

## *Sobre Hölderlin y los comienzos del Idealismo alemán*

SERRANO MARÍN, VICENTE

Universidad Complutense de Madrid

La importancia de Hölderlin para el desarrollo del Idealismo alemán es un dato que parece afirmarse y consolidarse de manera creciente en las últimas décadas. Con anterioridad a la publicación de *Juicio y Ser* en 1961 pueden encontrarse ya afirmaciones en este sentido<sup>1</sup>, pero sólo después de esa fecha ha empezado a desarrollarse una literatura específica sobre la cuestión. Impulso decisivo en esta dirección fue la publicación a mediados de los años sesenta del artículo de Dieter Henrich *Hölderlin über Urteil und Sein*<sup>2</sup>. A partir de entonces se puede registrar un considerable incremento de trabajos sobre el tema, que compartiendo esa valoración del peso filosófico de Hölderlin en los orígenes del idealismo, dan, sin embargo, diferentes interpretaciones de ese hecho<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Obras clásicas del siglo XIX se hacen ya eco de la relativa anticipación por parte de Hölderlin de motivos filosóficos que aparecerán más tarde en Schelling y Hegel. Es el caso de la obra de Rudolf HAYM: *Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, reimpresión de la primera edición de 1870, pp. 301-306. En el mismo sentido cabe citar la biografía de Hegel de Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, reimpresión de la edición de 1844, pp. 25 y 26. A partir de los años veinte de este siglo autores como Ernst Cassirer, Wilhelm Böhn, Kurt Hildebrandt, o Johannes Hoffmeister han debatido sobre la importancia filosófica de Hölderlin. Sobre las posiciones de cada uno de ellos ver D. HENRICH: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991, pp. 53 y 54.

<sup>2</sup> Dieter HENRICH: «Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus», en *Hölderlin Jahrbuch*, 14 (1965-66), pp. 73-96.

<sup>3</sup> Algunos ejemplos significativos en este sentido son: Hannelore HEGEL: «Reflexion und Einheit. Sinclair und der *Bund der Geister*», en *Hegel-Studien*, Beiheft 17 (1977); Panajotis

Como es sabido, durante mucho tiempo la interpretación dominante de ese fenómeno que llamamos idealismo alemán ha sido inspirada por el propio Hegel<sup>4</sup>. A partir de él la historiografía de origen hegeliano consolidó la imagen de los pensamientos de Fichte y de Schelling como eslabones entre Kant y el propio Hegel, siendo el mejor ejemplo en este sentido la influyente obra de Richard Kroner<sup>5</sup>. Afortunadamente, y aunque persisten aún los efectos de esa interpretación en muchos aspectos, a lo largo del presente siglo la historiografía ha ido librándose de ese modelo, dando lugar a una rica literatura que desde diferentes posiciones ahonda en la complejidad de las obras de Fichte y Schelling más allá del esquema hegeliano. A ello ha contribuido sin duda la recuperación de textos desconocidos o inéditos, y sobre todo, a partir de los años sesenta el inicio de la edición de las obras críticas de ambos, asumido por la Academia de Ciencias de Baviera<sup>6</sup>.

---

KONDYLIS: *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Kotta, Stuttgart, 1979; Christoph JAMME: «Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797/1800», en *Hegel-Studien*, Beiheft 23 (1983); Wolfgang JANKE: «Hölderlin und Fichte. Ein Bivium zum unbekanntem Gott (1794-1805)», en *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*. Herausgegeben von Albert Maus, Felix Meiner, Hamburg, 1989; Margarethe WEGENAST: *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des «Hyperion»*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1990; o la obra del propio Dieter HENRICH, arriba citada, *Konstellationen*, que reúne algunos de sus trabajos más importantes sobre Hölderlin así como la más reciente, *Der Grund im Bewusstsein*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992. En castellano cabe citar las obras de J. L. RODRIGUEZ GARCIA: *Friedrich Hölderlin: el exiliado en la tierra*, Universidad, Prensas Universitarias, Zaragoza, 1987, 2 v., y la reciente obra de Felipe MARTINEZ MARZOA: *De Kant a Hölderlin*, Visor, Madrid, 1992.

<sup>4</sup> En sus *Lecciones sobre Historia de la filosofía*, la filosofía de Fichte aparece como una superación de la de Kant, y la de Schelling como la más perfecta continuación de la de Fichte, preparando así la culminación de la historia de la filosofía que realiza el propio Hegel. (Cfr., Georg Wilhelm FRIEDRICH HEGEL: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, Frommans Verlag, Stuttgart, 1928, XIX, pp. 613, 646 y 688-691).

<sup>5</sup> Richard KRONER, *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1961.

<sup>6</sup> Sobre la investigación en torno a Fichte a partir de 1962, fecha del inicio de la publicación de la *Gesamtausgabe*, puede encontrarse una rica panorámica en Reinhard LAUTH: «Übersicht über den Stand der Fichte-Arbeiten», en *Transzendentalphilosophie als System*, Felix Meiner, Hamburg, 1989, pp. 506-517. Por lo que a Schelling respecta, y aunque la Edición de la Academia se halla aún en un estado más bien incipiente, las investigaciones sobre su obra han conocido igualmente un importante «renacimiento». Una panorámica general sobre la evolución de la literatura puede verse en Xavier TILLIETTE: *Schelling. Une Philosophie en devenir*, Vrin, París, 1970, pp. 21-55. Asimismo, puede consultarse la bibliografías comentadas de Hermann ZELTNER: *Schelling-Forschung seit 1954*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, y de Hans Jörg SANDKÜHLER: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1970.

Pero si la superación de ese esquema tiene consecuencias para el fenómeno idealista en su conjunto, habrá de tenerlas también para un tema directamente implicado por el esquema hegeliano, como es el de las relaciones entre Fichte y Schelling. Porque, en efecto, si el pensamiento de Schelling lejos de constituir una superación de la filosofía de Fichte desde un punto de partida fichteano, es más bien el desarrollo de un elemento diverso presente ya desde el comienzo en Schelling, entonces el fenómeno idealista pierde ya esa simplicidad de perfiles para dejar paso a una imagen más rica y compleja. Sobre todo si ese elemento a que nos referimos es además también ajeno al pensamiento kantiano, que sería el hito de partida en el modelo «de Kant a Hegel».

Pues bien, las críticas realizadas por Hölderlin a Fichte entre 1794 y 1795 constituyen una encrucijada de gran valor a la hora de abordar ese elemento que podríamos llamar original de Schelling frente a Fichte. Aunque ciertamente Hölderlin no es un filósofo en el sentido riguroso del término, es indudable que el valor de las mismas reside precisamente en el hecho de que la posición desde la que esas críticas son realizadas, es compartida en términos generales por el primer Schelling<sup>7</sup>.

Pero lo especialmente significativo de esas críticas de Hölderlin está en que, mientras Schelling se esfuerza en compatibilizar ese elemento original del que hablamos con su adscripción al sistema de Fichte, Hölderlin confronta ya abiertamente, en dos documentos que podemos considerar privados, el sistema de Fichte y ese elemento compartido por Schelling. Pero de ser esto así, un estudio de esa crítica debería permitir obtener un instrumento valiosísimo a la hora de seguir el posterior desarrollo de Schelling, en especial en su proceso de ruptura frente a Fichte.

Esta crítica de Hölderlin a Fichte está contenida fundamentalmente en el ya

---

<sup>7</sup> En 1935 había podido afirmar Emil Staiger, refiriéndose a un pasaje del *Vom Ich*, que en él convierte Schelling el pensamiento primordial («Urgedanke») de sus amigos (Hegel y Hölderlin) en el principio científico del movimiento espiritual de su época. (Cfr., Emil STAIGER: *Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel und Hölderlin*, Huber & Co., Leipzig, 1935). Xavier Tilliette habla de estados de ánimo compartidos y de armonías espirituales y afectivas. (Cfr., Xavier TILLIETTE: *Schelling. Une Philosophie en devenir, I Le Système vivant*, Vrin, París, 1970, pp. 70-71). Manfred Frank y Gerhard Kurz hablan de un diálogo entre ambos. (Cfr., Manfred FRANK und Gerhard KURZ: *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975, «Enleitung», p. 8).

citado breve ensayo *Juicio y Ser*<sup>8</sup> y en la carta dirigida a su por entonces amigo Hegel el 26 de enero de 1795<sup>9</sup>.

Como es sabido, una vez terminados sus estudios en Tubinga, donde precisamente ha sido compañero de Hegel y Schelling, y tras una estancia en Waltershausen, Hölderlin acude a Jena, la ciudad que es entonces el centro de la filosofía alemana, y donde Fichte enseña ya como catedrático su WL.

En realidad, y según su propio testimonio, su primer contacto con la filosofía de Fichte se había producido en Waltershausen, y fruto de la misma es la crítica contenida en la carta a Hegel. En efecto, en ésta relata Hölderlin de forma escueta sus reflexiones a propósito de esa primera lectura de Fichte:

«Al principio se me hizo sospechoso de dogmatismo. Si se me permite conjeturar, parece haber permanecido o permanecer aún en la encrucijada, pretende ir más allá del hecho de conciencia en la teoría, lo que muestran muchas de sus expresiones, y lo que, ciertamente, resulta ser mucho más trascendente aún que lo que los metafísicos han pretendido hasta ahora cuando han querido ir más allá de la existencia del mundo»<sup>10</sup>.

Llama extraordinariamente la atención que Fichte, para quien no existen más que dos sistemas, dogmatismo y criticismo, siendo la WL la culminación de este último<sup>11</sup>, pueda despertar sospechas de dogmatismo. Ciertamente el que Hölderlin pueda formular una sospecha semejante no es fruto, como veremos, de su ignorancia de las pretensiones de Fichte o de su pensamiento, sino que más bien revela la gran libertad de criterio con la que se sirve de un término que, a pesar del énfasis con el que ha sido usado por Fichte para caracterizar por contraste su sistema, es patrimonio de la época desde el momento en que Kant lo divulgó en su obra crítica. Pero lo que ese hecho pone de manifiesto es que la noción de dogmatismo tiene en mente en ese momento Hölderlin no puede coincidir con la de Fichte.

<sup>8</sup> Friedrich HÖLDERLIN: *Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, a partir de 1954, 4, 216-217. En lo sucesivo citada por las siglas *StA*, seguidas de los números correspondiente al tomo y las páginas. Se puede encontrar una versión en castellano en Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, traducción, presentación y notas de Felipe Martínez Marzoa. Hiperión, Madrid, 1990, pp. 25-26.

<sup>9</sup> *StA*, 6, 154-56. Hay versión castellana en G. W. F. HEGEL: *Escritos de Juventud*, Edición, introducción y notas de José M. Ripalda, FCE, México, 1978, pp. 56-58. También en Friedrich HÖLDERLIN: *Correspondencia Completa*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Hiperión, Madrid, 1990, pp. 231-233.

<sup>10</sup> *StA*, 6, 156.

<sup>11</sup> Cfr., *Fichtes Werke*, herausgegeben von I.H. Fichte, V. I, pp. 119-20. En lo sucesivo citado por la mayúscula *W*, seguida del número latino correspondiente al tomo, y lo números árabes correspondientes a la paginación.

Como es sabido, el spinozismo es para Fichte la forma más acabada de dogmatismo<sup>12</sup>. Pues bien, la carta de Hölderlin a Hegel continúa en los siguientes términos:

«Su absoluto Yo ( $\approx$  a la sustancia de Spinoza) contiene toda realidad, es todo, y fuera de ella no hay nada. No hay, por tanto, para ese absoluto Yo ningún objeto, pues de lo contrario no contendría toda la realidad en él. Sin embargo, una conciencia sin objeto no es pensable, y si yo mismo soy un objeto, entonces soy necesariamente limitado, debería esta en el tiempo, es decir, no absoluto, de modo que no es pensable en el absoluto y ninguna conciencia. Como absoluto yo no tengo ninguna conciencia, y en la medida en que no tengo conciencia, en esa medida soy nada (para mí), es decir, el Absoluto Yo es nada (para mí)»<sup>13</sup>.

Resulta difícil pensar que el dogmatismo que tiene en mente Hölderlin pueda consistir sin más en la aparente igualdad del Absoluto Yo con la sustancia de Spinoza, pues en ese caso su concepto de dogmatismo coincidiría plenamente con el de Fichte en el citado texto de I, 119, con lo que su crítica a Fichte carecería de sentido. Sorprende por ello que la posición dominante en la interpretación de la carta sea la de considerar esa expresión como una acrítica equiparación del Yo de Fichte y la sustancia de Spinoza. Interpretación esta que implicaría, al menos, dos consideraciones:

1. Hölderlin hace aquí una lectura ingenua de Fichte<sup>14</sup>.
2. Hölderlin habría abandonado en ese momento un previo spinozismo, apareciendo Spinoza ahora a sus ojos como dogmático, con lo que su crítica a Fichte supondría además una crítica a Spinoza.

<sup>12</sup> Fórmula que, a su vez, toma de Reinhold, quien había afirmado en una expresión muy similar a la que luego usarán Fichte y el propio Schelling, que el spinozismo es la forma más consecuente de dogmatismo. (Cfr., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena, 1789, edición reprográfica en Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, «Vorrede», p. 11). Antes Kant, en el escrito que dedicó a la polémica sobre el panteísmo, afirma que el dogmatismo de Spinoza llega hasta su extremo al competir en cuanto a las pruebas con los matemáticos. (Cfr., «Wass heisst sich im Denken orientieren», en *Immanuel Kant Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, III, p. 279, nota [A/324]).

<sup>13</sup> *StA*, 6, 156.

<sup>14</sup> Así, por ejemplo, Xavier Tilliette despacha esa afirmación de Hölderlin considerando que se trata de una ingenuidad de Hölderlin, fruto de una lectura apresurada e incompleta. (Cfr., Xavier TILLETTE: «Schelling», en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 374). Wolfgang Janke, en el artículo arriba citado abunda en la misma interpretación, si bien matiza considerando que se trata de un prejuicio fruto de la lectura combinada, por parte de Hölderlin, de Kant y Jacobi. (Cfr., *op. cit.*, p. 297). Por su parte Christoph Jamme llega a afirmar desde una semejante interpretación que la citada carta prueba más bien, contra Henrich, que, Hölderlin lejos rechazar radicalmente el principio de Fichte, trata de pensar de modo consecuente a partir de él, anticipándose incluso a posteriores desarrollos del propio Fichte. (Cfr., Christoph JAMME, *op. cit.*, pp. 80-82).

Ambas consideraciones no pasan de ser meras conjeturas, que tienen además la virtud de hacer ininteligible la carta de Hölderlin, lo que consecuentemente conduce a tener por superfluo un análisis de la misma, cuando precisamente su análisis lo que muestra es que el sentido de la expresión «Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)», lejos de ser ingenua, tiene un carácter polémico, y lejos de suponer un abandono del spinozismo, evidencia más bien que sólo desde éste resulta comprensible la posición de Hölderlin<sup>15</sup>.

En realidad, el concepto de dogmatismo que Hölderlin está usando aquí viene explicado en dos momentos. El primero de ellos precede a la expresión «Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)», y en él Hölderlin plantea en términos generales en qué consiste ese dogmatismo. La palabra clave es aquí el término «transcendente», pues del sistema de Fichte nos dice que parece pretender ir más allá del hecho de conciencia, lo que resulta aún más trascendente que el proceder de los metafísicos cuando pretendían ir más allá de la existencia del mundo. Es decir, lo que tiene en común el dogmatismo de Fichte con cualquier otro es su pretensión de trascendencia. Pero en este primer momento nos está ya presentando Hölderlin un rasgo específico del dogmatismo fichteano, a saber, su carácter trascendente no pretende ir más allá de la existencia del mundo, que era lo propio de los anteriores metafísicos, sino más allá de la conciencia. Y precisamente esa especificidad del dogmatismo fichteano, el ser un dogmatismo de la conciencia, podríamos decir, es lo que le hace más trascendente que la pretensión de los antiguos metafísicos. Pues bien, el segundo momento está dedicado a justificar esa afirmación, a explicar por qué un dogmatismo de la conciencia es aún más trascendente que el de los antiguos metafísicos. Y ese segundo momento es el que se inicia con la expresión «Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)». Situar el Yo en el lugar de la sustancia de Spinoza, caracterizarlo con los rasgos de ésta, es decir, como conteniendo toda realidad conduce al absurdo con el que Hölderlin culmina su argumentación, es decir, conduce a la consecuencia absurda de que el Absoluto Yo es nada y hace imposible la conciencia misma. Pero si esto ocurre no es porque esa consecuencia se extraiga necesariamente de los rasgos de la sustancia de Spinoza, sino precisamente porque transferimos los rasgos de la sustancia de Spinoza al ámbito de la conciencia. De manera que es

<sup>15</sup> En este sentido parece mucho más acertada la afirmación de Hannelore Hegel, para quien esa expresión tiene un carácter polémico. (Cfr., *op. cit.*, p. 97). Por su parte Margarethe Wegenast, además de denunciar que aquella interpretación que apela a la ingenuidad de Hölderlin, lo que hace en realidad es poner en duda su competencia filosófica, considera que la clave de la equiparación no está tanto en la recepción que Hölderlin hace de Fichte, cuanto en su concepción del spinozismo. Y nos recuerda que, a la luz de la carta a su hermano de 13-4-1795, Hölderlin está lejos de haber entendido el Yo de Fichte en términos de sustancia. (Cfr., *op. cit.*, p. 57).

esto último lo que caracteriza y especifica el dogmatismo de Fichte, y no el que llegue a convertirse en la sustancia de Spinoza, lo que de hecho no llega a hacer, precisamente por situarse en la conciencia. Por sorprendente que resulte, el texto de Hölderlin parece invertir la posición de Fichte. Si para éste el dogmatismo es spinozismo precisamente porque la sustancia de Spinoza no llega al Yo absoluto, Hölderlin acusa de dogmatismo a Fichte precisamente porque convierte la sustancia de Spinoza en Yo absoluto.

Interpretar de otro modo la sospecha de dogmatismo que Fichte despierta en Hölderlin, y en particular interpretarlo considerando que en realidad Hölderlin lo que tiene en mente al referirse a la sospecha de dogmatismo es una supuesta caída de Fichte en el spinozismo, impide, como decíamos, dotar de cualquier inteligibilidad al texto. Ciertamente nos evita la tarea de interpretarlo, mediante la suposición de que Hölderlin o no ha entendido a Fichte, o se ha limitado a realizar un juicio apresurado (lo que en parte es cierto, como veremos). Más aún nos lleva a pensar que ni siquiera lo ha leído, pues la contraposición hecha por Fichte respecto del dogmatismo de Spinoza no puede ser más clara.

Lejos de tales suposiciones el texto parece hablar por sí mismo, y su argumentación si bien puede resultar apresurada en cuanto a sus conclusiones, no así en cuanto a la posición inicial. Pues esa posición, lejos de ser fruto de una lectura incompleta, o de un mal entendimiento, resulta coherente con la trayectoria de Hölderlin. Y con arreglo a ésta resulta difícil que Hölderlin pueda considerar el spinozismo como un sistema dogmático. Antes al contrario, en la medida en que lo dogmático es para Hölderlin aquí lo trascendente, el sistema de Spinoza debe representar para él el ejemplo de un pensamiento no dogmático.

El 14 de febrero de 1791 encontramos la primera referencia de Hölderlin respecto de Spinoza: «Han caído en mis manos obras de y sobre Spinoza»<sup>16</sup>. El libro al que se refiere es sin lugar a dudas las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi, que, como es sabido, desencadenó la llamada *polémica sobre el panteísmo*, y que sólo dos años antes de la citada carta había conocido una segunda edición. Y precisamente uno de los primeros escritos filosóficos de Hölderlin lleva por título: *Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza*<sup>17</sup>. A pesar de que se trata de una especie de brevísimo resumen en el que Hölderlin se limita a seleccionar algunos de los pasajes de la obra de Jacobi, el ensayo resulta considerablemente significativo, tanto por la selección misma de los pasajes como por el sentido con el que son transcritos<sup>18</sup>. En la supuesta entrevista

<sup>16</sup> StA, 6, p. 64.

<sup>17</sup> StA, 4, 207-210.

<sup>18</sup> Cfr., WEGENAST, *op. cit.*, p. 36.

que Jacobi mantuvo con Lessing, y que fue el detonante de la polémica, Lessing había resumido el espíritu del spinozismo en la vieja fórmula: *en kai pan*, uno y todo. El ensayo se inicia con esa misma fórmula, no por casualidad la misma que sólo un mes después de la carta al hermano en la que da cuenta por primera vez de Spinoza, el propio Hölderlin inscribe en el álbum de Hegel<sup>19</sup>, y que se convertirá en el lema de ambos, como también de Schelling, durante su estancia en Tübinga. A continuación Hölderlin se limita a transcribir con gran fidelidad el resumen que el propio Jacobi hace de la doctrina de Spinoza. Según Jacobi el espíritu del spinozismo no puede ser otro que el más antiguo «a nihilo nihil fit»:

«Spinoza encontraba que, tomado esto en su sentido más abstracto, por cada surgir del infinito, por cada cambio en éste, es puesto un algo a partir de la nada. Para ello puso un ésofo inmanente. A este no le dio, en la medida en que es causa del mundo, ni entendimiento ni voluntad. Porque el entendimiento y la voluntad no tienen lugar sin un objeto»<sup>20</sup>.

Hasta aquí la transcripción hecha por Hölderlin es fiel al texto de Jacobi. Sin embargo, en el fragmento siguiente Hölderlin se permite introducir alguna modificación en la transcripción que Jacobi hace del pensamiento de Spinoza. En su texto Jacobi continúa en los siguientes términos:

«En realidad lo que llamamos sucesión y duración no es sino mera ilusión. De manera que, puesto que el efecto real es completamente igual a su causa real, y sólo se diferencian según la representación, entonces sucesión y duración sólo deben ser, según la verdad, una determinada forma de intuir lo diverso en lo infinito»<sup>21</sup>.

Ya Mendelsohn en réplica a Jacobi había observado respecto de esa afirmación de éste lo siguiente:

«En lo que usted dice de la sucesión y la duración tiene mi más completa adhesión, sólo que yo no diría que se trata de una simple ilusión. Son determinaciones necesarias del pensamiento limitado, es decir fenómenos (“Erscheinungen”), que hay que distinguir de la simple ilusión»<sup>22</sup>.

En la transcripción de Hölderlin parece haberse tenido en cuenta esta matización, o bien se ha llegado a la misma consideración de modo independiente. Lo cierto es que Hölderlin no menciona el término ilusión y transcribe el pasaje en los siguientes términos:

<sup>19</sup> Cfr., ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 40.

<sup>20</sup> *StA*, 4, 207.

<sup>21</sup> *Jacobis Spinoza Buchlein. Nebst Replik und Duplik*, herausgegeben von Fritz Mauthner, Georg Müller Verlag, München, 1912, pp. 68-69.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 263.

«Además la representación de sucesión y duración es simple fenómeno, sólo la forma de la que nos servimos para intuir la diversidad en lo infinito»<sup>23</sup>.

De ello deben poder extraerse algunas consecuencias. Hölderlin hasta entonces ha respetado el texto de Jacobi sobre Spinoza. En efecto, cuando Jacobi define el espíritu del autor de la *Ética* en términos tales que la sustancia aparece como causalidad inmanente, Hölderlin no introduce cambio alguno. Pero el texto de Jacobi tiene, como sabemos, una intención polémica contra Spinoza. Por otra parte, esa intención polémica se manifiesta en la oposición con Lessing, quien representaría el spinozismo. Y nosotros sabemos que Hölderlin se ha colocado de lado del spinozismo precisamente por haber adoptado el lema del uno y el todo. Resulta, por tanto, coherente que ante una tergiversación peyorativa del pensamiento de Spinoza, en este caso representada por el vocablo *ilusión*, el propio Hölderlin corrija las palabras de Jacobi. Y lo que es más interesante, que esa corrección aparezca en un lenguaje claramente kantiano. Donde Jacobi convierte la causalidad inmanente en mera ilusión, Hölderlin nos habla de fenómeno, lo que permite salvar el escollo de Jacobi, y permite a la vez compatibilizar la causalidad inmanente del spinozismo con el criticismo de Kant. Más aún, parece que sólo esto último permite hablar de realidad y no de ilusión. Ahora bien, está fuera de duda que Hölderlin es lector en este momento de Kant. En carta a Hegel desde Waltershausen, es decir, en la época a la que corresponde la crítica a Fichte que comentamos, Hölderlin confiesa a su amigo que se ocupa casi exclusivamente de Kant y de los griegos<sup>24</sup>, pero esa dedicación no es nueva, pues el «kantismo» había penetrado con fuerza en el *Stift* de Tübinga y las *Críticas* habían despertado el entusiasmo de los estudiantes, que veían en ellas el fin de la antigua filosofía<sup>25</sup>. Por otra parte, todos los estudiantes, y entre ellos Hölderlin, debían estar más que familiarizados con la terminología kantiana, toda vez que Storr y Flatt habían escrito sobre y contra Kant<sup>26</sup>. El número de trabajos escolares dedicados por estos

<sup>23</sup> *StA*, 4, 207-208.

<sup>24</sup> *Cfr.*, *StA*, 6, 128.

<sup>25</sup> Así nos dice Fuhrmans, utilizando una expresión de la que encontramos claras resonancias en la carta de Hölderlin a Hegel que comentamos: «... en el círculo de los estudiantes existía e convencimiento de que, mediante las *Críticas* kantianas, la filosofía del pasado había devenido finalmente imposible» (Horst FUHRMANS: «Schelling im Tübinger Stift. Herbst 1790-Herbst 1795», en *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975, p. 57).

<sup>26</sup> *Cfr.*, Wilhelm G. JACOBS: *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989, p. 52.

años a algún aspecto de la obra de Kant es más que considerable<sup>27</sup>. Nada tiene, pues, de extraño que Hölderlin lea ya en este momento a Spinoza en términos kantianos<sup>28</sup>. Ciertamente el texto que comentamos no contiene mucha más información, pero esa poca que nos ofrece parece facilitar la interpretación del término dogmatismo usado en la carta a Hegel. Porque si la causalidad inmanente es compatible con el kantismo<sup>29</sup>, y este es el sistema crítico, entonces es claro que cualquier sistema, incluso un pretendido sistema kantiano como el de Fichte, que sea transcendente, será dogmático a los ojos de Hölderlin. Y esto es lo que de un modo incontestable ha afirmado Hölderlin en la carta.

Ahora bien, como vimos, en la carta el dogmatismo entendido como transcendencia se especificaba en el caso de Fichte por el hecho de darse en la conciencia. Y decíamos más arriba que la explicación de esa especificidad del dogmatismo fichteano comenzaba con la expresión «Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)». A la luz de *Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza* y de su spinozismo interpretado en términos kantianos, o si se prefiere del kantismo spinozista que parece profesar Hölderlin en este momento, parece claro que la clave de toda la argumentación reside precisamente en el hecho de que el Yo de Fichte pretenda suplantar la sustancia de Spinoza, pretensión que, según nos muestra Hölderlin, conduce al absurdo de que el Yo Absoluto es nada. Y ello a su vez evidencia que el motivo, el lugar, la posición desde la que Hölderlin hace su crítica es precisamente el peculiar spinozismo que constituye su «pensamiento» en este momento. La carta continúa con una manifestación muy reveladora en este sentido:

«Esto escribí en Waltershausen, cuando leí sus primeros escritos inmediatamente después de la lectura de Spinoza. Fichte me lo ha confirmado».

<sup>27</sup> Sobre los autores y los títulos de los mismos, ver la obra anteriormente citada de Wilhelm G. JACOBS, pp. 80-84.

<sup>28</sup> De hecho, el cruce entre el pensamiento de Kant y el spinozismo está ya dado en el propio Jacobi (Cfr., Hermann TIMM: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band 1. Die Spinozarennaissance*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974, pp. 15 y 138). Implícito en las *Cartas*, es ya manifiesto en el *David Hume*, obra aparecida cuatro años antes que el ensayo de Hölderlin, y que el propio Jacobi presenta como una continuación de las *Cartas*. (Cfr., *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Garland Publishing, New York, 1983, facsímil de la edición de 1887. *Vorbericht*, VII).

<sup>29</sup> Henrich confirma en este sentido que en *Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza*, Hölderlin interpreta determinados teoremas de Spinoza mediante conceptos kantianos. (Cfr., *Konstellationen*, pp. 155-56). Llama la atención, sin embargo, que, lejos de ponderar el indudable significado que ese dato tiene a la hora de interpretar las críticas a Fichte en 1794-95, tenga más bien por sorprendentes esas críticas. (Cfr., *Ibid.*, p. 59).

Si tenemos en cuenta que la carta está escrita a comienzos del 95, queda claro que esa confirmación se refiere a lo que Hölderlin ha escuchado directamente de Fichte en los bancos de la Universidad de Jena durante el período en el que asistió como oyente a sus lecciones.

El ensayo *Juicio y Ser* es precisamente fruto de esa estancia<sup>30</sup>. Y por lo mismo la crítica contenida en ese ensayo debe poseer una continuidad con la contenida en la carta<sup>31</sup>, si bien, como veremos enseguida, a diferencia de la carta, Hölderlin no se limita sin más a conducir al absurdo el argumento de Hölderlin, sino que confronta directamente los dos elementos de la oposición que de forma un tanto oscura se ocultaban en la expresión «Su Absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)». Y ello debido en parte a una mayor penetración en la doctrina de Fichte, en especial de su dimensión práctica, la cual hace inoperante el argumento al absurdo de la carta.

Si el *uno y todo* como fórmula capaz de condensar el spinozismo, era según nuestra hipótesis el lugar desde el que Hölderlin pudo acusar de dogmatismo a Fichte, ese uno y todo deberá a aparecer ahora como principio frente al Yo de Fichte.

Y, en efecto, en el mencionado ensayo Hölderlin define su principio, al que llama ser, en términos de unidad. Mientras que el juicio apunta precisamente a la escisión originaria, incompatible, por tanto, con el principio, y vinculada, como veremos enseguida, a la conciencia. De ahí que la clave del ensayo esté en la oposición entre el principio considerado como unidad, el ser, y el principio considerado como escisión, que será la conciencia. Una oposición que es en realidad la que se da entre el Yo absoluto de Fichte, que Hölderlin había leído en términos de conciencia en la carta a Hegel, y la sustancia de Spinoza traducida ahora en términos de ser.

El ensayo está dividido en dos partes, de las cuales la primera está dedicada a analizar la escisión implícita en todo juicio, y la segunda, a contraponer la noción de ser a la de cierta identidad, y decimos cierta identidad, porque lo que Hölderlin critica y opone aquí a ser es la identidad implícita en la argumentación que ha permitido a Fichte formular su primer principio en la GL, es decir, la identidad implícita en el modelo de la reflexión. El mismo modelo que años más

<sup>30</sup> Sobre la datación del Ensayo, ver D. HENRICH, *op. cit.*, pp. 49-63.

<sup>31</sup> Y, por tanto, también una continuidad con el ensayo de 1791, de cuyo pensamiento implícito serían desarrollos tanto la carta como *Juicio y ser*. En ese sentido, M. Wegenast considera que Spinoza habría dado a Hölderlin no sólo un único motivo, sino «el principio metafísico de su filosofía, que en su comentario a las *Cartas sobre Spinoza*, habría encontrado una primera especificación en el concepto de causalidad inmanente» (*op. cit.*, p. 41).

tarde Schelling afirmará haber superado paradójicamente desde su sistema de la Identidad<sup>32</sup>.

«Juicio es en su más alto y estricto sentido, la originaria separación del sujeto y el objeto intimamente unidos en la intuición intelectual, aquella separación mediante la cual son posibles 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»<sup>33</sup>.

El término alemán para el vocablo castellano juicio es «Urteil». El prefijo «Ur» designa lo originario, lo primigenio, etc., mientras que la raíz «Teil» designa la separación, la división. Hölderlin juega, pues, con la etimología del término con la intención de poner de manifiesto que juzgar implica de modo inevitable escindir, separar y, por tanto, lo más opuesto a la unidad. Más exactamente, juicio supone el acto mediante el cual se rompe la unidad, el acto de la ruptura originaria de la misma, pues, ciertamente, y en la medida en que el juicio es partición, exige una unidad previa que el juicio mismo rompe. A esa unidad previa le llama Hölderlin en el comienzo mismo del texto, intuición intelectual. Estamos ya, pues, desde el comienzo mismo, ante la oposición que anunciábamos, cuyos términos se concretan por el momento en una unidad originaria que Hölderlin denomina intuición intelectual, y una escisión originaria, cuyo más adecuado ejemplo, nos dice inmediatamente Hölderlin, es la expresión *Ich bin Ich*.

No hay duda de que este segundo término de la oposición con el que aquí juega Hölderlin está referido al primer principio de Fichte, tal como éste le presenta en el parágrafo primero de la *Grundlage* de 1794, la obra escrita precisamente como base para sus lecciones justamente en el período en el que Hölderlin es su oyente en Jena, y en el que escribe el ensayo que comentamos. Pues bien, en esa misma obra, después de haber caracterizado su primer principio como *Ich bin Ich*, nos dice Fichte, relacionando ese primer principio con la sustancia de Spinoza:

«Su más alta unidad volvemos a encontrarla en la WL, pero no como algo que es, sino como algo que debe ser producido por nosotros... Y hago notar aún que cuando se traspasa el Yo Soy, se cae necesariamente en el spinozismo»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cfr., *F.W.J. Schelling Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, Band 2, p. 41.

<sup>33</sup> *StA*, 4, 216.

<sup>34</sup> *W*, 1, 101.

En la carta a Hegel de enero de 1795, Hölderlin había contrariado directamente el carácter crítico que Fichte reclamaba para su WL, y le había considerado dogmático por contraposición a Spinoza. Una peculiar concepción de dogmatismo esta que, como vimos, se basaba:

- a) en general, en ser transcendente;
- b) en particular, en ser transcendente a partir de la conciencia, lo que conducía al absurdo al principio de Fichte precisamente por estar situado al nivel de la sustancia de Spinoza.

Pues bien, en *Juicio y Ser* parece confirmar y desarrollar ese punto de partida de la crítica a Fichte. Frente a la pretensión fichteana, según el texto citado, de haber establecido mediante su principio una unidad capaz de suplir y superar la de Spinoza, Hölderlin vuelve a invertir radicalmente el argumento del propio Fichte, y trata de mostrarnos ahora que el principio de Fichte no sólo no es capaz de ocupar el lugar de la sustancia de Spinoza, sino que incluso es lo más opuesto a un principio de unidad, pues representa la escisión originaria, y la representa precisamente, en continuidad con la carta, porque se sitúa en la conciencia.

Ahora bien, en el texto de Fichte en el que éste compara su propio principio con el de Spinoza, nos dice que esa unidad que reclama para la WL, supera la de Spinoza precisamente porque el error de Spinoza consiste en que:

«pretende deducir esa unidad a partir de fundamentos teóricos cuando debiera haberlo formulado mediante una exigencia práctica»<sup>35</sup>.

En *Juicio y Ser* Hölderlin parece replicar directamente a esa afirmación fichteana:

«Yo soy Yo es el mejor ejemplo de ese concepto de juicio teórico, pues en lo práctico se opone al no yo y no a sí mismo»<sup>36</sup>.

A Hölderlin no puede pasársele por alto que esa dimensión práctica reclamada por Fichte y de la que según el mismo Fichte carecería la sustancia de Spinoza, remite a la tendencia hacia la reconciliación práctica del Yo, es decir, a ese «algo que debe ser producido por nosotros». En la parte práctica de la GL define Fichte la razón práctica como:

«aquella exigencia de que todo concuerde con el Yo, de que toda realidad sea puesta meramente por el Yo»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *StA*, 4, 216.

<sup>37</sup> *W*, I, 263.

Y es esta exigencia la que constituye la unidad del principio y del sistema de Fichte. Hölderlin parece, sin embargo, desentenderse del juicio práctico, y no porque no constituya también una escisión, sino porque no es originaria. ¿Está con ello olvidando el decisivo carácter práctico del primer principio de Fichte? Si su crítica no es capaz de afectar a la unidad práctica del sistema de Fichte, no debemos pensar que resulta insuficiente, toda vez que el propio Fichte sitúa en ella su «progreso» y su diferencia esencial frente a la unidad de Spinoza? Su insistencia en permanecer en el juicio teórico, y su consideración del juicio práctico como una escisión «derivada», y en todo caso no como unidad, debe hacernos pensar que no tiene en cuenta la caracterización práctica que de la unidad de su sistema hace Fichte?

Creemos, por el contrario, que en esa escueta afirmación según la cual el más adecuado ejemplo de juicio es el *Yo soy Yo*, mientras que el práctico es sólo oposición entre Yo y no Yo, Hölderlin está tratando de poner en evidencia las dificultades de esa unidad supuestamente práctica de Fichte. O dicho de otro modo, su crítica, en la medida en que se dirige al Principio de Fichte, afecta también a esa dimensión práctica.

El término «teórico» utilizado en el ensayo no puede identificarse sin más con lo que Fichte denomina en su obra parte teórica por contraposición a la parte práctica<sup>38</sup>. Lo que para Hölderlin convierte al juicio *Yo soy Yo* en el más adecuado ejemplo de juicio «teórico», reside precisamente en el hecho de que expresa una relación de identidad.

Pues bien, en el párrafo 4 de la GL ha sido el propio Fichte el que ha caracterizado su primer principio en términos de identidad:

«Antes de emprender nuestro camino, una breve reflexión sobre el mismo: ahora tenemos tres principios lógicos, el de identidad que es el fundamento de todos los demás..., y luego los otros dos...»<sup>39</sup>.

Y algunas páginas más arriba había caracterizado su principio como tético (un mero poner), describiéndolo a continuación en los siguientes términos:

«Un juicio tético sería aquel en el que algo, si no fuera puesto como igual o como opuesto a otra cosa, sería puesto como meramente igual a sí mismo... El originario y más alto juicio de ese tipo es: yo soy»<sup>40</sup>.

Lo que coincide exactamente con el ejemplo más acabado de juicio originario al que Hölderlin se refiere en *Juicio y Ser*. Un tipo de juicio que no es obtenido

<sup>38</sup> Cfr., *W*, I, 122.

<sup>39</sup> *W*, I, 123.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 116.

por Fichte ni en la parte teórica ni en la parte práctica de la GL, sino en una primera parte, que es la que establece los fundamentos para el desarrollo de las otras dos. Su caracterización como «teórico» por parte de Hölderlin puede obedecer al hecho de que esta primera parte de la GL tiene desde luego una naturaleza teórica en sentido amplio que no sería negada ni siquiera por el propio Fichte, pero contiene a la vez una implícita crítica a la afirmación fichteana de que la unidad de Spinoza es recuperada en la WL como práctica, mediante la infinita tendencia a la reconciliación del Yo y el no Yo en el Yo absoluto. Pues, en definitiva, la posibilidad de esta unidad se hace depender de la identidad del Yo en el juicio tético originario. Es decir, se hace depender de ese «Yo absoluto (= a la sustancia de Spinoza)» del que se había ocupado Hölderlin en la carta a Hegel, y que ahora trata de contraponer, en cuanto escisión originaria, a la unidad originaria que aquí expresa en términos de ser. La segunda parte del ensayo está precisamente dedicada a demostrar lo que esta primera parte sólo ha preparado, a saber, que esa identidad y su correlato, la conciencia, no es = a «ser», no es ni puede ser, por tanto, primer principio.

Pero antes de afrontar esa segunda parte, Hölderlin dedica unas líneas a las categorías de la modalidad. En principio parece tratarse de un texto ajeno al resto de la argumentación<sup>41</sup>. Sin embargo, un detenido análisis del mismo nos muestra que constituye un argumento decisivo contra la pretendida superación práctica por parte de Fichte de la sustancia de Spinoza. Con ello completa la escueta crítica contenida en el fragmento anterior, y la completa en el sentido de que la unidad obtenida mediante la praxis no sólo no afecta al primer principio entendido como unidad, del que en último término depende, sino que además es transcendente.

En el párrafo en cuestión afirma Hölderlin lo siguiente:

«Realidad y posibilidad se relacionan como conciencia inmediata y mediata. Cuando pienso un objeto como posible, entonces me limito a reproducir la conciencia precedente, en virtud de la cual era real. Para nosotros no hay ninguna posibilidad pensable que no fuera antes realidad. Por ello el concepto de posibilidad no tiene absolutamente ninguna validez respecto de los objetos de la razón, porque nunca se da en la conciencia como aquello que debe ser, sino sólo el concepto de necesidad.

<sup>41</sup> Según Henrich, el lugar de ese párrafo no está justificado en relación con el conjunto del texto, y constituye más bien un apéndice ajeno a la argumentación general del mismo. (Cfr., *op. cit.*, p. 63). Esta interpretación es en realidad solidaria con la sorpresa que este autor muestra ante las críticas a Fichte, sorpresa que supone implícitamente no reconocer la continuidad entre este escrito y el dedicado a la obra de Jacobi, y que hace ininteligible no sólo este párrafo, sino el texto en su conjunto al prescindir de la idea fundamental desde la que esas críticas se realizan, a saber, la causalidad immanente de Spinoza que Hölderlin opone tanto en la carta a Hegel como en *Juicio y Ser* al dogmatismo transcendente de Fichte.

El concepto de posibilidad es válido respecto de objetos del entendimiento, el de realidad de objetos de intuición y percepción»<sup>42</sup>.

Si consideramos que la unidad práctica del Yo absoluto fichteano pasa por la idea del Yo como posibilidad, resulta evidente que el sentido de este párrafo es rematar y explicitar esa noción fichteana de unidad a la que no habría llegado supuestamente la sustancia de Spinoza.

Una de las nociones claves de la parte práctica de la GL es la del Yo como condición de posibilidad de la conciencia real<sup>43</sup>.

«El Yo exige que toda realidad cuadre con él y llene la infinitud. En la base de esta exigencia está necesariamente la Idea del Yo meramente puesto, infinito. Y este es el absoluto Yo del que hemos hablado aquí. (Ahora se aclara definitivamente el principio: “el yo se pone meramente a sí mismo”. En él no se habla en absoluto del yo dado a la conciencia inmediata; pues éste no es nunca meramente puesto, sino que su situación es siempre fundada mediata o inmediatamente por algo fuera del yo. Se trata de una Idea del Yo, cuya exigencia práctica infinita debe ser puesta como fundamento, pero que no es alcanzable para la conciencia, y por ello nunca puede darse en ésta inmediatamente, [pero desde luego sí mediatamente a la reflexión filosófica])»<sup>44</sup>.

Pues bien, el párrafo en cuestión de *Juicio y Ser* parece dirigido al centro mismo del argumento de Fichte. Para éste la posibilidad de la conciencia real viene dada por el Yo absoluto (en cuanto absoluta posibilidad) como Idea. Lo que Hölderlin, en cambio, nos dice es precisamente que la realidad no depende de la posibilidad, sino que más bien esta última sólo resulta pensable si previamente es dada en la conciencia real.

«Cuando pienso un objeto como posible reproduzco únicamente la conciencia precedente, en virtud de la cual es real. No hay para nosotros ninguna posibilidad pensable que antes no fuera realidad».

Una vez más, pues, nos encontramos con que Hölderlin invierte por completo la argumentación de Fichte, y lo hace desde una consideración indudablemente spinozista<sup>45</sup>, pero expresada inequívocamente en el lenguaje de Kant. Si para éste el absoluto Yo como absoluta posibilidad es condición de posibilidad de la conciencia real, para Hölderlin en cambio lo posible tiene su condición en lo real. Pero con ello no está Hölderlin haciendo otra cosa que explicitar la crítica de la carta a Hegel, y según la cual el dogmatismo de Fichte consistía precisamente en

<sup>42</sup> *StA*, 4, 216.

<sup>43</sup> Cfr., *W*, I, pp. 275 y 271.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 277.

<sup>45</sup> Cfr., *Ética*, Libro I, Proposición XXXIII.

transcender la conciencia, una conciencia que, desde la perspectiva kantiana que vimos Hölderlin hacía compatible con su spinozismo, no puede ser otra que la conciencia dada. Por su parte, Fichte nos dice que la conciencia dada se funda siempre en algo exterior, que ha de ser precisamente la Idea del Yo absoluto. Resulta, pues, coherente que desde su planteamiento no dogmático en el sentido ya apuntado, es decir, no trascendente, Hölderlin considere como mediato al Yo absoluto, correspondiendo la inmediatez al yo real. Fuera de ésta no hay nada, de ahí que buscar un fundamento más allá sea un dogmatismo de la conciencia.

En términos kantianos, trascendente es aquel uso de un concepto del entendimiento más allá de los límites de la experiencia<sup>46</sup>, y es claro que Hölderlin tiene en mente esa caracterización kantiana, porque el párrafo que analizamos termina precisamente afirmando que el concepto de posibilidad pertenece al entendimiento y no a la razón, y no puede ser, por tanto, una idea, en la que se funda la unión práctica defendida por Fichte, y que fundaba su superación de la unidad de Spinoza.

Hölderlin concluye:

«El concepto de posibilidad es válido respecto de objetos del entendimiento, el de realidad respecto de objetos de percepción e intuición».

Con ello desecha Hölderlin cualquier resquicio de posibilidad a la supuesta unidad práctica en la que Fichte hace residir su superación de Spinoza. Pero lo interesante es que lo hace explicitando aún más su crítica de dogmatismo en la carta a Hegel, que ahora aparece definitivamente aclarada, precisamente a partir de Kant, que es justamente el otro elemento que, junto con Spinoza, constituía el suelo desde el que Hölderlin lee a Fichte.

Pero en todo caso, como decíamos al principio, el argumento central del ensayo estaba en la oposición entre un principio que sí lo es, «ser», y que se expresa en unidad, y un pretendido principio que es escisión originaria, y cuya forma más adecuada es el *Ich bin Ich*. En la segunda parte Hölderlin no se conforma con haber mostrado genéricamente que todo juicio es escisión, sino que, una vez expedito el camino en lo que a la cuestión de la unidad práctica respecta, trata de analizar en qué medida ese ejemplo más adecuado de escisión, el *Yo soy Yo*, efectivamente lo es. Y ahí aparecerá inevitablemente de nuevo la conciencia que había sido el tema central de la crítica en la carta a Hegel.

«Ser expresa la unión del sujeto y el objeto. Donde sujeto y objeto están unidos sin más, no sólo en parte, por tanto, unidos de manera que no puede precederlos ninguna separación sin dañar la esencia de lo que debe ser separado, sólo ahí puede hablarse de un ser en cuanto tal, como en el caso de la intuición intelectual.

<sup>46</sup> Cfr., *KrV*, B 352.

Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo: Yo soy Yo, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que no preceda ninguna separación, sin dañar la esencia de aquello que debe ser separado. Por el contrario, el Yo sólo es posible mediante esa separación del Yo»<sup>47</sup>.

Llegamos aquí al fondo desde el que estaba construida la crítica de la carta a Hegel, al fondo que nos ha acompañado a lo largo del trabajo. El Yo absoluto no puede ser equiparado a la sustancia de Spinoza. En la carta esa confusión era llevada por Hölderlin al absurdo, Aquí, desde las definiciones de ser como unidad, y de juicio como absoluta separación, Hölderlin, que sin duda ha profundizado y leído con más atención a Fichte, no se limita a esa reducción al absurdo, ciertamente un tanto precipitada. Porque es evidente, y de hecho venimos de verlo, que la equiparación del Yo absoluto a la sustancia de Spinoza no se deja resumir en el hecho de que contuviera toda realidad, sino que lo peculiar era el modo práctico de contenerla, un modo al que Hölderlin dedica en el ensayo considerable espacio. Hölderlin debió caer en la cuenta de que, efectivamente, el matiz práctico dado por Fichte al Yo hacía inoperante aquella reducción al absurdo. El modo de contener toda la realidad, hecho clave de aquella reducción al absurdo, era precisamente el de la exigencia práctica, y ésta no sólo no impedía la separación sujeto y objeto, que en el argumento de la carta resulta decisivo para permitir a Hölderlin afirmar que el Yo es = nada, sino que presupone esa separación. De ahí que Hölderlin abandone aquel argumento, pero sin abandonar las premisas del mismo, a saber, la equiparación del Yo absoluto con la sustancia de Spinoza, y el subsiguiente carácter dogmático y transcendente acarreado a esa equiparación.

Esto último lo ha mostrado en la discusión sobre la pretendida unidad práctica del Yo de Fichte, a la luz de la cual, y situándose en el pensamiento de Kant, Hölderlin ha puesto de manifiesto que esa unidad práctica no es sino el resultado de un uso transcendente de categorías del entendimiento, uso transcendente que va ligado —como en la carta a Hegel— a la pretensión de recuperar, ahora de modo «práctico», la unidad de Spinoza, es decir, a la pretensión de situar el absoluto Yo como = a la sustancia de Spinoza. De manera que ese mejor conocimiento de la WL de Fichte le lleva a Hölderlin a modificar la explicación de la naturaleza transcendente del Yo, que ahora encuentra precisamente en el seno de la argumentación fichteana dirigida a recuperar por vía práctica la unidad que faltaría en la sustancia de Spinoza. Pero hemos visto que en realidad este problema resultaba incidental en el curso argumentativo del ensayo. La cuestión decisiva era la oposición entre un principio de unidad (ser, sustancia de Spinoza)

<sup>47</sup> *SzA*, 4, 217.

y un principio de escisión (Absoluto Yo). Al igual que en la carta es esa oposición —«su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza)»— la clave de las críticas de Hölderlin. Y si ahora no puede sin más conducir al absurdo la pretensión de Fichte de haber sustituido a la sustancia de Spinoza, lo que aparecía vinculado al hecho de que el principio fichteano se configurase en términos de conciencia, también ese hecho sigue estando presente en la crítica del ensayo. Lo que Hölderlin trata de mostrar es que el principio de Fichte no cumple lo que pretende, a saber, es incapaz de ser principio y de ser unidad. Y lo es precisamente por la misma razón por la que en la carta aparecía como más trascendente aún que los antiguos metafísicos, a saber, precisamente por estar vinculado a la conciencia.

El ensayo continúa en los siguientes términos:

«¿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, pues en otro respecto es reconocido como opuesto. Por lo tanto la identidad no es ninguna unión entre sujeto y objeto que tuviera lugar pura y simplemente, y por tanto la identidad no es = al ser absoluto»<sup>48</sup>.

El giro práctico dado por Fichte al Yo no hace ya imposible la autoconciencia, no convierte ya en nada la conciencia, pero el modelo de autoconciencia sigue impidiendo considerar al Yo como principio, toda vez que lejos de ser unidad es separación originaria en el sentido definido al comienzo del ensayo.

Resumiendo ahora el curso de las críticas podríamos establecer la siguiente secuencia:

1. En un primer momento Hölderlin constata que la equiparación del Yo a la sustancia de Spinoza conduce al absurdo de convertir al Yo en nada. Lo que viene dado precisamente por el hecho de querer transferir los rasgos de la sustancia a la conciencia. A eso lo denomina Hölderlin un dogmatismo de la conciencia.

2. En un segundo momento advierte Hölderlin que la naturaleza práctica del Yo de Fichte impide atribuirle sin más los rasgos de la sustancia de Spinoza, lo que invalida en parte su argumentación anterior. Se esfuerza en mostrar entonces:

- a) que esa naturaleza práctica no deja de ser trascendente, lo que expresa en el párrafo de *Urteil und Sein* dedicado a las categorías de modalidad;
- b) que esa naturaleza práctica depende en definitiva de una estructura teórica contenida en la fórmula de la identidad, lo que expresa en la primera mitad del ensayo.

<sup>48</sup> StA, 4, 217.

3. En un tercer momento, y dado que según el propio Fichte lo que su principio mantiene de la sustancia de Spinoza es el rasgo de la unidad, sólo que «mejorado» incluso, podríamos decir, Hölderlin demuestra la imposibilidad de concebir la unidad en términos de conciencia. Este segundo momento precedería cronológicamente al segundo, o sería simultáneo con él, constituyendo el verdadero motivo del Ensayo.

Como comunes a todos ellos encontramos los siguientes elementos:

1. Una concepción spinozista combinada con Kant, y articulada fundamentalmente en torno a las ideas de unidad y de inmanencia.
2. Una confrontación entre esa concepción y el principio de Fichte, que al concebirse en términos de conciencia impide tanto la inmanencia como la unidad.

Y de todo ello extrae como conclusión la incapacidad de Fichte para superar el modelo de Spinoza.

Habíamos enmarcado el presente análisis dentro del problema genérico de los orígenes del Idealismo alemán, y en el interior de éste habíamos apuntado hacia la relación entre Fichte y Schelling. En particular habíamos insinuado la posible existencia de un elemento ajeno a Fichte que, presente ya en el primerísimo Schelling pudiera dar cuenta de la evolución posterior de éste, lo que confirmaría que el Idealismo, lejos de estar constituido por una única trayectoria en el seno de la cual se dan sucesivas superaciones, estaría constituido al menos por dos corrientes claramente independientes y nítidamente separadas y separables que disputarían sobre un mismo problema, el de la unidad en el seno del postkantismo.

Pues bien, las críticas de Hölderlin a Fichte entre 1794 y 1795 parecen contraponer de modo bien explícito esas dos líneas. Si tenemos en cuenta que esas líneas se entrecruzan en la obra del primer Schelling, es decir, justamente el de 1794 y 1795, parece más que conveniente interpretar y leer las obras del Schelling de ese período, en particular el *Vom Ich* y las *Philosophische Briefe*, a partir de los elementos en juego en la crítica de Hölderlin a Fichte. O dicho con otras palabras, se hace necesario considerar esos breves textos de Hölderlin como instrumentos de gran valor a la hora interpretar tanto la trayectoria del primer Schelling como la evolución del Idealismo en su conjunto.

Ahora bien, reconocido este hecho de modo prácticamente unánime por la literatura, el problema es determinar la procedencia y los perfiles de la línea o el elemento representado por Hölderlin y, en su caso, también por su entorno<sup>49</sup>. Pues

<sup>49</sup> Los trabajos de investigación del llamado «Jena-Programm» en torno a Henrich (cfr., *Konstellationen*, pp. 217-228), se han centrado precisamente en ese entorno, que incluye a

bien, la conclusión que parece desprenderse de nuestro análisis es que ese elemento apunta hacia Spinoza, y que se condensa en la noción de causalidad inmanente, formulada en el lenguaje de Kant. Esta noción aparece como clave tanto en la lectura que Hölderlin hace de las *Cartas* de Jacobi, como en las críticas a Fichte de 1794-95, lo que confirma la continuidad entre la primera y las segundas.

Ello excluye considerar la posición de Hölderlin en 1794-95 como una especie de acontecimiento más o menos sorprendente, cuyas raíces habría que buscar en otro lugar distinto del propio Hölderlin. En este sentido Henrich sitúa ese lugar en una combinación de lo que denomina Reinhold II y Jacobi II<sup>50</sup>. Por Reinhold II entiende la posición alcanzada por éste en 1794, y a partir de las críticas formuladas por Carl Immanuel Díez. Por Jacobi II entiende una suerte de mixtura entre las posiciones del propio Jacobi y su versión particular del spinozismo, tal como aparece reflejada en la segunda edición de las *Cartas*.

Al margen de que, como decimos, el spinozismo de Hölderlin hace superfluo acudir a otra fuente para comprender sus críticas a Fichte, se da el caso de que esos dos elementos resultan incapaces de dar cuenta de la causalidad inmanente, nervio incuestionable de las críticas de Hölderlin a Fichte<sup>51</sup>. En el caso de Reinhold

---

personajes como Carl Immanuel Díez, Friedrich Immanuel Niethammer, Isaak von Sinclair o Jakob Zwilling, fundamentalmente, en una línea de investigación que parece ya consolidada. En este sentido puede citarse como ejemplo los seminarios impartidos por Manfred Frank en Tübingen durante los semestres de invierno de 1991-92, de verano 1992 y de invierno 92-93, bajo el título genérico: *Die Anfänge des Deutschen Idealismus (ERLÄUTERUNGEN zu den Lehrveranstaltungen des philosophischen Seminars der Universität Tübingen, Wintersemester 1992/93, [Philosophische Fakultät, Tübingen, 1992])*.

<sup>50</sup> Cfr., *op. cit.*, 229-244.

<sup>51</sup> En todo caso, no hemos pretendido en este trabajo valorar el carácter fundado o infundado de esas críticas. El propio Fichte afirmó de un modo que no dejaba lugar a dudas el carácter inmanente de su principio. (Cfr., *W*, I, 120). No podemos demostrar aquí por qué la presentación de su pensamiento en la GL, demasiado próxima al modo de presentar de Reinhold, impedía ver con claridad el carácter transcendental de su pensamiento, en muchos aspectos más cerca de Spinoza de lo que el propio Fichte pudo reconocer. Antes al contrario, se esforzó en contraponer su sistema al de Spinoza, y es ese esfuerzo el que Hölderlin tiene presente. Pero esa obsesión de Fichte está más fundada en un lugar común de la tradición a la que pertenece (ver nota 12) que en un verdadero conocimiento de Spinoza. Más allá del tópico totalmente injustificado según el cual el joven Fichte fue lector de Spinoza, y de él tomó su preocupación por el sistema (cfr., Reinhard LAUTH: «Die Entstehung von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* nach der *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie*», en *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Felix Meiner, Hamburg, 1989, p. 162, donde señala el autor lo infundado de esa afirmación que viene repitiéndose una y otra vez), lo cierto es que no poseemos ningún dato que avale, en ese momento, no ya un conocimiento adecuado de Spinoza, sino ni siquiera un comercio directo mínimo con su obra.

II, porque la versión de Niethammer que supuestamente encontraría su eco en Hölderlin llevaría a tener el spinozismo por un «prejuicio» y una «ilusión»<sup>52</sup>, es decir, convierte en «ilusión» precisamente el lugar de la causalidad inmanente desde el que formula Hölderlin sus críticas. Más aún, equipara en eso al spinozismo y a la WL<sup>53</sup>, mientras que la crítica de Hölderlin se articula, como hemos visto, a partir de la imposibilidad del principio de Fichte para ocupar el lugar de la sustancia de Spinoza. Por otra parte, no dejaría de ser chocante que Hölderlin tomase los elementos de su crítica, aunque fuera mediatamente, de una filosofía que afirma como su principio el «Principio de conciencia», pues sus críticas a Fichte aparecen siempre vinculadas a la pretensión de presentar el principio de la filosofía, el ser, en términos de conciencia.

En cuanto a Jacobi II, parece difícil que Hölderlin haya podido alcanzar una versión del spinozismo «contaminada» por Jacobi, toda vez que en el ensayo sobre las *Cartas* de éste le vimos adoptar la posición de Lessing y corregir aquellos puntos en los que Jacobi tergiversaba intencionadamente la doctrina de Spinoza. Su spinozismo, lejos de proceder de la versión del propio Jacobi, se perfila allí frente a éste. Y es de recordar en este punto que en la citada carta a la madre de febrero de 1791 afirma que han caído en sus manos libros sobre y de Spinoza, es decir, que han caído en sus manos, además de las *Cartas* de Jacobi, los elementos suficientes como para contrastar las afirmaciones vertidas en esa obra. Por otra, no dejaría de ser chocante que Hölderlin tomase el elemento clave capaz de criticar la transcendencia, que es el verdadero blanco de su crítica a Fichte, de una filosofía que ha hecho del «Salto mortale» su principio<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Cfr., HENRICH, *op. cit.*, p. 247.

<sup>53</sup> Cfr., *ibidem*.

<sup>54</sup> Por otra parte, hay que recordar que Spinoza estaba presente en la cultura alemana mucho antes de la publicación de las *Cartas* de Jacobi (Cfr., Herbert LINDNER: *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und HERDERS*, Arion Verlag, Weimar, 1960, p. 151. En el mismo sentido, M. BOLLACER: *Der junge Goethe und Spinoza*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 164-165 y 237-238), por lo que parece poco justificable hacer depender de un antiespinozista como Jacobi cualquier rasgo de spinozismo que aparezca en la Alemania posterior a 1784. Más aún si tenemos en cuenta que personajes como Goethe o Herder se integran en esa tradición ajena y opuesta a Jacobi.