

“GRECIA” COMO CONFLICTO ENTRE KANT Y HÖLDERLIN

ARTURO LEYTE

This article focuses on the meaning of Greece in the modern Philosophy, specifically as a conflict between Kant and Hölderlin. It is shown the distinct perception from Kant and the idealism that becomes crucial: Greece as a conflict means the conflict between the Greek and the modern, between the difference and the absolute.

Precisar ese conflicto presupone adentrarse en un problema que atañe al significado mismo de “historia de la filosofía”, que en su versión normalizada se entiende indiscutiblemente como mera continuidad cuyo origen se ubica en Grecia y su final en la actualidad contemporánea. Nuestro título invita a repensar el sentido de esa continuidad y, sobre todo, si de cara a salvar un sentido de historia de la filosofía más allá de su versión normalizada, no habría que hablar más adecuadamente de interrupción en lugar de continuidad. Según este significado de interrupción, “historia de la filosofía” significaría, ciertamente, “tránsito”, pero no continuidad. Pero así se hace preciso enfatizar ese carácter de interrupción que conlleva todo tránsito, porque todo tránsito implica un “entre”, un “en medio” en el que en realidad viene a decidirse todo y, por supuesto, la dirección que se va a elegir. “Historia de la filosofía”, en este último sentido, no puede ser entendida como la mera *recepción* de una obra precedente por unos autores que la continúan, aún modificándola, sino lo que surge precisamente de ese tránsito entendido como el medio interrumpido de un viaje. Para los propó-

sitos de esta contribución, valga lo que he dicho como simple declaración previa que no puedo seguir tematizando, pero que en todo caso se hace presente al guiar estas líneas.

Bajo la fórmula “De Grecia a la Modernidad” entiendo una posible forma de capturar ese tránsito, pero entonces presupongo que lo que hay entre Grecia y Modernidad es una interrupción. Desde luego, por mor de la claridad, se hace preciso siquiera enunciar en qué consiste esa interrupción y qué resulta transformado, aunque sólo sea para que de esta exposición pueda surgir algo. Lo que queda interrumpido, que es aquello que propiamente define “Grecia”, es un significado finito del tiempo; lo que sigue, la modernidad, se puede entender como el proceso de constitución conceptual de un tiempo infinito. La historia de la filosofía moderna bien puede entenderse como la historia de una recurrente constitución de sí misma guiada por el propósito, expreso o no, de conseguir que eso infinito barruntado como presupuesto gane el estatuto de concepto. Pero de ese camino resulta ineludible que la filosofía se apropie de sí misma, es decir, se apropie de su pasado para despejar cualquier limitación: en efecto, no se trata sólo de concebir que la naturaleza (el espacio y el tiempo) es infinita, sino que la propia historia, y para empezar, la historia de la filosofía, tiene que ser concebida igualmente como infinita. De cara a eso, Grecia tendrá que ser comprendida como un momento más, quizás inaugural, pero sólo un momento más de la historia filosófica y de la historia mundial, de la *Weltgeschichte*. En definitiva, Grecia tendrá que ser reducida a primer momento cuya prosecución acabaría por consumarla, por desarrollarla. En este último sentido, Grecia también se concibe como momento incompleto que alcanza su completitud en la continuidad¹.

1. Este no deja de ser el esquema trivial según el cual juzgamos que, por ejemplo, el Estado moderno procede de la *pólis* griega, sin preguntarnos para nada qué era eso de la *pólis* y seguramente sin entender que en todo caso el Estado surge gracias a la borradura de la *pólis*; o que la moderna imagen de la naturaleza procede de la experiencia griega de la observación, trazando así una línea ininterrumpida (movida por el criterio del crecimiento y la acumulación de conocimiento) que conduce de Tales o incluso Platón a Einstein y Heisenberg pasando por Newton. No se repara en que *pólis*, por ejemplo, tiene lugar cuando todavía su

Considerado el problema desde nuestro título, “Grecia como conflicto entre Kant y Hölderlin”, ya se apunta algo: en primer lugar, el propio título del conflicto; en segundo lugar, que propiamente algo se encuentra en medio de Kant y Hölderlin. A esto último podemos darle el nombre de “idealismo”, siempre que se hagan matizaciones. Primero, que “idealismo” surge como intento por completar la filosofía de Kant, a la que consecuentemente se presume grandiosa pero defectuosa —si no, no habría que completarla—; en segundo lugar, que a Hölderlin cabe incluirlo en el proyecto inicial de constitución del idealismo, al punto de que su propia propuesta impulsa decisivamente el desarrollo idealista, pero que él mismo no puede ser considerado idealista, ni al modo en que sí lo son Schelling y Hegel ni en general bajo ningún modo; en tercer lugar, que esa diferencia de Kant y Hölderlin y de éste respecto al idealismo puede, expresamente o no, perdura, y es Grecia. Naturalmente, “Grecia” es conflicto de modo diverso entre Kant y Hölderlin que entre éste y el idealismo. Finalmente, se puede apuntar que Grecia continúa siendo también el conflicto entre el propio Kant y el idealismo y que ese “defecto” constitutivo de su filosofía, según el idealismo —ese defecto que hay que superar yendo un paso más allá de Kant²—, consiste justamente en que Kant representa el incómodo papel de la finitud, incómodo ciertamente para la concepción idealista que puede caracterizarse como intención por lo absoluto, es decir, intención por la ausencia de diferencias, de la que la metafísica, con su radical separación entre sensible y suprasensible en la versión escolar clásica, y su separación entre lo trascendental y lo empírico en su versión kantiana, es el máximo exponente. Sin que esa asociación sea explícita en el contexto de la crítica idealista, Kant tiene que ser reducido (es decir, completado) por el mismo motivo que ha de serlo Grecia.

ámbito es lo sagrado, mientras que Estado moderno puede aparecer cuando lo sagrado ha desaparecido del todo o simplemente ha quedado recogido como religión cuyo cultivo es discrecional y, desde luego, privado.

2. Esta es la idea que Schelling expresa en carta a Hegel la Noche de Reyes de 1795. En: *Briefe von und an Hegel*, vol. I, Hamburgo 1952, pp. 13-15.

El asunto se complica si se atiende a lo siguiente: desde un punto de vista puramente exterior, en relación con Grecia Kant se ve a sí mismo, desde su propia comprensión, como continuación de la filosofía griega mientras que Hölderlin detecta la diferencia, por no decir el abismo, que media entre Grecia y lo moderno. Esta puede ser una primera caracterización del conflicto al que alude el título. Pero lo más paradójico procede de que Hölderlin, contra el idealismo y su intento por resumirlo en una filosofía de lo absoluto, recurre a Kant o, más simplemente, lee a Kant y encuentra en él modernamente a Grecia. Naturalmente que este encuentro no es ingenuo, es decir, que Hölderlin no considera que Kant suponga una copia de Grecia, a saber, de la posición de la finitud, pero sí que Kant ha formulado la posibilidad de fundamentación de la filosofía como finitud en el horizonte de la filosofía moderna. Todas estas complicadas relaciones se vuelven incómodas y se hace preciso determinar más detalladamente algunas cuestiones: a ojos de un lector exterior, la filosofía de Kant apenas roza la filosofía griega, si no es por sus triviales recordatorios en diversos pasajes de la *Crítica de la razón pura*³, mientras que el idealismo se caracteriza, entre otras cosas, por un intento de recuperación de la filosofía griega. En este sentido se encuentra servida la fácil imagen del idealismo como la filosofía que hace justicia en la época moderna a Grecia. Pero es exigible señalar que esa recuperación de Grecia no es ni desinteresada ni accidental, sino que supone un ingrediente decisivo para su propia constitución como filosofía de lo absoluto y que cuando Grecia pasa a ser tal ingrediente, Grecia se encuentra definitivamente perdida. Hölderlin, en cambio, consigue leer la insalvable distancia respecto a Grecia gracias a la filosofía de Kant, pero entendiendo que sólo el reconocimiento de esa insalvable distancia constituye la medida para saber de Grecia. Algo así como si este saber fuera sólo posible como saber de una pérdida y no como fuente inagotable de conocimiento o asuntos semejantes. Al contrario, para Hölderlin de Grecia se puede apren-

3. Entre otros, uno especialmente relevante: *Kritik der reinen Vernunft*, A 854/B 882. Traducción castellana de Pedro Ribas, Madrid 1978, p. 660. (A partir de ahora: Crp, seguido de número de página).

der en la medida, precisamente, en que reconozcamos que ya no puede enseñar nada, pero no por su falta de riqueza sino por su exceso, irrecuperable para nuestro horizonte, que es el horizonte moderno.

La diferencia o el conflicto entre Kant y Hölderlin coexiste con el conflicto más radical entre Kant y el idealismo, del que es inseparable. Así pues, para leer el primero se necesita tener como fondo el segundo. El asunto es tan complicado que se hace preciso cumplir algunos pasos para que de su exposición se concluya al menos algún resultado. Enumerémoslos, aunque sea bajo la forma de interrogación: 1. En relación con el idealismo: ¿qué significa que una filosofía absoluta necesite reducir a Grecia y que tal reducción sea solidaria de una reducción de Kant? 2. En relación con el propio Kant: ¿en qué aspecto o dimensión constitutiva de su filosofía Kant, que se ve a sí mismo como pensador moderno, reitera de todos modos a Grecia? 3. En relación con Hölderlin: ¿por qué Kant, o al menos su lectura de Kant, supone para Hölderlin la medida de su reconocimiento de Grecia? En estas tres cuestiones, que habría que desarrollar por separado, aunque guardando permanentemente su interna atención, aparece enunciado el término “Grecia”. Digo expresamente el término, porque no habría que dar por sentado nada bajo pena de que entonces todo el entramado del problema dejara de tener sentido. Habrá, en consecuencia, que hacer explícito como paso previo, algo a propósito de esa “Grecia” que se maneja aparentemente de forma tan ligera.

De ella se señaló más arriba su característica: la finitud. Por tal no hay que entender meramente una señal más, sino la propiamente constitutiva. “Finitud” significa la imposibilidad de que se produzca una identidad entre dos polos, pongamos por caso, entre el *lógos* y las cosas, o entre la idea y la cosa en la filosofía platónica, o entre *dúnamis* y *enérgeia* o *húle* y *morphé* en la filosofía aristotélica. Finitud significa, en definitiva, que se reconozca que al ser de cada cosa (es decir, simplemente, al ser) es inherente una dualidad interna, no reducible ni derivable la una de la otra. El ser, la *ousía*, la cosa es precisamente ese “entre” o esa distancia que se caracteriza por un límite, por la determinación de un “de...a...”, un

“desde... hasta...”, donde el primer término señala siempre un origen, la *húle*, la *dúnamis*, que en ningún momento desaparece, sino que acompaña permanentemente, sin que haga acto de presencia como tal, a cualquier presencia. En todo enunciado, y de forma señalada en eso que se llama enunciado apofántico, lo que ocurre es siempre un decir “algo de algo”, un decir que permanentemente muestra su fracaso porque la identidad entre el primer “algo”, al que posteriormente se reconocerá como predicado, y el “de algo”, al que posteriormente la tradición llamará sujeto, nunca será posible. Así entendido, el enunciado como tránsito permanente de sujeto a predicado, también significa que el sujeto, la cosa, nunca se agotará en su o sus predicados, porque constituye eso insondable que permanentemente se escapa. Finitud, así entendido, significa la distancia entre sujeto y predicado y la no derivabilidad de uno respecto al otro: ningún predicado ni, por lo tanto, la suma de todos ellos, agotará el sujeto, que es sujeto precisamente en la medida en que es siempre sujeto, es decir, en la medida en que nunca abandona su “de”, el origen. Modernidad, por el contrario, se puede entender, esquemáticamente hablando, como la ruptura de esa distancia o, si se quiere, como la posibilidad —no hace falta que *de facto* se haga efectivo— de que los predicados agoten al sujeto y nos lo den a conocer, lo que propiamente significaría que sujeto vendría a ser sólo la suma de esos predicados que, por otra parte, son infinitos. Sujeto, así entendido, es la suma infinita de sus predicados, pero no ya más la distancia interna que lo separa de los mismos. A esto es a lo que se puede reconocer como “infinitud”, fuera de su plástica imagen como mera inmensidad física. Si por otra parte, el tiempo, finitamente entendido, no significa otra cosa que la distancia o el tránsito, el “de...a...”, y por lo tanto aquello que es la constitución de la cosa misma, con la modernidad se abre la puerta a un tiempo infinito en el que tanto el “de” como el “a” señalicen simplemente meros momentos, por lo demás intercambiables, pero cualitativamente homogéneos: se llamará sujeto o predicado, origen o final, a momentos relativos inscribibles en la infinita línea del tiempo o la infinitud.

“Grecia”, así pues, es la finitud, es decir, la imposibilidad de una filosofía de lo absoluto. “Modernidad”, en cambio, es el nombre para la constitución de una filosofía de lo absoluto a la cual es inherente una reducción de Grecia, aunque tal reducción se produzca como asimilación, como reconocimiento de que Grecia, es decir, la finitud, es sólo un momento en el camino hacia lo absoluto.

Pero nuestra primera pregunta, que es la que hay que afrontar en primer lugar, vinculaba dicha reducción de Grecia con una reducción de Kant, un Kant que se vuelve intolerable en ese camino de lo absoluto, precisamente porque representa, ya dentro de la filosofía moderna, un intento de constitución filosófica de la finitud; en cierto modo, por lo tanto, una reiteración de Grecia en el horizonte de la modernidad. En consecuencia con nuestra exposición se hace exigible contestar a nuestra segunda pregunta, que formulé en estos términos: ¿qué aspecto o dimensión constitutiva de su filosofía reitera de todos modos a Grecia? Sólo así se podrá entender por qué la reducción de Grecia, que tiene que ocurrir como integración de Grecia, pasa obligatoriamente por una reducción-integración-modificación de Kant.

Se entenderá que en el curso de estas líneas no reproduzca contenidos de la filosofía kantiana de todos conocidos y que, en cambio, los interprete a la luz de lo que sostengo. La concepción de la razón escindida en razón cognoscitiva o teórica y razón práctica no sería original si no se atiende al aspecto fundamental, a saber: que la razón práctica no es derivable bajo ningún aspecto de la razón teórica; que, en definitiva, la escisión, la división de la razón es radical escisión, “entre” no reducible. Ninguna decisión es justificable o derivable a partir de una situación de conocimiento: esto es lo que significa que la razón sea simultáneamente razón teórica y razón práctica. Pero dicha escisión es solidaria de una división anterior que afecta a la razón teórica, a saber, aquella que la concibe en la propia Introducción a la primera Crítica como dividida en sensibilidad y entendimiento a partir de una “desconocida raíz común”⁴. En cualquiera de las dos divisiones —según la primera la

4. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A 15/ B 29. Crp, pp. 60-61.

razón se concibe dividida en razón teórica y razón práctica; según la segunda, la razón teórica se concibe dividida en sensibilidad y entendimiento— aparece el primer término enganchado, por así decirlo, o al menos dependiente, de algo que llega de fuera, de algo para lo que la razón simplemente está dispuesta a “recibir”, mientras que el segundo término aparece vinculado a lo que la razón puede libremente “pensar”. Que ciertamente esta libertad de pensar sólo constituirá conocimiento en el caso de que al concepto corresponda algo en la intuición no excluye en todo caso una espontaneidad del entendimiento, una espontaneidad que actúa libremente y que, en ese sentido, podrá ser reinterpretada por el idealismo —en concreto por Fichte— *quasi* como una decisión. Pero, en todo caso, el reconocimiento en Kant de la dualidad a partir de una “raíz común”, aunque desconocida para nosotros, constituye el punto de partida. Que tal raíz sea desconocida no alude tanto a una limitada capacidad humana cuanto al propio estatuto de la razón. En definitiva, no es que la desconozcamos porque seamos tontos, sino porque esa es su constitución. Pero eso implica que de tal raíz, de tal razón, no se puede derivar nada; que, en definitiva, nuestro punto de partida no es la razón sino el hecho mismo del conocimiento y de la decisión, que es el horizonte en el que nos encontramos. No hay posibilidad de derivar de la raíz nada, del mismo modo que tampoco hay posibilidad de derivar lo práctico de lo cognoscitivo. Pero —y ésta es nuestra decisiva pregunta— ¿qué hay de Grecia en esta concepción? Por Grecia entendimos solidariamente tanto una dualidad como una finitud. Propiamente se puede hablar de finitud porque lo que resulta inherente a todo preguntar que adquiera la fórmula: “¿qué es esto, qué es en general algo?” es la manifestación (por lo tanto, el fenómeno) de una dualidad: esto (algo) es algo. Se puede reconocer en esta mentada dualidad que somete a prueba el primer algo (lo subyacente) con el segundo (lo que se dice) la dualidad kantiana de sensibilidad y entendimiento: por la primera se me da algo, aparece algo, que yo no genero, sino que simplemente se encuentra ahí; por lo segundo, el entendimiento, pienso algo. Pero más allá de este reconocimiento que vendría a hacer coincidir escolarmente la cosa platónica con la sensibilidad y la idea con el entendimiento; más allá de que en

Kant sensibilidad y entendimiento constituyen lo trascendental, es decir, el “meta” a partir del cual se puede decir algo acerca del hecho del conocimiento; más allá de que en Kant se trata de facultades de la razón mientras que en Platón o Aristóteles la división se refiere, también “meta”- físicamente, a la constitución misma de la cosa; más allá de todo eso, digo, ni en Platón y Aristóteles ni en Kant se hace posible una coincidencia entre cosa e idea, del mismo modo que tampoco es posible la coincidencia entre sensibilidad y entendimiento. Naturalmente, cuando hablo de coincidencia no me refiero justamente —pues eso es lo que pasa— que no coincidan “por un momento” sujeto y predicado en el juicio, pero lo que no ocurre es que el predicado suplante la posición del sujeto .

¿Se puede entender ahora por qué el idealismo integra a Grecia, como momento imperfecto, a la vez que reduce a Kant? ¿Se puede entender que en realidad no se trata de dos, sino de una y la misma operación? El defecto de Kant, para el idealismo, es múltiple: primero, que no parte de un principio, sino de varios (conocimiento y decisión; sensibilidad y entendimiento); segundo, que además esos principios en realidad son un *faktum*, es decir, algo encontrado y, por lo tanto, no son incondicionales —¿y cómo se puede partir de un principio que no sea incondicional?— ni absolutos; tercero, que su posición, al trazar una línea divisoria radical entre lo empírico y lo trascendental, en definitiva, al fundamentar una metafísica trascendental cuyo estatuto es siempre negativo (pues de lo trascendental no se puede generar ningún contenido positivo) imposibilita la fundamentación de una metafísica absoluta o lo que es lo mismo, imposibilita la validez de lo empírico que después de todo constituye el verdadero ser, lo que hay. “Metafísica absoluta” significará identidad absoluta entre lo trascendental y lo empírico —lo que a la postre significa disolución de lo trascendental— o, si se quiere, autojustificación de lo empírico desde sí mismo, considerando su propio movimiento, movimiento que podrá recibir el nombre de dialéctica si previamente la razón ha sido comprendida como “espíritu”⁵. Pero espíritu aquí ya significa algo muy distinto que en-

5. La historia del término “*Geist*” encuentra en los orígenes del idealismo una culminación, que se hace decisiva en la interpretación que Schelling formula

tendimiento y, seguramente, que razón en el sentido kantiano. Pero igual que en ese movimiento pueden aparecer concordados la intuición y el concepto, igual que la sensibilidad y el entendimiento de modo que a la postre lo que hay es concepto que ha asimilado y contenido a la sensibilidad, del mismo modo se puede entender que en ese movimiento, no ya entendido solamente como historia de la conciencia desde lo sensible al concepto, sino como historia general y universal del concepto —es decir, como historia que todo lo contiene y puede ser llamada por eso “historia mundial”— Grecia constituye un momento a asimilar, una primera estación dentro de la historia del espíritu. Si la operación de reducción de Kant ocurre como exclusión de la cuestión de la raíz común y como reconocimiento postrero de que en realidad todo se juega en la dualidad misma de sensibilidad y entendimiento, pero entendiendo que en realidad no hay tal dualidad sino génesis de la una (la sensibilidad) a partir del entendimiento, la reducción de Grecia se juega considerando que Platón es el lado ideal, es decir, la dialéctica, para la cual lo sensible mismo es un resto, si acaso despreciable. Es cierto que la reducción de Kant ocurre complejamente, reconociendo que la oposición verdadera se establece entre la multiplicidad de las sensaciones y la unidad de las categorías, unidad reconocible, más allá de la tediosa enumeración de todas las categorías, como reconocimiento de aquella “actividad” conceptual del entendimiento que subyace a la producción de cada categoría, lo que Fichte llamará en un momento determinado “*Tathandlung*”⁶, que no viene a ser sino la productividad misma del entendimiento cuando ya no depende en ningún caso de la sensibilidad. Pero lo que ocurre con esta “destrucción idealista” de Kant es decisivo para nuestra cuestión ini-

en su *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, publicado con el título *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* entre 1796 y 1797, especialmente en el pasaje que comienza: “Geist heisse ich, was nur sein eignes Objekt ist. ...”, en: *Schellings Werke* (=SW), editada por el hijo de Schelling, pags. 366 en adelante. A continuación se citará SW, seguido del número de página.

6. Ya en su influyente obra de 1794, Fichte habla de “*Tathandlung*”: “Er soll diejenige *Tathandlung* ausdrücken, ...”. J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Meiner Verlag, Hamburgo, 1988, p. 11.

cial: al reducir las categorías a la posición de la unidad desde la que se generan, es decir, al eliminar las formas de decir el ser, que en definitiva es lo que significa el término “categoría”, el idealismo también está eliminando la posibilidad de decir trascendentalmente el tiempo, pues las categorías a la postre son también formas de comprender, desde el entendimiento, el tiempo. Ahora, tiempo será sólo el tiempo sensible, vulgar y cotidiano, que habrá de ser convertido en conceptual, suprasensible, dentro del movimiento dialéctico. La comprensión de un tiempo que se puede proyectar y planificar según el concepto como un material positivo, más allá por lo tanto de su posición (posibilidad) trascendental que lo reconocía como extraño a cualquier manipulación y pensamiento, queda abierta. Seguramente, también queda abierta en consecuencia la posibilidad de una liquidación del tiempo, es decir, de aquello inencontrable, siempre anterior a mí, nunca determinable ni localizable porque no constituía más que el permanente tránsito entre lo uno y lo otro, pero nunca uno de los polos. Desde el idealismo, ese tiempo se vuelve línea continúa que hay que tematizar, para lo cual se vuelve imprescindible que ningún polo de la línea resulte extraño o desconocido. Esa línea, como se sabe, se formulará en Schelling como aquella que conduce desde la naturaleza al espíritu⁷; si se quiere, desde la sensibilidad de la naturaleza a lo inteligible del espíritu, pero de modo que se entienda que la unidad no viene de un lado ni de otro, sino de la misma línea, de la misma línea que se hace posible porque el tránsito de naturaleza a espíritu es un tránsito que ocurre entre lo mismo. En efecto, si la naturaleza puede dar el espíritu es porque ella es ya espíritu, aunque inconsciente, del mismo modo que el espíritu es ya naturaleza consciente. Lo decisivo de esta comprensión es que los polos, la dualidad, quedan resumidos en una línea continúa, en un tránsito que es al que propiamente podemos llamar “absoluto”. De este absoluto queda desterrado Kant, o lo que es lo mismo, queda integrado Kant como un momento defectuoso e imperfecto, pero del mismo modo que

7. Vid. A. LEYTE, “Una filosofía idealista de la naturaleza”, F. W. J. SCHELLING, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 11-22.

queda desterrada Grecia, a saber, queda asimilada Grecia como un primer momento en la línea del tránsito, en la línea del espíritu absoluto. Y esa línea es el tiempo, del que pasado y futuro aparecen como momentos positivos, también tematizables y, en definitiva, como materiales. ¿Y es el tiempo eso? Kant sólo apunta a un sentido del tiempo fuera de su comprensión infinita, que después de lo que he dicho puede entenderse también como meramente conceptual (la determinación de diversos puntos o cortes indistintamente). Para el idealismo el tiempo tiene que comprenderse, a la postre, como tiempo recogido en el concepto, de ahí la posibilidad de una filosofía de la historia, es decir, de un concepto de la historia. Para Kant, por un momento, allá por la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la cuestión del tiempo parece remitirse a la cuestión de la “raíz común”, es decir, a lo que tiene que ver con la imaginación trascendental, que de ningún modo es el ámbito de encuentro y coincidencia de sensibilidad y entendimiento, sino más bien el ámbito donde decididamente se revela la no conformidad. De ahí que esa raíz común, que en definitiva describe la esencia misma de la razón, no pueda ser en sí misma tematizable y que, en consecuencia, se pueda considerar lo atético mismo, aquello de lo que de ninguna manera puede hacerse tema. Si entendemos la cuestión a la vista del juicio y de su estructura y aceptamos que en todo juicio se dan dos elementos y un vínculo: aquello de lo que se dice (el sujeto), lo que se dice (el predicado) y la posibilidad misma de unión, el “es”, el ser; si estructuralmente se puede hacer corresponder el sujeto con la sensibilidad y el predicado con el entendimiento, en suma, lo sensible y lo inteligible, entonces “ser” no es ni lo uno ni lo otro; no es, en general, elemento o polo alguno ni por lo tanto la línea en la que se reconocen o pueden reconocer dichos elementos. Del ser, en definitiva, no hay ni se puede hacer tema posible. Y esto, que era lo intolerable para el idealismo, que del ser tiene que hacer tema —de ahí la dialéctica—, se convierte en aquello de Kant que para Hölderlin le da su medida de Grecia. No de una Grecia que pudiera retornar o volver a ser restituida, porque en definitiva la única forma de que vuelva Grecia es su reconocimiento moderno, es decir, a partir de Kant. La lectura de Kant, incluso por encima y más allá del propio Kant, aunque segu-

ramente no de su letra, sino de su ingenua simplicidad respecto a su relación con Grecia, se vuelve para Hölderlin la posibilidad de pensar Grecia, lo que a la postre significará: de pensar que Grecia se ha vuelto imposible y de que lo único que cabe es detectarla como pérdida y como ausencia⁸.

A la luz de la imagen que Kant ofrece en su primera *Crítica* sobre la filosofía griega resulta claro que Grecia no resulta para él criterio decisivo de nada. Grecia no es un problema. Simplemente es un pasado, pero en el sentido trivial de una posición que los herederos y sucesores han superado. Es Hölderlin quien presiente, en la encrucijada de la filosofía post-kantiana (Dieter Henrich ha denominado a esta encrucijada con el nombre “constelación”⁹), lo que se está jugando en el “paso más allá de Kant”, a saber, el destino mismo de Grecia, si se quiere, el destino de la noción y de la comprensión del término “ser”. En un apunte muy temprano¹⁰, presumiblemente del año 1795, Hölderlin traza radicalmente la *diferencia* entre dos nociones claves de la filosofía, “juicio” y “ser”, en contra de una *coincidencia* anunciada precisamente como filosofía moderna, y considera igualmente que dicho ser es previo y también extraño al juicio. En efecto, si en el horizonte de la modernidad “ser” vale sólo como la cópula irrelevante que se formula en todo juicio del que lo importante es la mera relación entre el sujeto y el predicado, Hölderlin reconoce al ser un estatuto independiente de la relación sujeto-predicado: “Allí donde sujeto y objeto están

8. Al margen de que esto defina propiamente la relación de Hölderlin con Grecia, aparece de una forma bien expresa en algún documento, como en la carta a Casimir Ulrich Böhlendorf del 4 de diciembre de 1801, recogida entre otras ediciones en: F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke und Briefe*, Hanser Verlag, Múnich, 1984, vol. 2, pp. 926-929. Se encuentra traducido al castellano en la versión de H. CORTÉS y A. LEYTE de la *Correspondencia completa*, Editorial Hiperión, Madrid, 2000, pp. 544-547. Hay versión de la misma carta, traducida por F. Martínez Marzoa en F. HÖLDERLIN, *Ensayos*, Editorial Hiperión, Madrid, 1976, pp. 125-128.

9. D. HENRICH, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, 1991.

10. Se trata del apunte titulado “Urteil und Sein”, en F. HÖLDERLIN, *Ensayos*, p. 840. Recogido en la edición de F. Martínez Marzoa, citada en nota 8, p. 25.

unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado, allí y en ninguna otra parte puede hablarse de un *ser pura y simplemente...*¹¹. Este pasaje esconde a la vez una lectura de Kant y una revisión de la filosofía griega más allá del platonismo, más allá de la superficial y trivial concepción de una división tópica en dos mundos, el sensible y el suprasensible, porque reconoce que *antes* de esa división, base del juicio, es el único ámbito donde simplemente hay ser. A Hölderlin no sólo no se le escapa, sino que al contrario lo viene a enfatizar, que tal “antes” del ser, tal unión de sujeto y objeto, simplemente no ocurre, o lo que es lo mismo: no puede ocurrir, porque en ese caso estaríamos hablando de otro ámbito, un tercero, al que por ejemplo podríamos dar el nombre de la identidad, pero que en definitiva ya presupone también la división. Como afirma líneas más adelante, dentro del mismo apunte: “Por lo tanto, la identidad no es una unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es =el ser absoluto”. Pero que no ocurra es justamente la prueba decisiva que revela que propiamente hay “ser”. En efecto, tal “no ocurrir” coincide con la versión kantiana de que sólo cabe hablar de dos modos de validez, el conocimiento y la decisión (la razón teórica y la razón práctica), si se quiere, el ámbito del objeto (el conocimiento de la naturaleza) y el ámbito del sujeto (la decisión) —en otros términos, el polo sensible y el inteligible— y de ninguno más, como el propio Kant viene a confirmar en la *Crítica del juicio*: no hay validez en el juicio teleológico ni en el juicio estético. Ni uno ni otro vienen a representar un tercer ámbito, lo que fundamentalmente significa que no hay punto de encuentro entre conocimiento y decisión o lo que es lo mismo, que lo uno no es derivable de lo otro. El arte, en consecuencia, tampoco supone la reconciliación de los dos polos. Esta versión kantiana, que es contra la que se mueve el idealismo, constituye sin embargo para Hölderlin la señal de aquello único a lo que puede

11. *Ibidem*.

denominarse “ser”, a saber, la belleza y, teleológicamente entendida, la naturaleza. En efecto, “ser”, “belleza” y “naturaleza” (en el sentido de la *Crítica del juicio* y no en el de la *Crítica de la razón pura*, como objeto de conocimiento) son los nombres con los que en otro escrito de la época¹², una versión del *Hiperión*, viene a reconocer a aquello que no puede ser partido por ningún juicio y queda, por lo tanto, antes del juicio. ¿Pero acaso se trata bajo esas denominaciones de otra cosa que de la “raíz común” kantiana, de la desconocida raíz común? Porque del ser, la belleza y la naturaleza no hay tampoco conocimiento posible, de ahí que puedan ser reconocidas esas instancias igualmente como lo divino. Se apunta en esta lectura de Kant —y ésta es mi tesis— no sólo una interpretación del propio Kant, sino al mismo tiempo una interpretación originaria de la filosofía griega y una orientación contra-idealista. Lo paradójico de la historia procede de que la propia argumentación de Hölderlin es aquella de la que se sirven Schelling y Hegel para superar no ya a Kant sino a Fichte. En efecto, en una carta del mismo año¹³, Hölderlin ha escrito a Hegel la argumentación decisiva contra Fichte que de alguna manera impulsa filosóficamente al idealismo. Allí se encarga de criticar la noción de un “Yo absoluto” advirtiéndole que donde hay yo, es decir, donde hay conciencia, simultáneamente hay separación, juicio y, en definitiva, algo a lo que se contrapone la conciencia (por ejemplo, No-yo), de modo que, consecuentemente, la noción de yo no es compatible con la de absoluto. Lo absoluto, de ser, no puede ser conciencia o yo, porque en su seno no se puede admitir la contraposición, la diferencia. Pero esta crítica es aprovechada por Schelling y Hegel justo en la dirección contraria a la apuntada por Hölderlin, es decir, en la dirección de buscar lo absoluto fuera y más allá de la conciencia. En el caso de Schelling se apuntará no al yo, sino a la identidad (a su vez, ya criticada por Hölderlin, según vimos, pues

12. F. HÖLDERLIN, *Hyperion. Vorletzte Fassung*, p. 559. Edición castellana de A. Ferrer, “Segmento de una penúltima versión”, en: F. HÖLDERLIN, *Hiperión. Versiones previas*, Editorial Hiperión, Madrid, 1989, p. 149.

13. Carta de Hölderlin a Hegel del 26 de Enero de 1795. *Briefe von und an Hegel*, pp. 18-20.

vuelve a presuponer la diferencia); en el otro, el de Hegel, se apuntará a la reflexión, mejor, al movimiento de la reflexión en el que se acaban resolviendo las contraposiciones y se superan todas las relaciones. La crítica de Hölderlin a Fichte, no obstante, apuntaba en otra dirección, a saber, a aquella que impedía la constitución de una “filosofía absoluta”, de una metafísica positiva de lo absoluto, porque reconocía a la filosofía simplemente (y al modo griego) un papel negativo: no saber absoluto, sino filosofía a secas, es decir, aspiración a poder, si no conocer, sí señalar y reconocer el ser. Esta posición puede ser reconocida como metafísica, siempre que metafísica signifique todavía “diferencia” y reconocimiento de esa diferencia. Por ejemplo, entre lo que se sabe y las condiciones de ese saber, es decir, entre lo empírico y lo trascendental; también, entre la sensibilidad y el entendimiento, o entre el tiempo y las categorías, o entre la razón teórica y la razón práctica. Para Hölderlin, de ahí que se pueda señalar que en realidad habla de metafísica, el reino humano, es decir, el reino de la finitud, está instalado en la división y la diferencia y lo único que cabe es, al modo kantiano, una aproximación infinita al ser, una aproximación que, trágicamente, nunca se resuelve¹⁴. El idealismo, como se está señalando, apunta por el contrario, paradójicamente a partir de Hölderlin, a la resolución de esas diferencias, para lo que sólo puede partir de ese “ser” que Hölderlin ha marcado como anterior a todo y es por eso “belleza”, “naturaleza” y “Dios”. Da igual como denomine a ese ser del que se parte: puede ser “yo absoluto”, como en el caso de Fichte y el joven Schelling, o “identidad”, o incluso “arte” en el caso del Schelling de 1800, o simplemente movimiento de la reflexión o dialéctica. En todos esos casos, se parte justamente de lo que según Hölderlin no se puede partir porque es simplemente “origen”, “raíz” y su estatuto es “lo desconocido”. Y se parte entendiéndolo como principio genético, del que todo se de-

14. El mismo pensamiento se formula en la mencionada versión previa de *Hiperión*. Vid. nota 12. También en la carta al hermano del 13 de Abril de 1795. F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, p. 648. Versión castellana, p. 240.

riva y resulta¹⁵. A la postre, hacer principio de algo que no está presente, perspectiva que puede ser reconocida como “metafísica” en grado sumo —porque se presume algo anterior que se encuentra más allá de lo que hay—, viene a liquidar esa metafísica entendida como diferencia, pues hace, de todo, lo mismo, es decir, estados del movimiento en el que el propio principio (sea la conciencia, la reflexión o la identidad) se diluye dejando de ser principio. Y esto, que ser puede llamar “filosofía absoluta” aparece como la representación opuesta a la “filosofía trascendental”, que no parte de un principio del que se pueda generar y derivar todo, sino que hace consistir a la filosofía en el movimiento para encontrar ese principio, pero desde donde se está, desde el *faktum* del conocimiento y de la decisión. Es posible que a tal camino trascendental no le quepa la seguridad absoluta en lo relativo a su búsqueda, pues cómo se va a estar seguro de que se trata de los principios si se parte de algo empírico, pero sí le cabe, desde luego, el puro reconocimiento de la posición de lo que se puede llamar principio, es decir, el ser, la belleza, la naturaleza, Dios, que de ese modo no pueden ser confundidos ni con un objeto, en el caso del ser, ni con un concepto, en el caso de la belleza, ni con una teoría, en el caso de la naturaleza, ni con un hombre o superhombre, en el caso de Dios. A lo trascendental le cabe exclusivamente ese sentido hermenéutico, de mera indagación, pero también de pura indagación, cuando se ha tratado de revelar lo que hay, el ser, pero el ser tal como aparece y no tal como se supone.

“Tal como aparece”, esa es la cuestión. De nuestras líneas se ha podido inferir una diferencia radical entre Kant y el idealismo leída a través de Hölderlin. Se ha insinuado también en qué puede consistir la diferencia entre Hölderlin y el idealismo respecto a Grecia, pero lo más litigioso se sitúa en la cuestión de Kant y Hölderlin precisamente respecto a Grecia. No basta lo dicho, porque de lo dicho se puede seguir que simplemente uno y otro reiteran Grecia por medio de un reconocimiento implícito de “la diferencia” —ca-

15. Acerca del principio absoluto como principio genético, F. MARTÍNEZ MARZOA, *De Kant a Hölderlin*, Visor, Madrid, 1992. En su interpretación, el autor opone la lectura idealista a la lectura de Kant y Hölderlin.

so de Kant— y de un reconocimiento explícito de que esa diferencia, de todos modos, es moderna y ya no puede ser griega —caso de Hölderlin—. Kant no sabe que ya no es griego y Hölderlin sabe que no puede serlo. “Grecia” aparece así como un conflicto no explícito entre uno y otro, pero un conflicto que de todos modos esconde una carga más intensa y profunda. La diferencia kantiana —a saber, entre sensibilidad y entendimiento, entre empírico y trascendental, entre conocimiento y decisión— es metafísica; como se ha señalado, metafísico-negativa, pues presupone que cualquier contenido positivo nunca coincidirá con la posibilidad de la pura forma de la universalidad.

La diferencia en Hölderlin, más que por la metafísica, viene marcada por la tragedia. Es cuando traduce el *Edipo* y la *Antígona* de Sófocles¹⁶ y, sobre todo, cuando escribe sus notas a las tragedias escritas, cuando aparece decisivamente ese sentido de la diferencia que señalo. Aquí ya no hay sólo diferencia entre sensibilidad y entendimiento o conocimiento y decisión, porque aquí, en la tragedia, esa sensibilidad se llama naturaleza y ese entendimiento “hombre”; porque aquí, en la tragedia, la tendencia de superar los límites finitos del conocimiento mediante la infinita actividad de la actuación, de la decisión, o lo que es lo mismo, la relación entre el hombre y Dios, entre la finitud del hombre y la infinitud de Dios, acaba en fracaso. En los propios términos de la nota de Hölderlin: “La presentación de lo trágico reposa preeminentemente en que lo monstruoso, como el dios y el hombre se aparean y, sin límite, el poder de la naturaleza y lo íntimo del hombre se hacen Uno en la saña, se concibe por el hecho de que el ilimitado hacerse Uno se purifica mediante ilimitada escisión”¹⁷. O líneas más adelante, en sus notas a *Antígona*: “La presentación trágica reposa...en que el dios inmediato, totalmente Uno con el hombre, ... en que el *infinito* entusiasmo se capta a sí mismo *infinitamente*, es decir, en

16. “Die Trauerspiele des Sophokles”, F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, p. 325. Como se sabe, Hölderlin tradujo el *Edipo* y la *Antígona* de Sófocles aproximadamente en torno a 1803.

17. F. HÖLDERLIN, “Anmerkungen zum Ödipus”, p. 395-396. Versión castellana, *op. cit.* nota 8, p. 141.

contrastes, en la conciencia que suprime la conciencia, separándose de manera sagrada, y el dios es presente en la figura de la muerte”¹⁸. El fracaso reside en que a todo movimiento orientado a hacerse ilimitadamente uno se contrapone, y precisamente por eso se salva, una ilimitada escisión, de la misma manera que el infinito entusiasmo sólo se capta a sí mismo en la separación de lo sagrado, de aquello sagrado en lo que justamente aspiramos a convertirnos. Finalmente, la muerte.

Para Kant, la ilimitada aproximación a la meta no es trágica, sino racional. Para Hölderlin, tras la imposibilidad de lo absoluto y, por lo tanto, detrás de la aspiración idealista, se encuentra la tragedia, pero una tragedia que ya ni siquiera puede presentarse, pues lo más trágico del hombre moderno, al que ni siquiera le cabe ser Edipo sino simplemente tener el complejo de Edipo, es que ni siquiera puede morir, sino simplemente desaparecer. En definitiva, del mundo realizado, del mundo absoluto, también ha desaparecido el sentido de la muerte. Con palabras de Hölderlin, escritas en su carta al amigo Böhlendorf¹⁹ en 1801: “Pues lo trágico entre nosotros es que del reino de los vivientes nos vamos empaquetados con toda tranquilidad en un recipiente cualquiera, no que, consumidos en llamas, expiemos la llama que no hemos sido capaces de domar”. Para Kant, ciertamente, la diferencia entre la razón teórica y la razón práctica, entre el conocimiento y la decisión, no es trágica. Para Hölderlin, entendida esa diferencia en su esencia, es tragedia, pero tragedia que ni siquiera puede aparecer, imposibilidad que constituye el punto más alto e irreversible de nuestra separación de Grecia. A tal punto es Hölderlin consciente de eso que lejos de reclamar una restitución de Grecia, reclama por el contrario el reconocimiento de su ausencia, único horizonte además que permitiría que lo moderno fuera entendido originalmente y no como mera sucesión. Sólo “a diferencia de Grecia” puede lo moderno ser moderno, pero para eso tiene que señalar primero la

18. F. HÖLDERLIN, “Anmerkungen zum Ödipus”, p. 455. Versión castellana, *op. cit.* p. 148.

19. Carta del 4 de Diciembre de 1801, citada en nota 8.

pérdida en lugar de sentirse meramente continuador. La continuación, de la que Kant se ve representante, no es el camino. La interrupción, a la que Hölderlin apunta en su reconocimiento de la tragedia —la tragedia hoy, en lo moderno, no es posible: inicio del drama— volvería a ser también el punto de partida de la filosofía y del poema, porque la interrupción significaría a su vez un corte en el camino que lleva a la igualdad absoluta, incluida la igualdad entre la divinidad y la humanidad. “Grecia como conflicto entre Kant y Hölderlin” también tiene que significar: “Grecia como conflicto entre lo griego y lo moderno, entre la diferencia y lo absoluto”. En suma, entender que la diferencia kantiana entre sensibilidad y entendimiento no es ya sólo una diferencia de facultades sino la insustituible diferencia, dentro de lo moderno, entre la cosa y la idea, entre la *ousía* primera y la *ousía* segunda, la *dúnamis* y la *enérgeia*. Así se aproxima Kant a constituir la isla que delimitó en el horizonte de la filosofía moderna, una isla que puede seguir siendo una meta y también aquello que hace de Kant un origen.

Arturo Leyte
Universidad de Vigo
Vigo, España
leyte@uv.es