

erica

traducciones

Los

DEL YO AL LENGUAJE FICHTE Y HÖLDERLIN*

Johann Kreuzer

Universidad Carl von Ossietzky Oldenburg (Alemania)

johann.kreuzer@uni-oldenburg.de

Traducción del alemán por Max Maureira P.**

Centro de Filosofía Clásica Alemana (Argentina)

1) Que el yo es “necesariamente identidad de sujeto y objeto”, e incluso “por antonomasia”: esta tesis la rubrica Fichte en la segunda edición de la WL (Wissenschaftslehre) de 1794 (en una nota al §1)¹. Esto suena entonces a una cartesiana disposición absoluta del yo². Las aporías o dificultad(es) de fundamentación, de la cuestión de una autorrelación sabedora, que de ahí nacen, si el yo como instancia presupone los actos del conocer que deben hacer plausible primero precisamente la identidad del yo, no necesito desarrollarlas aquí³. No basta (con la formulación

* El título original de este trabajo es *Vom Ich zur Sprache. Fichte und Hölderlin*. Apareció publicado en los *Fichte-Studien*, vol. 19, 2002, ed. por Girdt, Helmut y Hammacher, Klaus, *Fichte und die Literatur*, Amsterdam-Nueva York, pp. 185-198. Para efectos de su publicación, cuenta con la autorización tanto del autor como de la revista en que fue publicado por primera vez. El traductor manifiesta a ambos su gratitud por la autorización.

** Con el fin de respetar el valor de la originalidad del texto y la estructura presentada por el traductor a la revista, se aclara que la citación empleada no corresponde estrictamente con la norma APA.

¹ Cf. Fichtes Werke, ed. por I.H. Fichte, vol. I, Berlín, p. 98.- Cf. nota 18,43.

² Así la reacción inmediata de Hölderlin: “el yo absoluto [de Fichte] (=sustancia de Spinoza) contiene toda la realidad; es todo, y aparte de él no hay nada; para este yo absoluto no hay, por tanto, ningún objeto, pues, si no, no estaría toda realidad en él” (carta a Hegel del 26 de enero de 1795, citada según: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, vol. II, ed. por M. Knaupp, München 1992, pp. 568/69). En relación con la ponderación de esta crítica a Fichte, cf. W. Janke, “Hölderlin und Fichte”, en: *Transzendentalphilosophie als System*, ed. por A. Mues, Hamburg 1989, pp. 294-312.

³ Cf. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M. 1967. Respecto a la

de Kant) con caracterizar la “identidad del sujeto” (y con ella la “unidad sintética de la apercepción” como “el punto supremo de toda filosofía trascendental) por medio del mero enganchar el yo al pensamiento”⁴. De qué se trata con este punto supremo de toda filosofía trascendental, lo formuló Hölderlin con un planteamiento que consiste en que –y respecto a esto se deben indicar los siguientes esquemas– aquello que se piensa como identidad de un sujeto se ha de concebir como relación. Sentido y capacidad de recuerdo consiguen en este contexto un significado fundamental.

Hölderlin concibió este planteamiento, en primer lugar, formalmente. Esto ocurre en directa reacción con la conferencia de Fichte sobre la *Wissenschaftslehre* en Jena: en aquel texto editado por Beißner recién en 1961, cuyas secciones están tituladas con “Seyn, Urtheil, ...”⁵. Estas anotaciones sobre juicio y ser causaron furor rápidamente⁶. La frase decisiva del fragmento de Hölderlin reza: “en el concepto de separación yace ya, recíprocamente, el concepto de relación necesaria de sujeto y objeto, y el presupuesto necesario de un todo del que sujeto y objeto son las partes”⁷. La determinación formal de este pensamiento fundamental en el que

discusión, a la vez como visión de conjunto, cf. L. Hühn, *Fichte y Schelling*, Stuttgart 1994, p. 44.

⁴ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 132-134 (134 nota). Respecto a esto que solo se caracteriza trascendentalmente “por medio del yo enganchado al pensamiento [de este, JK], sin observar la mínima propiedad del mismo, o, sin más, sin conocer o saber algo de ello...” (Cf. A 355, en: *Werke*, ed. por W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968, vol. IV, p. 366).

⁵ Cf. *Grosse Stuttgarter Ausgabe*, ed. por F. Beißner, vol. IV, Stuttgart 1961, pp. 216/217.

⁶ Se sugiere especialmente el artículo de D. Henrich “Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus”, en *Hölderlin-Jahrbuch* vol. 14 (1965/66), pp. 73-96, así como su estudio “Hegel und Hölderlin”, en D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M 1971, pp. 9-40. Resumidamente: D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart 1992.

⁷ Citado por J.Ch.F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, ed. por J. Kreuzer, Hamburgo 1998, p. 7.

Hölderlin critica la disposición cartesiana absoluta del yo con los medios de Fichte, está amplia y minuciosamente comentada⁸. De lo que para mí se trata en lo que sigue es, más allá de la determinación formal, de la concreción de este pensamiento fundamental. Esta concreción tiene que ver, por una parte, con la crítica de Frank (1991) a una filosofía a partir de un primer fundamento y, por otra parte, con el análisis suyo, qué significa recordar⁹. Es la capacidad del recuerdo la que para Hölderlin, en conjunto con su individualidad en las formas concretas de la autorrelación sabedora, aclara la identidad de eso que es el yo y, a la vez, hace no solo plausibles, sino también precisos los actos del descubrimiento del lenguaje en cuanto apariencia necesaria de eso que quiere decir “tener un recuerdo”¹⁰. Ciertamente esto es un recuerdo que no se identifica con sus objetos, sino que encierra, en cuanto capacidad productiva, lo que en Fichte aparece bajo el título *imaginación productiva*¹¹. Con relación a la tesis final de estas reflexiones, ellas se dejan formular de una primera manera: es el sentido del recuerdo, que se demuestra como condición de la posibilidad de una autorelación sabedora, y, a la vez, que necesita respecto a cada forma del descubrimiento del lenguaje, cuyo “producto” Hölderlin llama la “prosa poética de un momento enteramente limitante”¹².

2) Para probar esta tesis comienzo con una importante instancia intermedia para el paso “del yo, a través del recordar, al

⁸ Cf. junto a los trabajos citados de D. Henrich (Cf. nota 7) especialmente M. Franz, “Hölderlin Logik”, en: *Hölderlin-Jahrbuch* vol. 25 (1986-1987), pp. 93-124, y ahora también V. Waibel, *Hölderlin und Fichte*, Paderborn 2000.

⁹ Respecto a la crítica a partir de un primer fundamento, Cf. M. Frank, “Hölderlin über den Mythos”, en: *Hölderlin-Jahrbuch* 27 (1990-1991), pp. 1-31.

¹⁰ Cf. *Wenn der Dichter...* ob. cit., p. 49.- Respecto al concepto de Hölderlin del recuerdo, Cf. del autor, *Erinnerung. Zum Zusammenhang von Hölderlins theoretischen Fragmenten*. “Das untergehende Vaterland” y “Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist”, Königstein/Ts. 1985.

¹¹ Cf. WL 1794, ob. cit., especialmente pp. 206-217.

¹² Cf. *Wenn der Dichter...* ob. cit., pp. 61-62.

lenguaje”. Esto es Schiller con sus “Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen”. Pues es Schiller (1966, nota a la carta 13) quien indica aquí acerca de la “total importancia” del “concepto de efecto recíproco”, que está “magníficamente expuesto” en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de Fichte¹³. Es el concepto de efecto recíproco el que, a diferencia de la heteronomía del entendimiento, aclara y exige la “libertad de determinación estética” en cuanto “infinitud cumplida”: “por tanto, lo que el pensamiento es en relación con la determinación, esto es la constitución estética en relación con la determinidad [...] [Entonces] la libertad de determinación estética [...] tiene que considerarse como una *infinitud cumplida* [...]”¹⁴. Con esta “constitución estética”, en la que (para decirlo con Kant) la condición de posibilidad del conocimiento, es decir, el estado de ánimo que nos deja llegar a conceptos, es incluso conciente, se corresponde, en cuanto capacidad, la “imaginación”. Ella, así Schiller, da “en el ensayo *de una forma libre* el salto a un juego estético”¹⁵. Es evidente que Schiller conecta aquí con la exteriorización de Fichte sobre la “maravillosa capacidad de la imaginación [...], sin la que absolutamente nada se dejaría atar en el espíritu del hombre”. Pues el “cambio del yo en y consigo mismo, puesto que se pone a la vez finito e infinito [...] es la capacidad de la *imaginación*”¹⁶. La imaginación encarna una forma de efecto recíproco o relación que no se puede reducir a ningún *relata* sin destruir la relación misma. La imaginación encarna, dicho de otro modo, una síntesis relacional.

¹³ Cf. F. Schiller, “Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen”, en: *Schillers Werke*, vol. IV, Frankfurt/M 1966, p. 228.

¹⁴ “Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen”, ob. cit., p. 254 (carta 21).

¹⁵ Cf. carta 22, *ibid*, pp. 281/82.

¹⁶ Cf. WL 1794, ob. cit., p. 208, p. 215.

Con esta capacidad de síntesis relacional que está unida con el pensamiento de una determinidad estética, en cuanto forma de “infinitud cumplida”, conecta Hölderlin¹⁷. La identidad de la autoconciencia está indicada respecto a la relación de los contrarios. Este es el pensamiento fundamental de una relacional teoría de la conciencia, que Hölderlin, en “Seyn, Urtheil,...”, en primer lugar formalmente, concibe y – repito la frase decisiva– formula del modo siguiente: “en el concepto de la partición radica ya el concepto de la necesaria relación de sujeto y objeto, y el presupuesto necesario de un todo del que sujeto y objeto son partes”. El “todo” que es exigido aquí, no radica antes o más allá de la partición –acaso en el sentido filosófico unitario de un ser lógicamente previo a la partición, esto es, a la división que, en cuanto “intuición intelectual”, excede las fronteras de nuestra experiencia¹⁸. El “todo” que necesariamente tiene que ser presupuesto, que debe poder ser pensado el *factum* de las particiones en las que nos preencontramos, radica, mejor dicho, “en el concepto de la partición”. Este todo está, debido a que es negado en las particiones, presente. A él le es propia, formulado de otro modo, la *presencia negativa*. La presencia negativa es la forma en la que aparece el ser pensado en los actos de la partición.

¿A quién corresponde este “presupuesto necesario de un todo del que sujeto y objeto son partes”, en relación al lado de la capacidad de conocimiento en cuanto condición de posibilidad precisamente de aquel presupuesto? Hölderlin responde en el “Fragment philosophischer Briefe” y comienza a concretar a la vez la determinación formal de la *presencia negativa*.

¹⁷ Respecto al concepto “infinitud cumplida”, que corresponde a la “libertad de determinación estética”, cf. Schiller, “Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen”, ob. cit., p. 254.

¹⁸ Hölderlin, a la “pérdida de la conciencia” necesaria “del sujeto objeto gráfico mítico”, la llama la “armonía” de una intuición intelectual (cf. *Wenn der Dichter...*, ob. cit., p. 57). Con ello la intuición intelectual respecto a un momento de la manera de proceder poética, queda depotenciada.

3) Con el “Fragment der philosophischer Briefe” Hölderlin conecta *expressis verbis* con las “Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen” de Schiller¹⁹. Él fuerza el ahí formulado “concepto de razón de la belleza”, cuando destaca que no consiste ni en los postulados de la razón práctica, ni en la autorelación teórica libertad. Ella necesita de una realidad propia. “Es una necesidad de los hombres, en tanto ellos no están ni enfermos ni enojados, ni presionados ni indignados [...] congrega sus distintos tipos de representaciones de lo divino unos a otros [...], y así dar a la limitación, que cada tipo de representación singular tiene y tiene que tener, su libertad [...]”²⁰.

La cuestión cómo se obtiene para nosotros una realidad se convierte luego en la cuestión de por qué nos “hacemos una idea o una imagen de su habilidad, que, considerada precisamente, ni se deja pensar de manera adecuada, ni tampoco está frente a los sentidos”. Hölderlin responde a esto con el conocimiento de “que el hombre también se alza más allá de la miseria en cuanto él puede y podría *recordar* su habilidad, en cuanto quiere y podría ser para su vida *pensable*”²¹. Esto es el fundamento para el paso decisivo, lejos de los “espíritus del aire con las alas metafísicas” que le “conducen desde Jena”, como Hölderlin le escribe a Hegel²². En lugar de un yo absolutamente puesto, entra el conocimiento según el cual el recuerdo y la gratitud se han de entender como maneras de un comportamiento práctico-(estético) dentro de las

¹⁹ Hölderlin escribe, el 24 de febrero de 1796, a Nierhammer: “[...] llamaré a mis cartas ‘Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen’”. También llegará hasta ahí, desde la filosofía hacia la poesía y la religión” (cit. según: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, ob. cit. p. 615).

²⁰ Cf. “Fragment philosophischer Briefe”, en: *Theoretische Schriften*, ob. cit., p. 11.

²¹ *Ibid.*

²² Carta del 22 de noviembre de 1796: “Está bien que me [...] hayan abandonado los espíritus del aire que me han conducido desde Jena [...] con las alas metafísicas”. (cit. según: Fr. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, vol. II, ob. cit., p.635).

fronteras de nuestra experiencia. A estas fronteras pertenece que la “habilidad más elevada” en la que nosotros, “en una relación elevada más viva, más allá de lo necesario para vivir”, estamos con el mundo en que vivimos, tiempo, en cuanto condición, que no asume lo (en el resto: físico y moral) necesario para vivir, sino que incluso se subordina a la condición del tiempo²³. Recordar no significa ningún *deber* que nos lleve más allá del tiempo como forma y condición de la existencia material. La “habilidad más elevada” del recordar se basa más bien en, precisamente, el reconocimiento del tiempo como condición de la finitud vivida. “Asumir el tiempo *en el tiempo*” lo había exigido Schiller en la décimocuarta de las “Briefe über die ästhetische Erziehung”²⁴. ¿Qué quiere decir e implica esta exigencia: “asumir el tiempo en el tiempo”? Hölderlin responde con la “habilidad más elevada” del recuerdo: pues recordar es un acto de la actualización, que tanto presupone como traspasa la objetividad de la (sucesión del) tiempo, por lo tanto, releva en un sentido preciso. Es este reconocimiento de la condición de finitud material a la que Hölderlin llama “gratitud”. En esta gratitud se expresa la experiencia que sometemos no solo a la condición del tiempo.

“Gratitud” no es la afirmación de lo existente. La gratitud del recordar es más bien una autorelación de la naturaleza que significa libertad, y que transitoriamente se realiza. En esta [la autorelación] se reproduce aquella “satisfacción infinita” que, “ni meramente en *pensamientos*, ni meramente en la *memoria* se [puede] repetir”²⁵. La repetición, que la gratitud del recuerdo significa, se distingue de la memoria en que, por mor de la conservación de los *pensamientos*, en cuanto conceptos del entendimiento a priori, se abstrae de la experiencia concreta (manera de vida).

²³ *Fragment philosophischer Briefe*, ob. cit. p. 10-11.

²⁴ Cf. “Briefe über die ästhetische Erziehung”, ob. cit., p. 233.- Cf. W. Janke, “Die Zeit in der Zeit aufheben”, en: *Kant-Studien* 58 (1967), p. 433-457.

²⁵ *Fragment philosophischer Briefe*, ob. cit., p. 12.

“Aquellas relaciones de vida infinitas, más que necesarias”, de las que Hölderlin habla bajo la indicación a Antígona (“y bien tiene que darse tal, si cada conexión suprema no es ningún *entusiasmo colectivo*”), “incluso se pueden pensar, pero no solo *meramente* pensar; el pensamiento no las crea”²⁶. La gratitud del recordar es una autorelación e implica precisamente también una forma temporalmente determinada de una autorelación sabedora. Porque nos sabemos en la, en el recuerdo, forma fundada de la autorelación sabedora en torno nuestro, en cuanto seres finitos, y esto lo reconocemos recíprocamente, la gratitud del recuerdo significa una conciencia de la finitud viva. Esta elevación más allá de lo “físico y moralmente necesario para vivir”, es más que solo un objeto de conocimiento teórico o de postulados morales: ella no es ni un objeto de conocimiento determinado, ni debe serlo meramente. La gratitud del recordar es mucho más que una forma de conocimiento del pasado que tenga que ser concebida en cada caso desde el “espíritu [...] que domina en aquella esfera en la que aquellas relaciones tienen lugar”²⁷. Hölderlin llama a esto aquella “ilustración suprema” en la que los hombres son capaces de interpretar sus relaciones “intelectual-históricamente”, es decir, histórico-concretamente. Esta autoreflexión de la historia se muestra en los actos de conseguido entendimiento. Hölderlin habla de “mito”.²⁸ Esta transformación en la que nuestras formas de representación “se encuentran recíprocamente” es, según su forma, una traslación de la historia al lenguaje. De aquí se sigue la tesis que resume el “Fragment philosophischer Briefe”: “toda religión sería entonces, según su forma, poética”²⁹.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 12/13.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 14.

²⁸ Los filólogos clásicos de Göttingen, Chr. G. Heyne (1729-1812) y (su discípulo) J.G. Eichhorn (1752-1827), conciben –de manera similar a como G. Vico recibe a Hamann, Herder y Goethe–, el “mito” no como ficción, sino como relato verdadero que aclara.

²⁹ Cf. Fragment philosophischer Briefe, ob.cit. p. 15.

4) Volvamos una vez más a Fichte. Al comienzo de estas reflexiones se destacó que Hölderlin va más allá del cartesianismo de Fichte –la disposición absoluta de un yo autárquico– con sus propios medios. Esto se ha de precisar ahora en la determinación y el contenido del sentido del recuerdo. Y a saber a) con relación a la *presencia negativa* que era el pensamiento fundamental de las anotaciones respecto a “Seyn, Urtheil” –de aquel pensamiento fundamental formal que, con el de la memoria, Hölderlin concreta con el concepto distintivo del recuerdo. Y b) este sentido del recuerdo se muestra como *síntesis en colisión*. Hölderlin relaciona con esto a) la determinación de Fichte del efecto recíproco y b) sus observaciones respecto a la imaginación. ¿En qué medida se presenta en el recordar la “presencia negativa” (de un todo)?, ¿en qué medida esto quiere decir una “síntesis en colisión”?, y ¿en qué medida se concreta el pensar del efecto recíproco?

Comienzo la respuesta con el punto b) de la imaginación. La gratitud del recordar, de la que habla Hölderlin, consiste en y se realiza en lo que Fichte explica como forma interna de la imaginación:

Este cambio del yo en y consigo mismo, puesto que se pone finita e infinitamente –un cambio que consiste a la vez en una colisión consigo mismo, y que por ello se reproduce a sí mismo, al querer reunir el yo lo incompatible, agregando ahora lo infinito a la forma de lo finito; ahora, rechazado, lo pone de nuevo fuera de sí, y en el preciso momento intenta agregarlo otra vez a la forma de la finitud– es la capacidad de la imaginación”³⁰. Fichte sigue: “esta suspensión de la imaginación entre lo incompatible, esta colisión de lo mismo consigo mismo, es la que, como se mostrará en el futuro, prolonga el estado del yo en el mismo hasta un momento-*tiempo*”³¹.

³⁰ WL 1794, ob. cit., p. 215

³¹ *Ibid.*, p. 217.

Ahora hay que destacar aquí dos cosas. Por una parte, Fichte tiene el anuncio, según el cual “mostrará en el futuro” cómo se prolonga, por medio de la “suspensión de la imaginación”, “el” estado del yo hasta un momento tiempo –especialmente una aclaración a la cuestión de qué puede o debe querer decir aquí “estado”–, según veo, no resuelto. Por otra parte, las reflexiones de Hölderlin instituyen, precisamente en el *desideratum*, cómo se ha de concebir específicamente la “suspensión de la imaginación”.

O mejor dicho: Hölderlin invierte precisamente el argumento, según el cual la imaginación es un estado del yo en el cual este estado “se prolonga hasta un momento tiempo”. Pues el recuerdo no prolonga el estado del yo a un momento tiempo. Más bien se reencuentra un yo *qua* recordar en lo provisorio del tiempo, en cuanto vínculo de lo temporalmente distinto. No es –como si fuera extramemorial– un yo que pone o prolonga el tiempo en sí. Más bien se forma su identidad debido a que experimenta su actividad en el tiempo como vínculo de lo temporalmente distinto. A ambos, a lo temporalmente distinto, como al vínculo, les es propia una “presencia negativa”: pues este vínculo no es objeto propio del recordar, sino nada más que el acto del vínculo de lo temporalmente distinto. Con ello, la síntesis en la colisión que genera la imaginación, y que muestra en su suspensión, se aclara en cuanto síntesis relacional del sentido del recuerdo.

Con el análisis del recordar en cuanto síntesis relacional de lo temporalmente distinto, Hölderlin aclara a la vez lo que Fichte concibe formalmente como efecto recíproco, y que pensó como necesidad del vínculo. “Esto que está puesto mediante la síntesis adecuada, propiamente entre los comiembros, es la necesidad de su vínculo”³². Recordar es, según su forma, como según su contenido, expresión de esta necesidad. Decisivas son aquí la comprensión de la síntesis y la determinación de la relación.

³² *Ibid.*, p. 181.

Hölderlin modifica (o dinamiza) la determinación de Fichte del efecto recíproco –o más preciso: la determinación de la “unidad sintética”, que es aquí, en “actividad” y “cambio”, eficaz.³³ Efecto recíproco quiere decir que la “posibilidad de separar un ser en sí de un ser en el cambio [...] (se) niega: ambas están puestas como comiembros, y no están puestas para nada fuera del cambio”³⁴. La forma que exige esta contraposición en el efecto recíproco es la de la relación. Ahora bien, ¿qué síntesis está dada con la determinación del efecto recíproco en cuanto relación? Es una síntesis que se distingue debido a que en ella el vínculo de los contrapuestos no se deshace en uno de los *relata*. La relación (de cada distinto) no se disuelve en un vínculo dado más allá de la relación, más bien los *relata* se determinan recíprocamente. Fichte formula que:

[...] *Ninguno de ambos ha de ser el otro, sino que ambos se deben determinar mutuamente*, esto quiere decir: [...] el fundamento absoluto y relativo de la determinación de la totalidad deben ser uno y el mismo; la relación debe ser absoluta, y lo absoluto no debe ser nada más que una relación³⁵.

A esta determinación de una *síntesis por medio de la relación*, Hölderlin la vincula con su “descubrimiento” del sentido y la semántica del recordar. No repito la tesis central solo en la perspectiva de la razón práctica, sino también ahora a propósito de la tesis teórico conciente central: “según la cual el hombre se eleva

³³ “En la eficacia se determinan mutuamente la actividad, en cuanto pensada unidad sintética, y el cambio, en cuanto pensada unidad sintética, y constituyen ellas mismas una unidad sintética” (WL 1794, *ibíd.*). –Ya en la citada carta a Hegel, del 26 de enero de 1795, Hölderlin hace constar: “su (de Fichte) contraposición del efecto recíproco del yo y del no-yo (según su lenguaje) es ciertamente curiosa [...]” (ob. cit., cf. nota 2).

³⁴ Cf. WL 1794, ob. cit., p. 181.

³⁵ Cf. *ibíd.*, p. 199.

con eso más allá de la necesidad, en cuanto puede y podría *recordar* su habilidad, en cuanto puede y podría estar *agradecido* por su vida [...]”³⁶. La gratitud del recordar vincula temporalmente lo distinto –un “recordar ahora” con el ahora (pasado) recordado–, sin que este vínculo tenga lugar más allá de la esfera en la que ambos ahora son distintos. Esto distingue también a la síntesis relacional del recordar de la memoria. Pues la memoria es pensada sin aquella determinidad temporal interna, que es precisamente central para el recordar, y que consiste en que sus contenidos están unidos unos a otros en la presencia negativa. La memoria es la representación de un –de su determinidad temporal– almacén sin vísceras, que está meramente frente a la realidad viva. Con el sentido y la capacidad del recuerdo, en cambio, nos encontramos de nuevo en, precisamente, esta realidad viva. “Aquella habilidad suprema” que experimenta el hombre mediante el recordar, no se puede, por eso, repetir, “ni meramente en el pensamiento, ni meramente en la memoria. [...] El pensamiento no crea (las relaciones, infinitas más que necesarias, de la vida, JK)”³⁷. “Pensamiento” como “memoria” no significan ninguna oposición, sino una reducción de lo que es recordar: él y ella reducen la síntesis relacional del recordar al almacén de experiencias dadas, en cuanto habría un espacio interior de conciencia que no se somete al cambio del tiempo. Frente a él, el sentido del recordar radica precisamente en el vínculo de lo temporalmente distinto en lo transitorio del tiempo –un vínculo que transcurre incluso cada vez en el tiempo.

Fichte viene a hablar, en relación con esta dinámica saturada del sentido del recuerdo, con ocasión de la exposición de la “capacidad maravillosa del yo que pone”, cuando él, en atención a la “imaginación productiva”, constata que:

³⁶ Fragment philosophischer Briefe, ob. cit., p. 11.

³⁷ *Ibid.*, p. 12-13.

Esta capacidad, casi siempre ignorada, es lo que desde oposiciones permanentes ata una unidad, lo que, entre momentos que tendrían que neutralizarse mutuamente, entra, y por medio de ambos conserva; es aquello que solo hace posible la vida y la conciencia, y especialmente la conciencia en cuanto una serie de tiempo continua [...]³⁸.

Ni el yo presentado dependiente del tiempo, ni la memoria pensada en cuanto almacén de percepciones hacen posible la conciencia como serie de tiempo continua. Pues para ambas el tiempo es algo meramente exterior, una sucesión de puntos temporales. La “unidad de la conciencia” que se forma aquí es una en oposición al tiempo. De este espacio interior de la conciencia de un yo temporalmente autárquico, como de su memoria, se distingue el sentido reproductivo-productivo del recuerdo. Pues el recuerdo no funda una unidad de conciencia en contraposición al tiempo, sino, para repetirlo otra vez, en cuanto vínculo de lo temporalmente distinto³⁹.

³⁸ Cf. WL 1794, ob. cit. pp. 204/205. Fichte coge aquí solo el primer esquema pretendido por Kant para la determinación del tiempo: el de la “serie de tiempo”, donde se trata de una “síntesis cuantitativa” “en la aprehensión sucesiva de un objeto” (cf. KrV, B 184, ob. cit., vol. III, p. 192). Para la unidad de la conciencia en la sucesión del tiempo, esto, sin embargo, no depende primero de lo que Kant llama “orden del tiempo” –por lo tanto, aquel esquema debe aclarar esto, ¿cómo la “marcha en el tiempo [...] (determina) todo, y [...] cómo (es) que no está determinada en sí misma mediante nada más” (cf. KrV, B 255, ibid, p. 241)? “Entre ambos momentos siempre hay un tiempo”, dice poco antes en la *Kritik der reinen Vernunft* (cf. B 253, ibid., p. 240). Lo que une los dos momentos en su distintividad temporal es el sentido del recuerdo. Con esto conecta Hölderlin.

³⁹ A partir de este fundamento –permítase aquí el salto de épocas– Agustín caracterizó la “memoria” como “fuerza de la vida en el hombre mortalmente vivo”, en cuanto “vis vitae in homine vivente mortaliter” (cf. Confesiones X, 17,26). Para una aclaración, cf. del autor, Confesiones X: Analyse und Interpretation der memoria, en: Pulchritudo-Vom Erkennen Gottes bei Augustin, München 1995, p. 16-104.

5) Lo que se piensa como identidad del yo –y que tiene que ser pensado, no tiene que disociar los actos de la percepción en una “serie de átomos infinita de momentos aislados”– se da desde el sentido del recuerdo. Pues el recordar no se crea, ni en el copiar ni en el conservar de una fecha temporal. Como vínculo de lo distinto es más bien un acto de síntesis relacional en el paso, y bajo el presupuesto del tiempo que transcurre sucesivamente.

Con esto, como se sugiere, Hölderlin concreta el discurso de Fichte de una “suspensión de la imaginación”, así como sus pensamientos del efecto recíproco. La irrebalsable relación del recordar se ha de concebir en cuanto efecto recíproco que consiste tanto en la de la identidad de la conciencia, como en su individualidad. A esto vuelve Hölderlin en la primera parte del año 1800 –y a saber, en una larga inserción del fragmento poeológico “Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist...”. Esta inserción explica la tesis según la cual

[...] (Es) necesario, si alguno no debe, ni asumirse a sí mismo [...] como un indistinguible, y convertirse en una infinitud vacía, ni perder su identidad en un cambio de oposiciones [...], por lo tanto, si no debe ser más todo y alguno, sino que debe desintegrarse en una infinitud de momentos aislados (como si fuera una serie de átomos), digo que es necesario que el espíritu poético, en esta fusión, y en este armónico progreso, se dé también en un punto de vista infinito, en el asunto, una unidad [...], y esta es su última tarea, tener, en el cambio armónico, un hilo, un recuerdo [...] ⁴⁰.

¿Qué quiere decir “tener un recuerdo”? El cumplimiento de este postulado no proporciona aquel otro solo en un sentido teórico-cognitivo, sino también, en cierta manera práctico vital, la forma decisiva de identidad, que, para un yo, no se destaca

⁴⁰ Cf. Wenn der Dichter..., ob. cit., p. 48-49.

meramente desde la autarquía de su “ser solo” –y, en definitiva, remite a las aporías de tal ser solo.

¿Cómo se deja realizar, y mediante esta realización, reproducir la síntesis relacional del sentido del recuerdo, que se tiene que dar en cuanto su determinación? Hölderlin responde: “así como el conocimiento recrimina al lenguaje, así el lenguaje se acuerda del conocimiento”⁴¹. Precisamente aquí se muestra que él, no solo en el pensamiento fundamental formal de las anotaciones sobre “Urteil und Sein“, va más allá de Fichte con los medios de Fichte. Pues, de nuevo, son la estructura (o si se quiere: la naturaleza) de la capacidad de la imaginación y la determinación de Fichte del efecto recíproco, las que Hölderlin, consecuentemente, lleva aquí a su aplicación. Efecto recíproco quiere decir –una vez más la determinación central– que la “posibilidad de disociar un ser en sí de un ser en cambio, [...] (se) niega: ambas están puestas como comiembros, y no están puestas para nada fuera del cambio”⁴². Aplicada a la forma como al contenido del recuerdo, esto quiere decir que precisamente su “ser” no está dado positivamente –tampoco en cuanto el “ser” de una interioridad, “como es el caso de esto en la intuición intelectual”. Lo que Hölderlin explicita como “sensación trascendental” no condiciona ninguna mera “armonía, como la intuición intelectual y su mítico figurado sujeto objeto”⁴³. Pues si el recuerdo significa irrefragable relacionalidad, entonces para él vale precisamente que no es un relato independiente (“interior”) del cambio (“externo”). Hay este (el recuerdo) más bien solo *en el* cambio, en cada caso solo *en* relación. Hay, dicho de otro modo, recordar solo en las formas de su aparición, es decir, exteriorización. Solo en la forma “exterior” se reencuentra la trabazón de la relación “interna” que

⁴¹ Cf. Wenn der Dichter..., *ibid.*, p. 58.

⁴² Cf. nota 34.

⁴³ Cf. Seyn, Urteil,...ob. cit., p. 7; Wenn der Dichter..., ob. cit., p. 57.- Cf. nota 1.

es el recordar, en una relación no meramente pensada. Solo “en la exteriorización se puede encontrar” lo que no es meramente “ideal”, y “que se puede esperar fuera de la exteriorización solo en el ideal inferido de su sensación determinada originaria”⁴⁴. Son actos del descubrimiento del lenguaje en los que la capacidad de la imaginación productiva estará, de hecho, productivamente, al “individualizarse empíricamente”. El lenguaje no es, por eso, la mera expresión de un recordar que se daría también sin él. Más bien el “punto de vista infinito” participa del recuerdo solo debido a que él se hace, en las formas de la exteriorización, “mediante un tercero, indistinguible, en la bella individualidad se convierte en objeto”⁴⁵.

La conexión de recuerdo y lenguaje presenta un ejemplo casi paradigmático de la irrebasabilidad de lo que quiere decir el efecto recíproco. Cuando Hölderlin habla aquí de esto, “de presentir el lenguaje”, ello no quiere decir que en el recuerdo hubiese ya un saber al que se le habría dado luego, por así decir, solo una forma externa. Hay recordar más bien solo en las formas de su exterioridad, solo ellas dan a él una realidad, lo que es el recordar (en cuanto síntesis por medio de la relación). Por eso según Hölderlin: “el producto de esta reflexión creadora es el lenguaje”⁴⁶. Para esta exigencia y este procedimiento de la reflexión creadora del lenguaje, se convertirá en un término

⁴⁴ Wenn der Dichter...*ibid.*, p. 60.

⁴⁵ Solo debido a que el yo “[...] no se distingue de sí mismo, en y por medio de sí mismo, si se hace indistinguible, determinado mediante *un tercero* (destacado JK), si este tercero, en tanto fue elegido con libertad y, además, en cuanto no asume, en sus influencias y determinaciones, la individualidad pura, sino que se puede considerar de esta, donde ella se considera luego, a la vez, a sí misma, en cuanto un yo, mediante una elección, determinado, *empíricamente individualizado* (destacado JK) y caracterizado, solo entonces es posible que el yo, en la vida de opuestos armónicos, en cuanto unidad, y, a la inversa, lo armónico-contrapuesto, en cuanto unidad, en el yo, aparezca y llegue, en la bella individualidad, a ser objeto” (Wenn der Dichter..., *ibid.*, p. 52).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

técnico la “prosa poética de un momento límite de todo, hasta dónde y en dónde se relacionan y unen negativamente, y por cierto, debido a ello, expresa y sensorialmente, todos los llamados pedazos”⁴⁷. La “presencia negativa” del recordar fundamenta una lógica del tiempo poética que se articula temporalmente, es decir, al ritmo de las representaciones. La realidad sensorial del lenguaje, sus “tonos”, presenta una “unión negativa” que no suprime el cambio de lo temporal, sino que tiene el presupuesto, e incluso deja que llegue a ser “expreso y sensible”⁴⁸ (p. 62). El tiempo mismo llega a convertirse en una determinación interna y en una necesidad del lenguaje. Él se convierte en la forma interna del lenguaje sobre la base de la memoria. Esto se conserva al usárselo en relación con el lenguaje.

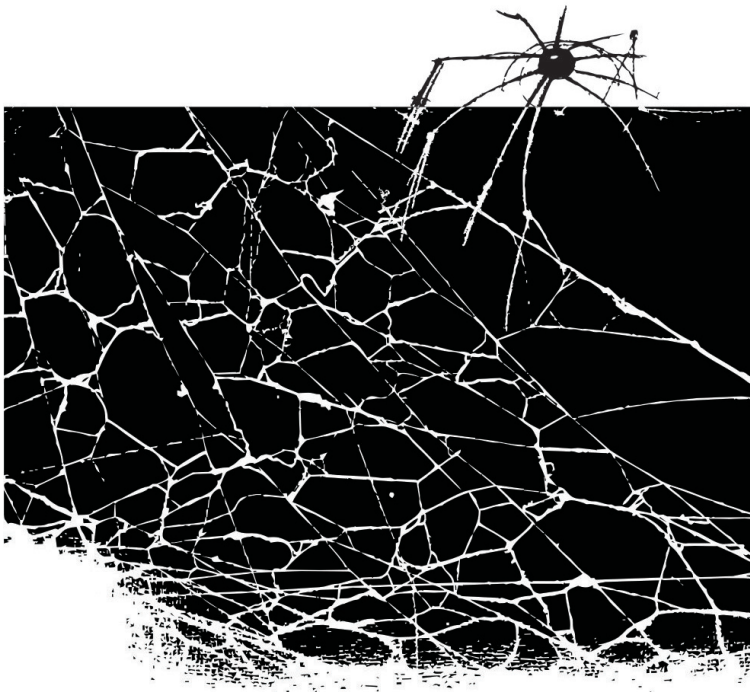
6) La “suspensión de la imaginación”, de la que habló Fichte, necesita de la (traducción a) lenguaje. El paso que, por eso, Hölderlin lleva a cabo a partir de Fichte, es uno “del yo, por medio del recordar, al lenguaje”. Pues hay síntesis del recuerdo y recordar como síntesis. Pero solo hay síntesis del recordar en cuanto y en el efecto recíproco. El recuerdo, y con él la individualidad del sujeto que entra en razón consigo mismo, necesitan, dicho de otro modo –y con ello estas reflexiones llegan a su fin– del lenguaje.

⁴⁷ También Jean Paul usó (en el § 69 de la “Vorschule der Ästhetik) “prosa poética” como expresión para la metódica del lenguaje poético. Para Hegel, en cambio, la “prosa poética” es meramente un híbrido, pues la poesía como arte se vio obligada a abandonar la “prosa práctica y teórica de la vida y de la conciencia común” (cf. Enzyklopädie, Der poetische Ausdruck. 3. Die Versifikation).

⁴⁸ La lógica que exige la “prosa poética” concebida por Hölderlin, es afin a aquella lógica del tiempo musical que realizan, por ejemplo, las tardías sonatas para piano de Beethoven y, especialmente, de Schubert.

REFERENCIAS

- Fichtes, W. (1794). *Wissenschaftslehre*. Berlin, vol. I, 98.
- Frank, M. (1991). Hölderlin über den Mythos. *Hölderlin-Jahrbuch*, 27, 1–31.
- Hölderlin, F., & Sattler, D. E. (1796). *Frankfurt. Fragment philosophischer Briefe. Gedichte. Vorstufen Hyperion I. Hyperion, Band I. Ovid, Vergil, Euripides, Horaz*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Hölderlin, F., & Beissner, F. (1961). *Grosse Stuttgarter Ausgabe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hölderlin, F., & Sattler, D. E. (1995). *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig: Konstituierter Text nach D. E. Sattler 1979/84*. Berlin: Dr.-Haus Galrev.
- Leibniz, G. W., Ritter, P., Kabitz, W. (1971). *Sämtliche Schriften und Briefe. 6, Philosophische Schriften*. Berlin [etc.: Akademie [etc..
- Schiller, F. (1966). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen: Über naive und sentimentalische Dichtung; Über das Erhabene*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.



GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ
Fabricae. Serie "Ciudades sutiles".
Diseño digital a partir de fotografía de tela de araña y dibujo
2012