

Review de *De Kant a Hölderlin*, de Felipe Martínez Marzoa¹

Mateu Cabot

Texto publicado originalmente en:

Taula Quaderns de pensament, núm. 21-22, págs. 129-130, Palma 1994. ISSN: 0214-6657.

El objetivo explícito de la obra es dilucidar el tránsito de la filosofía moderna hacia el Idealismo. El camino se realiza con una muy específica *lectura de Kant*². En este "leer a Kant" se halla la fuerza del ensayo, pues lo que nos propone el autor es enfrentarse al problema teórico dejando de lado todo aquello que la crítica posterior ha vertido sobre él, distorsionándolo incluso y dando por sentado una determinada interpretación.

¹Ed. Visor (La Balsa de la Medusa, 50), Madrid 1992, 151 págs.

²Felipe Martínez Marzoa ya ha dedicado a Kant dos de sus anteriores obras: *Desconocida raíz común* (1987) y *Releer a Kant* (1989).

Esta es la propuesta de Martínez Marzoa (en adelante: M.M.): el rigor y minuciosidad son una constante de su quehacer de lectura interpretativa, y esto lo demostró ya en su lejano *La filosofía de 'El Capital' de Marx* (Taurus, 1983), en el que la propuesta de lectura era semejante: re-leer una propuesta teórica, lectura que tiene su primera dificultad en una siempre reclamada presunta 'especificidad' del pensamiento en cuestión que 'obliga' a leerlo en unas coordenadas determinadas y desde unos presupuestos y finalidades determinadas. En *De Kant a Hölderlin* se trata de leer a Kant no desde el punto en que la historiografía le ha instalado (ser el **pre-** del idealismo) sino desde los problemas que Kant plantea, "en cuanto elemento inquietante de la cosa misma", algunos de ellos a pesar suyo, y por mor de los cuales queda relegado en el tránsito al idealismo. Igualmente (y a esto dedica el autor la tercera parte) la aparición de Hölderlin como momento esencial de la historia del idealismo, a pesar de que o más bien porque "no es Él mismo un idealista".

M.M. plantea dos maneras de leer la capital (y ambigua) pregunta kantiana de la *Crítica de la razón pura*: "*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*". Una lectura (la que M.M. llama "J") de la pregunta entenderá que cierta cosa llamada "conocimiento *a priori*" es posible y, así, la investigación trascendental "se ocuparía no de cómo es posible el conocimiento en general, sino del particular problema de determinado tipo de conocimiento (el 'conocimiento *a priori*')". Otra lectura (la llamada "M") entenderá que lo "que llamamos 'conocimiento' es *possibile* y su *possibilitas* (esto es: aquello en lo que consiste en general el que algo sea válido como conocimiento) es *a priori*, o sea, constitutiva 'de antemano' con respecto a cualquier contenido del conocimiento" y, así, "la cuestión trascendental sería la de en qué consiste en general esa validez o legitimidad que llamamos en general 'conocimiento'". La lectura M es la más profundamente kantiana, entonces: ")qué motivo puede entonces haber para que Kant tienda (aunque inconsecuentemente, como veremos) a girar hacia J?". En la lectura M "lo válido es lo empírico, siendo entonces el papel de lo *a priori* el de 'en qué consiste' la validez, o sea, no el de lo válido, sino el de 'las condiciones de posibilidad' de ello *en cuanto tal*, mientras que en la lectura J lo válido es lo *a priori*". La tendencia kantiana al tránsito de M a J viene motivada "por lo incómodo que resulta el que lo válido sea aquello cuyo carácter es precisamente el *no* ser absolutamente válido, esto es, por la inclinación a atribuir el carácter de la válido a aquello que es 'absolutamente cierto'". Ello significaría el abandono del proceder epagógico en beneficio del genético, porque "un pensamiento que pretenda ser la consumación de la tendencia a lo absolutamente cierto y, por lo tanto, a identificar validez con aprioridad habrá de ser a la vez un pensamiento que no se conforme con ningún *Faktum*, sino que exija siempre y por principio la génesis". Tal es el paso dado por Fichte. En él se consume el tránsito esbozado en Kant: aquello en lo que consiste la validez pasa a ser ello mismo lo válido, que también puede decirse: aquello en lo que consiste ser pasa a ser ello mismo lo ente. La diferencia de lo uno a lo otro constituye el tema kantiano de la finitud. En esta diferencia (o finitud) se halla la razón de que "el modo de proceder haya de ser la *epagogé* y el que haya siempre más de un principio". Esto la posición M. La lectura J, anunciada en Kant y consumada en Fichte, suprime la diferencia y puede recibir el nombre de 'idealismo'.

Consecuente con la posición M es, sea hablando relativamente a lo cognoscitivo y lo práctico, sea a la intuición y al concepto, que se establezca "una dualidad en la que ninguno de los dos términos puede ni separarse ni derivarse del otro". Si la "raíz común", y precisamente 'desconocida', pues los dos términos inseparables entre sí no son derivables uno del otro, fuese algo de lo que el filósofo pudiera partir, entonces desaparecerían los dos términos en cuanto dos. La raíz común desconocida ya no comparecería sólo en su propio abstraerse. Entonces habría génesis. En Kant el tránsito de M a J fracasa porque la pretensión de subordinar la raíz común a-reflexiva a la reflexión es, aunque el propio Kant la tenga, profundamente antikantiana, y "el núcleo de la filosofía de Kant es tan fuerte que no se deja manipular ni por Immanuel Kant". Lo que representa *die Natur* en el pensamiento kantiano, es solidario con el carácter de *epagogé* e incompatible con la génesis; en su abstraerse consiste la 'reflexión'.

Hölderlin conecta con esta posición kantiana, y en su crítica de Fichte lo que recusa es el punto de vista "según el cual la presencia-ausencia de lo absoluto tendría lugar en la reflexión, esto es, en la forma absoluta de la reflexión". Se manifiesta en ello una crítica a la noción misma de 'absoluto' y, por ello, de la génesis. La tesis de M.M. es que Schelling y Hegel asumen la crítica de Hölderlin a Fichte "como si la misma no concerniese a cualquier noción de 'lo absoluto', esto es, como si lo exigido fuese cambiar de noción de lo absoluto, pero no abandonar en general la noción de lo absoluto". De este modo ambos pueden recoger aspecto de la posición de Hölderlin para criticar al otro en su intento de salvar una versión propia de génesis. Pero aunque remitiéndose a Él, el absoluto de Hegel o de Schelling no es el absoluto de Hölderlin simplemente porque éste no está hablando de lo absoluto. Porque el absoluto está unido al origen, a situarse de entrada en el origen y, de este modo, en el modo de la génesis, mientras que Hölderlin si apunta a algo así como un origen "es sólo para que éste se niegue categóricamente a 'originar' y nos deje remitidos a las cosas; ese desgarró sin soldadura es el mundo, y Él es la morada del poeta". La distancia, el desgarró, el "entre" (que M.M. analiza a partir de *Andenken*), el lugar de la ausencia de los dioses ya partidos, no son sino aspectos de "la misma brecha o fisura o diferencia" que pretende expresar Hölderlin y que M.M. ha contemplado desde el comienzo de su libro, precisamente leyendo a Kant no como un **pre**-idealista, sino desde la ruptura que representa la finitud y reencontrando esta finitud en Hölderlin.