

El yo excéntrico.

Aportes a la comprensión
hölderliniana del *Fundamento
de toda la doctrina de la
ciencia* de Fichte

The Eccentric I.

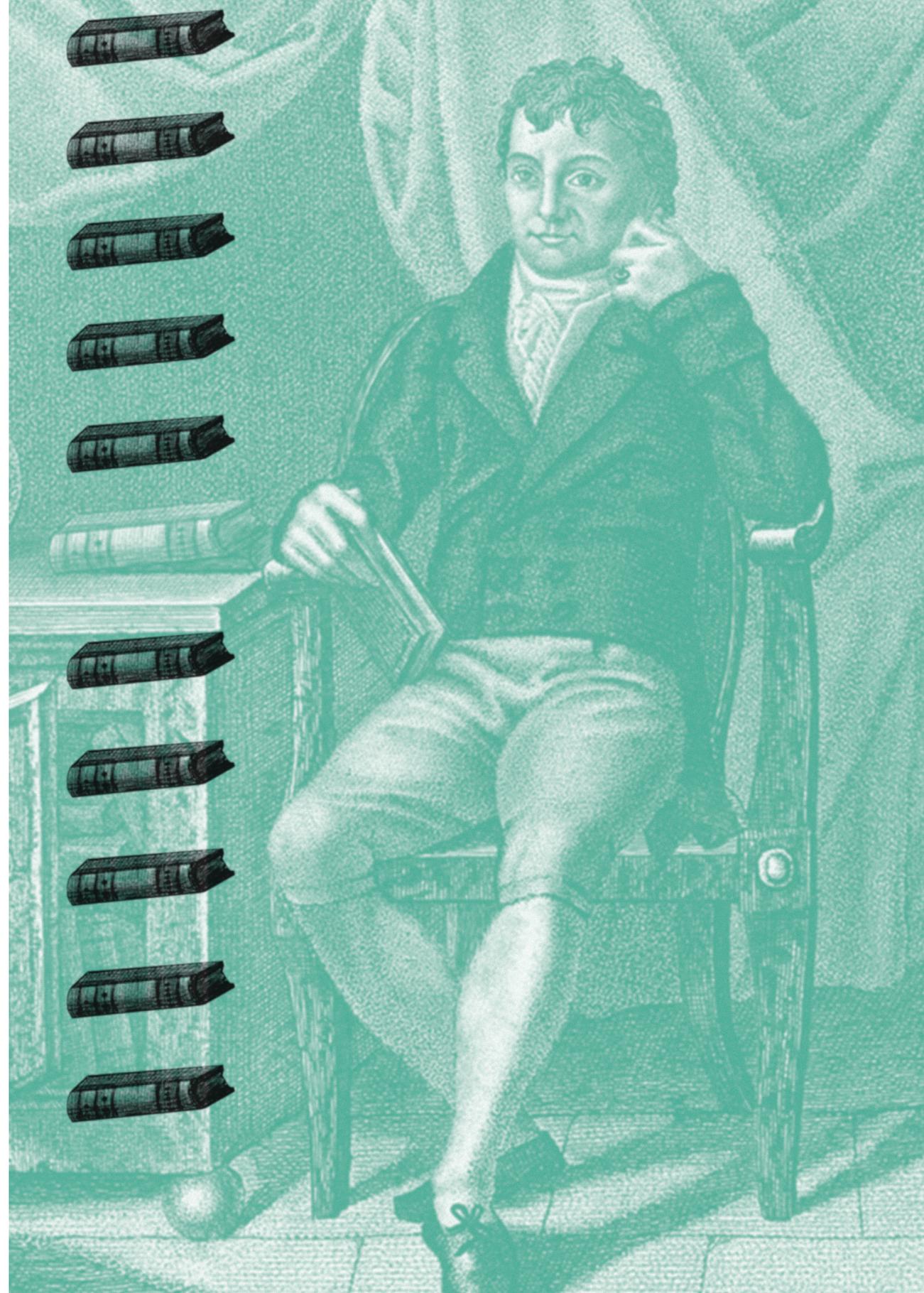
Contributions to Hölderlin's
understanding of Fichte's
*Foundations of the Doctrine
of Science*

GONZALO SANTIAGO RODRIGUEZ

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO - ARGENTINA)

Recibido el 27 de julio de 2020 - Aceptado el 1 de Marzo de 2021

Gonzalo Santiago Rodriguez es doctorando en filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, especialista en Filosofía con Niños y Jóvenes (UNCUYO), diplomado en Ciencias Sociales (FLACSO), becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y miembro del Centro de Filosofía Clásica Alemana (UNCUYO). Se desempeña como co-director del proyecto "Aportes de los estudios filosóficos del común y el sujeto a la construcción de experiencias educativas de igualdad en escuelas públicas" (Código: 06/H169) e investigador del proyecto "Transmodernidad y Lógica del tiempo" (código: 06/G812), ambos acreditados y financiados por la Secretaría de Investigación, Internaciones y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo. Se ha desempeñado como Profesor Asistente en la Licenciatura en Dirección y Supervisión Educativa y en la Licenciatura en Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina (2015-2017). Actualmente es Jefe de prácticos en los espacios de Antropología Filosófica y Formación Ética y Ciudadana pertenecientes a la Facultad de Educación (UNCUYO). Ha publicado artículos, capítulos de libro y traducciones del alemán sobre cuestiones referidas a educación, filosofía moderna, filosofía contemporánea e idealismo alemán. Su tema de investigación actual son las nociones de separación y unificación en la obra de Hölderlin y su influencia en la génesis del idealismo especulativo.



RESUMEN: La importancia del juicio de Hölderlin sobre la obra de Fichte durante el período en el que el poeta permaneció en Jena (1794-1795), constituye uno de los temas más tratados por la literatura especializada en el idealismo alemán. Por un lado, existe una tendencia a reconocer en Hölderlin una posición superadora del pensamiento fichteano, por el otro, el juicio del poeta es considerado como una mala interpretación. Sin embargo, la peculiar lectura de Hölderlin constituye hoy un terreno fértil para el debate. Basándonos en la comparación de las fuentes y de los textos nuestro trabajo buscará mostrar de qué manera la versión métrica del *Hiperión* presenta su propia solución al problema de la filosofía trascendental de finales del siglo XVIII. En la primera parte de nuestro trabajo (*Titanomaquia*) comprenderemos la importancia del pensamiento fichteano para Hölderlin, en la segunda parte (*Círculo y centro*) analizaremos la crítica del poeta a Fichte, en la tercera parte (*Hipérbola y asíntota*), exploraremos el modo en que Hölderlin asume el movimiento del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* dentro de su obra temprana, y en la última parte (*El yo excéntrico*) intentaremos comprender de qué manera dicho movimiento es modificado por Hölderlin.

PALABRAS CLAVE: Filosofía Clásica Alemana - Fichte - Hölderlin - Spinoza

Introducción

La importancia de Hölderlin para la filosofía clásica alemana es una de las cuestiones más discutidas y tratadas por los especialistas. La obra del poeta, alguna vez olvidada, ha despertado en los investiga-

ABSTRACT: The significance of Hölderlin's judgement of Fichte's work during the poet's stay in Jena (1794-1795) is one of the most widely discussed topics in the literature on German idealism. On the one hand, there is a tendency to recognize in Hölderlin a position that goes beyond Fichte's thought; on the other hand, the poet's judgement is regarded as a misinterpretation. However, the peculiar reading of Hölderlin is today undoubtedly a fertile ground for debate. Based on the comparison of the sources and the interpretation of the texts, our paper will seek to show how the metrical version of the *Hyperion* presents its own solution to the problem of transcendental philosophy at the end of the eighteenth century. In the first part of our paper (*Titanomachy*) we will understand the importance of Fichtean thought for Hölderlin, in the second part (*Circle and centre*) we will analyse the poet's critique of Fichte, in the third part (*Hyperbola and asymptote*) we will explore the way in which Hölderlin assumes the movement of the Foundation of the whole doctrine of science within his early work, and in the last part (*The eccentric I*) we will try to understand how this movement is modified by Hölderlin himself.

KEY WORDS: Classical German Philosophy - Fichte - Hölderlin - Spinoza

dores un creciente interés. Si bien autores como Wilhem Dilthey y Wilhelm Böhm se habían ocupado de estudiar el fondo filosófico de su trabajo,¹ no fue hasta la segunda mitad del siglo XX que el mismo cobró una importancia inusitada gracias a las investigaciones destinadas al origen del idealismo alemán. Sin lugar a dudas, las razones de dicho interés se encontraban motivadas por la necesidad de comprender la obra hegeliana de modo genético y por el descubrimiento de documentos que mostraban de qué modo el filósofo más representativo de la época moderna estaba no sólo relacionado sino incluso influenciado por el poeta. Fue Dieter Henrich quien, con su trabajo *Hölderlin über Urteil und Sein*, de 1965, inauguró un conjunto de estudios que giran en torno a la relación existente entre el autor,² Fichte, Schelling y Hegel. Estos estudios se encuentran orientados a interpretar a Hölderlin como un eslabón en la evolución del idealismo o como un interlocutor necesario para su génesis. En ellos cobra vital importancia la crítica realizada por Hölderlin a Fichte en una carta enviada a Hegel el 26 de enero de 1795. En un primer momento, autores como Lawrence Ryan no consideraban el contenido de esa carta como una crítica propiamente dicha sino más bien como una primera aproximación interpretativa.³ Fue Dieter Henrich quien,⁴ en el trabajo previamente mencionado, enfatiza que en la carta Hölderlin realiza una crítica consciente al pensamiento fundamental de Fichte cuyo resultado puede encontrarse en el ensayo conocido como *Juicio y ser*.⁵ Sin embargo, en su texto *Der Grund im Bewusstsein* cambió su punto de vista considerando que el ataque solo se refiere a la parte teórica del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (en adelante *GWL*) y no a la parte práctica.⁶ De

¹ Cf. Dilthey, Wilhem, *Vida y poesía*, trad. Eugenio Imaz, México, F.C.E, 1978 y Böhm, Wilhem, «So dacht'ich. Nächtens mehr». Die Ganzheit des Hyperion-Romans», en *Hölderlin. Gedankenschrift zu seinem 100 Todestag*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1943, pp. 224-239.

² Cf. Henrich, Dieter, «Hölderlin über Urteil und Sein», en *Hölderlin Jahrbuch*, Tübinga, J. C.B. Mohr, 1965/1966, pp. 73-96.

³ Cf. Ryan, Lawrence, *Hölderlins "Hyperion". Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart, Metzler, 1965, p.36

⁴ Cf. Henrich, Dieter, *op. cit.*, p.80.

⁵ Cf. Hölderlin, Friedrich, *Sämmlische Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954 -1985, tomo 4.1, pp. 216 y ss. (De aquí en adelante las obras de Hölderlin se citarán siguiendo esta edición utilizando la abreviatura "StA" seguida del tomo y la página, las traducciones son propias a menos que se indique lo contrario). Hay traducción castellana: Hölderlin, Friedrich, «Juicio y Ser», en *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Peralta Editores, 1976, pp. 25-26.

⁶ Cf. Henrich, Dieter, *Der Grund im Bewußtsein Untersuchungen zu Hölderlins Denken*

esta interpretación es deudor el exhaustivo y más actualizado trabajo sobre el tema realizado por Violetta Waibel, quien se apoya en la posición de Henrich e incluso argumenta que dicha crítica influye en la elaboración de la parte práctica de la *GWL*, así como en las posteriores formulaciones de la *Doctrina de la Ciencia*.⁷ Para Hannelore Hegel,⁸ sin embargo, existe una diferencia fundamental entre la carta y el ensayo: mientras que en la primera Hölderlin considera que Fichte comete un exceso dogmático que igualaría su doctrina a la de Spinoza trasvasando los límites kantianos, en el segundo sería el propio Hölderlin quien rebasaría dicho límite proponiendo un principio que va más allá del hecho de conciencia, un principio que no sería ni el “yo absoluto” de Fichte, ni tampoco la sustancia de Spinoza, sino el “ser”. En cualquier caso, el concepto de “yo absoluto” parece presentarse como inconsistente para Hölderlin y, por lo tanto, sus intentos posteriores estarán dirigidos a encontrar una solución alternativa al planteo fichteano. Uno podría pensar, como lo hace Peter Reisinger,⁹ que la crítica obedece a un malentendido, o considerar, como lo hace Margarethe Wegenast,¹⁰ que la comparación del yo absoluto con la sustancia de Spinoza descansa en el espinosismo manifiesto de Hölderlin, pero lo cierto es que dicha crítica o interpretación trae como consecuencia un tercer camino entre Fichte y Spinoza. Nuestro siguiente trabajo intentará mostrar que la propuesta de Hölderlin no adscribe ni a la doctrina de Fichte, ni a la de Spinoza, sino que constituye una propuesta original que

intentará resolver estéticamente la necesidad de conexión entre la conciencia y el principio que le da origen. En tal sentido, intentaremos demostrar que la versión métrica del *Hiperión* constituirá el primer intento de resolver el problema de la *GWL* sirviéndose de una particular interpretación de su movimiento cuya solución se mostrará no sólo en la forma de la obra, sino también en su contenido. Para ello, en la primera parte de nuestro trabajo (titanomaquia) analizaremos la causas del entusiasmo que despierta Fichte en el joven Hölderlin, en la segunda parte (círculo y centro) intentaremos determinar el carácter de la “crítica” que realiza a la primera parte de la *GWL*, en la tercera parte (hipérbola y asíntota) profundizaremos el modo en que el pensamiento de Hölderlin comprende su movimiento, y en la última parte (el yo excéntrico) analizaremos de qué modo el propio Hölderlin propone una alternativa cuyo primer esbozo podemos reconocer en la versión métrica de *Hiperión*.

1. Titanomaquia

Así le escribe Hegel a Schelling en una carta de fines de enero de 1795:

Hölderlin me escribe a veces desde Jena. Le reñiré por no escribirte. Va a clase de Fichte y habla de él con entusiasmo como de un titán que lucha por la humanidad y cuyo ámbito de acción ciertamente no se quedará en las cuatro paredes del auditorio.¹¹

Era tiempo de titanes. Ya el *Prometeo* de Goethe había preparado el camino para los nuevos tiempos.¹² Sin embargo, la vieja ortodoxia parecía oscurecer una vez más el camino señalado por el pensamiento kantiano, cubrirlo con las tinieblas de una fe y un sentimiento que resultaba lúgubre a los compañeros del *Stift*. Por

(1794-1795), Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 380-381 y también Fichte, Johann Gottlieb, “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794-1802)” en *Fichtes Werke*, Band I, Immanuel Herman Fichte (ed.), Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1971, pp. 83-328 (de aquí en adelante las obras de Fichte se citarán siguiendo esta edición, utilizando la abreviatura “FW” seguida por el tomo en número romano y la página, las traducciones son propias a menos que se indique lo contrario). Hay traducción castellana de esta obra: Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

⁷ Cf. Waibel, Violetta, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, München, Paderborn, 2000, pp. 19 y ss. También de la misma autora: “Fichte”, en Kreuzer, Johann, *Hölderlin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 2011, pp. 94-104.

⁸ Cf. Hegel, Hannelore, *Isaac von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1971, pp. 37-40.

⁹ Cf. Reisinger, Peter, “Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza. Der Weg zu Hegel”, en Bachmeier, Helmut, Rentsch, Thomas (ed.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Poesie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 22-23.

¹⁰ Cf. Wegenast, Margarethe, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des »Hyperion«*, Tübingen, Niemeyer, 1990, pp. 55-65.

¹¹ Hegel, George Wilhelm Friedrich y Schelling, Friedrich, “Correspondencia completa”, traducción y notas de Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez, en *Miscelanea Poliana* [en línea], N°15, 2007, consultado el 12/03/2021. URL: <http://www.leonardopolo.net/docs/MP15.pdf>, p. 8.

¹² Se trata de la *Oda a Prometeo*, de Goethe, cuya última estrofa parece anunciar el camino para el nuevo pensamiento. El yo se afirma poniéndose a sí mismo frente a los antiguos dioses, mostrando su capacidad productiva y creadora (Cf. Goethe, Johann Wolfgang, *Werke I. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Hamburg, Christian Werner Verlag, 1996, pp. 44-46).

lo pronto lo divino ya no se encontraba resguardado en la lejanía trascendente; más allá del hombre, más allá del espíritu. La filosofía podía, por primera vez, elevarse sin ataduras hasta principios otrora inalcanzables. Por supuesto que semejante esfuerzo era una tarea titánica, un trabajo que parecía exigir la fuerza y la claridad temeraria de un Fichte. Así lo expresa Hölderlin en una carta dirigida a su amigo Neuffer.

Fichte es ahora el alma de Jena. ¡Y por Dios que lo es verdaderamente! No conozco a otro hombre de tamaño hondura y energía espiritual. Ir a las más remotas regiones del saber humano a buscar y determinar los principios de tal saber y con ellos los del derecho, y al mismo tiempo, y con igual fuerza espiritual, extraer las consecuencias más alejadas y atrevidas a partir de estos principios y a pesar de la violencia de las tinieblas ponerlas por escrito y darlas a conocer con un fuego y una precisión cuya comunión, pobre de mí, me habría parecido sin este ejemplo tal vez un problema insoluble...esto ¡querido Neuffer! Es, sin duda alguna mucho, y desde luego no se ha dicho demasiado acerca de este hombre. Le escucho todos los días, le hablo a veces.¹³

El viaje de Hölderlin a Jena no era ningún hecho azaroso, desde 1790 Hölderlin había expresado su deseo de viajar a esa ciudad. El espíritu kantiano transmitido en el *Stift* ponía su norte en la Jena de Reinhold y de Schiller. Cuando Fichte ocupó el puesto de Reinhold el poeta no duda en considerarlo el paladín de los nuevos tiempos. Gracias a sus obras *Contribución para rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* y *Reivindicación de la libertad de pensamiento*,¹⁴ Fichte se había ganado cierta fama revolucionaria, y no sólo en el campo político, sino también en el campo filosófico. Si Kant había anunciado el camino hacia la tierra prometida,¹⁵ su sucesor debía sin dudas mostrarnos las bases que fundarían el nuevo reino. Era Prometeo que traía el sagrado fuego a los hombres, que se enfrentaba al celo de las antiguas supersticiones religiosas, que alzaba su voz por la humanidad. No es casual que la

¹³ StA, 6, 139, traducción en: Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Hiperión, 1990, p. 214.

¹⁴ Cf. FW, VI, pp. 37-288 y FW, VI, pp. 3-35.

¹⁵ Escribió Hölderlin a su hermano el 1 de enero de 1799: “Kant es el Moisés de nuestra nación, que la conduce desde la postración egipcia al desierto libre y solitario de la especulación y trae la enérgica ley desde la montaña sagrada” (Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa*, op. cit., p. 405).

novela de Hölderlin lleve también el nombre de un Titán ¿Es que los nuevos dioses de Hölderlin son Titanes?

Hiperión resplandece en su trayecto heroico.
Continuad pudriéndooos, esclavos; días de libertad
se alzarán sonrientes sobre vuestras tumbas.¹⁶

La novela *Hiperión* había nacido en Tubinga entre 1792 y 1793, sin embargo la primera versión que vio la luz fue el denominado *Fragmento de Hiperión* publicado por Schiller en la revista *Neue Thalia*.¹⁷ Inadvertida por la crítica, esta primera versión pareció no complacer a Hölderlin, que decidió cambiar el rumbo de su trabajo. Este cambio no implicaba tan sólo la reformulación de su obra, sino también la mudanza desde Waltherhausen a Jena. A pesar de ciertas penurias económicas y con el apoyo de Schiller, Hölderlin por fin logra alcanzar la anhelada meta de estudiar en la ciudad; Fichte e *Hiperión*, ahora los dos titanes, ocuparían desde entonces todo su tiempo.

2. Círculo y Centro.

Teniendo en cuenta el entusiasmo expresado por Hölderlin acerca del pensamiento fichteano, resulta, para muchos autores, incomprendible la crítica a que lo somete antes y durante la asistencia a sus lecciones. Sin lugar a dudas fue Hölderlin uno de los primeros de los amigos del *Stift* que estudió la *GWL* de primera mano. La asistencia a los cursos de Fichte en Jena constituía un gran incentivo para la meditación filosófica del poeta. El estudio de una obra tan profunda como esta no puede haber sido sólo una ocupación más, sino una empresa que le consumía gran parte del día. “La filosofía de Fichte me ocupa ahora por completo” le escribe a su madre el 17 de noviembre de 1794.¹⁸ Por lo tanto, no existen razones para pensar que Hölderlin haya asistido a las clases de Fichte con una reserva escéptica, sino con una convicción y un interés sinceros. Sin embar-

¹⁶ StA, 1, p.60. Traducción en: Hölderlin, Friedrich, *Poesía completa*, Edición bilingüe de Federico Corbea, Barcelona, Libro Nuevo, 1977, Tomo I, p. 31.

¹⁷ Cf. StA, 3, p.161 y ss.

¹⁸ StA, 6.1, p.114. Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa*, op. cit., p. 217.

go, este entusiasmo no inhibía su juicio, por el contrario, lo llevaba a seguir de un modo completamente consecuente el precepto fichteano de pensar por sí mismo. Es desde este precepto desde donde debemos estudiar la crítica que hace a la filosofía de Fichte en la famosa carta a Hegel de 1795:

Los apuntes especulativos de Fichte –Fundamentos generales de la Doctrina de la Ciencia–, así como sus clases sobre la condición del sabio (ya impresos), te interesarán mucho. En un comienzo sospeché mucho que era un dogmático. Si se me permite una conjetura, parece haber estado realmente al borde de ello o estarlo aún: su aspiración es ir en la teoría más allá del hecho de conciencia. Así lo muestran muchísimas de sus expresiones, y esto es trascendente tan cierta e incluso más llamativamente que la aspiración de los metafísicos tradicionales a ir más allá de la existencia del mundo. Su Yo absoluto (=Sustancia de Espinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera del él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me encuentro necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto no soy absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia, y, en tanto y en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el yo absoluto es (para sí) nada.

Estos pensamientos los escribí estando todavía en Waltershausen, cuando leí sus primeras hojas, inmediatamente después de la lectura de Spinoza; Fichte, me confirma...

Su forma de tratar la determinación del yo y el no-yo (usando su propio lenguaje), es ciertamente curiosa, así como también la idea de aspiración (Streben), etc.¹⁹

Sin lugar a dudas la equiparación del yo absoluto de Fichte con la sustancia de Spinoza resulta difícil de entender.²⁰ ¿Acaso no sabe Hölderlin que el yo absoluto no es sustancia alguna? ¿Cómo es posible que Fichte, quien ha distinguido tan claramente el idealismo crítico

del dogmatismo sea acusado de dogmático? En relación a la primera pregunta uno podría suponer que Hölderlin no ha comprendido el carácter del yo absoluto de Fichte y que lo concibe todavía como un hecho (*Tatsache*) y no como génesis o pura actividad (*Tathandlung*),²¹ de aquí que interprete ontológicamente dicho principio como la sustancia de Spinoza. Sin embargo, veremos que en realidad dicha equiparación no proviene de Hölderlin sino del propio Fichte, quien en la primera parte de la *GWL* realiza él mismo dicha comparación con la intención de diferenciar su sistema del de Spinoza. Veámoslo.

En uno de los escolios que siguen a la deducción del primer principio de la *GWL*,²² el autor realiza una breve recapitulación acerca de los modos en que la tradición filosófica moderna ha comprendido los fundamentos de la actividad de la conciencia; si bien Kant habría sido el primero en descubrir el carácter subjetivo de las categorías, no reconoció el principio “yo=yo” como fundamental. Fichte repara en que tanto Descartes como Reinhold vislumbran el principio sin formularlo de modo suficiente, mientras que Spinoza va más allá del mismo. El sistema de Spinoza se diferencia del fichteano en que pone el fundamento del yo en algo exterior: “para él, el yo (lo que llama su yo, o lo que llamo mi yo) no es simplemente porque es, sino porque alguna otra cosa es”,²³ por ello separa la conciencia pura y la conciencia empírica, poniendo la segunda como una modificación de la primera. Es aquí donde Fichte compara de modo explícito el yo absoluto con la sustancia de Spinoza: lo que para Fichte es la conciencia pura para Spinoza es la sustancia, mientras que lo que para Fichte es el yo empírico, para Spinoza son las modificaciones de la sustancia. Ahora bien, la comparación se basa, en definitiva, en una similitud entre el pensamiento de Fichte y el de Spinoza, tanto uno como el otro parten del presupuesto de un sistema monista;²⁴ la sustancia no es algo distinto de sus modos, así como el yo puro no es algo escindido del yo empírico. La diferencia entre ambos radica en que, mientras que Spinoza explica el fundamento del yo empí-

¹⁹ *Ibid.*, p.155 y p. 232,

²⁰ Algunos autores consideran que la equiparación entre el yo absoluto y la sustancia de Spinoza obedece a una mala interpretación (Cf. Tilliet, Xavier, “Schelling”, en *La filosofía alemana de Leibniz a Fichte*, Madrid, siglo XXI, 1984, p. 374, y Janke, Wolfgang, “Hölderlin und Fichte. Ein bivium zum unbekanntem Gott (1794-1805)” en Maus, Albert, *Transzendental Philosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794-1806*, Hamburg, Meiner, 1989). Otros consideran que la equiparación obedece a un afán polémico del propio Hölderlin (Cf. Serrano, Vicente, “Sobre Hölderlin y los comienzos del idealismo alemán”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N°10, 1993, p. 178). Nosotros mostramos aquí que la equiparación nace de la propia obra de Fichte.

²¹ Esta interpretación la realiza Anacleto Ferrer en su trabajo *La reflexión del Eremita. Razón, revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin*, Madrid, Hiperión, 1992, p. 72.

²² FW I, pp.101-102.

²³ *Ibid.*, p.102.

²⁴ Sobre la decisiva influencia que tuvo Spinoza para el surgimiento del idealismo especulativo cf. Profili, Lelia Edith, “Monismo e idealismo”, en Mannina de Gamero, Liliana (ed.), *Logos e historia. Las fronteras del presente filosófico*, Mendoza, Edifil, 2017, pp. 139-156.

rico a partir de la sustancia (=yo puro, según esta comparación), no puede explicar qué sea ella para sí misma; en cambio, la *Doctrina de la Ciencia* pretende demostrar genéticamente que todo yo empírico es más bien el resultado de la propia actividad del yo, o mejor, que es el propio yo, y no la sustancia, el fundamento último de toda la realidad. Fichte, sin embargo, reconoce que Spinoza ha obedecido en su sistema a la necesidad “de producir la unidad más alta en el conocimiento humano”,²⁵ una necesidad que es también fundamental para la *Doctrina de la Ciencia*; sin embargo, esta última no lo hace de modo teórico, sino a modo de un ideal práctico. Así, mientras que el espinosismo va más allá del yo, la filosofía de Fichte parte de la propia actividad del yo como fundamento de toda la realidad.

Una vez expuesta la crítica de Fichte a Spinoza es ahora necesario explicar la crítica que realiza Hölderlin a la *GWL*. El poeta aplica a esta doctrina exactamente el mismo procedimiento que el propio Fichte había utilizado. Así como Spinoza parece ir con su concepto de sustancia más allá del hecho de conciencia, también Fichte haría lo propio al proponer el yo absoluto como fundamento del mismo. Si el todo de la realidad es el producto de la actividad del yo absoluto, todavía quedaría por explicar qué es el yo absoluto para sí mismo. Si el yo absoluto es anterior a la conciencia entonces no sería distinto de la sustancia de Spinoza, es decir, sería un yo sin objeto y, por lo tanto, todavía no sería un yo en sentido estricto. Por el contrario, si el yo absoluto opone a sí mismo sus objetos, aunque esos objetos sean el propio yo, entonces dejaría de ser absoluto porque se encontraría limitado “aunque sea en el tiempo”. El problema consiste entonces en explicar la relación entre un principio que dé origen a la conciencia y que, al mismo tiempo, se identifique con ella. Para Hölderlin Fichte no resuelve del todo dicha contradicción en la primera parte de su obra ya que deja sin explicar de qué manera la relación entre la conciencia y lo absoluto puede resolverse sin acudir a un principio que traspase los límites del yo.

Ahora analicemos con más detenimiento la acusación de dogmatismo. Recordemos aquí que para Fichte el dogmatismo es aquella filosofía que explica el fundamento del sentimiento de necesidad de las representaciones apelando a algo que se encuentra por fuera de las mismas, poniendo como fundamento de la experiencia a la

²⁵ FW I, p.102.

cosa en sí. Mientras que el idealismo pone como fundamento de la necesidad de las representaciones a la propia inteligencia, es decir, a la propia actividad del yo. Spinoza sería la versión más consecuente del dogmatismo, puesto que pone como fundamento de la conciencia y de sus representaciones a un objeto que se encuentra fuera de la inteligencia y, por lo tanto, fuera de cualquier tipo de determinación ideal. “El dogmatismo es lo más indigno para los hombres más honorables, pues niega el sentimiento de libertad”, sostiene Fichte.²⁶ Suponer que el fundamento del pensamiento sea la cosa en sí es el paso necesario para negar el pensamiento mismo; es por esto que el dogmatismo deja el pensamiento sin explicar.

Ahora bien, si Fichte considera que su filosofía se considera como idealista y no como dogmática, ¿en qué consiste su dogmatismo entonces? Las *Cartas de Jacobi sobre la Doctrina de Spinoza* deben ser nuestra guía para entender la postura de Hölderlin. No es nuestra intención profundizar en este momento acerca del contenido y la relevancia de estas cartas,²⁷ pero sí nos interesa comprender de qué modo la lectura de las mismas así como la propia lectura de Spinoza marcó la crítica de Hölderlin que, recordemos aquí, fue elaborada “después de la lectura de Spinoza”. Uno de los primeros escritos de Hölderlin es justamente un resumen de las cartas previamente mencionadas, en dicho resumen escribe:

Lessing era spinoziano. Los conceptos ortodoxos de la divinidad no eran para él. No podía gozar de ellos. “En kai pan”, otra cosa no sabía. Si tuviera que titularse del nombre de alguien, no conocería otro que el de Spinoza. Cuando se lo conoce del todo no hay nada que hacer. Hay que ser totalmente amigo suyo. No hay otra filosofía que la de Spinoza.²⁸

Lo primero que tenemos que hacer notar aquí es el concepto mismo de filosofía que tiene Hölderlin: “no hay otra filosofía que la de Spinoza”, esto es, no hay otra filosofía que una que se presente como

²⁶ Cf. Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina de la Ciencia nova método*, trad. de José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987, p. 5

²⁷ Cf. Solé, María Jimena, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013 y Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Óscar (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.

²⁸ StA, 4, p. 207. Traducción en: Hölderlin, Friedrich, “Las Cartas de Jacobi sobre la Doctrina de Spinoza”, en *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión, 1976, p.15.

un sistema, no hay otra filosofía que una que conlleve la absoluta autodeterminación de un principio incondicionado, y no hay otra filosofía que una que reúna dicho principio con el mundo. La sentencia “uno y todo” se refiere a esta pretensión de unidad sistemática que la filosofía debe construir para ser coherente con la síntesis suprema de todo conocimiento y de toda acción. Tanto Hölderlin como sus compañeros del *Stift* adhieren a la máxima que tanto molestaba a Jacobi. Esta idea de una filosofía que pueda dar cuenta de la realidad sin colocar sobre ella un principio que vaya más allá del mundo parece ser el norte que guía las aspiraciones de los jóvenes idealistas. Así lo expresa en 1795 Schelling a Hegel:

Nosotros llegamos aún más allá del ser personal. Entretanto, ¡me he convertido en espinosista! No te asombres. Pronto sabrás en qué sentido: Para Spinoza el mundo (el objeto simplemente en oposición frente al sujeto) era todo, para mí es el Yo. La diferencia más propia entre la filosofía crítica y la dogmática me parece residir en que aquélla toma al Yo absoluto (aún no condicionado por objeto alguno) como punto de partida, y ésta al objeto absoluto o No-Yo. La última, en su máxima consecuencia, conduce al sistema de Spinoza, y la primera al sistema kantiano. La filosofía tiene que partir de lo incondicionado. Pero entonces surge la pregunta, dónde radica este incondicionado, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, todo queda resuelto. Para mí, el principio supremo de la filosofía es el Yo puro y absoluto, es decir, el Yo en tanto que no es más que Yo, que aún no está condicionado en modo alguno por los objetos, sino que es puesto por la libertad.²⁹

Volverse espinosista no consiste entonces en asumir como principio de todo lo que es a la sustancia, sino en considerar que el fundamento del mundo no es un Dios personal y que es posible pensar como punto de partida un principio inmanente. Puesta en estos términos, una filosofía que ponga al yo absoluto como principio sigue siendo espinosista para Schelling, puesto que tanto la doctrina de Fichte como la Spinoza parten de un principio inmanente. Incluso el mismo Fichte señala que el idealismo crítico es la consecuencia necesaria del dogmatismo de Spinoza,³⁰ puesto que éste termina por llevar al dogmatismo a su consecuencia más radical, el fatalismo; de aquí que la filosofía de Fichte necesariamente parta de esta conse-

²⁹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich y Schelling, Friedrich, *op. cit.*, p.11.

³⁰ Cf. Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, *op. cit.*, p. 5 y ss.

cuencia, aunque sea negativa: si la filosofía no quiere ser fatalista, entonces necesariamente debe ser idealista. Sin embargo el problema que encuentra Hölderlin en la filosofía de Fichte no es que su sistema sea espinosista, sino, por el contrario, el problema es que no lo es lo suficiente en el sentido previamente aludido. Spinoza ha formulado una filosofía que pone como principio el lema de Lessing: “uno y todo”, esto es, un principio inmanente que engloba toda la realidad, pero es necesario determinar si el yo absoluto realmente constituye un principio inmanente, como el de Spinoza, o sí, por el contrario, se trata de un principio trascendente. Como vimos previamente, para Hölderlin, el yo absoluto va más allá del hecho de conciencia, es un yo sin objeto, o bien, está limitado en el tiempo, por lo tanto no es absoluto, por lo que en cualquiera de los casos no puede ser presentado, como sí lo es el principio de Spinoza, como un principio inmanente. Sin embargo, la acusación de dogmatismo no se agota sólo en el carácter del yo absoluto, sino en el modo en que procede. Escribe Hölderlin:

Si el determinista quiere ser concluyente, tiene que ser fatalista; lo demás se da entonces por sí mismo. El espíritu de Spinoza no puede en verdad haber sido otro que el más antiguo *a nihilo nihil fit*. Spinoza encontraba que, tomado esto en el sentido más abstracto, por cada surgir de lo finito, por cada cambio en ello, es puesto un algo a partir de la nada. En consecuencia, rechazó todo tránsito de lo infinito a lo finito. Para ello, puso un énfasis inmanente. A éste no le dio, en la medida en que es causa del mundo, ni entendimiento ni voluntad. Porque la voluntad y el entendimiento no tienen lugar sin un objeto. Y, a consecuencia de la unidad trascendental y absoluta infinitud de la causa primera, no hay objeto alguno. Y producir un concepto antes que su objeto, tener una voluntad determinada antes de que haya algo a lo cual pueda referirse es absurdo.³¹

Nuevamente es posible ligar el planteo aquí expresado con la carta previamente analizada. El “espíritu de Spinoza” posee entonces una doble exigencia,³² por un lado, la idea de que uno es todo, por el otro lado, que se deriva de la primera, que no es posible que algo

³¹ StA, 4, p. 207.

³² Para Margarethe Wegenast el espinosismo, luego de la polémica sobre las cartas de Jacobi, ya no es entendido como lo hacía Kant en su filosofía crítica, es decir, como una “vuelta atrás” hacia la dogmática metafísica, sino que “ha ganado, en sentido contrario, su significación y legitimación en el espacio de la misma interpretación de la filosofía trascendental” (Wegenast, Margerete, *op. cit.*, p. 41).

pueda ser puesto de la nada, en esto consiste el antiguo *a nihilo nihil fit*. Pero nuevamente el yo absoluto de Fichte parece también faltar a esta exigencia incluso en la parte práctica de la *GWL*. En el párrafo 5 Fichte plantea que:

En la medida en que el yo absoluto es, es infinito e ilimitado. Todo lo que es, lo pone, y lo que no pone, no es (para él mismo, y fuera de él mismo nada). Pero todo lo que pone lo pone como yo; y el yo lo pone como todo lo que pone. Por consiguiente, desde esta perspectiva, el yo lo comprende en sí todo, y es una realidad infinita e ilimitada.³³

Es a partir de esta afirmación que Hölderlin dice que “su Yo absoluto (=Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera del él no hay nada.” Pero si fuera del yo absoluto no hay nada la operación del mismo consiste justamente en poner algo a partir de la nada, operación que no puede ser admitida por una filosofía que siga el “espíritu de Spinoza”. Uno podría contra-argumentar que el yo absoluto se pone a sí mismo, pero este contraponerse del yo como no-yo implicaría un “tránsito de lo infinito a lo finito”, lo que iría en contra nuevamente de la idea de una filosofía inmanente. En tal sentido Spinoza sería más consecuente que Fichte, puesto que su “énsofo”,³⁴ a diferencia del yo absoluto, no tiene objeto ni voluntad, en cambio el principio de la *GWL* sí lo tendría, por lo que no sería propiamente absoluto. Siguiendo aquí el planteo de la cita es posible explicar en qué consiste el dogmatismo de Fichte: éste no es dogmático porque piense el yo absoluto como una sustancia, sino porque considera que es posible pensar como principio una actividad infinita que va más allá del hecho de conciencia. Esto puede ser aceptado por Spinoza en la medida en que su principio no es consciente, pero no es pensable que el yo se piense a sí mismo de manera ilimitada. Una conciencia tal no sería conciencia, no sería yo, aún más, dicho principio es igual a nada, en la medida en que es anterior a la conciencia, contraviniendo el espíritu espinosista del *a nihilo nihil fit*.

³³ FW, I, p. 255.

³⁴ El concepto de “énsofo” lo trae Lessing de la cábala judía y hace referencia, según Wegenast a “una causa del mundo inmanente, eterna en sí, que tomada con todos sus efectos sería una y la misma” (Wegenast, Margarethe, *op. cit.*, p. 37). La idea de una causa inmanente recibe su impulso de diversas tradiciones como la especulación teosófica, la teología de la vida y la mística neoplatónica. Esta idea, asociada a la filosofía espinosista, sería retomada por la filosofía post-kantiana y unida al planteo de Leibniz.

3. Hipérbola y asíntota.

En la última parte de la carta que arriba hemos interpretado, Hölderlin considera “curiosa” (*merkwürdig*) la determinación recíproca (*Wechselwirkung*) entre yo y no-yo que presenta Fichte en la parte práctica de su obra. Esta curiosidad se convertirá muy pronto en una asunción activa. Sin lugar a dudas las *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre* influyeron decisivamente en Hölderlin durante este período, y le permitieron compatibilizar el movimiento de la *GWL* con su propia idea de la naturaleza humana. En una carta a su hermano, fechada el 13 de abril de 1795, el poeta escribe:

Me gustaría contarte, lo mejor que sepa hacerlo usando pocas palabras, la principal característica de la filosofía de Fichte. En el hombre existe una aspiración (*Streben*) hacia lo infinito, existe una actividad que le impide aceptar barreras permanentes y no le permite ningún momento de reposo, y por el contrario tiende a volverse cada vez más grande, más libre e independiente; esta actividad, infinita por impulso propio, es limitada; la actividad infinita e ilimitada por impulso propio es necesaria en un ser con conciencia (un Yo, como dice Fichte), pero la limitación de esta actividad también es necesaria para un ser con conciencia, pues si la actividad no fuera limitada, insuficiente, lo sería todo, y no habría nada fuera de ella; por lo tanto, si nuestra actividad no sufriera ninguna resistencia de afuera, no habría nada fuera de nosotros, de nada sabríamos, no tendríamos conciencia; si no hubiera nada opuesto a nosotros, no habría para nosotros ningún objeto; pero es tan necesaria para la conciencia la limitación, la resistencia, como lo es la aspiración hacia lo infinito, una actividad sin trabas según su impulso, en el ser con conciencia. Pues si no aspirásemos a ser infinitos, libres de todo límite, tampoco sentiríamos que frente a ese aspirar hay algo, no sentiríamos nada diferente de nosotros, de nada sabríamos, no tendríamos conciencia.³⁵

Schiller ya había planteado en la carta XIII que era posible superar, por medio de la determinación recíproca, la separación producida por lo que él llamaba impulso sensible e impulso formal.³⁶ Höl-

³⁵ StA, 6, p. 164.

³⁶ No desarrollaremos aquí, por cuestiones de tiempo y temática, la relación entre Schiller y Fichte. Relación que precipitó finalmente en la denominada *Horenstreit*. Sin embargo, es importante señalar que Hölderlin parece inclinarse por la interpretación schilleriana. Para más información sobre esta disputa cf. Acosta, Emiliano, *Schiller versus Fichte. Schiller Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2011.

derlin también asume este doble impulso y lo desarrolla en su obra. El hombre se encuentra siempre llamado a alcanzar la unidad de todo cuanto existe, a expandir sus límites, a rebasar sus fronteras. Pero este impulso lo lleva continuamente al choque y a la decepción, aunque también le permite ser consciente de su propia actividad, asumir el límite para expandirlo nuevamente. Estos dos impulsos, uno de expansión y otro de contención, nunca abandonarán el pensamiento del poeta, e incluso constituyen el motor de su *Hiperión*.

Sin embargo, aun cuando esta idea de relación recíproca fichteana es asumida, Hölderlin no deja de insistir en la necesidad de la limitación y en la imposibilidad de una actividad ilimitada, es decir, en la crítica al yo absoluto. En tal sentido la idea de una unificación más allá de la conciencia parece imposible. Fichte señala:

El yo es finito en tanto que es limitado por el no-yo; pero en sí mismo es infinito, en tanto que está puesto por su propia actividad absoluta. En él deben conciliarse estos dos momentos: la infinitud y la finitud. Pero semejante conciliación es en sí misma imposible. Sin duda durante mucho tiempo el conflicto de estos dos momentos es atenuado por mediaciones; lo infinito limita a lo finito. Pero al final, cuando se ve la imposibilidad total de la conciliación pretendida, tiene que ser suprimida la finitud en general; todos los límites tienen que desaparecer, sólo tiene que quedar el yo infinito como uno, como todo.³⁷

Si bien para el yo la finitud debe ser suprimida mediante la superación de los distintos obstáculos presentados como no-yo, lo cierto es que dicha conciliación es imposible tanto para el yo teórico como también para la parte práctica de la *GWL*. Para Fichte, el yo absoluto es más bien una idea a realizar en un proceso nunca acabado, una actividad que nunca supera del todo sus limitaciones.³⁸ Esto no termina de convencer a Hölderlin, quien en su ensayo denominado *Hermócrates a Céfalo* traducirá sus dudas en una pregunta: “Permitidme preguntar si la hipérbola se une con su asíntota”.³⁹ En matemática se llama asíntota a una línea recta que se aproxima continuamente a una curva. La palabra *asíntota* se confunde colo-

quialmente con *recta asíntótica*. Deriva de ἀσύμπτωτος –*asýmptōtos*– “aquello que no cae”, en donde *a-* posee un valor privativo (= no), mientras que *sym-ptōtos* connota a aquello que “cae” o “cae junto (a algo)”. Para Hölderlin la doctrina de Fichte se asemeja a una recta asíntótica, un tender ilimitado que no encuentra nunca un punto de unión con su hipérbola pero que, al mismo tiempo, estructura y determina los elementos que surgen en su tender. La asíntota, infinita por definición, limita y ordena la curvatura, pero nunca la toca, nunca se une con aquello a lo que aspira. A menudo las asíntotas pueden ser representadas por los mismos ejes cartesianos. Es por esto que la asíntota se presenta como una estructura sobre la cual se puede representar cualquier movimiento, es un límite ilimitado, ya que, por un lado, ordena y condiciona el contenido, y, por el otro, nunca lo alcanza. Schelling pensaba también este proceso asíntótico como una creciente autolimitación. La misma se traduciría justamente en la autodeterminación de la actividad como una generación de esferas:

El Yo absoluto comprende una esfera infinita del Ser absoluto, en la cual se forman esferas finitas que se originan por la limitación de la esfera absoluta por un objeto (esferas del existir - filosofía teórica). En estas esferas hay pura condicionalidad, y lo incondicionado lleva a contradicciones. Pero nosotros debemos derribar estas barreras, es decir, debemos acceder desde la esfera finita a la infinita (filosofía práctica). Esta exige, por lo tanto, la destrucción de la finitud, y de esta manera nos conduce al mundo suprasensible.⁴⁰

Ascender desde la esfera finita a la infinita implica para Hölderlin también el único modo en que es posible acceder al principio inmanente de la filosofía. Sin embargo, la resolución del movimiento no puede pensarse como una negación sin más de la finitud, como parecía plantearlo Fichte. Es por esto que, ante la decisión de asumir el yo o el no-yo como principio de la filosofía, Hölderlin intenta encontrar una posición superadora, posición que es postulada en su célebre ensayo *Juicio y ser*.

Juicio (*Ur-theil*) es en su más alto y estricto sentido, la originaria separación del sujeto y el objeto íntimamente unidos en la intuición intelectual, aquella separación mediante la cual son posi-

³⁷ FW, 1, p.144. Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento*, op. cit., p. 90.

³⁸ Sobre el carácter nunca resuelto de la actividad del yo, cf. Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento*, op. cit., pp. 58, 96 y 134. Se agradece al revisor por las pertinentes referencias aquí presentadas.

³⁹ Hölderlin, Friedrich, *Ensayos*, op. cit., p. 21.

⁴⁰ Hegel, George Wilhelm Friedrich y Schelling, Friedrich, op. cit., p. 11.

bles sujeto y objeto, la originaria separación. En el concepto de separación está ya implícito el de la opuesta relación del sujeto y el objeto, y la necesaria presuposición de un todo del que sujeto y objeto son partes. Yo soy Yo es el más adecuado ejemplo de ese concepto de juicio como juicio teórico.⁴¹

Puesto en estos términos el principio “yo soy yo” no constituye un principio de identidad. Hölderlin no parece admitir que el juicio tético sea la condición de posibilidad de la oposición entre yo y no-yo, por el contrario, es la oposición la que da lugar a la posición y no al revés.

¿Cómo puedo decir “Yo” sin autoconciencia? ¿Cómo es posible la autoconciencia? Mediante el hecho de que me opongo a mí mismo, de que me separo de mí mismo, pero me reconozco como igual a mí mismo a pesar de esa separación. Pero ¿en qué medida como igual? Puedo, debo preguntar, así; pues en otro respecto es reconocido como opuesto. Por lo tanto la identidad no es ninguna unión entre sujeto objeto que tuviera lugar pura y simplemente, y por tanto la identidad no es = al ser absoluto.⁴²

Ahora bien, tanto el ser como la conciencia no pueden ser considerados por sí mismos principios absolutos, es la identidad de los contrarios, la oposición misma la que da origen al movimiento. En este sentido conciencia y ser, finitud e infinitud, sólo son accesibles cuando son asumidas juntas, cuando lo ilimitado es contenido por lo limitado, no al revés.

4. El yo excéntrico

¿Es posible la armonía entre la fuerza expansiva que nos impele a serlo todo y el límite que se le impone? ¿Es posible una tensión sin disonancia? ¿Un impulso constreñido en la perfección de una forma? El epitafio de la tumba de San Ignacio de Loyola que Hölderlin había colocado en el prólogo del fragmento *Thalia* nos presenta aquí la respuesta: *Non coerceri máximo, contineri tamen a minimo*.⁴³

¿Por qué Hölderlin cita aquí a un pensador jesuita del siglo XVI? ¿Qué relación guarda el pensamiento de Hölderlin con la interpre-

tación religiosa de la modernidad temprana? Jaques Tammeneaux ha planteado claramente de qué modo el pensamiento de Hölderlin no puede ser comprendido sin entender sus lecturas de Jena,⁴⁴ especialmente la lectura del *Fedro* realizada por medio de la interpretación de Marsilio Ficino. No nos parece arriesgado afirmar aquí que existe en la obra de Hölderlin un texto oculto, un cifrado que nos permitiría suponer la pertenencia a una tradición olvidada por la modernidad, pero sin la cual ésta sería incomprendible. Esta tradición es conocida por los historiadores de la ciencia como la tradición mística o neoplatónica. La característica principal de esta tradición es la concepción de un mundo entendido como una armonía musical o matemática, y de un Dios que, lejos de haberlo abandonado, lo ejecuta mágicamente como una obra musical. Hölderlin había leído durante su estancia en Tubinga las obras de Kepler, especialmente el tratado *De admirabili proportione orbium celestium*.⁴⁵ También en Tubinga, Hölderlin había escrito una *Oda a Kepler* y las referencias al astrónomo son más que abundantes en su obra.⁴⁶ Los escritos del científico, cuya vida no deja de ser sugerentemente parecida a la de Hölderlin (marcada por la locura, el abandono de sus amigos, y la miseria), se encuentran empapados con las mismas concepciones que tiene el poeta. El astrónomo no dirigía su trabajo sólo a la solución de un problema matemático como lo era en su época el de las trayectorias planetarias, sino a la búsqueda de la armonía, el orden, la belleza y la perfección del universo. En su intento de encontrar este orden musical Kepler traspasó los límites de su propia ciencia, sus tratados no sólo se ocupaban de astronomía, sino que manifestaban una concepción del mundo y de Dios que conllevaba un marcado tono filosófico.⁴⁷ Este impulso creador no fue olvidado en Alemania, sino cultivado fervientemente por el romanticismo,⁴⁸ sobre

⁴⁴ Cf. Tammeneaux, Jacques, “Hölderlin en Jena”, trad. María del Rosario Acosta, en *Ideas y Valores*. N°128, 2005, pp. 1-16 [en línea]. Consultado el 10/02/2018. URL: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1095/1601>.

⁴⁵ Más conocido como “El misterio cosmográfico”. Hay traducción en: Kepler, Johannes, *El Secreto del Universo*, trad. Eloy Rada García, Madrid, Alianza, 1992.

⁴⁶ Cf. StA, 1.1, p. 81.

⁴⁷ La influencia de la denominada tradición mística o neoplatónica daría sus frutos; desde las leyes del movimiento planetario hasta la mismísima gravitación universal no pueden ser entendidas en los términos mecanicistas que adoptó la ciencia posterior. Para Galileo, representante del pensamiento mecanicista, es inconcebible pensar algo como la *actio in distans*. Toda la idea de gravitación es deudora del concepto kepleriano de *Anima Motrix*.

⁴⁸ Si bien la obra de Hölderlin pertenece casi a la misma época del denominado

⁴¹ StA, 4, 1, p. 216. Trad. en: Hölderlin, Friedrich, “Juicio y Ser”, en *Ensayos*, op. cit., p. 25.

⁴² *Ibid.*, p. 217 y p. 26

⁴³ StA, 3, p.163.

todo respecto de la reivindicación de la naturaleza como el templo de Dios, y de la creencia en la armonía del universo. Es por esto que para Hölderlin el problema filosófico no está exento de una dimensión musical, estética, poética y, por lo tanto, matemática. Para Hölderlin, belleza y verdad no dejan nunca de identificarse.

Pues bien, como ya hemos señalado anteriormente, la crítica del movimiento de la *GWL* no deja de estar relacionada con una representación geométrica determinada. Asíntota e hipérbola, recta y curva, círculo y centro son los modos en que se le presentaba a Hölderlin el movimiento de la reflexión fichteana. Faltaba ahora darle a éste una forma poética. Es por esto que, en 1794, Hölderlin se abocó a componer una versión del *Hiperión* en pentámetros yámbicos, conocida como la versión métrica. Michael Franz considera apenas comprensible que el poeta del *Fragmento de Thalia* se haya puesto en Jena semejante mordaza métrica, y se pregunta si no se esconderá tras ella una nueva disposición pedagógica de Schiller.⁴⁹ Nosotros nos arriesgamos aquí a afirmar que el cambio en la forma del *Hiperión* no obedece a una decisión caprichosa, ni es tan sólo una consecuencia del trabajo de traducción del *Faetonte* de Ovidio que le había sido encomendado, sino a una investigación consciente que intentaba dar respuesta al problema implícito en la filosofía fichteana. Existe un impulso de expansión perpetua, impulso que no conoce sus límites sino para superarlos. Esta expansión se limitaba a sí misma dando lugar a diferentes esferas finitas y condicionadas cuyo centro y cuyo fin eran ambos el yo absoluto como pura actividad. Esta actividad se ponía a sí misma por sobre los condicionamientos que ella misma generaba, buscando sobrepasar las esferas que la restringían, expan-

⁴⁹ “romanticismo temprano” del que formaban parte los hermanos Schlegel y Novalis, y que toca temas y problemas similares, lo cierto es que no existió un contacto estrecho ni continuo entre el poeta y los autores mencionados (cf. Frischman, Bärbel, “Hölderlin und die Frühromantik”, en Kreuzer, Johann, *Hölderlin Handbuch*, op. cit., pp. 107-116). Es cierto que su trabajo obedece, hasta cierto punto, al “espíritu del romanticismo” (cf. Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás Pallás, Buenos Aires, Tusquets editores, 2012, p. 15). Sin embargo, su obra posee rasgos propios e inclasificables. Dada la importancia que tuvo Hölderlin para el desarrollo del idealismo especulativo, nosotros consideramos aquí, con Heribert Boeder, que el poeta es, más bien, junto con Rousseau y Schiller, un representante de la sabiduría de la última época, cuyo desarrollo conceptual tendrá su expresión en la filosofía de Hegel (cf. Boeder, Heribert, *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-phase*, Berlín, Dunckel und Humboldt, 2016).

⁴⁹ Cf. Hölderlin, Friedrich, *Hiperión. Versiones Previas*, ed. Anacleto Ferrer, Madrid, Hiperión, 1989, p. 8.

diéndose hasta intentar volverse todo. Ahora bien, esta expansión se perpetuaba a condición de que el límite fuese suprimido, y con el límite, también la finitud, el no-yo. Este impulso, inherente a la conciencia, no deja de presentar para Hölderlin una desmesura, una hipérbola.⁵⁰ El intento de negación conlleva siempre la aniquilación de su propia meta, se desata sin límites buscando dominarlo todo, volviéndose tiránico contra la naturaleza. Así lo expresa al comienzo de la versión métrica de su *Hiperión*:

Empujado por el destino y los sabios
por mi culpa mi mente se volvió inmadura,
Tiránica contra la naturaleza.⁵¹

Aquí vemos cómo para el poeta el yo no puede conciliarse nunca con la naturaleza o no-yo; al contrario, este concepto hiperbólico de libertad lleva necesariamente a la tiranía. Es por eso que para él la libertad no puede consistir en la imposición del yo sobre el no-yo, puesto que esta imposición termina por separar aún más al hombre de su irremediable destino y con ello de su propia divinidad. Visto en términos literarios, el tono de esta lucha constituye un exceso, y por ello, como señalará posteriormente Hölderlin en su ensayo sobre los tonos poéticos, su movimiento es trágico: “El poema trágico, heroico según la apariencia, es ideal en su significación. Es la metáfora de una intuición intelectual.”⁵²

No es posible examinar aquí exhaustivamente el contenido de este ensayo cuya redacción es posterior a la versión que tratamos. Baste con señalar que la versión métrica en pentámetros yámbicos

⁵⁰ El sentido etimológico de la palabra griega ὑπερβολή (*exceso*) da lugar en castellano a dos palabras (hipérbola e hipérbole) con sentido distinto; por un lado matemático y por el otro literario. Mientras que en alemán la palabra es una sola: *Hiperbel*. En sentido matemático, la hipérbola es una sección cónica, una curva abierta de dos ramas obtenida al cortar un cono recto por un plano oblicuo al eje de simetría con ángulo menor que el de la generatriz. En el cono de Apolonio, la hipérbola es una forma circular que por su propio exceso queda incompleta. En sentido literario, la hipérbole es un tropo que consiste en exagerar, aumentando o disminuyendo la verdad de lo hablado, de tal forma que el que reciba el mensaje le otorgue más importancia a la acción en sí y no a la cualidad de dicha acción. Hölderlin se refiere constantemente a la hipérbola y al movimiento hiperbólico en su ensayo *Acerca del modo de proceder del Espíritu Poético* para referirse al momento de mayor separación entre la unidad originaria y sus partes.

⁵¹ StA, 3, p. 187.

⁵² StA, 4.1, p. 267. Trad. en Hölderlin, Friedrich, “Sobre la distinción de los géneros poéticos”, en *Ensayos*, op. cit., p. 79.

liga directamente el proceder poético con la idea trágica de una desmesura, esta desmesura es la absoluta decisión y singularización mediante los cuales el todo se siente en las partes. Mientras más se singularizan las partes más expresan el todo: “La sensibilidad del todo progresa, pues, en el mismo grado y relación en que progresa la separación en las partes y en su centro, en el que las partes y el todo son lo más sensibles.”⁵³

Según Hölderlin la unidad presente en la intuición intelectual se sensibiliza en la medida en que sale de sí, en cuanto aspira a unificarse separándose. Es en esta infinita separación en donde se comunica la unidad como un ideal. La separación produce una tensión extrema que conlleva el retorno a una nueva unidad. Esta nueva unidad incorpora lo que antes se encontraba separado.

Para entender mejor esto debemos volver a nuestra analogía astronómica. La revolución copernicana iniciada por Kant habría encontrado en Fichte un continuador que introduce un aporte galileico al idealismo, un concepto de movimiento, una dinámica guiada por la acción y por la reacción. Ahora bien, la representación del movimiento implica siempre un comportamiento lineal, asintótico. Le faltaba el aporte kepleriano, una forma que conserve el orden, que le ponga límites. Así la lucha del espíritu libre con los sentidos y el mundo, que en la versión métrica es representada como la lucha entre la luz y las tinieblas, no puede alcanzar nunca una satisfacción mientras sea desmesurada.

Me alegraba la violenta lucha
En la que la luz combatía con las tinieblas
Pero yo luchaba más que por transmitir
concordia y paz sublime
a las fuerzas que se agitan turbulentas
en el corazón humano, por asir
la emoción del dominio. Tampoco atendía
a la ayuda que la naturaleza contraponía
en los quehaceres de formación,
no aceptando la entrega
con que al espíritu se ofrece a la materia.

⁵³ *Ibidem.*

Quería domar, dominar quería, me dirigía a los otros
Y a mí, con recelo y con rigor.⁵⁴

Pues bien, si el problema de la *GWL* era justamente una desmesura violenta contra la naturaleza, una expansión ilimitada, es necesario reconocer entonces una fuerza que contenga el movimiento expansivo de su actividad. La contienda, la tensión extrema entre expansión y contracción sólo puede ser salvada por un nuevo principio: el amor.

Cuando nuestro espíritu empezó sonriente,
Alejose del vuelo en libertad
De los seres celestes
Y descendió a la tierra desde el Éter,
Y la abundancia se desposó con la pobreza,
El amor nació entonces. Esto ocurrió
El día en que Afrodita surgió de las aguas.
El día en que el bello mundo comenzó para nosotros
Comenzó para nosotros la necesidad de la vida,
Y cambiamos la conciencia
Por nuestra pureza y nuestra libertad.⁵⁵

El día en que nos convertimos en seres conscientes perdimos nuestra inocencia y con ella nuestra libertad, pero al mismo tiempo se nos hizo visible la belleza; sólo el amor a la belleza puede sosegar el impulso desatado, sólo el amor hace posible la unidad de los contrarios. Pero el amor puede ser también apremiante cuando no está equilibrado, cuando busca alcanzar sin mediaciones su objeto de deseo. Sólo el tránsito de la esfera de la naturaleza a la esfera del espíritu nos puede hacer patente la belleza verdadera. Es aquí donde asíntota e hipérbola se tocan, es aquí donde las esferas condicionadas pueden comunicarse entre sí. Hölderlin tomará el concepto kepleriano de *via excentrica* para aludir al movimiento que

⁵⁴ StA, 3, p. 187.

⁵⁵ StA, 3, p. 193.

debe realizar el hombre en orden a alcanzar la belleza deseada. Este movimiento siempre conlleva la pérdida y el reencuentro, pero también la posibilidad del tránsito de una esfera a la otra. Si la vía fuese meramente circular, entonces no sería posible una relación entre ambas y no habría conciencia. Es en la excentricidad donde se manifiesta el carácter finito del hombre, carácter inaceptable en un principio pero asumido en un final. La aspiración asintótica y la desmesura hiperbólica deben dar lugar entonces a la elipse como el movimiento que contiene el impulso infinito de serlo todo y la limitación condicionada de nuestra finitud. El paso de la hipérbola a la elipse es el paso de la forma exagerada a la armonía circular que Kepler nunca abandonó como ideal para salvar la belleza astronómica del universo. La órbita excéntrica sólo se resuelve cuando la belleza no se encuentra escindida respecto de nosotros, cuando comprendemos que en “lo pequeño se manifiesta lo más grande”.⁵⁶ Por eso la belleza ha sido incorporada a la naturaleza, es en la finitud donde es posible contener el impulso de nuestro amor, es entonces cuando el hombre inicia el recorrido de interiorización del movimiento de reflexión, es un espiral que comienza a moverse, el final es el principio, el principio es el final, ahora el hombre es todo, contiene todo, es eterno, es mortal. Es por eso que el *Hiperión* rescata el epitafio de San Ignacio de Loyola: “lo divino no consiste en ser abarcado por lo más grande, sino en ser contenido por lo más pequeño”.⁵⁷

⁵⁶ StA, 3, p. 191

⁵⁷ StA, 3, p. 163

Bibliografía

- Acosta, Emiliano, *Schiller versus Fichte. Schiller Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2011.
- Böhm, Wilhem, “«So dacht'ich. Nächstens mehr». Die Ganzheit des Hyperion-Romans”, en *Hölderlin. Gedankenschrift zu seinem 100 Todestag*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1943.
- Boeder, Heribert, *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-phase*, Berlín, Dunckel und Humboldt, 2016.
- Dilthey, Wilhem, *Vida y poesía*, trad. de Eugenio Imaz, México, F.C.E, 1978.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina de la Ciencia nova método*, trad. José Luis Villacañas, Valencia, Natán, 1987.
- , *Fichtes Werke I*, ed. Immanuel Herman Fichte, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1971.
- , *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- Ferrer, Anacleto, *La reflexión del eremita. Razón, revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin*, Madrid, Hiperión, 1992.
- Frischman, Bärbel, “Hölderlin und die Frühromantik” en Kreuzer, Johann (ed.), *Hölderlin Handbuch*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 2011, pp. 107-116.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Werke I, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Hamburg, Christian Werner Verlag, 1996.
- Hegel, Hannelore, *Isaac von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1971.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, y Schelling, Friedrich, “Correspondencia completa”, traducción y notas de Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez, en *Miscelanea Poliana* [en línea], N°15, 2007, consultado el 12/03/2021. URL: <http://www.leonardopolo.net/docs/MP15.pdf>, p.8.
- Henrich, Dieter, “Hölderlin über Urteil und Sein”, en *Hölderlin Jahrbuch*, Tübinga, J. C.B. Mohr, 1965/1966, pp.73-96.

- , *Der Grund im Bewußtsein Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Hiperión, 1990.
- , *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Peralta Editores, 1976.
- , *Hiperión. Versiones Previas*, ed. Anacleto Ferrer, Madrid, Hiperión, 1989.
- , *Poesía completa*, ed. Federico Corbea, Barcelona, Libro Nuevo, 1977
- , *Sämmlische Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954/1985.
- Janke, Wolfgang, “Hölderlin und Fichte. Ein bivium zum unbekanntem Gott (1794-1805)” en Maus, Albert, *Transzendental Philosophie als System, Die Auseinandersetzung zwischen 1794-1806*, Hamburg, Meiner, 1989.
- Kepler, Johannes, *El Secreto del Universo*, trad. Eloy Rada García, Madrid, Alianza, 1992.
- Profili, Lelia Edith, “Monismo e idealismo”, en Mannina de Gamero, Lilianna (ed.), *Logos e historia. Las fronteras del presente filosófico*, Mendoza, Edifil, 2017.
- Reisinger, Peter, “Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza. Der Weg zu Hegel”, en Bachmeier, Helmut, Rentsch, Thomas (eds.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Poesie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.
- Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Óscar (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.
- Ryan, Lawrence, *Hölderlins “Hyperion”. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart, Metzler, 1965.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás Pallás, Buenos Aires, Tusquets editores, 2012.
- Serrano, Vicente, “Sobre Hölderlin y los comienzos del idealismo alemán”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N°10, 1993, pp. 173-194.
- Solé, María Jimena, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Tammineaux, Jacques, “Hölderlin en Jena”, trad. María del Rosario Acosta, en *Ideas y Valores*, N° 28, Agosto del 2005.
- Tilliet, Xavier, “Schelling”, en *La filosofía alemana de Leibniz a Fichte*, Madrid, siglo XXI, 1984.

- Waibel, Violetta, “Fichte” en Kreuzer, Johann (ed.), *Hölderlin Handbuch, Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart-Weimar, J.B.Metzler, 2011, pp.94-104.
- , *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, München, Paderborn, 2000.
- Wegenast, Margarethe, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des »Hyperion«*, Tübingen, Niemayer, 1990.