

La tarea aquí emprendida se basa en una cierta interpretación de Kant, de la relación del Idealismo con Kant y de la posición o el papel de Hölderlin en todo ello. Este es el marco en el que se sitúa el presente análisis: la posición o el papel de Hölderlin en relación a la lógica hegeliana y, con ello, los orígenes de la modernidad.

Felipe Martínez Marzosa

Hölderlin y la lógica hegeliana

830 HOL/MAR

ISBN 84-7774-578-1



Hölderlin y la lógica hegeliana



Felipe Martínez Marzosa

Índice

Advertencia.....	11
1. Consideraciones previas.....	13
2. Reflexión y sujeto.....	19
3. Tránsito hacia el problema Hölderlin-Hegel.....	27
4. Primera caracterización del movimiento total de la lógica.....	35
5. La esencia y el concepto.....	39
6. La lógica del juicio y la cópula: primera línea de comentario..	47
7. Segunda línea de comentario sobre la lógica del juicio y la cópula.....	53
8. Lógica y «fenomenología».....	59
9. La mediatez estricta.....	67
Bibliografía.....	77

© Felipe Martínez Marzoa, 1995

© de la presente edición, Visor Distribuciones, S. A., 1995

Tomás Bretón, 55 - 28045 Madrid

ISBN: 84-7774-578-1

Depósito legal: M. 26.180-1995

Visor Fotocomposición

Impreso en España - *Printed in Spain*

Gráficas Rógar, S. A.

Fuenlabrada (Madrid)

Advertencia

El presente texto continúa la línea de investigación de los libros, del mismo autor, *Desconocida raíz común*, *Releer a Kant* y *De Kant a Hölderlin*, citados en la bibliografía. En la intención del autor (que el lector, desde luego, puede no acompañar), dicha línea de investigación se complementa con otra sobre filosofía, lengua y literatura griegas cuyos resultados se irán publicando en los años próximos.

1. Consideraciones previas

El que una investigación sobre Hölderlin y Hegel no sólo haga referencia en su título precisamente a la «lógica» hegeliana, sino que, además, tome como centro en la consideración de la obra de Hegel precisamente la «Ciencia de la lógica», y, más aún, lo haga con el compromiso de tomar especialmente en serio la arquitectura de esa obra, todo ello, tiene, entre otros significados, uno que importa resaltar ya de entrada, a saber: que no se trata de una historia de influencias y contrainfluencias entre autores que de hecho se leen o se oyen de algún modo, y sí, en cambio, de un diálogo en el punto más central por lo que se refiere a la cosa misma; en otras palabras: no se trata de un papel de Hölderlin en un camino de Hegel hacia el sistema hegeliano, sino de qué tiene que ver Hölderlin con el asunto mismo de la «Ciencia de la lógica»; de hecho, tal pretensión se da aquí en versión fuerte, esto es: tratar de Hölderlin como el interlocutor no declarado de lo más central del sistema hegeliano en su forma más definitiva y contundente, o incluso, si se me permite de entrada una expresión provocadora, de Hölderlin como el quizá único hipotético lector competente y destinatario inconfesado de la «Ciencia de la lógica», más allá del hecho de que la cronología de la incomunicación de Hölderlin impidiese *de facto* esa lectura.

La pretensión formulada comporta también que, al decir «Hölderlin», no nos refiramos en particular (aunque sí también) al Hölderlin temprano que escribe, entre otras cosas, borradores filosóficos; o, mejor, que interpretamos esos borradores en el modo en que precisamente *no* podríamos hacerlo si no tuviésemos presente que el camino que en ellos se emprende es el que conduce a los grandes poemas de entre 1800 y 1805¹. Digámoslo una vez más de manera fuerte: cuando hablamos de Hölderlin pensamos especialmente en *Mnemosyne*². Lo que ocurre es que referirse directamente a un poema en un texto de filosofía comporta problemas de los que el autor de estas líneas se ha ocupado ya anteriormente³. En todo caso, lo que acabamos de decir sobre nuestra manera de leer a Hölderlin hace que la incomunicación *de facto* a que nos hemos referido más arriba lo sea por ambas partes; pues tan difícil como imaginarse a Hölderlin leyendo de hecho la «Ciencia de la lógica» es representarse a Hegel leyendo de hecho *Mnemosyne*. La cuestión adquiere así su expresión más

¹ Objeción de carácter general frente a intentos (a los que, sin embargo, o quizá precisamente por ello, debemos mucho) como el de D. Henrich *Der Grund im Bewusstsein*, citado en la bibliografía. Como el propio subtítulo el libro que acabamos de citar indica, se trata de «... Hölderlin (1794-1795)», y tematizar tal figura comporta ya incluir esos borradores en *otra* historia que la que conduce a los grandes poemas de entre 1800 y 1805, con lo cual, a la vez, se reduce en el fondo a tautología lo que la asunción de Hölderlin pudiera aportar a la comprensión de esa otra historia, esto es, del Idealismo.

² Sobre el texto de *Mnemosyne*, demasiado convencionalmente constituido en las ediciones, véase el trabajo de F. Roland-Jensen *Hölderlins Muse*, citado en la bibliografía.

³ Cf. el capítulo IX de mi escrito «El sentido y lo no-pensado», hoy incluido en mi *De Grecia y la filosofía* (Murcia, 1990), y varios lugares (en especial, pp. 98-100 y 123-124) de mi *De Kant a Hölderlin*, citado en la bibliografía.

pura y dura; no se trata en modo alguno y en ninguno de los dos sentidos de conexión alguna a la que pudiese darse un substrato biográfico; todo está pura y simplemente en la cosa misma.

La tarea aquí emprendida se basa en una cierta interpretación de Kant, de la relación del Idealismo con Kant y de la posición o el papel de Hölderlin en todo ello⁴. Es preciso por de pronto recordar algunos rasgos de esa interpretación.

La palabra «reflexión» llega a Kant con un significado perteneciente a la terminología escolar y otro perteneciente a la lengua literaria común. El primero es el de la operación de llevar contenidos a la forma lógica de universalidad, el segundo es el de autorreferencia. Lo importante es ahora qué ocurre cuando al primer sentido, hasta aquí formulado solamente en sus términos abstractamente escolares, se le da el contenido de lo que es concretamente en Kant esa operación de llevar contenidos a la forma lógica de universalidad. Tal operación es, en efecto, en Kant ni más ni menos que la fijación del modo en el que la pluralidad (las sensaciones) se agrupa en conjuntos y subconjuntos, esto es, del modo en que se constituye figura, o sea, del carácter con el que el estado de cosas, siendo siempre pluralidad, es por lo mismo unidad, uno, pues es precisamente el que es y no cualquiera; esto ocurre, según Kant, en cuanto que a la pluralidad (las sensaciones) se le aplica siempre ya una u otra «regla» referente a cómo se agrupan en conjuntos y subconjuntos, regla que, por ser de aplicación en principio repetible y contener en sí misma las condiciones que determinan en qué caso es aplicable, tiene el carácter de «universal» y de «conjunto de notas» que per-

⁴ Cf. mis libros *Desconocida raíz común*, *Releer a Kant* y *De Kant a Hölderlin*, citados en la bibliografía.

mite a Kant tomarla como el verdadero fondo de lo que escolásticamente se llama el «concepto». Importa destacar que es en ese acto de fijarse el modo de agrupamiento o establecerse la «regla» donde, en efecto, se genera el universal como tal, esto es, se segrega el universal frente al caso concreto de su aplicación, y con ello se genera también el caso concreto como tal (al contraponérsele el universal), es decir, el acto es, por de pronto, propiamente la separación de lo uno frente a lo otro, del universal frente al caso concreto, separación en la que (y sólo en ella) lo uno es lo uno y lo otro es lo otro, y separación que es lo expresado en el juicio, si admitimos, como subyace a todo el planteamiento de Kant, que el juicio sin el cual no habría en general juicio es el juicio singular, en el que un concepto («predicado») se refiere-enfrenta a un estado de cosas singular; más exactamente, es la cópula (eso que, cuando tiene una expresión lingüística distinguible, se expresa con el verbo «es») lo que propiamente significa el acto, la segregación del universal frente al caso concreto, por el que el universal es universal y el caso concreto es caso concreto. Que «... es...», en efecto, no nos dice *qué* es eso que «es...», pero sí nos dice que, si es lo uno, no es lo otro y viceversa, es decir: establece la fijación de *quid* en general (sin especificar *qué quid* en particular es el que vale), establece la «unidad» del estado de cosas. La cuestión de cómo se entiende kantianamente este acto conduce, pues, a la pregunta siguiente: en qué consiste esa exigencia de unidad del estado de cosas, de que, si es lo uno, no sea lo otro, etc.; respuesta: consiste, por de pronto, en que todas «mis» representaciones han de poder concordar en la unidad de un único representar, bien entendido que el «yo» de ese «mis» no es sino el representante del representar válido en cuanto tal, pues es cualquier representación válida la que ha de poder concordar con cualquier otra representación válida; la exigencia de unidad del estado de cosas consiste en la propia

autorreferencia de la instancia misma que lo reconoce; la posición (esto es: la fijación de *quid*) es la autoposición. Ahora bien, la autorreferencia era el otro significado (el mencionado en segundo lugar) de la palabra «reflexión»; y lo que acabamos de ver es que en esa autorreferencia o autoposición consiste la posición de unidad del estado de cosas, por tanto la fijación de *quid*, esto es, todo lo que constituye el sentido de «reflexión» mencionado en primer lugar. Los en principio dos sentidos de «reflexión», pues, coinciden. Kantianamente se trata de una sola cosa, y en adelante podremos decir simplemente «la reflexión» para referirnos a esa única cosa; filosóficamente la palabra ha pasado a tener un solo significado.

Eso que acabamos de llamar –ya con sentido único– «la reflexión» es lo que encontramos (lo que la interpretación a que nos estamos refiriendo encuentra) como el fondo de la cuestión cada vez que en Kant se trata (y, básicamente, se trata siempre) de en qué consiste la validez, el «ser» (recuérdese lo que se acaba de mencionar sobre el significado del «es»), la condición de ente o de cosa. Es especialmente relevante el que esa aparición de «la reflexión» por aquí y por allá, por una y otra parte, en la obra de Kant, no se deje reducir al despliegue de un uno, o de momentos de un uno, que, de tener lugar, sería entonces un absolutamente-uno-absolutamente-primero; la seña principal de la reflexión en Kant es la de *no* ser un absolutamente-uno-absolutamente-primero, y ello no porque haya alguna otra cosa «anterior», que fuese lo absolutamente-uno-absolutamente-primero, sino porque la reflexión misma, que es la validez misma, se reconoce siempre ya y siempre de nuevo como una ruptura o pérdida o separación con respecto a..., como el substraerse de... Tal es el papel que desempeñan todos aquellos giros del pensamiento de Kant que podemos abarcar bajo la fórmula de que la reflexión sólo se hace relevante, sólo se manifiesta como necesaria,

en el caso de su propio continuado fracaso, o sea, que el que tenga que haber concepto se pone manifiesto no allí donde se cumple este o aquel concepto, porque el que esto ocurra es siempre empírico y no documenta necesidad alguna, sino en el hecho de que, allí donde continuamente no se cumple ni este ni aquel ni el otro concepto, continuamente haya que seguir buscando el concepto, giros que van desde, por ejemplo, que aparezca el esquema como aquello frente a lo cual el concepto es una fijación y separación que deja del otro lado no ya el esquema, sino la figura, hasta, por ejemplo, el papel sistemático que desempeña la teoría de lo bello como identificación de la cuestión de qué pasa si el tránsito de esquema a concepto fracasa con la cuestión de cuándo no hay todavía ni cognoscitivo ni práctico, por tanto ciertamente no escisión, pero por lo mismo tampoco validez ni, por tanto, ente o cosa, o el papel que desempeñan otros giros que han sido analizados (como, con más detalle, los mismos que acabamos de mencionar) en otros lugares⁵.

⁵ Para poder referirme con una sola palabra a todos esos giros he empleado en algún momento (en particular dentro de mi *De Kant a Hölderlin*) la palabra *áthesis*, que seguramente no seguiré empleando, porque tiene el inconveniente de sugerir que la *thésis* griega es la posición kantiana, cuando lo cierto (y lo que de alguna manera está ya en mi citado libro) es que la *thésis* griega kantianamente es atética.

2. Reflexión y sujeto

Lo que en el capítulo precedente se ha dicho en el sentido de que en Kant la reflexión no puede ser ni lo uno ni lo primero se reformulará ahora en términos más específicamente adecuados al presente momento de la investigación.

Al interpretarse (lo cual es propio, al menos como punto de partida, de cualquier pensar moderno) toda cuestión óptica como cuestión de la validez (legitimidad) de uno u otro enunciado y la cuestión ontológica como la cuestión de en qué consiste la validez (legitimidad) del enunciado, el enunciar ha pasado a ser considerado desde un nuevo punto de vista, a saber, no ya como el que tengamos determinadas representaciones, sino como el que esas representaciones tengan una carta de legitimidad, y entonces cabe considerar al enunciante (o, si se prefiere, cabe considerar lo enunciante) también desde este nuevo punto de vista, lo cual comporta en primer lugar que el enunciante (lo enunciante) es uno solo para todo el enunciar válido, pues el más inmediato rasgo diferencial de la *quaestio iuris* frente a la *quaestio facti* es precisamente el que cualquier enunciado válido habrá de poder formar contexto con cualquier otro enunciado válido, esto es, que *de iure* todo el enunciar válido lo es de un único enunciante; ocurrirá entonces que cualquier enunciado, en cuanto que

afirma su propia validez, consiste en la atribución de ese mismo enunciado al enunciante *de iure* único, es decir: a la vez que cada enunciado es la atribución de algo a algo, el viejo conocido y hasta aquí no problematizado «algo de algo», a la vez todo enunciado es también en otra dirección ese mismo «algo de algo», a saber, como la atribución de ese mismo enunciado a un único y siempre el mismo «algo», esto es, a la propia instancia atribuyente o enunciante, de modo que aquello de lo que se trata, el «de qué», en latín el *subiectum*, a la vez que es para cada enunciado el que es, es, sin embargo, uno solo y el mismo siempre, y ello sin necesidad de asumir en la definición léxica de significado de la palabra *subiectum* modificación ni dualidad alguna; *subiectum* es el «de qué», por tanto, es lo ente, pues «ser» no significa otra cosa que la referencia del «qué» al «de qué», y lo que con el planteamiento moderno ha cambiado no es en principio el significado de la palabra, sino lo que hay que decir, a saber: ahora lo ente es cada cosa y, sin embargo, lo ente es uno solo y siempre lo mismo. Debemos insistir incluso en algo que ya está implícito en lo dicho: el verbo «es» no dice qué predicados valen, lo que dice es que, si valen unos, no valen otros, es decir, establece una unicidad de la atribución válida (ente, objeto o cosa es aquello a lo que no es indiferente atribuir unos u otros predicados), unicidad que no es sino aquello ya mencionado de que todo enunciar válido ha de poder hacer contexto con todo otro enunciar válido, o sea, de que todo ello es *de iure* el enunciar de un único enunciante, de modo que decir «es», reconocer algo como ente, objeto o cosa, no es sino incluirlo en la referencia a (o sea, autorreferencia de) la propia instancia que lo reconoce.

Al decirse que cada cosa es lo que es y que, sin embargo, sólo uno y siempre lo mismo es, el problema que ello plantea puede expresarse también diciendo que eso único, por ser aquello de lo que se trata en todo enunciar válido

en cuanto tal, precisamente por eso no puede ser aquello de lo que se trata en enunciar alguno, no puede ser el sujeto de enunciado alguno; por ser siempre ya el sujeto, no puede ser nunca el sujeto. Dicho de otra manera: por ser (o al menos estar implicado en) aquello mismo en lo que consiste ser, no puede ser ente alguno, y, si no es ente, entonces, por definición nominal, no es sujeto, pues hemos quedado en que *subiectum* significa lo que es...; el sujeto, pues, no es jamás el sujeto. En el filo de la navaja de esta consecuente inconsecuencia se encuentra el pensamiento de Kant. Así, lo que quizá debamos llamar por un momento el sujeto aparece allí una vez y otra vez, por un lado y por otro, como el cognoscente (comportando éste a su vez dos lados) y como el decidiente, pero lo común a lo que señalan una y otra de esas dualidades se escapa y en todo caso no podría ser en manera alguna sujeto porque la constitución de éste como tal se instala en el mismo punto en el que se instala la ruptura con eso común. Correlativamente, si, como consecuencia de la consideración del enunciar ya no como hecho, sino como la legitimidad del enunciar, la palabra latina *obiectum* (o la traducción que se adopte) pasa a designar no ya lo representado, sino lo *de iure* representado, esto es, lo válido, lo ente, la cosa, ello en Kant ocurre a una con que el objeto es, por una parte, el objeto posible de conocimiento, por otra parte el objeto posible de decisión, y el algo así como fondo a que esa dualidad no diré remite, pero de algún modo señala, no es objeto, ente o cosa alguna, sino «mera representación» o «libre juego de la imaginación», que sólo deja de ser eso y se legitima (como objeto, cosa o ente) en el punto en que tiene lugar la escisión.

Centrémonos en la consecuente inconsecuencia expresada en los términos «el sujeto no es el sujeto». Importa destacar que no se trata de juego de palabras alguno, pues no hay en ello dos sentidos de la palabra «sujeto», sino uno solo, a saber, aquello *de lo que* se trata, y lo que la fórmula

dice es que aquello de lo que siempre y en todo caso se trata precisamente no puede ser aquello de lo que se trata. Partiendo de esta fórmula, una cierta caracterización del proyecto idealista¹ podría a su vez ahora resumirse *ad hoc* así: se pretende que la consecuente inconsecuencia en cuestión se suprima, lo cual desde luego no puede consistir en que simplemente no la haya, pues Kant no se la ha sacado de la manga, sino en que ella misma de algún modo consista en su propia supresión. El sentido que hemos dado a la fórmula «el sujeto no es el sujeto», a saber, que ello, justamente por ser en qué consiste ser, por ser lo ontológico, no pueda tener lugar ónticamente, incluye tanto el que el contenido haya de ser siempre contingente como el que eso en lo que consiste ser no se encuentre por así decir «en sí mismo», en una unidad propia, sino sólo por un lado y por otro y por otro como corresponde al modo de mostración que llamamos epagógico o fenomenológico²; y,

¹ Cf. mi *De Kant a Hölderlin*.

² El término *epagógé* pretende subrayar la unidireccionalidad, es decir, el que, así como en los pasajes de la «Física» de Aristóteles a los que implícitamente remite el uso de esa palabra se trata siempre de un ponerse en camino hacia los constitutivos ontológicos al cual no corresponde en momento alguno un camino de vuelta o algo así como construcción de la cosa desde esos constitutivos, porque, si hubiese tal camino de vuelta, entonces ya no se trataría de constitutivos ontológicos, sino de componentes ónticos o causas ónticas, igualmente en Kant la averiguación de las condiciones de la posibilidad tiene el carácter de que siempre ya hay aquello cuyas condiciones de la posibilidad se han de investigar y este «siempre ya hay» implica incluso que no se lo puede construir a partir de las condiciones de la posibilidad, lo cual tiene la doble vertiente de que, por una parte, lo válido, lo ente, el contenido, es siempre contingente, y, por otra parte, el propio «en qué consiste» de la validez misma, la *possibilitas* cuyos *requisita* buscamos cuando hablamos de «las condiciones de la posibilidad», es ciertamente necesario en el sentido de que es de antemano obligatorio para toda posible situación, pero es fáctico, no en el sentido de *quaestio facti* en

consiguientemente, la pretensión de que el sujeto sea efectivamente sujeto es ni más ni menos que la pretensión de absoluto³. En el seno de esa pretensión, cada ente, cada sujeto, lo es en su haber-sido-ya-suprimido, esto es, reconocerlo como ente o como sujeto es ya suprimirlo como tal, porque se lo reconoce, o sea, ello es ente o es sujeto, no en otra parte que en aquel proceder que sólo él mismo es el sujeto, proceder que tiene, pues, el carácter de la de-cisión, esto es, del poner en cuanto que el poner es a la vez ponerse más allá y por encima de..., por tanto, poner que es a la vez suprimir, o sea, poner que no es sino la autoposición de la instancia ponente⁴.

La afirmación que hemos hecho de la consecuente inconsecuencia de que el sujeto no pueda ser el sujeto comporta, para que podamos entendernos de alguna manera, distinguir algo así como dos aspectos o momentos en lo que estamos llamando «el sujeto», bien entendido que, para que pueda hablarse de consecuente inconsecuencia,

contraposición a *quaestio iuris*, puesto que es precisamente el *ius*, pero sí en el sentido de que es algo con lo que nos encontramos y hacia lo cual el filósofo se comporta fenomenológicamente.

³ Al proceder epagógico se contraponen el proceder genético (cf. Fichte: «evidencia genética» frente a «evidencia fáctica» identificándose «evidencia» con aprioridad). Recuérdese que de lo epagógico es característica inseparable el encontrarse con una pluralidad de principios (de constitutivos ontológicos) no reductible a pluralidad de momentos.

⁴ El uso que acabamos de hacer de «de-cisión» junta en un único acto de habla las dos conexiones siguientes: por una parte, *de-cidere* (*de* y *caedere*) es cortar o separar; por otra parte, decidir algo, ponerse algo como fin, es ponerse a la vez más allá y por encima de eso que se pone, por tanto, a la vez suprimirlo; no tiene sentido el «yo me propongo...» si «yo» no soy a la vez independiente con respecto a eso que me propongo, es decir, si tal poner no es a la vez suprimir en la autoposición de la instancia ponente.

ambos aspectos tendrán que haber aparecido ya como obligados a ser inseparables y, sin embargo, como a la vez separados, y ambas cosas en la problemática kantiana. Los dos aspectos habrán de ser: por una parte, cierta estructura o figura que pretendemos identificar como el sujeto; por otra parte, la condición de *hypokeímenon*, y optamos en este momento por la palabra griega precisamente por su capacidad de significar independientemente de todo análisis de estructuras lógicas; *hypokeímenon*, como es sabido, no significa en principio, ni siquiera en su primer uso filosófico, nada del enunciado, sino que más bien la noción de enunciado se constituye por el hecho de que la articulación dual *ti katá tinos* («algo de algo»), en principio elaborada por Platón y Aristóteles como modelo interpretativo para el análisis fenomenológico de un cierto interpretando, se queda sin el interpretando y convertida ella misma en el lugar de la verdad o falsedad; esto queda fuera de mi tema actual, pero a lo que sí me acojo es a que *hypokeímenon* significa simplemente el estar-ya-ahí y ser lo que hay y aquello de lo que se trata, incluso antes de que a nadie se le ocurra dar a esto el sentido de sujeto de la proposición ni de nada de la proposición. Según el modo de hablar que acabamos de introducir, lo que ocurre en Kant, la consecuente inconsecuencia mencionada, es que la determinada estructura o figura que en virtud de los razonamientos precedentes designamos como el sujeto, sin embargo, no alcanza y no puede alcanzar la condición de *hypokeímenon*. Ahora bien, la estructura o figura en cuestión, el sujeto que, sin embargo, no puede ser sujeto sencillamente porque no puede ser *hypokeímenon*, no es otra cosa que lo que hemos formulado así: si el que algo sea quiere decir que tiene unos predicados, unos u otros, pero unos determinados, si la cópula no dice qué predicados, pero sí dice que son algunos y no cualesquiera, esto es, expresa la exigencia de un *quid*, esta exigencia de unidad o de univocidad que

hay en la afirmación de algo como ente no es otra cosa que la mentada exigencia de que todo el enunciar válido pueda ser, es decir, sea *de iure*, el enunciar de un único enunciante; de modo que el «es», el que algo sea, el que haya cosa, ente u objeto, es idéntico con la autorreferencia de la instancia que reconoce la cosa o ente u objeto como tal; tal identidad es la figura o estructura en cuestión. La figura queda, pues, definida así: poner algo es fijar un *quid*, por tanto, escindir entre una caracterización (esto es, un universal, el *quid* mismo) y un caso concreto (singular), escisión que se expresa en el juicio primero (juicio singular), y esa fijación, en cuanto exigencia de unicidad, es idéntica con la posición de todo el poner como poner de un mismo ponente; es decir: la separación de universal y caso concreto, la génesis del universal como tal y del caso concreto como tal en la escisión de ambos que se expresa en el juicio, es idéntica con la autoposición de la instancia ponente frente a y más allá de lo en cada caso puesto, y, mientras se trate sólo de definir la figura, independientemente de su condición de *hypokeímenon*, podemos decir, aunque estamos pensando fundamentalmente en Kant, que la instancia ponente no es nada más que su propia autoposición, la cual en cuanto tal autoposición pone lo otro, y que no hay poner sino en la autoposición de la instancia ponente. Ahora bien, toda esta figura o estructura es ni más ni menos que lo que he descrito como «la reflexión». La reflexión es la figura o estructura que designamos como el sujeto y, a la vez, ella no puede ser el sujeto. La consecuente inconsecuencia, que es ni más ni menos que lo que otras veces se ha llamado la finitud o la diferencia, se manifiesta tanto en que la reflexión es sólo una de las dos caras de la *possibilitas* del conocimiento como en que el conocimiento es sólo uno de los dos modos de validez, siendo ambas dualidades solidarias la una de la otra y cada una de ellas irreductible en el sentido de que lo, por así decir, anterior a

la escisión no es validez alguna, ni cognoscitiva ni práctica, no es objeto ni cosa ni ente, como corresponde a la ubicación que hemos atribuido al «es» en la descripción de la figura descrita. La solidaridad entre la dualidad de polos en la constitución del conocimiento y el que el conocimiento mismo sea miembro de la dualidad que lo contrapone a lo práctico obedece, ciertamente, a que también la reflexión es la constitución del –si se me permite llamarle así– juicio práctico o enunciado decisorio; también éste significa, en efecto, segregar una regla universal frente al caso concreto; ahora bien, si la reflexión es lo uno y es lo otro, lo es sin que lo uno y lo otro puedan ser reducidos a unidad, y, si la consideración de lo uno y de lo otro señala hacia algo común, ello no será ya la reflexión ni, por tanto, será validez. Es, pues, cierto que el sujeto no es el sujeto, o, si se prefiere decirlo así, que en definitiva no hay sujeto.

3. Tránsito hacia el problema Hölderlin-Hegel

Los mismos motivos que expresamente nos han llevado a calificar de consecuente la kantiana inconsecuencia de que el sujeto no sea sujeto pueden expresarse también diciendo que no se trata de incumplimiento alguno de la exigencia del punto de vista moderno y de la consiguiente noción de sujeto. Más bien al contrario; el sujeto –o aquello a lo que es inherente fracasar en la no menos inherente pretensión de ser sujeto– aparece aquí consecuentemente desvinculado de cualquier supuesto digamos «reísta», entendiéndose bajo esta afirmación ninguna otra cosa que el que se evita consecuentemente presuponerle la condición de cosa o de ente tal como pudiese venir determinada desde alguna ontología implícita. Por eso, si nosotros queremos interpretar correctamente la situación problemática, debemos asumir la indicada noción de «reflexión» sin referencia a algún previo estatuto ontológico (explícito o no) de lo que en principio significarían las palabras que ocasionalmente hayamos podido emplear, como «yo» o cualquier otra. Lo que aquí hay no es algo que fija, establece o pone en cuanto que a la vez sienta su propia identidad; lo que hay es el no consistir el ser en otra cosa que en el ser-puesto en el que la instancia ponente tampoco tiene lugar en ningún otro sentido que en el de que el poner sólo es posible como diferenciarse

frente a lo que se pone, es decir, como autoposición o autorreferencia. Es de esta mera estructura de lo que el proyecto idealista exigirá que ella misma sea efectivamente el sujeto; la filosofía de Fichte demuestra la identidad entre esa estructura hecha efectivamente sujeto y lo que he llamado la de-cisión, esto es, demuestra que todo lo válido consiste en el único decidir que no decide otra cosa que precisamente decidir, es decir, en el que todo poner no tiene otro carácter ni otro sentido que el de que la instancia ponente permanece más allá y por encima de cada puesto, de cada ente, de modo que ser consiste en *de-iure*-haber-sido-ya-suprimido. Que la exigencia de que el sujeto sea efectivamente el sujeto es precisamente la exigencia de que la mera estructura que hemos llamado «la reflexión» sea ella misma el sujeto, por tanto la exigencia de que en el acontecer de esa estructura acontezca todo, e incluso el que eso comporta que esa estructura tenga el carácter de *Wille* o de de-cisión¹, todo eso Fichte lo ha demostrado incluso para Hölderlin. Es más: esa exigencia de que el sujeto sea efectivamente el sujeto es lo que Hölderlin mismo considera como «la filosofía» o «la ciencia», identificando, al modo idealista, ambas cosas; ello hace que, si Hölderlin ya tempranamente formula una crítica a Fichte que, desde el punto de vista de la cosa misma, lo que hace es sin duda reivindicar lo que nosotros hemos encontrado como la consecuente inconsecuencia kantiana, sin embargo, no por eso podamos afirmar que ello tenga que ver con una lectura de Kant sustancialmente diferente de la que es característica del idealismo, esto es, de aquella que reprocha a Kant como inconsecuencia el que el sujeto no pueda ser efectivamente sujeto.

¹ El sustantivo *Wille* y el verbo *wollen* significan «querer», pero precisamente en el sentido de determinar y decidir, no en otros que ese verbo tiene en castellano. Sobre «de-cisión», cf. nota 4 del capítulo 2.

Por lo demás, el modo en que de entrada se expresa esa crítica es totalmente original y no tiene nada de especialmente kantiano. Consiste, como es sabido, en hacer notar que el carácter de la autorreferencia excluye por sí solo que la estructura en cuestión pueda ser a la vez el *hypokeímenon*, puesto que autorreferencia presupone ya desdoblamiento, de modo que, en efecto, el sujeto no puede ser el sujeto porque la estructura única que podría y en principio debería ser el sujeto es la misma que por principio no puede serlo. Este modo de expresión de la crítica no tiene en sí mismo nada de especialmente kantiano, pero no sólo lo que demuestra es precisamente la legitimidad de la consecuente inconsecuencia, sino que además se identifica de manera expresa en el mismo texto² con temas que sí son kantianos. La vía por la que comparece esta conexión es el valor expresivo que en este momento adquiere la falsa etimología (falsa como etimología, pero sincrónicamente eficaz en la lengua) de la palabra *Urteil*, *Ur-teilen*, *Ur-Teilung*³. Para entender el valor que esto tiene precisamente en Hölderlin, hay que insistir en que aquí –y no necesariamente en todos los diversos usos que esto de la *Ur-Teilung* tendrá en la historia del idealismo– el significado no es meramente el de partición o escisión primera u original, esto es, el de que «antes» de eso no habría partición, sino el de partición originaria en sentido

² Nos estamos refiriendo al texto que en la Grosse Stuttgarter Ausgabe (tomo IV, pp. 216-217) lleva el título (adoptado por el editor, F. Beissner) *Urtheil und Seyn* (esto es: *Urteil und Sein*: «Juicio y ser»). En la Frankfurter Ausgabe de D. E. Sattler (tomo 17, pp. 149 ss.) el título adoptado es *Seyn Urteil Möglichkeit*.

³ La apariencia, sincrónicamente eficaz en la lengua, es que se trataría del prefijo *ur-*, significativo de originariedad o inicialidad, antepuesto al lexema central «partir» o «dividir». Entre esto y la verdadera historia de la palabra hay sólo una superficial conexión.

fuerte, es decir, partición que es sencillamente el origen de toda validez, de toda cosa; no es sólo que «antes» no haya partición, sino que «antes» de la partición no hay cosa o sencillamente no «hay». Es esta partición la que se identifica a la vez: a) con el desdoblamiento inherente a la autorreferencia, b) con el desdoblamiento que a la vez hay en que la propia autorreferencia sea la posición de lo otro, del *ob-iectum* como tal, c) con el desdoblamiento o escisión que hay en que reconocer un *quid* signifique segregar un universal frente al caso concreto de su aplicación, aspecto este último de la escisión que es el que de manera más directa y formal llamamos «juicio» (*Urteil*); bien entendido que es el hecho de que desde Kant esos diversos aspectos sean sólo aspectos de un mismo y único movimiento, a saber, la reflexión, lo que permite el juego pseudoetimológico *Ur-Teilung*. La *Ur-Teilung* es el comienzo de toda validez, y esto quiere decir algo así como que no puede haber primero porque lo que siempre ya hay es el haberse-ya-escapado eso que no tiene lugar de otra manera que en ese haberse-ya-escapado. Ya se ha descrito en otros lugares, interpretando a Kant (y a ello se ha aludido en el capítulo 1 de este mismo trabajo), cómo ese quedar-algo-atrás en toda validez se hace relevante precisamente sólo como quedar-atrás, esto es, dejando en exclusiva a la validez el carácter de validez, y cómo por ello sólo puede ser mencionado en designaciones huidizas, contraterminológicas, algunas de las cuales encuentran una continuidad en palabras poéticas de Hölderlin. No se repetirá todo eso aquí. En cambio, sí aduciremos una más de esas designaciones huidizas y contraterminológicas, en este caso no de Kant, sino de los tempranos borradores filosóficos del propio Hölderlin. Se trata de *Seyn*, esto es, *Sein*, «ser», designación que contiene de entrada el elemento sorprendente de que, por todo lo dicho hasta aquí, parece más bien la designación natural de la propia *Ur-Teilung*. «Ser», en efecto, es ni más ni menos que el verbo cópula, entendiendo por tal lo que a

continuación se dice: aquella palabra que, cuando hay (que no siempre tiene que haber) una expresión distinta para la segregación misma del universal, en la forma del reparto de papeles entre sujeto y predicado en el juicio, cuando hay, por tanto, una expresión distinta para la fijación de *quid*, por tanto para la autorreferencia, en definitiva, pues, para la reflexión o la *Ur-Teilung*, la palabra, pues, que, cuando hay una expresión distinta para esto, constituye precisamente esa expresión, eso es el verbo cópula; cualquier otro significado, si es que puede hablarse propiamente de otros significados, del verbo «ser», será significado del verbo «ser» por su relación con ese primario; consecuentemente con esto, se ha dicho que sólo en virtud de la reflexión hay «ente», o sea, «cosa», etcétera. Por alguna razón, sin embargo, razón que de momento no ha quedado mencionada, la palabra *Sein*, o sea, ciertamente el verbo cópula, pues esa palabra en ningún caso es otra que el verbo cópula, tiene en el texto al que estamos aludiendo⁴ y en algún otro de por los mismos meses, huidizamente, un alcance que nunca podría tener de manera sistemática y terminológica; hasta tal punto es perceptible la anomalía que Hölderlin se ve empujado a señalar este empleo de «ser» introduciendo algún complemento que no añade ni quita nada al significado mismo, pero que aporta algo así como un toque de atención; en el texto que en primer lugar hemos citado lo hace diciendo *Seyn schlechthin* («ser pura y simplemente», «ser *simpliciter*»), mientras que en el (del mismo año) generalmente designado como prólogo a la penúltima versión de «Hiperión»⁵ hace eso mismo repitiendo tres veces la expresión *Seyn, im einzigen Sinne des Worts* (a la vez «ser, en el único sentido de la palabra» y «ser,

⁴ Sigue tratándose del llamado *Urteil und Sein*.

⁵ *Kritische Textausgabe* (D. E. Sattler), tomo 10, pp. 162-163. Debo una explicación sobre la variedad de ediciones empleadas en las

en el sentido único de la palabra»), donde el adjetivo *einzig* reúne en su significado dos aspectos: por una parte, que se trata del «único» sentido que se le reconoce al verbo «ser» usado de manera absoluta, uso que no comporta que deje de ser precisamente el verbo cópula, sino sólo que en cierto momento cometemos la impertinencia de usarlo *schlechthin*, impertinencia que expresa el carácter impertinente del intento de designar eso que en ese momento en efecto se intenta designar, y, por otra parte, que se trata no ya del único sentido, sino de aquel sentido que tiene la particularidad de ser único, de no ser repetible *ad libitum* ni sistematizable. En todo caso, se trata de un uso comparable al de la palabra *Natur* en los párrafos 45-46 de la «Crítica del Juicio»⁶, comparable no sólo en el sentido de que quizá designa lo mismo o incluso en el de que *Natur* aparece como palabra poética designando eso en algún poema de Hölderlin, sino comparable también en que en ambos casos se trata de oír en una palabra lo que en ella sólo está en el sentido de que su no-estar se manifiesta en ciertas particularidades del uso de la palabra. Sobre esta manera de significar volveré en este mismo trabajo, pero me parece importante que ya antes, tanto para resaltar la peculiaridad de ese *Sein* hölderliniano que otras veces se llama *Natur* y otras veces de otras maneras

citadas de Hölderlin: en principio prefiero citar por la Kritische Textausgabe, que es la versión sin facsímiles y en menor formato (pero manteniendo el carácter de edición crítica) de la Frankfurter Ausgabe; el hecho de que ni la una ni la otra estén terminadas nos hace recurrir en tercer lugar a la Grosse Stuttgarter Ausgabe; por otra parte, ya hemos hecho notar (nota 2 del capítulo 1) una precaución especial por lo que se refiere al texto de *Mnemosyne*. (En fecha posterior a la redacción de este libro, la publicación de la Kritische Textausgabe se ha detenido; no obstante, dado que los tomos publicados, que son la mayoría, publicados están, no he considerado necesario modificar el sistema de citas).

⁶ Cf. mis *Desconocida raíz común y De Kant a Hölderlin*.

como en general en relación con la temática de la presente exposición, aflore algún aspecto de la comparación con el *Sein* con el que comienza la lógica de Hegel. En los dos casos se trata del verbo cópula, porque no podría tratarse de ninguna otra cosa cuando de lo que se trata es de «ser»⁷, pero, mientras que con el uso hölderliniano el problema que tenemos es el de cómo percibir en el sentido del verbo cópula aquello que precisamente es lo que queda atrás en el uso normal de ese sentido y de ese verbo, por el contrario lo esencial para entender cómo empieza la lógica de Hegel es ser capaz de quedarse con la mera cópula, con sólo lo que en ella efectivamente y positivamente hay, con lo que positivamente y efectivamente queda cuando ella queda sola, es decir, ser capaz de quedarse precisamente con nada; hasta tal punto que, si digo «precisamente con nada», es para insistir en que es la pura vaciedad lo que asume el carácter de determinación. Cuando Hegel dice al comienzo de la «Ciencia de la lógica»⁸ que la indeterminación y ausencia de cualidad tiene lugar sólo en contraposición a lo determinado o cualitativo, y que, por tanto, al contraponérsele otra cosa, es ella misma ya determinación y cualidad, Hegel dice esto con la pretensión, allí mismo expresada, de que esa fórmula resume todo el movimiento que lleva de *Sein* a *Dasein*⁹.

⁷ Cf. más abajo, capítulo 7.

⁸ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, tomo 21, p. 68.

⁹ Se puede explicar mejor o peor en castellano lo que dice la palabra *Dasein*, como se puede siempre en principio explicar mejor o peor en una lengua lo que está dicho en otra. Ello no implica que se pueda, ni siquiera en principio, encontrar una expresión castellana que sea la mejor traducción de *Dasein* en prácticamente todos los contextos relevantes (o aunque sólo fuese hegelianamente relevantes). *Dasein* es el «tener lugar», comportando a la vez —como inseparables lo uno de lo otro— «haber» (en el sentido de «hay») y algo así como ubicación.

4. Primera caracterización del movimiento total de la lógica

La comparación iniciada al final del capítulo precedente, entre el *Sein* del Hölderlin temprano y el *Sein* que abre la lógica hegeliana, es tanto más instructiva por cuanto no se trata simplemente de que Hölderlin y Hegel designasen con la misma palabra cosas distintas. La inicialidad del *Sein* en Hegel procede ciertamente de una determinada asunción de la crítica de Hölderlin a Fichte. En esto podría hablarse incluso de dependencia de hecho, aunque debemos insistir en que aquí no se investiga ese tipo de dependencia, sino lo que esa evolución significa desde el punto de vista de la cosa misma. El Hegel de Frankfurt había asumido, en común con Hölderlin, que la reflexión es siempre ya haber dejado algo atrás. Pero la repercusión de esto en la trayectoria de Hegel es contrapuesta a la que tiene en la trayectoria de Hölderlin. Para exponerlo, asumamos, ahora ya sí, una respuesta provisional a la cuestión de por qué la palabra que en principio designa lo que interpretamos como la reflexión o la *Ur-Teilung* es la palabra que en algún texto de Hölderlin señala hacia algo así como lo que en la reflexión o la *Ur-Teilung* siempre ya ha quedado atrás; la legitimidad de este uso estriba en que eso hacia lo que se señala sólo tiene lugar precisamente en su siempre-ya-haber-quedado-atrás y, por tanto, sólo señalando a

allí mismo donde ha quedado ya atrás, esto es, a la reflexión como tal, a lo expresado por el verbo cópula mismo, cabe señalar a eso que siempre ya ha quedado atrás; se trata de lo que en términos de Kant se hace notar observando (cf. capítulo 1) que la necesidad de la reflexión, o sea, el que siempre haya de haber concepto, se encuentra no allí donde hay efectivamente un concepto, sino allí donde hay concepto sin que haya concepto alguno, esto es, donde lo hay sólo en la necesidad de seguir de todos modos buscándolo. Esta justificación del uso de la palabra *Sein* es estrictamente hölderliniana. En cambio, la inicial asunción de la crítica hölderliniana por Hegel es, dado que se demuestra que la reflexión no puede ser primero ni absoluto, situar lo primero o lo absoluto por así decir «antes» de la reflexión; la expuesta justificación hölderliniana del empleo de la palabra *Sein* no cubre esto arreflexivo, prerreflexivo o transreflexivo que pretende ser el principio o lo absoluto, como puede verse por lo siguiente: el que Hegel inicialmente ponga lo primero o lo absoluto más allá de la reflexión comporta el problema, insoluble a este nivel y que impedirá a Hegel quedarse ahí, de que algo transreflexivo asumido como principio no da cuenta de o no contiene en sí lo otro, se queda de su lado como arreflexivo, quedando la reflexión como lo otro, con lo cual eso transreflexivo tampoco es transreflexivo porque es lo uno frente a lo otro y, por tanto, es ello mismo la reflexión. Se confirma así el sentido que hemos atribuido a la crítica de Hölderlin a Fichte, a saber, punto primero, que sólo puede haber absoluto si la reflexión misma tiene carácter de absoluto, y sólo a continuación, punto segundo, que la reflexión no puede ser absoluto, con lo cual se critica la pretensión misma de absoluto. La noción de absoluto es, como ya en su momento dijimos, que el sujeto sea efectivamente sujeto, lo cual habíamos explicitado como: que la reflexión sea *hypokeímenon*. La posición de Hölderlin es reconocer *schlecht-*

hin, simpliciter, lo que antes he llamado la consecuente inconsecuencia. La pretensión de Hegel es: no hacer esto, no renunciar a la noción de absoluto, no renunciar a que el sujeto sea efectivamente sujeto y, sin embargo, a la vez, incluir en su posición ambos puntos de la crítica de Hölderlin. Así, el punto primero es lo que se manifiesta en que, finalmente, la problemática de su propia posición de Frankfurt llevará a Hegel a admitir, no sabemos si recordando a Hölderlin o por cuenta propia, pero en todo caso de acuerdo con el citado punto primero, que, en efecto, sólo puede haber absoluto, esto es, el sujeto sólo puede ser efectivamente sujeto, si la reflexión misma se pone como *hypokeímenon* y, por ende, como absoluto; pero Hegel quiere asumir también el punto segundo, la reflexión no puede ser *hypokeímenon*, y quiere asumirlo sin renunciar ni al primero ni a la pretensión de absoluto, con lo cual la única salida que queda será que pueda hacerse ver que la reflexión tiene lugar sólo autosuprimiéndose, que el movimiento que hemos llamado la reflexión tiene lugar sólo como su misma autosupresión; autosuprimiéndose es *hypokeímenon* y no hay *hypokeímenon* sino en el autosuprimirse de la reflexión. Si ha de ser así, entonces, ¿en qué («en» = *in* + acusativo) se suprime la reflexión?; ¿qué queda o qué resulta en o de el autosuprimirse de la reflexión?; en cierta manera, preguntar esto es como preguntar por el lugar que le queda al *Sein* en aquel uso de esta palabra que, ciertamente, viene de Hölderlin, pero que entre tanto había sido transformado, de acuerdo con la exigencia idealista, en la noción de un absoluto arreflexivo. Ahora bien, si, como acaba de verse, todo ha de ser el autosuprimirse de la reflexión misma, porque en cuanto autosuprimirse es la reflexión absoluto, entonces a la pregunta de qué queda o qué resulta en ese autosuprimirse habrá de poder responderse que nada; la reflexión tiene lugar como su propio autosuprimirse en/a la pura vaciedad; por eso el «ser» ha de

ser lo mismo que la nada entendida como la pura vaciedad, la –digamos– nada «lógica», y eso es lo que antes, al contraponer el *Sein* de Hegel al de Hölderlin, hemos descrito como el sentido de la «mera» cópula, entendiendo bajo lo de «mera» el que se trata de lo que positivamente, efectivamente, hay en el verbo cópula cuando se queda solo, a saber: en efecto, nada. El movimiento total de la lógica habrá, pues, de consistir en mostrar cómo ese *Sein* pura vaciedad, que, como hemos dicho, resulta ser él mismo determinación, tiene su verdad en la reflexión, la cual a su vez consiste en su mismo autosuprimirse, autosuprimirse en el cual: se constituye como tal el sujeto y, a la vez, de nuevo se va a parar en la pura vaciedad, de modo que no queda resultado alguno, sino precisamente el proceso mismo de la lógica conduciendo, por así decir, de nada a nada¹.

¹ La reflexión como su propia autosupresión es también lo que se designa frecuentemente como la secuencia «negación»-«negación-de-la-negación». El que no haya nada más que precisamente esa misma marcha comporta que la arquitectura del sistema es a la vez la de cada uno de sus momentos, incluyéndose en esto el que la especificidad de la arquitectura de cada momento, debida a su posición en el conjunto, es a la vez la especificidad de la arquitectura de cada submomento de ese momento.

5. La esencia y el concepto

De acuerdo con lo hasta aquí expuesto, la autosupresión en la que habrá de consistir el acto de la reflexión es a la vez la afirmación de la reflexión misma, de ese acto mismo, como efectivamente sujeto, o sea, es lo que antes hemos caracterizado como el tránsito de la reflexión como figura o estructura a la reflexión como efectivamente sujeto. A esto responde tanto la terminología de la lógica hegeliana, que llama a la reflexión autosuprimida el *concepto*, como el carácter mismo de la lógica del concepto, que es el de mostrar cómo la reflexión autosuprimida es efectivamente lo que hemos llamado en sentido pleno el sujeto. Antes de que la autosupresión se haya consumado, esto es, durante el movimiento que finalmente se manifiesta como no otra cosa que esa autosupresión, la reflexión es entre tanto sólo lo que hemos llamado la mera estructura o figura «reflexión», digamos el poner en cuanto autorreferencia, diferenciarse-de y distinguir de sí lo otro. Esto es lo que en la misma terminología se llama la *esencia*, palabra cuya elección cabe entender de entrada en el sentido del diferenciarse de la esencia frente a la presencia inmediata, bien entendido que es esta representación digamos «metafísica» en sentido convencional la que tiene a la vez su verdad y su refutación en la presentación de lo que Hegel llama la «esencia». En otras palabras: lo que hay de verdad en el

«metafísico» diferenciarse de la verdad de la inmediatez frente a la inmediatez misma no es sino esa estructura o figura que hemos llamado la reflexión meramente como estructura o figura, y en la presentación dialéctica de esa figura, presentación que es su misma autosupresión y, por tanto, según lo dicho, su afirmación como efectivamente el sujeto, van apareciendo y, por lo mismo, hundiéndose cada una de las representaciones «metafísicas» (en sentido convencional) de la misma. La fórmula para el conjunto de ese movimiento se encuentra expresada del modo más abstracto en el primer momento del mismo, de acuerdo con el principio general de que la arquitectura del sistema es a la vez la de cada uno de sus momentos, incluyéndose en esto el que la especificidad de la arquitectura de cada momento, debida a su posición en el conjunto, es a la vez la especificidad de la arquitectura de cada uno de los submomentos de ese momento. Así, cuando Hegel presenta la simple reflexión o la reflexión en general, primer momento de la lógica de la esencia, está adelantando, en los términos máximamente abstractos, la fórmula para el conjunto de la lógica de la esencia, fórmula que sólo a través de todo el desarrollo de la lógica de la esencia, el cual responde precisamente a esa fórmula, alcanzará su expresión máximamente concreta, a saber, en el submomento último, «la relación absoluta». Es sólo la fórmula más abstracta la que me permitiré ahora recordar en unas determinadas palabras que considero útiles para mi actual propósito expositivo:

El que el ser de algo sea su posición en el acto que no es sino la posición por encima y más allá de ello de la propia instancia ponente, instancia que no es otra cosa que su misma autoposición, comporta, según ya quedó dicho, algo así como una ecuación «ser = ser-suprimido». Pues bien, la ambigüedad de la expresión «autorreferencia negativa», con la que Hegel designa a veces la reflexión y, por tanto, la esencia, es ambigüedad esencial; lo es por de

pronto en el sentido, casi trivial, de que tanto puede entenderse negativa de lo otro como de sí. En efecto, autorreferencia es negación de lo otro y, precisamente por eso, al ser negación de lo otro es negación de sí misma, puesto que, como negación de lo otro, sólo tiene lugar en cuanto que hay otro. Pero la esencial ambigüedad va más allá. Es esa negación de sí implicada en el ser negación de lo otro lo que hace de la reflexión posición; pues no hay poner si el poner no se suprime, ya que sólo pone en cuanto que deja que lo puesto sea, esto es, que sea independiente, suprimiéndose, pues, el poner como poner; en otras palabras: *setzen* («poner») es *voraus-setzen* («su-poner» y «presuponer»), es dejar que lo puesto sea independientemente de su ser-puesto y, por tanto, sea su-puesto; ahora bien, el que acontezca esta autosupresión del poner en la cual y sólo en ella, como acabamos de ver, hay poner, reside en que la autorreferencia, al ser autorreferencia negativa y, por tanto, negativa de sí misma, esto es, de la autorreferencia misma, es autorreferencia que hace de sí mismo otro, referencia a sí mismo como otro; de manera que es a sí mismo a quien pone cuando pone otro, y la mera autorreferencia no es posible sino como ser puesto, o, dicho en la otra dirección, el ser-puesto, en cuanto que es ser-su-puesto, tiene el carácter de la independencia, la autosuficiencia, esto es, la autorreferencia. La diferencia entre los dos lados, autorreferencia y ser-puesto, se suprime.

A la esfera de la esencia es inherente la relación disimétrica, digamos: reflexión-inmediatez o esencia-apariencia. Le es inherente el que el «sí mismo» y lo «otro» (o, si se prefiere, lo «uno» y lo «otro») no sean papeles que ciertas determinaciones pudieran intercambiarse neutralmente, cosa que sí ocurre, en cambio, en la esfera de la lógica que precede a la esencia, en la esfera del «ser». Ya en el momento *Dasein* (y quizá lleguemos a la conclusión de que antes, pero, por de pronto, ya en el momento *Dasein*), visto des-

de el conjunto del sistema, está ciertamente la reflexión, en el sentido de que allí hay *quid*; pero allí la reflexión sólo está si ello se ve desde el conjunto del sistema, no está puesta en el momento mismo, precisamente porque allí los papeles de «uno» y «otro» son en principio intercambiables, esto es, porque la relación es indiferente y yuxtapositiva. Ahora bien, la relación disimétrica, propia de la esencia o de la reflexión, es justamente lo que se suprime en el desarrollo que acabo de esbozar de la «autorreferencia negativa», y por cierto suprimiéndose junto con la disimetría la diferencia a secas, como no podía dejar de ocurrir en la esfera de la esencia, donde la diferencia está precisamente en la disimetría. Digamos que lo que ocurre en aquel desarrollo es que tanto la irreferencialidad o independencia como el ser-puesto se manifiestan como igualmente propios de ambos lados de la en principio asimétrica relación, y a una con ello la irreferencialidad o independencia y el ser-puesto resultan ser lo mismo. Con ello se recae en algo así como una indiferencia, y, dado que no es el primer momento de la lógica en el que se va a parar a algo así como una indiferencia, es necesario precisar de qué indiferencia se trata, aunque para ello hayamos de volver un poco hacia atrás en el camino de la lógica, como, en efecto, hacemos a continuación.

Justamente el final de la lógica del ser era «la indiferencia absoluta» y, como tal, era el retorno al comienzo, al *Sein* del que hemos hablado. Como sucede en toda la arquitectura de la «Ciencia de la lógica», ese retorno al comienzo lo es al comienzo a su vez negado en virtud de todo el proceso mismo que ha hecho retornar a él; ya en el primer paso de toda la lógica¹, *Werden* es de nuevo *Sein*,

¹ Es decir, en el paso a que nos referimos al final del capítulo 3, sólo que ahora ese mismo paso aparece mencionado con algo más de detalle: *Dasein* es el momento negación con respecto a la inmediatez que

pero es *Sein* ahora en la figura de *Dasein*, que a la vez es el momento negación frente a la inmediatez del primer *Sein*. Correspondientemente, si la lógica del ser terminaba con el retorno al comienzo o retorno del comienzo, esto quiere decir que el comienzo, la pura indeterminación, resultaba entonces tener el carácter de aquello en cuyo retornar sobre sí a través de toda la lógica del ser, esto es, en cuyo diferenciarse frente a la determinación, se generaba toda determinación, génesis que era toda la lógica del ser, y entonces en ese retorno estábamos ya ante la mencionada relación disimétrica de aquello que pone poniéndose en su diferencia frente a lo puesto, esto es: por el hecho del retorno del puro ser sobre sí mismo aparece la estructura o figura «reflexión» y se trata ya de aquello que en su mismo permanecer más allá deja ser cuanto «es», con lo cual en el retorno del ser ya no se trata del ser, sino de la esencia; esto era el tránsito de la lógica del ser a la lógica de la esencia.

Pues bien, según hemos visto, a su vez la propia lógica de la esencia conduce a algo así como una indiferencia, ahora en el sentido de supresión de la disimetría y con ella

es el puro *Sein* (la correspondiente negación-de-la-negación se llamará *Fürsichsein*, digamos «ser por sí» o «ser para sí»); ahora bien, la negación (como ya se vio a propósito de *Sein* y *Dasein* en el lugar ahora recordado del capítulo 3) consiste en el propio examen interno del momento que en ella se niega, y cualquier presentación más detallada de ese mismo examen presenta a su vez los submomentos inmediatez, negación y negación-de-la-negación (cf. nota 1 del capítulo 4), lo cual comporta que el submomento negación-de-la-negación de esa presentación más detallada es, por otra parte, el comienzo del momento siguiente, negación, con respecto a aquel cuya presentación más detallada estaba teniendo lugar; así, siendo *Werden* («llegar-a-ser/dejar-de-ser») la negación-de-la-negación frente al «puro *Sein*» y a la inherente negación *Nichts* («nada»), a la vez *Werden* es por otra parte *Dasein*, que es la negación con respecto a *Sein* en la triada en la que la negación-de-la-negación es *Fürsichsein*.

de la diferencia. La indiferencia no puede tener ahora ni: a) el carácter de la mera nada lógica (como en «ser»), sencillamente porque ahora estamos ante una indiferencia que se ha constituido en un proceso, ni tampoco: b) el de lo que retornando sobre sí ha puesto y superado la determinación; este último carácter no puede tenerlo porque precisamente lo que ahora ha ocurrido es el suprimirse la diferencia entre la independencia o irreferencialidad o autorreferencia y el ser-puesto; no es, pues, ni la unidad de la pura indeterminación, como el «ser», ni la unidad de uno *versus* todo, como la «esencia», sino la de uno que abarca o comprende (*begreifen*, *Begriff*: «concepto») todo; la indiferencia tiene ahora, incluso ya de entrada, el sentido no del vacío, sino del todo-de-una-vez, del uno-todo; el que ahora se nos diga (comienzo de la lógica del concepto) que ello es el universal y que el universal, en cuanto negación de toda particularidad, es él mismo ya particular porque se contrapone a algo, a saber, a lo particular, constituye una argumentación cuya semejanza con la arriba esbozada referente al tránsito de *Sein* a *Dasein* sirve para que nos percatemos mejor de la diferencia de planos; ahora no procede el tránsito a través de una negación que fuese la constatación de la nada lógica de la determinación inicial (más bien es el juego de la particularidad del concepto frente a su universalidad lo que ahora se corresponde con lo que allí era el de «nada» frente a «ser»), porque lo que hay al comienzo ahora no tiene el carácter de la nada lógica (como el «puro ser»), ni siquiera el de lo que pone afirmándose frente a cada determinación en cuanto puesta (como la esencia), sino que tiene precisamente el carácter del uno-todo de la determinación misma. Puesto que el concepto es particular por su misma universalidad, esto es, por su oposición a la particularidad, la particularidad del concepto lleva en sí misma su negación, la negación de la negación, en la figura del uno solo, del singular, cuya posi-

ción aquí es la que corresponde a la de *Werden* en la esfera del ser. Esta referencia-y-a-la-vez-distinción de singular con respecto a universal resulta ser, pues, la primera negación del concepto dentro de la esfera del concepto, o sea, resulta ser en la esfera del concepto lo que en la esfera del ser era *Dasein*. Y es precisamente como este primer momento de negación del concepto dentro de la esfera del concepto como aparece, por primera vez en la marcha de la «lógica» de Hegel, al menos por primera vez confesadamente, la *Urteilung*, esto es, la cópula (cf. capítulos 3 y 4). En otras palabras, la *Urteilung* es ahora la figura en la que aparece en un determinado nivel del proceso (a saber: el nivel del concepto) el momento negación, momento que tiene lugar en general por mor de la negación de la negación, a saber, en este caso por mor de que la propia *Urteilung*, la propia cópula, adquiera el carácter de concepto en el término medio del silogismo. El que la negación tenga lugar por mor de la negación-de-la-negación es, como sabemos, en el conjunto del sistema y, por tanto, en cada uno de sus momentos, el que la reflexión sólo tiene lugar autosuprimiéndose. Debemos preguntarnos cómo cabe entender el que la cópula aparezca por primera vez cuando aparece como la primera negación (es decir, como la reflexión) en el terreno del concepto, si por otra parte ocurre que ya en el comienzo de la lógica se nos habla de «ser», es decir, de no otra cosa que la cópula, porque «ser» no es otra cosa que el verbo cópula. Esta cuestión nos ocupará en los dos capítulos siguientes.

6. La lógica del juicio y la cópula: primera línea de comentario

La inicialidad de *Sein* en la lógica de Hegel, inicialidad de la que ya nos habíamos ocupado, se ha tornado problemática una vez más por el hecho de que *Sein* es el verbo cópula y la cópula ocupa a su vez un punto muy determinado dentro de la marcha de la lógica, a saber, el de la primera negación del concepto dentro de la lógica del concepto. Una vez más: ¿por qué, pues, la cópula («ser») en el comienzo absoluto de la lógica?

Para el uso de *Sein* por Hölderlin en 1795 quedó dicho que el empleo de la palabra que significa la *Urteilung* para señalar a aquello que precisamente en la *Urteilung* queda preterido se justifica por el hecho de que eso a lo que se pretende señalar no tiene lugar de otro modo que en su resultar preterido en la *Urteilung*. Esta explicación, sin embargo, no vale para el uso de *Sein* en el comienzo de la lógica de Hegel, primero, por lo que ya he dicho (capítulo 3) de que en el comienzo de Hegel no se trata del quedar-algo-preterido en la cópula, sino de lo que la cópula por así decir «positivamente» significa, y, segundo, porque, en efecto, no podría tratarse en el comienzo de Hegel del quedar-algo-preterido en la cópula ni de ninguna otra cosa que suceda en la cópula, ya que en ese comienzo el hecho de que se trata de la cópu-

la es, por así decir, esencialmente inconfesado; el *Sein* del comienzo hegeliano no está en contexto con *Urteil* y *Urteilung*, que no aparecerán sino mucho después, mientras que el *Sein* de los dos escritos citados de Hölderlin es empleado allí precisamente en contexto con *Urteil* y *Urteilung*.

La cópula aparece, pues, en Hegel mismo, en el momento de la negación, pero no antes del primer momento-de-la-negación que es precisamente negación del concepto dentro de la lógica del concepto, es decir, en el plano de la reflexión autosuprimida. Una primera línea de comentario que ello suscita es que con ello, al situarse la cópula en el momento negación, se reconoce, también por parte de Hegel, que la reflexión es la constitución de la cópula como tal, con la particularidad de que, si en Hölderlin lo era en cuanto pérdida de lo que sólo en esa pérdida tiene lugar, en Hegel lo es en cuanto que la reflexión es la autosupresión de la reflexión misma; este último punto viene expresado por el hecho de que la cópula, al menos reconocida como tal, aparezca por primera vez ya dentro de la lógica del concepto. Esta primera línea de comentario nos obliga a observar: a) que, si la reflexión es también en Hegel la constitución de la cópula, entonces la reflexión está ya en el comienzo, pues el comienzo es la cópula; b) que, por la posición en que aparece por primera vez confesadamente la cópula (a saber, momento negación, pero sólo una vez llegados a la lógica del concepto), se nos sugiere que allí donde –aunque inconfesadamente– está la cópula, es decir, precisamente al comienzo, no sólo está la reflexión, sino también su supresión (de lo contrario no tendría sentido que el tratamiento de la cópula perteneciese a la lógica del concepto). Todo esto no hace sino dar cuerpo a cierta duda global que reiteradamente se ha asumido como inherente a cualquier seguimiento del sistema hegeliano,

seguramente incluso a su seguimiento por Hegel mismo. En efecto, a lo que las dos observaciones formuladas tienen de algo así como objeción (ya está al comienzo lo que parece como que sólo trabajosa y tardíamente se obtuviese), la respuesta digamos hegeliano-escolar es algo así como que todo eso está en efecto al comienzo, pero sólo *an sich* («en sí»), no *für sich* («por sí» o «para sí»), o sea, está en el comienzo sólo tal como éste se ve en la perspectiva de todo el sistema, no tal como se ve en el comienzo mismo; ahora bien, si este es el caso, si, en el comienzo, eso que está no está en modo alguno *für sich*, entonces, ¿en qué consiste (es decir, frente a qué referente se constata) en el comienzo mismo la inmediatez y vaciedad del comienzo?, ¿hay vaciedad si no es por comparación con algún tipo de plenitud?, ¿hay inmediatez si no se distingue ya la inmediatez de la mediación?, etc.; la objeción en esta línea es digamos «schellingiana»; apunta a una crítica en el sentido de que el hacer consistir lo arreflexivo –y en definitiva todo– meramente en la autosupresión de la reflexión, en otras palabras, la autosuficiencia del concepto, reinstaura una unilateralidad allí (a saber, en el proyecto idealista) donde lo que se pretendía era justamente que toda unilateralidad tuviese su supresión, y que es preciso admitir lo absoluto ya en el comienzo no meramente como la vaciedad total, sino en el sentido de que ya la presencia ajena a toda mediación y condición, esto es, no ciertamente la objetividad de la experiencia científica, definida como tal por una serie de condiciones, sino aquella presencia en la que el color es sencillamente tal como lo emplea el pintor, etc., esa presencia sea ya, y precisamente ella, presencia de todo como uno, y todo el trabajo del concepto sea, pues, la exégesis infinita de esa presencia, exégesis infinita que, puesto que el concepto es división, tendería a su vez a lo aconceptual, a la supresión del concepto, pero en tarea

infinita, de modo que lo que hay, aunque sustentado en la aludida «intuición intelectual» de todo como uno, es en todo momento el trabajo del concepto. Desde este punto de vista el sistema hegeliano sería una continuada fuga hacia adelante, su fecundidad y contundencia vendrían del hecho de dejar fuera continuamente, como algo de lo que no se podría hablar porque de ello no habría nada que decir, aquello de lo que, sin embargo, se está partiendo siempre ya; las vueltas y vueltas del sistema desplegarían el compromiso de no remitirse nunca a la intuición intelectual, la cual, precisamente por eso, sería lo que regiría las vueltas y vueltas; creo que el mejor Hegel no rechaza esta caracterización, sólo dice que no podría ser de otra manera, y esta posición ante la objeción nos permite ver qué pasa por el lado objetante, esto es, por el lado Schelling. ¿Es verdaderamente arreflexiva esa presencia de todo como uno de la que sería exégesis el concepto?; Hölderlin ha respondido que no ya antes de la fecha en la que, que sepamos, el punto de vista de Schelling se hace expreso; ha respondido que no cuando nos ha dicho¹ que su objeción contra la posición de la reflexión como absoluto ha de entenderse de modo que es «la reflexión» todo aquello que tenga el carácter de la autorreferencia, por tanto también lo que Hölderlin allí mismo describe y Schelling describirá como la identidad absoluta². Esta crítica por adelantado (por adelantado al menos desde el punto de vista de nuestro conocimiento de los textos) se corresponde con una diferencia abismal

¹ En el mismo escrito, antes citado, titulado por los editores *Urteil und Sein o Sein Urteil Möglichkeit*.

² Aquella identidad que no lo es de algún contenido, sino que en ella el contenido es la identidad misma; aquel $A=A$ donde A no significa nada más que lo que dice la propia expresión « $A=A$ ».

entre los modos de preguntar y de interpretar propios de Schelling y de Hölderlin, diferencia de la que poco cabe decir aquí, porque cae básicamente fuera de los límites de nuestra presente investigación³.

³ El tema que unas líneas más arriba hemos mencionado, a propósito de Schelling, como el de la «exégesis infinita» recuerda sin duda el tema kantiano, a través del cual hemos conectado a Hölderlin con Kant, de la necesidad de la reflexión precisamente en el fracaso continuado de la reflexión. Pero en Schelling es esencial el que esa exégesis posee ya de antemano una muy determinada norma y criterio acerca de qué es o qué ha de ser aquello de lo que y hacia lo que ella es exégesis, puesto que de antemano ha caracterizado esa presencia de la que es exégesis como la presencia de todo como uno, y esta caracterización la ha hecho precisamente mediante la noción de la identidad absoluta (cf. más arriba y nota 2 de este mismo capítulo).

7. Segunda línea de comentario sobre la lógica del juicio y la cópula

Una vez constatada la orientación schellingiana de la crítica suscitada por la primera línea de comentario a la confrontación del lugar sistemático de la cópula en la «lógica» de Hegel con la inicialidad del verbo cópula en la misma, el hecho de que la relatividad de esa crítica haya resultado subrayada por lo que a su vez es una crítica de Hölderlin a Schelling nos obliga a desplazar el protagonismo hacia una segunda línea de comentario. La primera básicamente hacía notar que en el propio sistema se estaría reconociendo que la reflexión como su autosupresión está ya al comienzo. Ahora bien, entre la aparición inconfesa de la cópula y su aparición confesada hay otra discrepancia más violenta, hasta aquí no suficientemente enfatizada. Que la cópula tenga el carácter de la reflexión autosuprimida hubiera podido venir dado simplemente porque su lugar sistemático fuese la lógica del concepto; se añade a ello, sin embargo, el que, incluso dentro de la lógica del concepto, la cópula tiene el carácter del momento negación frente al concepto mismo, y precisamente negación a secas, no negación-de-la-negación; esto ya lo he dicho, pero en lo que no he insistido hasta ahora es en el contraste entre ello y el que el *Sein* del comienzo exhiba el carácter de inmediatez y, más exactamente, el de la única inme-

diatez que no es en modo alguno inmediatez recuperada, sino simplemente inmediatez. En este aspecto, no hay encaje de lo uno con lo otro, no hay encaje entre la aparición inconfesada y la confesada de la cópula, y la crítica (que ahora ya no sería schellingiana, sino h lderliniana) parece afectar a la propia concepción de «inmediatez»-«negación»-«negación-de-la-negación», porque parece afectar a la posibilidad misma de la inmediatez; resulta que la presunta inmediatez, precisamente la única en todo el sistema que, justamente por ser a la vez pura vaciedad, podía ser pura inmediatez, justamente esa no es inmediatez; parece, pues, que sencillamente no hay inmediatez, y en tal caso tampoco puede haber inmediatez-recobrada; queda sólo el momento negación, pero, al quedar solo, ya ni es negación, porque no hay qué negar, ni, sobre todo, es momento.

Es la hora de recordar que alguna vez se ha negado que el *Sein* del comienzo sea el infinitivo sustantivado del verbo cópula, afirmándose que es sólo un *Namensvetter* («to-cayo») de él. Esto dice Tugendhat¹. Según él, lo que pretende Hegel con su *reines Sein* («puro ser») es nombrar un contenido intuicional que a la vez no fuese contenido alguno. Tugendhat propone al lector que, sobre el modelo de la intuición de cualquier cualidad sensible, como el azul del cielo, se represente una intuición no sensible de un *quid* y de otro y de otro, 'diferentes unos de otros, y que luego, si puede, suprima esa diferencia y esa determinatez; lo que queda, si algo queda, dice Tugendhat, es lo que Hegel quiere designar con *das reine Sein* («el puro ser»). Los argumentos internos a la lectura de Hegel que Tugendhat emplea son difíciles de apreciar, porque son argumentos de evitación de la inconsistencia cuando Tugendhat defiende en todo momento que lo que él mismo atribuye a Hegel es

de todos modos inconsistente. Por lo demás, esa interpretación forma contexto con una del «ser» de Parménides en cuya discusión no es cosa de entrar ahora'. En todo caso, más importante que ese trabajo de Tugendhat, cuya relación con Hegel es bastante externa, es la recepción del mismo en uno de los libros más interesantes que se han escrito sobre Hegel, el de Theunissen *Sein und Schein*. Theunissen parece dispuesto a conceder a Tugendhat que eso del contenido intuicional que a la vez no es contenido alguno est  en efecto al comienzo de la lógica de Hegel, bien entendido que eso inicial tendría según Theunissen meramente el carácter de *Schein* («apariencia»). Para valorar esto es preciso recordar que la noción *Schein* tiene en el trabajo de Theunissen un sentido muy específico. Así, en la línea interpretativa del trabajo que yo (no Theunissen) estoy tratando de esbozar, la noción *Schein* desempeña ciertamente un papel esencial en *todo* el trayecto de la lógica por cuanto la lógica es *lo mismo* que la «fenomenología del espíritu», y a eso mismo, que es ni más ni menos que todo, a saber, el sistema, la génesis, la reflexión en cuanto su mismo autosuprimirse, etc., es inherente el que haya esos dos modos de presentación (cf. capítulo 8). Puesto que eso de lo que se trata es todo lo que hay, no sólo el comienzo, sino también el final es la pura vaciedad, bien entendido que al final la vaciedad lo es en el sentido de que es la propia marcha, la *m thodos*, lo que viene a parar en *Sein*, lo que es *Sein*. En este modo de lectura (que es el mío, no el de Theunissen) *Schein* es en cada caso lo que hay, a saber,

¹ Todo lo que puedo hacer aquí al respecto es remitir a mis trabajos hasta ahora publicados sobre filosofía griega, en particular al ensayo sobre Heráclito y Parménides incluido en el libro *De Grecia y la filosofía* (Murcia, 1990) y a las partes 1 y 2 de mi *Historia de la filosofía* (nueva edición, 1994). Tengo la intención de precisar el punto en cuestión en próximas publicaciones.

cada momento, y todo lo que ocurre en cada momento es la presentación del *Schein* como *Schein*, por tanto a la vez su destrucción, que, ciertamente, por ser la suya, interna, la de esa figura precisamente, es a su vez una configuración determinada, por tanto de nuevo *Schein*, y así ulteriormente, y eso, esa marcha, es ello mismo el contenido-verdad y no es en modo alguno la producción de un lugar vacío para la aparición de un contenido-verdad, ni siquiera en el sentido de que ese contenido-verdad fuese aquello que se supone la oculta verdad del *Schein* mismo. Theunissen, por el contrario, aun sin negar que *Schein* pueda tener también el sentido que he aceptado, asume como propia una noción distinta, a designar con la misma palabra, noción que retendría del sentido aquí aceptado de *Schein* el que la presentación del *Schein*, en cuanto que lo muestra como tal, fuese a la vez su crítica, pero que diferiría en que esa crítica sí tendría el carácter de un dejar libre el campo para la aparición de una verdad, la cual, ciertamente, sería la verdad que habría permanecido oculta en el *Schein* mismo, de modo que, en efecto, el punto final en el camino del reconocimiento del *Schein* como tal, en el camino de la crítica, contendría a la vez la anticipación o la «prenda» (*Unterpfand*, dice Theunissen) de una verdad por venir; ello comporta, como diferencia más ostensible frente al concepto que yo he aceptado de *Schein*, el que en el concepto de Theunissen no todo (y, por tanto, no toda la lógica) se deja definir como presentación-crítica del *Schein*. Si lo que yo he dicho tiene alguna validez, entonces un testimonio de la radicalidad de la lectura de Theunissen es el hecho de que esa lectura encuentra el punto de inflexión que ella reclama, el anunciarse de la verdad, precisamente en el tratamiento de la cópula en la lógica del juicio; su peculiar concepto de *Schein* explica el que de entrada pudiese aceptar que lo del comienzo no era la cópula, aunque finalmente no en otra parte que en la cópula encuentre al

menos el anuncio de la verdad que había bajo ello. Y es también, paradójicamente, un testimonio de la radicalidad de la lectura de Theunissen el que, para ella, de ahí en adelante, es decir, justamente en el tramo donde debería al menos explicitarse el anuncio de la verdad, la lógica de Hegel ya no sirva y aparezca como una autorrepresión de sus propias virtualidades. En efecto, la relación *Schein*-verdad en el sentido de Theunissen es incompatible con el círculo. Ahora bien, para un trabajo de interpretación que, como el mío, ha establecido como una de las reglas del juego el tomar totalmente en serio la arquitectura de la lógica hegeliana (obligación menos grave en el proyecto de Theunissen), los indicados y otros testimonios de la radicalidad de la lectura de Theunissen, y esa lectura misma, en particular el que ella tenga que cortar precisamente al llegar a la lógica del juicio, son una confirmación indirecta de lo que aquí se ha tratado de poner en marcha, en el sentido que a continuación resumimos.

El comienzo es la pura vaciedad, y eso es también el final, por cuanto no sólo nada queda más que la marcha, la *métodos*, sino que precisamente el final consiste en que la *métodos* misma venga a parar en *Sein*, sea *Sein*. El que el comienzo y el final sea eso responde en definitiva a que todo lo que hay es ni más ni menos que el movimiento expresado por la cópula. La lógica de Hegel muestra que la realización de esta pretensión comporta que la cópula misma en su contenido «positivo», esto es, como la pura vaciedad, sea el comienzo –la inmediatez– y el final –la inmediatez recobrada–. A la vez, comporta que eso mismo, la cópula misma, aparezca dentro del sistema con el carácter del concepto (correspondiendo, pues, a la condición que el todo tiene como la autosupresión de la reflexión), pero no de cualquier manera como el concepto, sino precisamente como el momento negación del concepto; la inmediatez y la inmediatez recobrada resultan, pues, no ser tales, sino la

negación, la cual, al quedarse sola, ya ni sería negación ni sería momento. Nos vemos con ello como trasladados a otro enfoque, a saber, aquel según el cual sencillamente no hay inmediatez, ni, por tanto, recuperar-la-inmediatez, y no, por tanto, la negación, sino la ruptura o la distancia es «lo más alto». Sobre esto de la ruptura o la distancia como lo más alto volveremos tras un inciso que deberá aclarar todavía algunas cuestiones referentes al sentido de la lógica hegeliana.

8. Lógica y «fenomenología»

En el capítulo precedente se ha recordado algo que ya había desempeñado con anterioridad un papel central en nuestra exposición, a saber: que no sólo el comienzo, sino también el final de la lógica hegeliana es el puro vacío; en algún caso hemos formulado esto diciendo que es la *métodos* misma lo que queda y precisamente con el carácter de *Sein*. Insistiremos ahora en algunos aspectos de lo que esto significa.

El «momento» final de la lógica, «la idea absoluta», es precisamente aquel «momento» que ya no es momento alguno, pero, a diferencia de ocasiones anteriores en que dijimos que algo «no es momento», ahora lo decimos en el sentido siguiente: en ese «momento» no hay otro contenido que precisamente el que ya no hay contenido alguno, podemos decir: el que la *métodos* misma ha pasado a ser el único «contenido», pero entonces hemos de insistir en por qué esto equivale a la vaciedad.

Por «la *métodos*» no hemos entendido, ni aquí ni en el capítulo anterior, y por eso hemos evitado la palabra «método», nada que pueda referirse o aplicarse a un y/o a otro y/o a otro... llámeseles «contenidos» o como quiera que se les llame; sencillamente nada repetible o aplicable; le hemos llamado también ocasionalmente «la marcha» y no hay otra manera de exponer esa marcha que exponer toda

la lógica; el que la reflexión se autosuprime (con toda la significación que a esta fórmula hemos dado en capítulos precedentes) no es algo que acontezca operando sobre esto o aquello, sino que todo no es otra cosa que exponer qué quiere decir eso de que la reflexión se autosuprime, y esto no se expone de otro modo que exponiendo toda la marcha, esto es, toda la lógica.

Que esto que acabamos de decir es como acabamos de decirlo, eso es lo que aparece al final, eso es «la idea absoluta», y ello significa en efecto que al final está la vaciedad, e incluso que es la *métodos* misma lo que, al comparecer como tal, comparece precisamente como la vaciedad del *Sein*, pues comparece en el sentido de que nada hay como contenido, de que todo no es sino la exposición de la *métodos* misma.

Por eso lo único que puede presentar el filósofo al final son consideraciones sobre cómo es en general la marcha, consideraciones que ya no añaden nada, simplemente, aparte de que sean expositivamente convenientes y de que, de hacerlas, ese sea el lugar más adecuado para hacerlas, tienen la virtud de resaltar que, en efecto, al final no hay nada, sino sólo la marcha misma.

En cuanto que la lógica entera (es decir: circular en el sentido que hemos venido indicando ya desde, al menos, el capítulo 4) es, como dijimos, la exposición de qué quiere decir eso de que la reflexión se autosuprime, ella entera es a la vez la única mostración y demostración de que en efecto ocurre eso que, con base en los capítulos precedentes, resumimos ahora con la fórmula «la reflexión se autosuprime», es decir, la única mostración y demostración de que el sistema (esto es, ella misma) vale, de que el sujeto es en efecto sujeto, de que hay absoluto, etc. (cf. en especial capítulos 3, 4 y 5). Por otra parte, la presentación del sistema nunca es fácticamente completa, siempre cabe ulterior detalle, en el que cada tránsito sigue ocurriendo según la

arquitectura de «negación» y «negación-de-la-negación»¹; de esto y de que ningún momento puede ser superfluo desde el punto de vista de la consistencia del sistema, se sigue: a) que el sistema, si bien es esencialmente «finito» en el sentido de que es circular, sin embargo, nunca está presente en un discurso fácticamente finito; b) que la consistencia del sistema nunca está fácticamente mostrada de modo completo y definitivo, o sea, que el carácter de apuesta se mantiene siempre, y no sólo por lo que se refiere a cierta presentación fácticamente dada del sistema, sino incluso en lo que concierne al propio punto de vista (el punto de vista de lo absoluto, del sistema, de la génesis, en una palabra: el punto de vista idealista, lo cual, hegelianamente, idealísticamente, quiere decir: la posibilidad misma del saber), pues la única prueba de la viabilidad de tal punto de vista, digamos la única «prueba» de que la reflexión se autosuprime, es que en efecto la reflexión se autosuprime, esto es, que el sistema tenga lugar en su completud, y esto nunca ocurre fácticamente. Lo que estamos diciendo no es crítica alguna a Hegel, sino, por el contrario, algo perfectamente hegeliano.

La lógica es, pues, todo; ella es el sistema, o la ciencia, o el saber. «La idea absoluta» es todo el «contenido» (o como se le quiera llamar) de la filosofía, bien entendido que, idealísticamente (a diferencia de kantianamente) decir «la filosofía» es decir «el saber» o «la ciencia» y, si se dice «ciencia(s) filosófica(s)» o «saber(es) filosófico(s)», ello quiere decir simplemente saberes asumidos de modo tal que efectivamente son saberes, saberes que tienen lugar de acuerdo con su condición de tales.

Así, pues, si se habla de «otras» «ciencias» u «otros» «saberes», y concretamente de «otras» ciencias o saberes «filosó-

¹ Cf. notas 1 del capítulo 4 y 1 del capítulo 5.

ficos» (a saber: «otros» «además de» la lógica), la «particularidad» de esos saberes frente a la «generalidad» de la lógica no sólo no tiene nada que ver con aplicación y concreción; los aludidos saberes «particulares» o «reales» (*realia*) ni siquiera «desarrollan» ni «continúan» la lógica, simplemente dan plena cuenta de que ella es, en efecto, todo, explicitan el carácter «enciclopédico» de la lógica misma; incluso esto tiene lugar según la fórmula «negación»-«negación de la negación» (la idea absoluta, esto es, la lógica, precisamente por su completud, por su no continuabilidad, no tiene como «otro» cuya alteridad suprimir ninguna otra cosa que la vacía exterioridad del espacio y el tiempo, la «naturaleza», de modo que el que la *métodos* sea *Sein* ha de ser ahora, por una parte, caída en ese elemento de la vacía exterioridad, pero sólo para que ese elemento resulte no ser tal, etc.: «filosofía de la naturaleza» y «filosofía del espíritu»); pero todo esto no «continúa» el sistema, ni se entiende sin asumir que el sistema está ya completo en la lógica.

Otro es el estatuto de la «fenomenología del espíritu», la cual no es nada «particular», sino que, como la lógica, es ella misma todo². Indicamos unas líneas más arriba que el siste-

² Además de los argumentos de contenido (que son los importantes), cabe recordar que el prólogo a la primera edición del primer libro de la «Ciencia de la lógica» (1812) aclara sin ningún género de dudas que la denominación «primera parte» (a saber: del sistema), con la que había aparecido la «Fenomenología del espíritu», quería decir primera parte de precisamente dos y que la otra es la lógica con la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu (Gesammelte Werke, tomo 11, p. 8). Aquello que es parte del mismo nivel que lo que es todo el sistema, es ello mismo todo el sistema. La nota añadida por Hegel al reproducir ese prólogo en la edición de 1832 (Gesammelte Werke, tomo 21, p. 9) anuncia que la denominación «primera parte» desaparecerá en la posterior edición, pero, significativamente, lo hace sin desmentir el fondo, a saber, el que la «Fenomenología» sea igualmente total que la totalidad constituida por la lógica con la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.

ma mismo es la mostración y demostración no sólo ni en primer lugar de la validez de cierta presentación del mismo, sino incluso y ante todo de la viabilidad del propio punto de vista vinculado aquí a la noción de sistema, esto es, de que hay absoluto, de que la reflexión se autosuprime, de que el sujeto es verdaderamente sujeto, etc. La presentación del sistema asume expresamente el carácter de legitimación del punto de vista cuando los momentos son presentados precisamente como puntos de vista, como modos o figuras de saber, y la validez del saber absoluto consiste en que integra como momentos todas las figuras de saber. Y, en efecto, es inherente a los momentos de la lógica el ser también eso que hemos llamado «puntos de vista» o «figuras de saber», pues, idealísticamente, toda determinación lo es *de iure* del uno-todo³, de lo absoluto, y, por tanto, es un modo de presencia de todo, un punto de vista sobre todo, una figura de saber. El proceso, la operación, la marcha, la *métodos*, es la misma en la «fenomenología» que en la lógica; se trata de lo mismo. Por tanto, es legítimo emplear consideraciones acerca del proceder de la «fenomenología» para aclarar lo que ocurre en la lógica, cosa que, en efecto, vamos a hacer.

Al paso u operación que en cada caso tiene lugar en la «fenomenología» lo llama Hegel allí mismo «la experiencia»⁴.

³ *Grosso modo*: si se admite la noción de totalidad (y Kant, por ejemplo, no la admite como parte de un enunciar válido cognoscitiva o prácticamente), entonces nada podría ser diferente sin que todo fuese diferente, y, por tanto, toda determinación lo es *de iure* del uno-todo; si no aparece así, sino que aparece como determinación de esta piedra o de tal pelo de mi cabeza, ello es debido a que la consideramos abstractivamente, esto es, cortándola de conexiones en las cuales, sin embargo, está. *(cf. Kant y la idea de polvo.)*

⁴ En especial: Gesammelte Werke, tomo 9, pp. 53-62 (el texto de la «Fenomenología del espíritu» que no tiene título y que los editores suelen titular «Introducción»).

En cada caso, aquello que aparece como el saber es «puesto a prueba». No vale que se lo someta a prueba con algún criterio traído de alguna otra parte (pues ¿por qué habría de aceptar ese criterio?), ni siquiera vale que algo o alguien lo someta a prueba con un criterio tomado de alguna manera de dentro de lo mismo que aparece como el saber, pues ¿por qué, en tal caso, habría que aceptar que precisamente eso tomado de dentro de ello mismo sea lo que valga como criterio? Es preciso, pues, que ello mismo, lo que en cada caso aparece como el saber, no sólo contenga ello mismo el patrón de medida (con el que habrá de ser puesto a prueba), sino que además lo contenga precisamente como tal patrón de medida, es decir, sea ello mismo (lo mismo que aparece como el saber) su propia comparación con su patrón de medida; es y no es así; es, porque, en efecto, el saber es saber en cuanto que contiene él mismo su «en qué consiste el que algo sea verdad» o «en qué consiste el que algo sea válido»; no es, porque precisamente el que el saber sea la diferencia y la comparación de él mismo y su «en qué consiste la verdad» comporta que el saber (aquello que en cada caso aparece como saber) tiene el «en qué consiste la verdad» como algo distinto del saber mismo, como algún tipo de «fuera» o «en sí»; en lo cual ya está dicho que el poner a prueba es la negación, en él se «experimenta» la nulidad de lo que aparecía como el saber; esa negación, aun cuando aquello que aparecía como el saber sólo pueda sentirla como el diluvio, es ella misma, en cuanto «experiencia», a su vez el saber, algo así como la nueva figura de saber, pues el hundimiento que se ha producido de la figura primera tiene una determinada constitución, a saber, la aparición del «en qué consiste la verdad» como precisamente el «en qué consiste la verdad» del saber mismo. Si por un momento nos permitimos considerar esta negación con independencia del movimiento global al que ella pertenece, vemos: a) que ella es la emergencia por

un momento de aquella diferencia en la que en el capítulo 2 hacíamos consistir la «consecuente inconsecuencia» de que el sujeto no pudiese ser el sujeto, a saber, la irreductible diferencia de lo ontológico con respecto a lo óntico; b) que esa negación o esa diferencia es lo que desde los capítulos 1 y 2 venimos llamando «la reflexión», en primer lugar porque es el «en qué consiste la validez», y ello precisamente en su diferencia con respecto a «lo válido», y, coincidentemente, porque es el diferenciarse que, precisamente en cuanto tal diferenciarse, constituye la validez de aquello de lo que se diferencia. La precaución de que hemos rodeado las constataciones a) y b) responde a que lo uno y lo otro, la consecuente inconsecuencia, la diferencia y la reflexión, ocurren sólo en el sentido de que su supresión no consiste en otra cosa que en ellas mismas; la negación o la reflexión es la protagonista del sistema porque en ella y sólo en ella consiste su propia supresión. La importancia que tiene en el sistema de Hegel el que la negación sea ella misma en cada caso algo, porque es la negación interna, la que tiene lugar en el dejar aparecer precisamente lo que en su mismo aparecer resulta negado, o —en clave «fenomenología»— porque es la experiencia «sobre» precisamente la figura de saber dada, etc. (cf. más arriba), reside en última instancia en que ello comporta que, a su vez, la presentación de la negación como tal (o la experiencia «sobre» la figura que la negación misma es) será la negación de que la negación sea negación, la «negación-de-la-negación».

*

9. La mediatez estricta

El capítulo precedente contenía las aclaraciones que, después de lo anterior, nos parecieron aún necesarias para ahora pasar a ver cómo, en el distanciamiento hölderliniano, la negación o la reflexión, caracterizada ya aquí como la protagonista en el sistema hegeliano, queda remitida a algo a lo que ya no cabrá llamar ni la negación ni la reflexión, a algo a lo que incluso será quizá inadecuado llamar la diferencia (como la diferencia de lo ontológico con respecto a lo óntico). La negación o la reflexión queda remitida a otra cosa, si bien, como veremos, no en el sentido de que Hölderlin mismo se sitúe en otra parte o en otro punto de vista.

La flecha hacia otra parte venía ya sugerida por el viraje que, en crítica que allí mismo se calificaba de hölderliniana, se producía en el capítulo 7 y que finalmente resumíamos así: la negación, al quedarse sola, ya no es la negación ni es momento; eso que ya no es la negación, al quedarse solo, es sencillamente «lo más alto». La mejor manera que entonces se nos ocurrió de subrayar que no lo es en el sentido de «absoluto» fue elegir la expresión, «lo más alto», que Hölderlin¹ pone como título a su traducción y comentario de un fragmento de Píndaro que él comenta

¹ Kritische Textausgabe, tomo 15, p. 291.

en el sentido de que sencillamente no hay inmediatez y lo que queda es la «mediatez estricta» que Hölderlin encuentra designada en el texto griego por la palabra *nómos*². «Mediatez estricta» sigue siendo una designación *desde* el proyecto idealista, como lo es nuestro «negación que, al quedarse sola, ya ni es negación ni es momento». El otro término, hacia el que señala la flecha, viene indicado por el hecho de que se esté tratando precisamente de entender palabras griegas; y ello no, en modo alguno, en el sentido de que Hölderlin, por así decir, pusiese del lado de los griegos algo que él mismo quisiese hacer valer o quisiese hacer propio. Además de que propiamente no fue nunca así en Hölderlin, ahora estamos citando un comentario que pudiera ser de 1805 y que es en todo caso de los últimos años o meses de relativa comunicación por parte de Hölderlin, por tanto, de un momento en el que Hölderlin ha alcanzado en el trato con textos griegos una muy particular lucidez seguramente única en la historia; no en alguna «idea de Grecia», sino en el trato detallado, verso a verso y palabra a palabra, con los textos griegos. Esa lucidez

² Este *nómos* no tiene nada que ver (ni en Píndaro ni en la lectura que hace Hölderlin) con la contraposición de *nómos* a *physis*, contraposición que, además de ser posterior, no es en ningún momento antes del Helenismo un hecho de la lengua común, sino sólo un constructo sofisticado-filosófico. Propiamente, *nómos* es la designación nominal de lo mismo que designa el verbo *némein*, el cual significa repartir, distribuir, asignar a cada uno lo suyo y/o a cada cosa su papel y/o lugar, por ende también, en las formas gramaticales adecuadas, tener algo como la parte que a uno (o a una cosa) le toca; el *nómos* es, pues, tanto el reparto como la parte que a algo o alguien le toca en él, por ello también el estatuto o la ley. Es *nómos* una de esas palabras de significado tan escurridizo que les permite ocasionalmente (como otras veces ocurre con *physis*, otras con *lógos*, etc., cada una de ellas sólo de manera ocasional y huidiza) designar algo así como el juego que siempre ya se está jugando.

llega a Hölderlin como consecuencia de lo mismo por lo que él rechaza tajantemente toda cuestión de «imitación» o «no imitación» de lo griego, de lo mismo por lo que considera que Grecia es insustituible para nosotros porque (y en el sentido de que) Grecia acontece perdiéndose y el correspondiente ya-haberse-perdido, erigido él mismo en suelo y en principio, es «Hesperia», somos «nosotros», de modo que Grecia sólo nos aparece escapándose y remitiéndonos a nosotros mismos y, a la vez, puesto que no somos sino ese ya-haberse-perdido, esta es la única manera en que somos remitidos a nosotros mismos, en que conquistamos nuestro propio suelo³. No es ni siquiera paradójico, sino sencillamente muy coherente, el que tanto la lucidez en el trato con lo griego como la insustituibilidad de ese trato acompañen precisamente⁴ a la claridad de cómo lo griego no puede en modo alguno ser lo nuestro, y todo ello –insistimos– no en el modo de una «idea de Grecia», sino en el del trabajo continuado y detallado sobre textos. Que lo griego es aquello a lo que hemos de saber referirnos no de otra manera que como a aquello en cuyo haberse-ya-perdido es donde hemos de saber instalarnos, eso está ya en «Hiperión», pero, en cuanto a las consecuencias de este punto de vista en materia de lucidez y de detalle en el trato con lo griego, el gran viraje se sitúa cronológicamente en

³ Las formulaciones como las que acaban de emplearse (y en general cualesquiera enunciados acerca de cosas como «Grecia», «la Modernidad», etc.) no pretenden decir nada ellas mismas, sino sólo evocar lo que, en su verdadera sustancia, es un continuado trabajo de interpretación palabra a palabra y verso a verso. Aun así, una exposición algo más detallada puede encontrarse (y precisamente por eso no es cuestión de repetirla aquí) en mi *De Kant a Hölderlin*, en especial capítulos 3.2 y 3.4.

⁴ Cf. los mismos capítulos del mismo libro citado en la nota precedente.

los meses que van de diciembre de 1800 a aproximadamente marzo de 1801, meses en los que Hölderlin lucha por verter en alemán poemas de Píndaro.

Para introducir la problemática que sirvió de arranque al presente trabajo, utilizamos (cf. en especial capítulo 2) la caracterización de lo «moderno» como el ámbito en el que las cuestiones ónticas son cuestiones de legitimidad de enunciados y, consiguientemente, la cuestión ontológica es la cuestión de en qué consiste en general la legitimidad del enunciado; a eso siguió una problemática que nos condujo al punto en el que ahora estamos. Recordemos ahora que, con arreglo a lo hasta aquí expuesto, Hegel representa una realización extrema de esa caracterización de lo «moderno»: se trata en efecto de la legitimidad del enunciado, sólo que ahora hay un único enunciado, el cual, al ser uno solo, no es éste ni aquél, no tiene, pues, este o aquel sujeto y/o este o aquel predicado, y es, pues, meramente la cópula, el puro movimiento de la cópula. Se confirman así una vez más las caracterizaciones hechas del sentido del proyecto hegeliano como: la diferencia que se autosuprime, pues, en efecto, el «ser» es él mismo lo ente, el sistema (el enunciado) consiste, en conjunto como en cada uno de sus momentos, submomentos, etc., en que la diferencia tiene lugar autosuprimiéndose; por lo mismo, la reflexión que se autosuprime⁵. Coherentemente con ello, la cuestión de en

⁵ Cf. capítulo 8 en cuanto a «la reflexión» como cierta designación de lo mismo que venimos designando como «la diferencia» (y que también, hegelianamente, se designa como «la negación»). Mientras que con la designación «la reflexión» remitimos sin más a algo que pertenece al ámbito de la modernidad y de la filosofía moderna, «la diferencia» pretende ser un útil hermenéutico cuyo sentido es permitir, ciertamente desde la modernidad, apuntar a que eso moderno que se designa como «la reflexión» es la versión moderna de algo que no se agota en esa versión.

qué consiste la legitimidad del enunciado no tiene ahora otro desarrollo ni otro planteamiento que el enunciado (el sistema) mismo; pues ella misma es el enunciado o el sistema; lo ontológico es ello mismo a la vez lo óntico en el autosuprimirse de la diferencia. La reflexión, y precisamente al tener lugar como su propia autosupresión, se ha hecho aquel tener-lugar único, uno-todo, en el que tiene lugar cuanto tiene lugar; el que la reflexión acontece como su propia autosupresión es, según vimos, lo que hay en la fórmula «negación»-«negación-de-la-negación».

Lo que hemos llamado el distanciamiento hölderliniano no constituye ninguna posición ulterior con respecto al mencionado punto extremo hegeliano; ni en el modo de un ir más allá, ni en el de una «superación», ni en el de una «inversión». Más bien lo que ocurre, de acuerdo con lo hasta aquí visto, es lo siguiente: la «Ciencia de la lógica» debe entenderse como el más extremo y consecuente intento de integrar en el desarrollo de la pretensión idealista lo que he llamado (capítulo 4) los dos puntos de la crítica de Hölderlin a esa pretensión; por ser eso, la «Ciencia de la lógica» resulta ser también la obra en la que el referente de la crítica de Hölderlin se encuentra, por así decir, en estado extremo y puro, esto es, en aquella forma en la que no hay elementos que faciliten la crítica mediante factores distintos de lo que es el estricto referente formal de la misma; con lo cual no sólo hemos dado un sentido a aquella inicial fórmula provocadora según la cual Hölderlin sería el quizá único lector competente y destinatario inconfesado de la «Ciencia de la lógica», sino que además el sentido que hemos dado a esa fórmula es precisamente el de que Hölderlin sería también (obviamente sin poder serlo *de facto*) el primer (y ¿quién se atrevería a excluir que el único?) crítico esencial (no externo) de la obra. La crítica esencial o interna desembocó al final de nuestro capítulo 7 en la fórmula: la negación se queda sola y, al quedarse sola,

ya ni es negación ni es momento. Que la negación se queda sola es una fórmula del mismo tipo que «la mediatez estricta», fórmula que, con el sentido de que sencillamente no hay inmediatez, la mediatez se queda sola, encontrábamos en el citado comentario de Hölderlin a un fragmento de Píndaro. La «mediatez estricta» ya no se deja llamar mediatez, tal como la negación, al quedarse sola, ya no es negación. En ambos casos, un uso límite de términos pertenecientes al ámbito del proyecto idealista remite a la radical e irreductible alteridad de otro ámbito. En aquel de los dos casos que es cita literal, el otro ámbito viene señalado por el hecho de que se trate de un comentario a un texto griego, incluso, más de cerca aún, por el hecho de que la «mediatez estricta» se presente expresamente como exégesis de lo que en el fragmento de Píndaro significa la palabra *nómos*⁶. Eso mismo, que sólo se menciona de manera huidiza y, por tanto, con diversas palabras, ninguna de las cuales lo significa de manera por así decir ordinaria, se llama en algún fragmento de Heráclito *pólemos* (por lo que los dioses son dioses y los hombres hombres, los libres libres y los esclavos esclavos), or. *αἰσῆτος ὄστος physis* en algunos *lógos*, en alguno *aión*, en alguno *kósmos* («en cada caso ya era»⁷), etc. Hölderlin señala desde el ámbito de la legitimidad del enunciado a ese otro ámbito, no en el sentido de que quisiera trasladarse a él, sino en el de que se mueve en el «entre», en la distancia, al señalar a eso otro precisamente como lo que se sustrae y en cuyo en-cada-caso-ya-haberse-sustraído consiste lo «nuestro». Hölderlin hace esto no en «concepción» alguna de «la historia» (ni siquiera de «Grecia» o de «la modernidad»), sino en el trabajo con los versos griegos; la naturaleza de la presente expo-

⁶ Cf. nota 2 de este mismo capítulo.

⁷ B 30 Diels-Kranz.

sición nos obliga, sin embargo, a insistir un poco en cierto tipo de fórmulas generales, aun advirtiendo que ellas no tienen ningún valor en sí mismas.

El terreno de partida, el «nuestro», la modernidad, quedó caracterizado como el de la legitimidad del enunciado. Así caracterizado, el terreno en cuestión tiene como supuesto el que haya en general eso que llamamos «el enunciado». Dado que la noción «el enunciado» envuelve que se trata de aquello que está afectado por la alternativa «verdadero»/«falso» (expresada con estos u otros términos), el supuesto de que hay «el enunciado» puede formularse también como el supuesto de que la alternativa (llámese «verdadero»/«falso» o como quiera que se llame) se plantea precisamente a propósito de enunciados. Decimos que esto (el que hay «el enunciado», o sea, el que la alternativa se plantea a propósito de enunciados) es un supuesto necesario para el terreno que hemos caracterizado como el moderno, no que sea ya ello ese terreno, porque, en principio, cabe que, residiendo la alternativa en el enunciado, se la entienda, sin embargo, como la adecuación (incluida la posibilidad de la no adecuación) del enunciado a..., digamos: a «la cosa», pudiendo entonces ser el problema filosófico el de cómo cabe entender en ese contexto eso de «la cosa», en qué puede consistir la «adecuación», etc.; una situación así no es la modernidad, si bien, en una situación así, al residir la alternativa ya en el enunciado, está ya sentenciado que el siguiente arranque con pretensión de originalidad habrá de tener el carácter de la pregunta por la legitimidad del enunciado y por en qué consiste la legitimidad del enunciado, lo cual es ya en efecto la modernidad. Pues bien, aquella situación considerada como un supuesto para el arranque de la modernidad, aquella situación en la que la alternativa reside en (y afecta a) el enunciado —y sólo así hay «el enunciado»—, es la situación constituida por el haberse-perdido algo; «el enunciado» mismo

es un cierto haberse-perdido-algo; el enunciado es aquello en lo que cierta articulación, en principio pensada como el artificio para cierto análisis fenomenológico, como el modelo para interpretar cierto interpretando, se convierte cuando se queda sola, sin su interpretando, constituida, pues, ella misma en el punto donde hay la cuestión o la alternativa o la brecha, cuestión, alternativa o brecha que entonces ya sólo puede ser la de «verdad»-«falsedad» (dicha con estos u otros términos) del enunciado. La articulación aludida, que *no* es ella misma el enunciado, se llama *ti katá tinós* (traducción convencional: «algo de algo»): en cada caso se dice algo de algo, se sabe algo de algo, acontece o tiene lugar algo por lo que se refiere a algo; en este momento no ha lugar a la cuestión de si la articulación dual interpreta el decir o el saber o el acontecer o tener lugar; sencillamente interpreta el juego que siempre ya se está jugando⁸. Este modelo interpretativo para el juego, la articulación dual, surge en Platón y Aristóteles, y es en ambos (con diferencias y matices que interesarían a un trabajo centrado en esos pensadores⁹) el modelo interpretativo para un interpretando no el interpretando mismo; por tanto, no hay allí todavía «el enunciado». Es inmediatamente *después* de Aristóteles cuando el interpretando ha huido y lo que era el modelo interpretativo ha pasado a ser ello mismo el interpretando. Un estudio centrado en la filosofía griega y en la poesía griega pondría de manifiesto que el que el modelo interpretativo sea *ti katá tinós* se corresponde con que esté teniendo lugar la pérdida del interpretando, pero el que esté teniendo lugar esa pérdida significa que el interpretando está en efecto aconteciendo, pues

⁸ Cf. por el momento las partes 1-5 de mi *Historia de la filosofía* (nueva edición 1994).

⁹ Cf. por el momento *ibid.*

eso que ahora hemos llamado «el juego que siempre ya se está jugando» es aquello mismo que, desde la Edad Moderna, pero justamente como lo otro, había aparecido, de la mano de Hölderlin y con apoyo en Kant, como aquello que no tiene lugar sino en cuanto su mismo sustraerse; en Hölderlin mismo, Grecia es aquello que sólo tiene lugar perdiéndose y cuyo en-cada-caso-haberse-ya-perdido es Hesperia o la modernidad o «nosotros»; de algunas de las expresiones que esto tiene dentro de la propia obra de Hölderlin nos hemos ocupado ya en otros lugares¹⁰; aquí, en el contexto de la relación de Hölderlin con la lógica hegeliana, tiene sentido que también a propósito de la cuestión «legitimidad del enunciado» hayamos recordado cómo la modernidad es el ponerse como principio aquel en-cada-caso-ya-haberse-perdido inherente a Grecia.

Más aún. Incluso *ti katá tinós* menciona una distancia, abertura o «entre», como corresponde a su condición de punto final de aquella serie de menciones episódicas y huidizas a cuya presencia en la literatura griega hemos hecho referencia en este mismo capítulo. Cada una de ellas significa a su manera algo del tipo del «entre» o la abertura o la «luz» (en el sentido de la «luz» de una puerta o de un túnel) en y por la cual el cielo es cielo y la tierra tierra, los dioses son dioses y los hombres hombres, el amigo es amigo y el enemigo enemigo. El «entre» resulta ser siempre a la vez el del «entre» mismo o la abertura y su cerrarse, el de la «luz» y su inherente opacidad, resulta ser siempre el «entre» que hay en que el «entre» mismo sea su propio sustraerse, tal como lo que desde Hölderlin designamos como Grecia tiene en efecto el carácter del «entre» Grecia-Modernidad o Hélade-Hesperia por el hecho de que es ello mismo su propio sustraerse.

¹⁰ En especial, *De Kant a Hölderlin*.

Bibliografía

[Sobre las ediciones empleadas de los textos de los autores estudiados se informa en las notas.]

- Adorno, Th. W.: «Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins», en: *Noten zur Literatur III*. Frankfurt a. M. 1965, pp. 156 ss.
– *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt a. M. 1974.
- Albrecht, W.: *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur «Wissenschaft der Logik»*. Berlin, 1958.
- Allemann, B.: *Hölderlin und Heidegger*, Zürich, 2.^a ed. 1956.
- Angehrn, E.: *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin, 1977.
- Becker, W.: *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Stuttgart, 1979.
- Behrens, J.: *Formen der Reflexion und Negation in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, Berlin, 1978.
- Boehme, H.: «Die Reflexionsbestimmungen der Hegelschen Logik und die “Wissenschaft der Logik”». En *Hegel-Jahrbuch*, 1979, pp. 226-235.
- Böschenstein, B.: «*Frucht des Gewitters*». *Zu Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution*. Frankfurt a. M. 1989.
- Bubner, R. (ed.): *Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (Hegel-Studien, Beiheft 9), Bonn, 1973.
- *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, 1980.
- *Dialektik als Topik*, Frankfurt a. M. 1990.
- Düsing, K.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum*

- Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn, 1976 (= Hegel-Studien, Beiheft 15).
- *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt, 1983.
- Falk, H. P.: *Das Wissen in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, Freiburg i. B./München, 1983.
- Frank, M.: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegel-Kritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975. Nueva edición: München, 1992.
- *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982.
- Fulda, H. F.: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1965, 2.^a ed. 1975.
- Fulda, H. F., Horstmann, R. P., y Theunissen, M.: *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels «Logik»*, Frankfurt a. M. 1980.
- Gadamer, H. G.: *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, 2.^a ed. (aum.), Tübingen, 1980.
- Gaier, U.: *Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre*, Tübingen, 1962.
- *Hölderlin. Eine Einführung*. Tübingen/Basel, 1993.
- Guzzoni, U.: *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, 3. Aufl., Freiburg i. B./München, 1982.
- Guzzoni, U., Rang, B., y Siep, L.: *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag, Hamburg, 1976.
- Heede, R., y Ritter, J. (eds.): *Hegel-Bilanz*, Frankfurt a. M. 1973.
- Hegel, H.: *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1971.
- Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, Frankfurt a. M. 4.^a ed. 1971 (también en Gesamtausgabe, tomo 4).
- «Hegels Begriff der Erfahrung». En: *Holzwege (1935-1946)*, Gesamtausgabe, tomo 5, Frankfurt a. M. 1977.
- «Hegel und die Griechen». En *Wegmarken*, Gesamtausgabe, tomo 9, Frankfurt a. M. 1976.

- *Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957 (también: Gesamtausgabe, tomo 11).
- *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (1934-35)*, Gesamtausgabe, tomo 39.
- *Hölderlins Hymne «Andenken» (1941-42)*, Gesamtausgabe, tomo 52.
- *Hölderlins Hymne «Der Ister» (1942)*, Gesamtausgabe, tomo 53.
- *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, tomo 65.
- Henrich, D.: «Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus», en: *Hölderlin-Jahrbuch*, 14 (1965-66), pp. 73 ss. (hoy también en *Konstellationen*, citado más abajo).
- *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971.
- «Formen der Negation in Hegels Logik». En: *Hegel-Jahrbuch*, 1974, pp. 245 ss.
- «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung». En: *Hegel-Studien, Beiheft 18*, 1978, pp. 203 ss.
- Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982.
- Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, 1986.
- *Konstellationen - Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789-1795*, Stuttgart, 1991.
- «*Der Grund im Bewusstsein*». *Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, 1992.
- (ed.): *Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart, 1986.
- Horn, J. C.: *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Hamburg, 1982.
- Horstmann, R. P. (ed.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M. 1989.
- Hyppolite, J.: *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris, 1961.
- Jaeschke, W.: *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, 1983.
- Jamme, Ch.: «*Ein ungelehrtes Buch*». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, 1983.

- Jamme, Ch., y Pöggeler, O. (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart, 1981.
- (eds.): «Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde...». *Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Stuttgart, 1983.
- Jamme, Ch., y Schneider, H. (eds.): *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, Frankfurt a. M. 1984.
- (eds.): *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt a. M. 1990.
- Kesselring, Th.: *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt a. M. 1984.
- Kimmerle, H.: «Der logische Status der Reflexionsbestimmungen als Element der Struktur des Widerspruchs». En: *Hegel-Jahrbuch*, 1979, pp. 241-252.
- Kopper, J.: *Das transzendente Denken des deutschen Idealismus*, Darmstadt, 1989.
- Martínez Marzoa, F.: *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Madrid, 1987.
- *Releer a Kant*, Barcelona, 1989.
- «La “Crítica del Juicio” y la cuestión Grecia-Modernidad». En: AA.VV., *Estudios sobre la «Crítica del Juicio*, Madrid, 1990, pp. 147-164.
- «La crítica del Juicio estético, Hölderlin y el idealismo». En: Rodríguez Aramayo, R., y Vilar, G. (eds.), *En la cumbre del criticismo*, Barcelona, 1992.
- *De Kant a Hölderlin*, Madrid, 1992.
- Marx, Werner: *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt a. M. 1967.
- Marx, Wolfgang: *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der «Wissenschaft der Logik»*. Stuttgart (Bad Cannstatt), 1972.
- Puntel, L. B.: *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*. Hegel-Studien, Beiheft 10, 1973.
- «Was ist “logisch” in Hegels “Wissenschaft der Logik”?». En: Nürnberger Hegel-Tage 1981, Hamburg, 1982, pp. 40-51.
- Richli, U.: *Form und Inhalt in G. W. F. Hegels «Wissenschaft der Logik»*. Wien-München, 1982.
- «Michael Theunissens Destruktion der Einheit von Darstellung und Kritik in Hegels “Wissenschaft der Logik”». En: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63/1 (1981), pp. 61-79.
- Roland-Jensen, F.: *Hölderlins Muse. Edition und Interpretation der Hymne «Die Nymphe Mnemosyne»*, Würzburg, 1989.
- Ryan, L.: *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, Stuttgart, 1960.
- Salomon, W.: *Urteil und Selbstverhältnis*. Kommentierende Untersuchung zur Lehre vom Urteil in Hegels «Wissenschaft der Logik», Frankfurt a. M. 1982.
- Sarlemijn, A.: *Hegelsche Dialektik*. Berlin, 1971.
- Sattler, D. E.: *Friedrich Hölderlin, 144 fliegende Briefe*, Darmstadt u. Neuwied, 1981.
- Schadewaldt, W.: *Introducción a: Sophokles, Tragödien, Ödipus der Tyrann - Antigone*, deutsch von Friedrich Hölderlin, Frankfurt a. M. 1957.
- Schmidt, J.: *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen. «Friedensfeier», «Der Einzige», «Patmos»*, Darmstadt, 1990.
- Schulz-Seitz, R.-E.: «“Sein” in Hegels Logik: “Einfache Beziehung auf sich”». En: *Wirklichkeit und Reflexion*. W. Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen, 1973, pp. 365-383.
- Siep, L.: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg i. B./München, 1970.
- Szondi, P.: *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1970.
- *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1975.
- *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1974.
- Tanabe, H.: *Zu Hegels Lehre vom Urteil*. En *Hegel-Studien*, 6, pp. 211-229.
- Theunissen, M.: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1980.

- Tugendhat, E.: «"Das Sein und das Nichts"». En: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1970, pp. 132-161 (hoy también en: Tugendhat, E., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992).
- *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 5.^a ed. 1990.
 - *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1979, 4.^a ed. 1989.
- Wetzel, M.: *Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg, 1971.
- *Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntnis-kritik*, Freiburg i. B./München, 1986.
- Wieland, W.: «Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik». En: Wirklichkeit und Reflexion. W. Schulz zum 60. Geburtstag. Pfullingen, 1973, pp. 395-414.
- Wohlfart, G.: *Der spekulative Satz*. Berlin, 1981.
- Wolff, M.: *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Meisenheim, 1981.
- «Über das Verhältnis zwischen logischem und dialektischem Widerspruch». En: Hegel-Jahrbuch, 1979.