleza como una unidad anterior a toda diferencia y las *Enéadas* de Plotino. Véase Roche (2022: 102). Dejamos aquí la lista de todas las referencias de las *Enéadas* aludidas por Roche: III: 8, 8; IV: 8,5; V: 1,3; V: 1, 3; V: 1, 5-7, V: 2, 1-2, V: 4. 1-2; VI, 9.9.

²⁷ Hölderlin (1992: 640): “(...) mit ihrem Muth und ihrer göttlichen Liebe, und du, du bist der Göttersohn, und theilst mit deinem sterblichen Kastor deine Unsterblichkeit”.

²⁸ Véase Heidegger (1999: 59-77). Véase Löwith (2006: 287-328). Véase Mattéi (2001: 7-32).

²⁹ Este tema ya lo encontramos, a nuestro juicio, principalmente en el §33 de *Sein und Zeit*. En el marco de la profundización de los “útiles” (*Zeuge*), Heidegger pretende pensar una instancia ante-predicativa, puesto que estos útiles no pueden concebirse bajo el paradigma de la objetualidad. De allí que un lenguaje predicativo no sea el más acertado para describir esta instancia pre-objetual de los útiles. Véase Heidegger (1977: 204-213). Este mismo tema, sostenemos, tiene un nuevo abordaje a partir de la poesía de Hölderlin. Con todo, “no-predicativo” y “ante-predicativo” no son equivalentes, puesto que el primero no supone

Uno de los pensadores que ha seguido las huellas de un lenguaje no-predicativo en la poesía de Hölderlin es Jean-Luc Marion. Sostenemos que Hölderlin también aparece en este escrito de Marion bajo dos consideraciones. Por un lado, (1) hallamos una recuperación de elementos (neo)platónicos para pensar el problema de lo divino. Así la lectura ofrecida por Marion de la poesía de Hölderlin confirma y destaca el carácter productivo de la recepción del (neo)platonismo, tanto en el poeta en cuestión como en la filosofía contemporánea, representada en este caso por Marion. Por otro lado, (2) encontramos una serie de exploraciones sobre un lenguaje no-predicativo como crítica al predominio del lenguaje predicativo y el concepto en la metafísica. Tanto la perspectiva de Marion como la poesía de Hölderlin se ubican, a nuestro juicio, como exploraciones de este proyecto de un lenguaje por fuera de la metafísica³⁰.

Ubicando a Hölderlin en el marco de esta suerte de historia de la distancia como contrapartida a la historia del ser en Heidegger y su noción de diferencia, Marion considera que el poeta alemán ingresa en el horizonte de esta tarea irresuelta abierta por Nietzsche, esto es, la simultánea muerte y persistencia del Dios idolátrico. Hölderlin nos permite, según Marion (2013: 114), pensar “una paradoja impensable”, esto es, “la intimidad del hombre con lo divino *crece* con la separación que lo contra-distingue y no lo reduce jamás”. Nietzsche radicalizó dicha distancia al inaugurar un cuestionamiento del carácter idolátrico de lo divino. Sin embargo, su sometimiento al vocabulario metafísico le impidió abrir la dimensión icónica de lo divino, cayendo, según Marion (2013: 113), en el “entenebrecimiento” como producto de “la investidura sobreabundante donde lo divino se presenta de modo apremiante, hasta arrebatarse al hombre”³¹. Según Marion, la perspectiva de Hölderlin profundiza esta posibilidad abierta por Nietzsche. Esto implica que el lenguaje poético deja crecer la *distance* icónica de lo divino que persiste en su carácter irreductible sin por ello reducirla a un ídolo.

Para mostrar esto, Marion examina dos poemas de Hölderlin: *In lieblicher Bläue* y *Patmos*. Advierte, en este sentido que “el poeta no tiene necesidad alguna de conceptos, ni de sustitutos

un procedimiento genético, mientras que el segundo opera como una instancia anterior y que se presupone para todo lenguaje predicativo.

³⁰ En relación a su temprana relación con la poesía y su incipiente conciencia de dicho lenguaje como un modo de cuestionar la metafísica, véase Marion (2022: 19): “La poesía deviene para mí en una segunda lengua materna (...) Lo hago instintivamente sin saber aún cuánto han recurrido a la poesía los grandes filósofos del siglo XX para escapar al lenguaje de la metafísica”. La traducción es nuestra.

³¹ No puede eludirse también la relación entre el mismo Hölderlin y la locura. Frente a esto, tema que Marion no destaca, podemos encontrar dos lecturas que se encuentran en línea con el lenguaje del exceso propio de la poesía y su ir más allá del concepto: Jacques Derrida y Giorgio Agamben. En ambos casos se establece un vínculo entre traducción y locura. Por un lado, Derrida sostiene en su ensayo “Des tours de Babel” que las traducciones de Hölderlin de Sófocles aparecen como el paradigma de la imposibilidad misma de una traducción pura. Véase Derrida (1987: 235). Por otro lado, y de un modo muy semejante, Agamben intenta mostrar que la poesía en Hölderlin aparece como la manifestación de los límites de lo incomprensible, el punto donde la racionalidad ya no puede operar de un modo productivo. Y nuevamente, la traducción hecha por Hölderlin de Sófocles ocupa dicho lugar paradigmático. Véase Agamben (2022: 43-44).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

de conceptos (...) porque, en cuanto poeta, las cosas mismas devienen palabra explícita” (Marion, 2013: 116). Por lo tanto, la poesía de Hölderlin, al alejarse de la conceptualización, permite también tomar distancia frente a toda posición idolátrica, la cual resulta indefectiblemente del predominio y unilateralidad del concepto. El lenguaje poético intenta aquí hacer la experiencia de un camino distinto al de la idolatría conceptual.

En el poema *In lieblicher Bläue*, Marion encuentra la dinámica que permite pensar y nombrar la *distance*, esto es, el exceso entre lo divino y el lenguaje que pudimos también ver en Hölderlin a partir de la belleza como modo de expresar la naturaleza. Esta *distance* se encuentra, a su juicio, en el “dejarse dar una imagen (*Bildsamkeit*) en una figura” (Marion, 2013: 117). Esto aparece, según Marion, en el momento en que Hölderlin describe el “*Metallenen Dache der Kirchtum*” (Hölderlin, 1951: 372). En el techo metálico del campanario se abre una silueta, azulada sobre el fondo azul, dando lugar a una figura (Marion, 2013: 117). Esta figura funciona como un ejemplo para mostrar la posibilidad del hombre como imagen (*Bild*), en tanto “distancia” insondable frente al ejemplar. A partir de dicha figura circunscripta a la silueta se hace posible una imagen (*Bild*) del hombre. Esto significa que “el hombre *puede* aparecer en y como una imagen” (Marion, 2013: 117). Hölderlin describe este proceso de devenir imagen a partir de la aparición de una figura bajo el título de “belleza” (*Schönheit*)³². Esta actividad solo es posible mediante el lenguaje poético (Marion, 2013: 119). Aquí puede observarse cómo la palabra poética del hombre enuncia lo divino y su exceso icónico, pero a su vez, no puede confundirse con una descripción exacta de aquello que, por definición, escapa a una imagen humana. Puede observarse la paradoja inicial observada por Marion: el vínculo entre el hombre y lo divino surge de un acercamiento que debe manifestarse simultáneamente como una distancia insondable.

Esta aceptación de la distancia irreductible entre el hombre y lo divino vuelve a aparecer en Hölderlin, pues este se pregunta si “hay sobre la tierra una medida (...)”, y responde: “No hay ninguna”³³. Esta respuesta categórica le permite a Marion retomar la consecuencia destructiva de la propuesta nietzscheana, pues, a su juicio, el hombre no debe enraizarse en la sobreabundancia (Nietzsche y Edipo), sino en la medida. La búsqueda de una medida precisa con lo divino no puede realizarse en un arrojarse sin ningún tipo de consideración. Queriendo medir la divinidad, o lanzándose hacia ella, el hombre pierde la medida (Marion, 2013: 128).

³² Hölderlin (1951: 372): “Die Fenster, daraus die Glockentönen, sind/ Wie Tore an Schönheit”. Para una profundización en la noción de belleza, Véase Hölderlin (1946: 149-156).

³³ Hölderlin (1951: 372): “Gibtes auf Erdenein Mass? Es gibt/Keines”.

En este afán, el hombre olvida que su patrón de medida puede construirse solo mediante una “imitación”. Esta proviene de la divinidad, de la cual es imagen. Dicho de otro modo, lo divino se aproxima mediante una imagen que solo puede ser recibida por el hombre. Por ello, al no ser la medida de lo divino en cuanto tal, implica también un retiro, pues la medida original de lo divino solo puede ser soportada mediante el poetizar del hombre. Ir más allá de ello solo conllevaría caer en el entenebrecimiento sufrido por Nietzsche. A juicio de Marion, “cercanía”, “distancia” y “retiro” se entrelazan en la poética de Hölderlin como expresión del intento del hombre por nombrar lo divino. Entender y procurar un cuidado de esta distancia constituye la “felicidad” *–félicité–* (Marion, 2013: 128).

El problema de la justa medida para soportar lo divino puede formularse del siguiente modo: ni posesión de una figura idolátrica que traicione lo divino, ni hundimiento en la sobreabundancia. Ambas posturas transgreden la medida de lo divino encomendada al hombre. Marion recupera aquí este problema en el marco del debate cristológico a la luz del poema de Hölderlin *Der Einzige*³⁴. Allí, y al entender de Marion, Cristo expresa, por un lado, un acercamiento a lo divino, y por el otro, una capacidad de no sucumbir ante ello, pues “(...) él estableció *en sí* la medida insuperable de lo que la humanidad puede conocer de Dios” (Marion, 2013: 143-144). Cristo es el “Único” (*der Einzige*)³⁵ entre los dioses representados por Hölderlin que experimenta su divinidad, no como investidura o des-posesión, sino “como libertad de un don recibido y devuelto del padre” (Marion, 2013: 144).

Por todo esto, Cristo también encarna la distancia. Su encarnación, esto es, su hacerse hombre (carne), no implica una disminución o aniquilamiento de su carácter divino. El presentarse de Dios no se inscribe en una presencia que pueda ser retenida por una mirada (idolatría), sino que su presentarse se manifiesta de modo originario en un retiro (ícono), esto es, en una ausencia de toda posesión que genera en el hombre la espera de un re-envío (Marion, 2013: 155). Este retiro, presencia bajo el modo de la ausencia sobreabundante, aparece bajo la

³⁴ Véase Hölderlin (1951: 153-164).

³⁵ Aquí, Marion alude al poema “Der Einzige”. Véase en Hölderlin (2010: 120-125).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

mediación de una figura, en este caso, Cristo³⁶. La paradoja pensada por Hölderlin alcanza aquí su máximo esplendor³⁷.

Hölderlin nos ofrece, a los ojos de Marion, un modelo para comprender la distancia. Mas esta distancia solo puede ser alcanzada, aunque humanamente, bajo el decir del poeta. Un lenguaje constituido por enunciados categóricos, tal como aparece en la metafísica, no permite manifestar la *distance*³⁸. Cristo, tal como señaló Marion, permite alcanzar esta distancia en su mediación con el Padre. Encarnándose, y por ello, tomando distancia de lo divino, puede trazar la medida para los hombres. He aquí un modo diverso de expresar la paradoja cristológica.

Ahora bien, el reconocimiento de la distancia debe expresarse de alguna manera en el discurso. Aquí entra en juego el reconocimiento de la ausencia de lo divino, la cual no debe entenderse como privación de un objeto, sino como la presencia inapresable que debe ser preservada, y que solo puede vislumbrarse humanamente en la mediación y la alteridad. Como bien señala Marion en relación al Padre, “para honrarlo con nuestro silencio, debemos callar ante Dios, pero no callarle” (Marion, 2013: 169). El discurso debe hablar, sin pretender por ello una nominación entendida bajo el lenguaje predicativo. Solo el poeta puede nombrar lo divino, sin por ello objetivarlo, pues “los poetas transgreden (...) la historia de la filosofía” (Marion, 2013: 114), esto es, la preeminencia metafísica de los conceptos.

³⁶ Esta paradoja elaborada por Marion a partir de la poética de Hölderlin guarda una interesante semejanza con algunas reflexiones elaboradas por Henry Dúmerly en relación al problema de la mediación entre Dios y Cristo, vinculadas al estatuto intencional de la fe. En palabras de Dúmerly: “El creyente pasa por el mediador para tender a Dios: *per Christum* (...) En realidad, descubre que el más allá habita en el corazón de la mediación”. Véase Dúmerly (1959: 213). Del mismo modo, Marion encuentra en la figura de Cristo un enlace o mediación entre el decir humano que mienta lo divino, y lo divino en cuanto tal que, sin ninguna duda, no puede ser asido. Cristo, no solo es mediación, sino posibilidad mediadora de un decir que corresponda, en el plano de la alteridad, a lo divino. Cristo preserva, como medida/mediación originaria, la distancia/acercamiento irreductible de lo divino.

³⁷ Aquí, Marion encuentra una afinidad entre Hölderlin y Máximo el Confesor. Esta se basa en la reivindicación de la voluntad como medio para alcanzar la medida entre el hombre y lo divino. El Cristo de Hölderlin encarna una “limitación voluntaria” que no puede hacerse manifiesto en el “Padre”, quien es ilimitación. Solo mediante este acto voluntario de Cristo, los hombres pueden establecer la medida originaria con lo divino. Su señalamiento en referencia a Máximo el Confesor no va más allá de esta afirmación. No cita directamente al pensador medieval, sino que remite a las siguientes obras: de Balthasar (1941). También cabría hablar de la segunda edición de la misma obra del año 1961, con ampliaciones y modificaciones. También trae a colación la siguiente obra: Garrigues (1976). Véase Marion (2013: 162).

³⁸ Véase Marion (2013: 170-171).

IV. Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo intentamos mostrar, en primer lugar, la pregnancia de la tradición (neo)platónica en la poética de Friedrich Hölderlin. Esta recepción productiva se articula en términos históricos, en dos momentos. Por un lado, la traducción (neo)platonizante del corpus platónico elaborada por Ficino, y por el otro, la apropiación de dicha traducción en el horizonte del *Stift* de Tübingen. En este segundo momento pudimos constatar la lectura de Hölderlin, tanto de obras influenciadas por la matriz (neo)platónica ficiana, como también de diálogos platónicos según la versión de Ficino, como son el *Fedón*, *Banquete* y *Timeo*. Todos estos diálogos, lejos de ser una lectura anecdótica, cooperan en la construcción de una serie de tópicos centrales en la poesía de Hölderlin. La noción de naturaleza como *anima mundi* y un exceso de sentido inapresable por vía del concepto, aparece como un elemento central de su recepción del (neo)platonismo.

A su vez, esta concepción es indisociable de una perspectiva estética. Según Hölderlin, la naturaleza como *anima mundi* descrita en su obra *Hyperion* implica una relación directa con la noción de belleza. Así, toda búsqueda del principio excesivo de lo real desde la poesía constituye un camino ajeno al concepto propio de la ciencia y de cierto modo del quehacer filosófico estrictamente conceptual. Tal como lo señala en su breve trabajo *Zu Jakobis Briefen*, la verdadera filosofía, que no es otra cosa que auténtica poesía, debe prescindir del concepto e intentar dirigirse hacia lo que excede dicha dimensión.

En segundo lugar, y en un intento por hacer visible la estricta contemporaneidad del dispositivo (neo)platónico en la filosofía contemporánea, acudimos a un estudio de la presencia de dicha tradición en la fenomenología de Jean-Luc Marion. En este caso, la recepción de la tradición (neo)platónica no es directa, como puede ser en las múltiples lecturas de Marion sobre Dionisio Areopagita³⁹, la patrística y Nicolás de Cusa⁴⁰, sino de un modo más bien indirecto: el (neo)platonismo por vía del (neo)platonismo poético de Hölderlin.

En este contexto, poesía indica un modo de lenguaje no-objetual, no-conceptual, y por ende, no-idolátrico, cuyo objetivo consiste en ofrecer una “medida” entre el hombre y lo divino. En este sentido, la poesía renuncia a todo lenguaje primordialmente predicativo, o dicho de otro modo, aparece como un lenguaje no-predicativo. A su vez, si el lenguaje predicativo/objeto refiere principalmente al dominio del concepto, entonces el exceso de sentido del ícono abre la posibilidad paradójica de un lenguaje por fuera de la predicación, más allá del *Nomen*. Tanto en Hölderlin como en Marion, el (neo)platonismo es retraducido a una discusión sobre el problema

³⁹ Véase Pizzi (2023b).

⁴⁰ Véase Pizzi (2023a).

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

del lenguaje frente a fenómenos que se resisten al concepto. La naturaleza hölderliniana y el ícono marioniano ofrecen también una consideración estética, toda vez que ambas nociones guardan una íntima relación con la belleza, entendida esta de un modo fuertemente platónico y (neo)platónico, esto es, como aquello que escapa a toda conceptualización y que solo puede ser apresado indirectamente.

En conclusión, la recepción del (neo)platonismo en Hölderlin y su apropiación productiva en el pensamiento de Jean-Luc Marion ponen de manifiesto la actualidad de dicha tradición, toda vez que pensar la relación entre filosofía y poesía implica abrir paso a dimensiones paradójicas y excesivas de la fenomenicidad que no pueden reducirse al plano del concepto/objeto, como tampoco al dominio pleno de cualquier tipo de subjetividad. Así, y como un cierto antídoto frente a nuestro tiempo, la filosofía se presenta en el (neo)platonismo y estos autores como un quehacer negativo, esto es, un trabajo paradójico sobre aquel exceso de sentido que el sujeto no puede y nunca podrá dominar.

Bibliografía

- Agamben, G. (2022). *La locura de Hölderlin*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Balthasar H. Urs v. (1941). *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis der griechischen Weltbildes*. Freiburg: Herder.
- Bastitta Harriet, F. (2022). Giovanni Pico della Mirándola. El autor. En N. Jacubecki., C. Rusconi & N. Strok, (eds.), *Platón cosmólogo. Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad* (483-492). Buenos Aires: Winograd.
- Bodei, R. (1990). *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. Madrid: Ediciones del Visor.
- Corrias, A. (2023). The World Soul and the Emergence of Human Life. Marsilio Ficino on Ensoulment. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 17, 61-82.
- Derrida, J. (1987). Des tours de Babel. En *Psyché. Invention de l'autre* (203-236). Paris: Galilée.
- Dumery, H. (1959). *La foi n'est pas un cri suivi de Foi et Institution*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ficino, M. (2016). *De amore. Comentario al Banquete de Platón*. A. Ruiz Díaz (trad.). Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Gaier. V. U. (2006). Der philosophische Brief. En *Hölderlin Jahrbuch 2004-2005* (180-202), Tübingen: Edition Isele.



- Garrigues, J.-M. (1976). *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*. Paris: Beauchesne.
- Heidegger, M. (1999). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. GA 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, F. (2010). *Cantos*. Buenos Aires: Linteo Poesía. Edición Bilingüe.
- Hölderlin, F. (1992). Hyperion oder der Eremit in Griechenland. En *Sämtliche Werke und Briefe*, Band I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (485-760).
- Hölderlin, F. (1976). *Hiperión. O el eremita en Grecia*. Buenos Aires: Marymar.
- Hölderlin, F. (1956). Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza. En P. Stapf. (ed.), *Sämtliche Werke* (982-985). Berlin/Darmstadt: Tempel Verlag.
- Hölderlin, F. (1956). Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes. En P. Stapf. (ed.), *Sämtliche Werke* (1015-1034). Berlin/Darmstadt: Tempel Verlag.
- Hölderlin, F. (1951). Gedichte nach 1800. En *Sämtliche Werke*, Band 2.1. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Hölderlin, F. (1890). Hölderlin an Neuffer (1793), Briefe N° 68. En C. Litzmann (ed.), *Friedrich Hölderlins Leben. Zu Briefen von und an Hölderlin* (161-164). Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. México: FCE.
- Marion, J.-L. (2022). *À vrai dire. Une conversation*. Paris: Cerf.
- Marion, J.-L. (2013). *L'Idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Mas, S. (1999). *Hölderlin y los griegos*. Madrid: Ediciones del Visor.
- Másmela, C. (2005). *Hölderlin. La tragedia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mattéi, J.-F. (2001). *Heidegger et Hölderlin. Le quadriparti*. Paris: PUF.
- Ogden, M. (1991). *The Problem of Christ in the Work of Friedrich Hölderlin*. London: Modern Humanities Research Association.
- Paul, A. (2022). Marsilio Ficino. El autor. En N. Jacubecki., C. Rusconi & N. Strok (eds.), *Platón cosmólogo. Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad* (441-447). Buenos Aires: Winograd.
- Pizzi, M. (2023a). Omnia creata deum laudant. Los aportes de la *scientia laudis* cusana al lenguaje de la saturación. *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, XXIV, 48, 125-146.
- Pizzi, M. (2023b). Fenomenología y lenguaje no predicativo en Jean-Luc Marion: la αἰτία (causa) dionisiana como causalidad no metafísica. En M. T. Álvarez Mateos, L. A. Canela Morales & A. I. Quezada Medina (coords.), *Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje* (229-255). México: Universidad de Guanajuato.
- Platón (2008). *Fedro*. Madrid: Gredos.

Pizzi, M. (2024). Más allá del concepto: la presencia de la tradición platónica en Hölderlin. Sus proyecciones en la lectura de Jean Luc Marion. *Siglo Dieciocho*, 5, 79-96.

Polledri, E. (2020). Postfazione. Il Platone divino dello Stift di Tubinga. Le letture dei giovani Hegel, Hölderlin e Schelling. En Schelling, F. W. J., *Sullo spirito della filosofia platónica. Il Timeo di Platone: comento manoscritto (1794) (261-274)*. Milano: Mimesis.

Roche, M. (2002). Allusions to and Inversions of Plato in Hölderlin's Hyperion. En G. Richter (ed.), *Literary Paternity, Literary Friendship. Essays in Honor of Stanley Conrgold (86-103)*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Tennemann, W. G. (1794). *System der Platonischen Philosophie*. Leipzig: Barth J. A.

Vilar, M. (2023). Introducción. En Lorenzo Valla, *Sobre el placer y el verdadero bien (13-45)*, M. Vilar (ed. y trad.). Buenos Aires: Winograd.

CV del autor

Matías Pizzi es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Recientemente realizó una estancia de investigación en la Albert-Ludwigs Universität Freiburg con una beca del DAAD y el Ministerio de Educación de la Nación (ALEARG). Actualmente es becario posdoctoral del CONICET. Se desempeña como Profesor Adjunto de Historia de la Filosofía Moderna I (UCES), Profesor Titular de Filosofía (UNTREF) para la carrera de Psicomotricidad y Ayudante en Introducción al Pensamiento Científico (IPC/CBC). Su tema de investigación se concentra, en términos generales, en la recepción de la tradición neoplatónico-cristiana en la Fenomenología francesa contemporánea (especialmente en la obra de Jean-Luc Marion) y de modo específico, en un estudio del problema del lenguaje en la *nouvelle phénoménologie française*.

