

EL IDEALISMO EN DEBATE

TEORÍA Y PRÁCTICA

Mariano Gaudio
Sandra Palermo

Editores

RAGIF Ediciones

EL IDEALISMO EN DEBATE:
TEORÍA Y PRÁCTICA

EL IDEALISMO EN DEBATE: TEORÍA Y PRÁCTICA

MARIANO GAUDIO Y SANDRA PALERMO
(editores)

RAGIF EDICIONES
2021

El idealismo en debate : teoría y práctica / Mariano Lucas Gaudio...
[et al.] ; compilación de Mariano Lucas Gaudio ; Sandra Viviana
Palermo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF
Ediciones, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-48149-0-6

1. Filosofía Moderna. 2. Idealismo. I. Gaudio, Mariano Lucas, comp.
II. Palermo, Sandra Viviana, comp.
CDD 199.8

© de los textos, sus autores

© de la edición, RAGIF Ediciones

Diseño, Jairo Fiorotto

RAGIF Ediciones

www.ragif.com.ar

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

INDICE DE CONTENIDOS

- 9— PRESENTACIÓN
- 14— RESÚMENES
- 33— ABREVIATURAS COMUNES
- 34— ¿Cambiar el mundo? La respuesta del idealismo tras la Revolución francesa
VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (VIRGINIA MORATIEL)
- 53— La concertación de una alianza en un tránsito imposible: de la naturaleza a la libertad
SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA
- 71— El rol sistemático del genio en la *Crítica de la facultad de juzgar*
GIORGIA CECCHINATO
- 85— El derecho del pensamiento y la situación de la razón.
Sobre el sintagma kantiano “*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*”
PABLO PACHILLA
- 98— Reflexiones en torno al concepto de *práctica* en la filosofía política kantiana
ILEANA BEADE
- 114— Diagnóstico del presente y determinación de la tarea del intelectual como exigencias filosóficas genuinas en Fichte
JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA

- 140— Tolerancia y Libertad en Fichte
HÉCTOR ARRESE IGOR
- 150— El observador trascendental. La caracterización del punto de vista especulativo en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*
BRUNO DEL PIERO
- 166— La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte hacia 1801-2
MARIANO GAUDIO
- 206— La luz contra los dogmatismos del Yo y la unidad en la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte
JULIÁN FERREYRA
- 219— Algunas ideas para pensar la mediación teoría-praxis en F. Schiller
MARÍA SOLEDAD BARSOTTI
- 234— Ascenso, caída y redención idealista: sobre *Die Jungfrau von Orleans*, de Friedrich Schiller
JUAN LÁZARO REARTE
- 245— Filosofía práctica y Estética en el idealismo de Friedrich von Hardenberg (Novalis). *Praxis* moral y *Poiesis* artística
LUCAS DAMIÁN SCARFIA
- 270— “Experimentar con la multiplicidad”. Novalis en torno al método filosófico
SANTIAGO NAPOLI
- 278— El *sumo bien* como causa del primado práctico en el primer Schelling y en Fichte
LUCIANO UTTEICH

- 316— La filosofía como una práctica creadora. Lectura de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling
MARÍA JIMENA SOLÉ
- 328— Dificultades de toda interpretación inmanente de la relación entre libertad humana y Dios en la *Freiheitsschrift* de Schelling
JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ
- 359— Schelling, o la libertad de ser
JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ
- 376— Aprender la filosofía, aprender a filosofar. El joven Hegel frente a la idea kantiana de razón
SANDRA VIVIANA PALERMO
- 399— La metafísica místico-especulativa de Hegel y el problema de la relación entre teoría y práctica
LEONARDO ABRAMOVICH
- 420— La genética del concepto: apuntes sobre la refutación hegeliana al spinozismo
ALEJANDRO MURÚA
- 438— La razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal en Hegel
HUGO A. FIGUEREDO NÚÑEZ
- 454— ¿Puede cualquier persona trabajar en el Estado? Aportes hegelianos para una reflexión sobre las instituciones públicas
DAMIÁN JORGE ROSANOVICH
- 468— Lógica trascendental y lógica especulativa. Del diferente modo de concebir “forma” y “fundamento”
DIANA MARÍA LÓPEZ

- 503— El problema de la comunicación en Feuerbach: la teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842 – 1843)

ALEJANDRO PEÑA ARROYAVE

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

- 535— “El furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía”. J. G. Fichte en el marco de la crítica schmittiana a la estetización política romántica

JAVIER DE ANGELIS

- 549— Intersubjetividad y reflexión en la filosofía trascendental

ALBERTO M. DAMIANI

- 560— SOBRE LXS AUTORXS

Presentación

La presente compilación tiene como origen las “II Jornadas de discusión sobre Idealismo: teoría y práctica”, celebradas los días 12 y 13 de julio de 2018 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En ellas se buscó primordialmente fomentar el debate y el intercambio académico, la heterogeneidad y la articulación temáticas, así como la difusión de un espacio cordial de crecimiento y reflexión colectiva. Lo que en un comienzo proyectábamos como un evento pequeño, de pronto se convirtió en una treintena de exposiciones, con investigadores e investigadoras de distintas universidades, de distintas locaciones del país y de distintas ciudades del exterior. Análogamente, lo que en principio se proyectaba como una publicación compilatoria, se convirtió en una importante cantidad de artículos en los que se desarrollan las ideas extensamente y con los parámetros propios de la publicación académica. Por tanto, este volumen no contiene una mera recopilación de intervenciones o ponencias, sino artículos o capítulos entrelazados temáticamente y articulados alrededor de la cuestión de la relación entre teoría y praxis en el idealismo.

En este libro utilizamos el término “idealismo” en un sentido genérico y lo suficientemente amplio como para cobijar las vertientes de la etapa alemana clásica, esto es, las filosofías de Kant, de Fichte, del Romanticismo, de Schelling y de Hegel. En efecto, tales vertientes constituyen, junto con el diálogo entre el idealismo y la filosofía contemporánea, los bloques temáticos que entrelazan subterráneamente los artículos de esta compilación. En las últimas décadas la literatura especializada en idealismo también ha tenido una expansión cuantitativa y cualitativa muy importante, en un proceso que podríamos considerar de especialización, profundización y de mayor precisión técnica, ya sea al interior de cada filósofo, ya sea separando las etapas en que tal o cual filósofo evolucionaría. Este movimiento contrasta fuertemente con las interpretaciones más consagradas sobre el idealismo, que en su afán de

omnicomprensión desplegaban una concepción que hoy veríamos como unicista, monística u holística. Sin caer en una valoración de este desplazamiento y contraste, algo resulta claro: la especialización segmenta, y en esa parcialización repulsa la interacción, o mejor, la tensiona con el propio campo de especialización.

De ahí que desde algunos años nos hayamos propuesto fomentar los espacios de diálogo, debate, interacción, los “caminos cruzados”,¹ no sólo dentro del idealismo –como en esta ocasión–, sino también tomando filósofos y corrientes de distintas épocas y contextos, y no sólo como una declaración de principios, sino también como una modalidad de trabajo: fomentamos el diálogo y la interacción de cierta manera, o de ciertas maneras, a saber, sin perder el rigor conceptual que caracteriza a cada filósofo o etapa, sin reducir o subsumir uno a otro, sin acreditar la presunta verdad sólo por venir después, y sin dictaminar aciertos o equivocaciones. Dicho positivamente: intentamos fomentar la interacción rigurosa en ambas partes en diálogo, colocarlas en posición simétrica, considerando lo histórico desde un punto de vista filosófico, y dejando entre paréntesis la cuestión acerca de quién tiene razón. Tales maneras de interacción son fundamentales. Si se lee y estudia *hoy* un filósofo sin atender a los aspectos y presupuestos implícitos en tales modalidades, además de reproducir modelos prefabricados, de un lado se corre el riesgo de caricaturizar o versionar libremente (por cuanto el rigor sólo queda en un costado) y, del otro lado, se clausura el diálogo y la criticidad. El diálogo por el que bregamos tiene que ser *fructífero*, tiene que mostrar cómo las filosofías florecen y se multiplican en campos diferentes, abriendo luces y sombras, preguntas y problemas, desafíos y perspectivas, que en la lógica del ámbito específico no suelen aparecer. Hay una savia nutritiva que brota y crece en muchos claros, porque el idealismo descansa en una suerte de fermento común, y negar ese suelo en aras de la especialización o en distinciones y jerarquizaciones unilaterales impide captar el aire de familia que las interpretaciones clásicas tanto enfatizaban. Este gesto que proponemos no significa negar las diferencias (o volver a un monismo omnicomprensivo), sino por el contrario, ponerlas en primer plano y repensarlas a la luz de movimientos más profundos (y, por tanto, más significativos y reveladores), que denotan un suelo

¹ Gaudio, Mariano – Solé, M. Jimena – Ferreyra, D. Julián (editores), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2018, pp. 6-II.

compartido y una construcción que, con todos sus matices y pliegues, se potencia en esa nutrición.

Ahora bien, el tema que nos convoca es la articulación entre teoría y práctica. Desde una visión superficial, simplista y de manual, el idealismo aparece como una corriente que se dedica principalmente a cuestiones gnoseológicas o especulativas, en desmedro de la práctica. Nada más alejado y distorsivo. En el idealismo la práctica resulta ser central. Ni está subordinada, ni ocupa un lugar menor. Por el contrario, se convierte en un motivo recurrente de la reflexión idealista que, apropiándose de la convicción kantiana del primado de la razón práctica, hace de la esfera de lo práctico el fundamento del sistema filosófico. Por ende, con todas las mutaciones, torsiones y resignificaciones (hasta incluso podríamos pensar en disoluciones) que se hallen en cada uno de los filósofos, el tema teoría-práctica constituye al menos un punto de debate interesante para trazar relaciones e interacciones. Y es también un tema que a nosotrxs, filosofando y actuando en el siglo XXI, nos interpela a sobremanera.

Volviendo a la cuestión del principio, la voluminosidad de nuestras Jornadas y de este libro: lo que en una primera instancia parece un dato meramente anecdótico o cuantitativo, revela en verdad un aspecto sintomático o simbólico, a saber, que *el idealismo está en crecimiento*. Como señala Albizu: “Entre quienes estudian filosofía se nota, en las últimas dos décadas, cierto redoblado interés por el Idealismo Alemán”.² Quizás no lleguemos a dimensionar el alcance, ni a desentrañar el sentido latente, pero resulta al menos sugestiva la gran proliferación –con solo contar la última década– de eventos académicos (jornadas, congresos, etc., con mayor o menor grado de especificidad y alcance), de revistas, de publicaciones o compilaciones (en el “Prólogo” de *Variaciones* mencionamos algunas³ y se han sumado otras más recientemente), de redes y asociaciones de grupos de investigación. Se trata de un esbozo o botón de muestra, imposible de exhaustividad en pocas líneas, que nos lleva a una cuestión más profunda: ¿por qué el idealismo sería necesario para pensar nuestra época? ¿Por qué contiene una fuerza, potencia o impulso, no sólo vital para el momento en que se suscitó, sino también llamativamente vitalizante para nuestro tiempo? ¿Por qué re-germina hoy?

² Albizu, E., “El vuelo especulativo”, en Di Sanza, Silvia – López, Diana (comps.), *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*, Bs. As., Prometeo, 2013, p. 9.

³ López, Diana – Gaudio, Mariano (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2018, pp. 7-17.

El idealismo está en crecimiento. Crece, además, en relevancia para nosotrxs, y lo hace en este contexto determinado. Cabe preguntarse, entonces, aunque no tengamos una respuesta clara, sino la candente inquietud: ¿por qué el idealismo cobra fuerza en esta época, y por qué para nosotrxs, en esta región periférica del mundo, nuestramérica? ¿Por qué es vitalizante aquí y ahora? ¿Por qué, más allá del gran amor por la investigación académica y por el intercambio y nutrición con lxs pares, nos con-mueve? ¿Cuál cuerda propia, íntima, entra a vibrar anímicamente de modo que el estudio de las vertientes del idealismo sea incluso revelador para nuestro tiempo y para nuestra realidad? O ¿por qué conectamos tan fácilmente con esa efervescencia idealista?

Tanto las Jornadas, el debate y la interacción fructífera, como la presente compilación, no hubieran sido posibles sin la activa participación de lxs autorxs, cuya breve trayectoria intelectual incluimos en el apartado final del libro, y a lxs que agradecemos fraternalmente: Virginia López-Domínguez, Silvia Di Sanza, Giorgia Cechinatto, Pablo Pachilla, Ileana Beade, João Martins Da Cunha, Héctor Arrese Igor, Bruno Del Piero, Julián Ferreyra, María Soledad Barsotti, Juan Rearte, Lucas Scarfia, Santiago Napoli, Luciano Utteich, Jimena Solé, Juan José Rodríguez, Jorge Eduardo Fernández, Leonardo Abramovich, Alejandro Murúa, Hugo Figueredo Núñez, Damián Rosanovich, Diana María López, Alejandro Peña Arroyave, Pablo Uriel Rodríguez, Javier De Angelis y Alberto Damiani. Agradecemos a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por brindarnos la locación para realizar las Jornadas. Agradecemos también particularmente a Jimena Solé y Julián Ferreyra que estuvieron en la gesta ideal del evento, y al Grupo de Investigación sobre Idealismo en el que nos apoyamos y que estuvo muy presente en la ejecución. Agradecemos a nuestro gran humus de pertenencia: la Red RAGIF (Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía) e *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, que publicó la crónica de las Jornadas.⁴ Además, este libro se financió con el PICT (Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica, de la Agencia Nacional de Promoción Científica del Ministerio de Ciencia y Tecnología, Argentina) “Sistema y libertad. La génesis del Idealismo Alemán”, 2016 N° 0301 (I-D), cuya investigadora responsable es María Jimena Solé.

⁴ Gaudio, Mariano – Palermo, Sandra, “Crónica de las II Jornadas de discusión sobre Idealismo: teoría y práctica”, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 8, 2018, pp. 256-264.

Por último, iniciábamos las Jornadas en 2018 evocando la reciente partida física de quien fuera un gran inspirador para nuestra generación, Jorge Eugenio Dotti. Y tristemente cerramos esta compilación lamentando la partida del entrañable Héctor Arrese Igor. Valga nuestra dedicatoria y sentido homenaje a estas dos queridísimas personas que recordaremos siempre.

SANDRA PALERMO Y MARIANO GAUDIO

Resúmenes

oI

**VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ
(VIRGINIA MORATIEL):**

“¿Cambiar el mundo? La respuesta del idealismo tras la Revolución francesa”

El problema de la relación entre teoría y praxis surge a partir de la concepción ilustrada del hombre escindido en distintas facultades, pensado desde una razón puramente teórica. La cuestión emerge ante la Revolución francesa y su desarrollo. Kant es quien mejor la deja planteada en su época a través de sus escritos de filosofía de la historia. Partiendo de allí, el idealismo supera la escisión teoría-praxis y funda el actuar humano en su incidencia sobre el mundo y sobre bases distintas. El posterior retorno a dicha dicotomía y la exigencia de remontar la oposición es la prueba de que con Marx se opera una vuelta a Kant. Entre los idealistas, la cuestión decisiva no es la de la relación entre teoría y praxis, sino el tema de cómo remontar la escisión originaria que caracteriza a la razón teórica y cambiar la realidad. La cercanía a la Revolución francesa hace que para Fichte la clave esté en la razón práctica, concretada mediante el cuerpo y expresada en el derecho. Más alejados de la Revolución, Schelling y Hegel la sitúan en la razón estética y en la razón especulativa, respectivamente. A partir de estos planteamientos, se desarrollan las consecuencias sociales y jurídico-políticas.

PALABRAS CLAVE: TEORÍA – PRAXIS – POESIS – ESPECULACIÓN

02

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA:

“La concertación de la alianza en un tránsito imposible, de la naturaleza a la libertad”

Partiendo de la enunciación de algunos tópicos de interpretación de la tercera Crítica y guiados por un fugaz señalamiento de Heidegger en una de sus obras dedicadas al pensamiento de Kant, ofreceremos algunas hipótesis acerca del problemático pero exigido enlace entre naturaleza y libertad, rozando sus distintas formulaciones: filosofía teórica y filosofía práctica, mecánica y teleología, o entendimiento y razón; todas ellas torsiones de la misma cuestión: el tránsito de una esfera legislativa a otra, tránsito que requiere desarrollar la conexión que haga posible la configuración del sistema de la razón. Toda la *Crítica de la facultad de Juzgar* puede ser interpretada desde esta intención. Establecer la alianza entre mecánica y teleología resulta ser la condición para el traspaso a la esfera práctica. Tal vez podamos usar como guía esta pregunta: ¿por qué es el arte, el que está determinado a realizar la mediación entre teoría y praxis?

PALABRAS CLAVE: KANT – NATURALEZA – ESTÉTICA – TELEOLOGÍA

03

GIORGIA CECCHINATO:

“El rol sistemático del genio en la *Crítica de la facultad de juzgar*”

La finalidad del presente artículo es la de esclarecer la importancia de la noción de genio en una consideración sistemática de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant. En esta obra encontramos, en efecto, una concepción del genio como conjunción de naturaleza y libertad que es, en parte, peculiar y distinta respecto del pensamiento kantiano pre-crítico y antropológico, y esta noción de genio tendrá una amplia fortuna en el siglo XIX.

PALABRAS CLAVE: KANT – GENIO – NATURALEZA – LIBERTAD

04
PABLO PACHILLA:

“El derecho del pensamiento y la situación de la razón. Sobre el sintagma kantiano «*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*»”

El presente trabajo indaga en el opúsculo kantiano “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, y más particularmente en el problema del derecho de la razón a orientarse en ausencia de referencias objetivas. Sostengo la hipótesis de que es sólo porque se introduce implícitamente la noción de *deber* en el pensamiento que puede pasarse al *poder* siguiendo la lógica ético-jurídica del “deber implica poder”. Si el pensamiento puede tener *derechos* naturales tales como el de la orientación, no es porque tenga una mera *necesidad*, sino porque tiene también *deberes* naturales. Lo que nos interesa enfatizar allí es, pues, que el *deber* del uso práctico funciona también en el uso teórico en cuanto permite inferir de él un *derecho* de otro modo inexplicable. No se trata de que la razón teórica le pida en préstamo un supuesto a la razón práctica, sino que la razón es en sí misma práctica y por ello *situada*, en tanto se va encontrando, a lo largo de su desarrollo, con determinadas encrucijadas, que debe resolver no en abstracto sino en tanto situaciones locales.

PALABRAS CLAVE: ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO – DEBER – PODER – RAZÓN SITUADA

05
ILEANA BEADE:

“Reflexiones en torno al concepto de *práctica* en la filosofía política kantiana”

En este trabajo se examina el concepto kantiano de *práctica*. El propósito principal será indicar, en primer lugar, la estrecha correlación que se da, desde la perspectiva kantiana, entre la actividad teórica y la práctica, entendida como una acción necesariamente basada en principios teóricos. La reflexión teórica acerca de principios fundamentales que deben regular el orden político-jurídico es considerada, por Kant, como una condición necesaria de toda práctica. Se observará que la validez de los principios teóricos en modo alguno depende de su factibilidad: invalidar

una teoría en razón de su presunta irrelevancia en el dominio de la práctica expresa, desde la perspectiva kantiana, una profunda incomprendión de la relación entre la teoría y la práctica: en efecto, es la práctica la que debe ser orientada por la teoría –y no a la inversa–, y la inadecuación entre ambas sólo puede resultar de un grado insuficiente de desarrollo de la propia teoría. Finalmente, y a partir de un análisis del modo en que Kant concibe la relación entre ambas instancias, intentaré identificar algunos elementos a partir de los cuales sería posible reconstruir, en los escritos kantianos, una «teoría de la acción política».

PALABRAS CLAVE: TEORÍA – PRÁCTICA – RAZÓN – POLÍTICA

06

JOÃO MARTINS DA CUNHA:

“Diagnóstico del presente y determinación de la tarea del intelectual como exigencias filosóficas genuinas en Fichte”

Este trabajo pretende presentar una clave general de lectura sobre la filosofía de Fichte a la luz de un recorte determinado de textos. En esta medida, la propuesta consiste sólo en delinear e indicar una hipótesis de trabajo, sin pretender desenvolverla con la agudeza y extensión correspondientes. En general el tema en cuestión consiste en investigar si, y en qué términos, podemos explorar la filosofía de Fichte en vista de lo que podemos llamar el diagnóstico del presente histórico y la determinación de la tarea del intelectual (y de la actividad filosófica) a la luz de este mismo diagnóstico. Para ello, también se busca justificar un recorte de textos a ser analizados a partir de la incidencia de ciertos conceptos-clave, como los de “destinación” (*Bestimmung*) y el de “tarea” (*Aufgabe*). Con eso, se puede asimismo indicar el objetivo: contrastar los textos en los cuales Fichte realiza afirmaciones sobre el doble aspecto de esta hipótesis, con otros en los cuales explícitamente asume el papel de ejecutar su tarea como filósofo e intelectual (mediado por una interpretación de su presente); es decir, contrastar lo que él afirma y lo que él hace en cuanto al tema indicado.

PALABRAS CLAVE: PRESENTE – TAREA – INTELECTUAL – DESTINACIÓN

07

HÉCTOR ARRESE IGOR:

“Tolerancia y libertad en Fichte”

En este trabajo intento establecer relaciones conceptuales entre las teorías de Kant, Fichte y Mill, en lo relativo al rol de la libertad de expresión como instancia fundamental para la formación moral. En la idea kantiana de la Ilustración la ausencia de censura está al servicio del ejercicio autónomo de la razón y, en ese sentido, del progreso moral. Por otra parte, Fichte defiende la libertad de expresión en los mismos términos, si bien ligada a una teoría contractual del poder. Sin embargo, Fichte introduce la importancia de educar la sensibilidad frente a la diferencia. En este sentido, Fichte se acerca al liberalismo de Mill, quien más tarde intentará fundamentar su rechazo a la censura en una teoría de la formación de la subjetividad. Tanto en Fichte como en Mill puede verse una estimación positiva de la diversidad como un valor en sí mismo, a fin de resguardar las libertades individuales. En las tres teorías se busca proteger la libre expresión de las propias creencias y convicciones, como medio fundamental para el desarrollo moral del ser humano. En los tres casos los autores se oponen a toda forma de autoritarismo y de presión social sobre el individuo para que no florezca en su dimensión más libre y creativa.

PALABRAS CLAVE: FICHE – KANT – MILL – LIBERTAD

08

BRUNO DEL PIERO:

“El observador trascendental. La caracterización del punto de vista especulativo en la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*”

En la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*, Fichte señala al pasar –en dos notas al pie– la necesidad de distinguir entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo, para tener una comprensión adecuada del idealismo crítico. Si su sistema se diferencia tanto del dogmatismo (postular la existencia de una cosa en sí) como del idealismo trascendente (deducir la experiencia entera de un actuar arbitrario de la inteligencia), es porque puede conjugar libertad –en contra del primero–

y sistematicidad –en contra del segundo–. De este modo, la Doctrina de la Ciencia no se contradice con nuestra vida –donde nos experimentamos a la vez como libres y limitados–, sino que la describe. Fichte pretende mostrarlo al caracterizar el acto por el cual ingresamos al punto de vista especulativo. Este acto, que sólo puede ser realizado libremente, llevaría –a quien lo practique de manera correcta– al fundamento necesario de toda experiencia, porque ambos –acto y fundamento– tienen la misma estructura. Para dar cuenta de este isomorfismo, Fichte usa el término intuición intelectual. La ambigüedad y complejidad de esta noción, sostendré, se disipan al pensarla como el punto donde se articulan especulación y vida.

PALABRAS CLAVE: FICHTE – ESPECULACIÓN – VIDA – INTUICIÓN INTELECTUAL

09
MARIANO GAUDIO:

“La unidad teoría-práctica y su reformulación en
el desarrollo de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte
hacia 1801-2”

La cuestión de la unidad entre teoría y práctica resulta visible en las primeras obras de Fichte y particularmente en la Doctrina de la Ciencia. Luego, con las sucesivas reelaboraciones y en especial en torno de 1801-2, pasa a un segundo plano bajo la centralidad de la contraposición entre Ser y Libertad. En paralelo, en las obras jurídico-políticas Fichte parece incrementar su preocupación por la unidad fundamental y la organización de lo múltiple. La intención del presente artículo es conjugar ambas direcciones. En primer lugar, ofrecemos una introducción a la problemática y una justificación del foco en 1801-2. En segundo lugar, analizamos las caracterizaciones y matices que Fichte traza respecto de la unidad entre teoría y práctica en las primeras obras, así como las reformulaciones de *Grundlage* (1794-5) y *Nova Methodo* (1796-9), para esbozar lo que consideramos el núcleo especulativo de la Doctrina de la Ciencia. En tercer lugar, nos situamos en la segunda etapa de reformulación de la Doctrina de la Ciencia, en concreto en *Zur Ausarbeitung* (1801-2) y alrededor de los conceptos de Ser-Libertad, Luz, y relación entre lo uno

y lo múltiple. En cuarto lugar, reconstruimos las caracterizaciones del idealismo trascendental en la *Darstellung* (1801-2), enfatizando el problema de la unificación fundamental y la conexión de la especulación con la vida. Finalmente, proponemos algunas líneas de lectura sobre el ámbito práctico-político en las obras de este último período.

PALABRAS CLAVE: FICHTE – DOCTRINA DE LA CIENCIA – TEORÍA-PRÁCTICA – SER-LIBERTAD

IO

JULIÁN FERREYRA:

“La luz contra los dogmatismos del Yo y la unidad en la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte”

Este trabajo se propone mostrar las ventajas interpretativas de considerar a la *luz* como el concepto principal de la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte. Por una parte, porque permite eludir el dogmatismo en una etapa de la filosofía que va más allá del Yo. Por otra parte, porque permite mostrar que la *unidad* como principio es muerta –y por tanto dogmática– si no es acompañada por un principio de *multiplicidad* (movimiento que Fichte realiza a través de la doble vida de la luz: interna y externa). En ambos casos, recurriremos al rol argumentativo de la figura de Spinoza, señalando el desplazamiento interpretativo entre Jena y Berlín.

PALABRAS CLAVE: LUZ – FICHTE – DOCTRINA DE LA CIENCIA 1804/2 – DOGMATISMO

II

MARÍA SOLEDAD BARSOTTI:

“Algunas ideas para pensar la mediación teoría-praxis en F. Schiller”

En sus *Aportaciones a la Historia de la Estética*, Lukács concibe la filosofía de Schiller, en un primer momento, como un idealismo estético exacerbado que implicaría una “volatilización idealista” de los problemas de su tiempo, a pesar de que lo reconoce como el primero que ha considerado de manera crítica la división social del trabajo. Si bien Schiller reconoció los problemas centrales de su época, se abocó al problema metafísico de manera más abstracta que los ilustrados y más alejada de la

comprensión de su realidad económico-social. Nuestro objetivo no será estrictamente repensar el sentido de la volatilización, abstracción o reducción del problema, sino que intentaremos representarnos la filosofía de Schiller como una respuesta práctica que intenta tener una realidad efectiva en la Historia y no como la reducción a una cuestión epistemológica que llevaría a una solución ético-subjetiva. Presentaremos los ensayos filosóficos de la década de 1790 como el lugar que da cuenta de un vínculo estrecho entre teoría y praxis, y la necesidad de su mediación, expuesto tanto en su propuesta ético-política (en la que lo estético tiene una importancia central y la sensibilidad misma abre el camino para un “sentimiento común”) como en la detención de su producción artística y su posterior concreción en obras de arte que plasman el ideal.

PALABRAS CLAVE: IDEALISMO – HISTORIA – ÉTICA – ESTÉTICA

12

JUAN LÁZARO REARTE:

“Ascenso, caída y redención idealista: sobre *Die Jungfrau von Orleans*, de Friedrich Schiller”

En este trabajo, proponemos analizar la puesta en práctica de las ideas teatrales de Friedrich Schiller ligadas al héroe, planteadas en *Sobre poesía ingenua y sentimental* (1795), en *Sobre lo patético* (1793) y en la “romantische Tragödie” *Die Jungfrau von Orleans* (1801). Vamos a considerar que en esa peculiar denominación es posible prever una configuración de la heroína moderna, y acaso romántica, en parte anticipada en los ensayos y que contradice, precisamente, la función trágica del destino. Si tomamos la noción de *moralische Einheit* de *Sobre poesía ingenua* como una postulación, veremos que el conflicto dramático recae en la representación de la transformación moral de un espíritu ingenuo en una plenitud sentimental. Intentaremos demostrar que para Schiller sólo por el camino de la libertad es posible la representación de la naturaleza del sufrimiento (“primera ley del arte trágico”) y la posterior resistencia de la naturaleza moral (“segunda ley”, en *Sobre lo patético*).

PALABRAS CLAVE: DRAMA – TRAGEDIA – IDEALISMO – ROMANTICISMO – LIBERTAD

13

LUCAS DAMIÁN SCARFIA:

“Filosofía práctica y Estética en el idealismo de Friedrich von Hardenberg (Novalis). *Praxis moral* y *Poiesis artística*”

En el presente trabajo se analiza el sentido del idealismo novaliano a partir de la relación entre su sentido práctico y su sentido estético. Novalis configura su pensamiento filosófico a partir de la lectura de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) de Fichte. De acuerdo con múltiples interpretaciones, si bien Hardenberg parte del sistema fichtiano, se separa de su desarrollo. El motivo de ello radicaría en el rechazo novaliano del énfasis que Fichte pone en el valor moral de la existencia del sujeto. De acuerdo con estas lecturas, Novalis supuso la necesidad de una superación de este sentido práctico-moral del idealismo. Ella estaría dada a partir de una concepción estética de la relación entre los aspectos finito-infinito de la subjetividad. Sin embargo, en la obra de Novalis se encuentra evidencia para denotar que los alcances de la filosofía práctica y de la estética, coinciden. Según esto último, Novalis considera que ya sea por el camino de la *praxis* moral o de la *poiesis* artística, el sujeto nunca se puede conocer ni experimentar a sí mismo como absoluto. Por ende, tanto la filosofía como el arte no tienen otra misión que dar cuenta de esta imposible unidad entre finito-infinito.

PALABRAS CLAVE: FICHTE – NOVALIS – MORAL – ARTE

14

SANTIAGO NAPOLI:

“«Experimentar con la multiplicidad». Novalis en torno al método filosófico”

Hacia noviembre de 1798, Friedrich von Hardenberg (conocido por su pseudónimo, Novalis) se preocupa por el método, que en este caso entiende como la elección del mejor camino para acceder al conocimiento. Su interés es tal que tiene en mente el ambicioso proyecto de conectar, en un solo libro, todas las ciencias, artes y cualquier forma de saber en general. La presente exposición examina una serie de aproximaciones de Novalis acer-

ca de la metodología del conocimiento y su puesta en praxis en la filosofía y en las ciencias particulares. Las investigaciones sobre enciclopedística llevan al poeta alemán a descubrir en profundidad tres grandes filósofos del método: Kant, Fichte y Plotino. Nos detendremos especialmente en el último de ellos, en tanto viva expresión de aquello que Novalis concibe como un “empirismo activo” (*Thätiger Empirismus*), concepto del que se sirve para completar el método idealista-crítico de Kant y de Fichte.

PALABRAS CLAVE: NOVALIS – PLOTINO – MÉTODO – EMPIRISMO ACTIVO

15
LUCIANO UTTEICH:

“El *sumo Bien* como causa de la razón práctica en el primer Schelling y en Fichte”

El concepto kantiano de Bien Supremo puede ser tomado como la línea divisoria en el paso del idealismo trascendental al idealismo objetivo. Los postulados de la razón práctica condujeron a la tarea de producir el Bien Supremo como concepto de la razón práctica, sólo que, manteniendo la validez de meros supuestos teóricos, marcaron la fragilidad de la razón, llevándola a debilitarse desde un punto de vista sistemático. Para remediar esto, en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) Schelling pasa por el filtro crítico la concepción de Spinoza de Dios, extrayendo de ella un dogmatismo perfecto. Y en *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798) Fichte, el heraldo de la conversión a la razón de los postulados por medio de la libertad y como resultado de un acto de acción (*Tathandlung*) de la conciencia, antes de ello identifica el orden mismo del mundo como el reflejo de este acto, de modo que, para el ser humano, este mismo orden debe ser considerado como el único concepto posible de Dios, desviándose así de la concepción meramente crítica de Kant o de la concepción arbitraria de Spinoza.

PALABRAS CLAVE: RAZÓN PRÁCTICA – BIEN SUPREMO – DIOS – IDEALISMO TRASCENDENTAL

16

JIMENA SOLÉ:

“La filosofía como una práctica creadora. Lectura de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling”

Este artículo propone analizar las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling, para explorar su concepción de la filosofía. Mi propuesta apunta a mostrar que, discutiendo con Fichte, alejándose de las posiciones desplegadas en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* del último, Schelling sostiene, en primer lugar, la absoluta validez del dogmatismo en tanto que sistema filosófico. En segundo lugar, si bien coincide con Fichte en que la filosofía no es un ajuar muerto que podemos ponernos y sacarnos según nuestro capricho, sino que cada uno es capaz de producir y adoptar un determinado sistema filosófico, según qué clase de persona sea, Schelling se aleja de su maestro al señalar que ser dogmático –como Spinoza– o ser idealista –como Fichte– son dos maneras diferentes de desplegar la libertad que constituye al ser humano.

PALABRAS CLAVE: SCHELLING – FILOSOFÍA – LIBERTAD – PRÁCTICA

17

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ:

“Dificultades de toda interpretación inmanente de la relación entre libertad humana y Dios en la *Freiheitsschrift* de Schelling”

En el presente estudio me ocupo de tres asuntos referidos a las críticas de Schelling, en la *Freiheitsschrift*, a una noción de inmanencia vinculada a la tradición spinozista. Para lograr tal objetivo, (1) tematizo, en primer lugar, el marco teórico en que se inserta la discusión schellinguiana sobre el spinozismo y el panteísmo hacia fines del siglo XVIII. Se trata del idealismo de Kant y Fichte, aunque grandemente modificado. En segundo lugar, (2) emprendo una reconstrucción de la argumentación interna al escrito de 1809, prestando especial atención a la tercera crítica de la noción de inmanencia tal como tiene lugar con el tratamiento del mal.

Finalmente, aunque de modo más reducido, (3) presento lo que podríamos considerar una reversión de la crítica de antropomorfismo formulada a Schelling. Al final del trabajo, espero haber puesto de manifiesto que, en diversos puntos, el planteo de Schelling de 1809 flirtea con una crítica de la inmanencia, aunque sin desarrollarla acabadamente, y, en consecuencia, trasunta nuevas formas de dualismo y trascendencia, pero que no deben ser interpretadas bajo su tradicional cariz negativo.

PALABRAS CLAVE: SCHELLING – FREIHEITSSCHRIFT – INMANENCIA – ANTROPOCENTRISMO

18

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ:

“Schelling, o la libertad de ser”

En primer lugar, la profundización mediante las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana* de Schelling permite realizar el traspaso del fundamento de necesidad a la libertad. Asumiendo esto y recogiendo, en segundo lugar, el audaz intento y el fracaso de *Las edades del mundo* en exponer un sistema del tiempo, la última filosofía de Schelling –en tercer lugar en este trabajo– se propone presentar su rasgo positivo a través de la exposición de la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la revelación*. En las *Lecciones sobre Filosofía de la revelación* dictadas en 1841 / 42, más precisamente en la Lección XXII, titulada “Sobre el objeto de los misterios” (*Über den Gegenstand der Mysterien*), Schelling expone las transformaciones de Dionysos como secuencia del traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación*. El camino trazado mediante la secuencia de estas tres transformaciones, la de Dionysos Zagreο, Tebano (Baco) y Iaco, en tanto es expuesto como doctrina de los misterios, consuma, en el sentido tautegórico que Schelling le adjudica al mito, la figuración mitológica de la divinidad.

PALABRAS CLAVE: SCHELLING – FILOSOFÍA DE LA MITOLOGÍA – FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN – DIONYSOS

SANDRA V. PALERMO:

“Aprender la filosofía, aprender a filosofar. El joven Hegel frente a la idea kantiana de razón”

El texto que proponemos tiene como punto de partida las célebres páginas de la Arquitectónica de la *Crítica de la razón pura* en las que Kant declara que es imposible aprender filosofía, sosteniendo al mismo tiempo que se puede sólo “aprender a filosofar”, esto es, “a ejercitarse el talento de la razón”, siguiendo los principios universales de la misma pero admitiendo siempre el derecho de la razón de examinar tales principios y de confirmarlos o recusarlos (A 838, B 866). Se trata de reflexionar acerca del concepto de razón que subyace a estas consideraciones kantianas con el intento de medirlo con la concepción hegeliana de razón, tal como esta última se presenta en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Tampoco para Hegel la filosofía se puede aprender, pero no porque en filosofía todo aprender termine por reducirse a un rígido repetir (objetivamente) sin acceder (subjetivamente) a las fuentes últimas de la razón; ni peor aún, porque la filosofía, como “idea de una ciencia” no pueda ser nunca dada *in concreto*. Para Hegel la filosofía no se puede aprender porque no es habilidad que pueda ser enseñada ni curiosidad que pueda ser satisfecha, sino libre actividad de auto-reconocimiento de la razón que no prevé ni maestros ni discípulos, ya que el acto con el cual se aferran los principios últimos es siempre cualitativamente idéntico y se realiza en el *medium* de la razón misma.

PALABRAS CLAVE: APRENDER LA FILOSOFÍA – APRENDER A FILOSOFAR – RAZÓN – SISTEMA

LEONARDO ABRAMOVICH:

“La metafísica místico-especulativa de Hegel y el problema de la relación entre teoría y práctica”

La cuestión de la relación entre teoría y práctica, o más precisamente, el problema de la posibilidad de la teoría de actualizarse efectivamente en el mundo, en lo real, descansa sobre un postulado metafísico de base que la filosofía moderna, incluyendo la propia filosofía crítica, no supo

vislumbrar. En la medida en que Hegel es plenamente consciente de esta presuposición fundamental, sabe muy bien que la resolución, o quizás mejor aún la disolución, de esta cuestión, sólo puede hallarse en ese mismo terreno que ella presupone, la metafísica y, más aún, en una metafísica fuertemente enraizada en la tradición mística alemana, que, como fuerza vital subterránea, corre por debajo de las espléndidas ciudades y de las monstruosas catedrales erigidas por los pensadores del idealismo alemán poskantiano. Se trata de una tradición que se apoya, allá a lo lejos, en el *Corpus Hermeticum*, para coronarse finalmente con la teosofía de Jakob Böhme.

PALABRAS CLAVE: TEORÍA – PRÁCTICA – METAFÍSICA – MISTICISMO

2I

ALEJANDRO MURÚA:

“La genética del concepto. Apuntes sobre la refutación del spinozismo”

El presente trabajo se inspira en un pasaje de la Doctrina del Concepto de Hegel, en el cual se sentencia que el paso de la sustancia –tal como es presentada en la Doctrina de la Esencia– al concepto es “la única refutación de verdad del spinozismo”. Tal afirmación, consideramos, remite a la caracterización que Friedrich Jacobi realizó de la filosofía de Spinoza, postulándola como irrefutable, razón por la cual debía de ser abandonada a partir de la negación de los principios que la rigen. En su lugar, Hegel sugiere que es necesario abrirse a la filosofía de Spinoza para confirmar que ésta se supera a sí misma. Nuestro objetivo será comprender tal pasaje que determina la mentada refutación y exponer en qué consiste la misma. La hipótesis que nos guía es que Hegel presenta allí una nueva comprensión del principio de razón suficiente y de la noción de causa eficiente que lo acompaña, bajo la cual presuponen a la idea de libertad como su principio, abriendo así el paso de la sustancia al sujeto.

PALABRAS CLAVE: ABSOLUTO – SUSTANCIA – SUJETO – REFUTACIÓN

HUGO FIGUEREDO NÚÑEZ:

“La razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal en Hegel”

En el presente trabajo exploraremos la vinculación entre la razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal en los escritos de Hegel del período de Berlín. Ella se inscribe en la controversia metodológica entorno a la racionalidad en la historia entre la filosofía idealista y el naciente historicismo alemán. En continuidad con la tradición idealista, Hegel señala la razón como un presupuesto de toda visión histórica, pero indica que en tanto fin no ha de ser una posibilidad carente de realidad efectiva. La razón resulta necesaria en tanto tiene efectividad concreta, pasada y presente, en la historia y no proyectiva. De este modo Hegel coloca a la razón en la historia como un elemento paradójico: es el inicio de la investigación histórica como presupuesto necesario a la vez que es el resultado de esa investigación.

PALABRAS CLAVE: RAZÓN – HISTORIA UNIVERSAL – REALIDAD EFECTIVA – IDEALISMO

DAMIÁN J. ROSANOVICH:

“¿Puede cualquier persona trabajar en el Estado? Aportes hegelianos para una reflexión sobre las instituciones públicas”

En el presente trabajo se lleva a cabo una crítica de la teoría hegeliana del funcionariado, tal como aparece articulada en torno a sus conceptos de ética estatal y *sentido del Estado*. Por un lado, se estudia el nexo entre la formación técnica del estamento universal y el conjunto de “convicciones” requeridas para formar parte de ella; por otro, se analiza la articulación interna entre estas convicciones a los efectos de evaluar hasta qué punto –como sostiene Hegel– constituyen un sistema de garantías para salvaguardar la vida y la salud del organismo estatal. Hegel es consciente de que una concepción organicista del Estado implica necesariamente que cada uno de sus momentos internos se relacione de manera funcio-

nal y articulada con el todo, y no meramente como un elemento cuyo derrotero sea ya previsto en su *esencia*. Por esta razón, en el Manuscrito Wannenmann, Hegel reflexiona acerca de los rasgos no estrictamente técnicos que han de sostener la vitalidad y la salud del organismo estatal. Con otras palabras: ¿por qué hemos de esperar que los funcionarios se comporten como lo prescriben las normas? ¿Por qué cada agente estatal ha de perseguir los fines para los cuales ha sido empleado en su cargo? Hegel rechaza la idea de que una virtud ética pueda ser, o bien innata, o bien aprehendida en el ámbito privado (comercial o industrial), es decir, por fuera de los horizontes del mundo estatal.

PALABRAS CLAVE: SENTIDO DEL ESTADO – FUNCIONARIADO – ÉTICA ESTATAL – CONVICCIÓN

24

DIANA MARÍA LÓPEZ:

“Lógica trascendental y lógica especulativa. Del diferente modo de concebir «forma» y «fundamento»”

Para Hegel, la expresión de Kant según la cual habría de hallarse “un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de todas nuestras intuiciones, de los conceptos de los objetos en general y de todos los objetos de la experiencia” (KrV A 106), lleva a la representación de una unidad extrínseca de aquello que está separado constituyéndose en resultado de la reflexión exterior. El círculo en el que la teoría del conocimiento se enmaraña inevitablemente nos señala que la crítica del conocimiento no cuenta de por sí con la espontaneidad de algo originario, sino que, como reflexión que es, permanece remitida siempre a algo previo a lo que apunta y de lo que, por otra parte y al mismo tiempo, se deriva. Este artículo expone los argumentos de ambos autores, destacando la diferencia generada por la lógica especulativa de Hegel frente a la trascendental de Kant al poner en crisis una noción de fundamento que hace pie en la unidad sintética de la apercepción como “forma absoluta”, última referencia a la cual se debe sujetar toda la lógica.

PALABRAS CLAVE: UNIDAD TRASCENDENTAL – CONOCIMIENTO – LÓGICA TRASCENDENTAL – LÓGICA ESPECULATIVA

**ALEJANDRO PEÑA ARROYAVE Y
PABLO URIEL RODRÍGUEZ:**

“El problema de la comunicación en Feuerbach: la teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842 – 1843)”

En discusión con el idealismo, la filosofía de Feuerbach se constituye en expresión de la preocupación creciente por la dimensión intersubjetiva del yo. El esfuerzo de Feuerbach puede leerse como una permanente corrección de dicha preocupación. En primera instancia, Feuerbach critica la consideración exclusivamente intelectualista del otro en el idealismo, reivindicando, al contrario, la primacía de la sensibilidad, pues para Feuerbach el otro es siempre un tú sensible. En ese sentido, la crítica al idealismo y la consiguiente formulación de la necesidad de un cambio para la filosofía implica, por un lado, no sólo la inversión de sujeto y predicado como se establece en *Para la crítica de Hegel* de 1839, y que se extiende hasta *La esencia del cristianismo*, sino también el hecho de tomar en cuenta la primacía del destinatario del pensamiento filosófico como se constata en los escritos del período 1842-1843. En esta primacía se hace evidente la inversión que consumaría la crítica al idealismo y que fundamentaría, a su vez, una filosofía del futuro. Se trata de un cambio de registro en la comunicación en la cual el centro es el lector y no el autor, pues el filósofo del futuro comprende que antes que filósofo se es hombre.

PALABRAS CLAVE: FEUERBACH – COMUNICACIÓN – LENGUAJE – FILOSOFÍA DEL FUTURO

JAVIER DE ANGELIS:

“«El furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía». J. G. Fichte en el marco de la crítica schmittiana a la estetización política romántica”

En su *Concepto de lo político* Carl Schmitt presenta a Fichte como uno de los grandes representantes del pensamiento político moderno. Sin embargo, también allí explicita lo que constituye su clave interpretativa fundamental: la filosofía de Fichte es política toda vez que se olvida de su

“idealismo humanitario”. El presente trabajo se propone recorrer brevemente los momentos de la obra schmittiana en los que Fichte adquiere relevancia. Es a partir de este recorrido que se evidencia que Schmitt rechaza en Fichte una forma de vanguardismo ilustrado. Para esto es preciso remitirse especialmente a la interpretación que el jurista alemán lleva adelante ya hacia 1919 en *Romanticismo político*. Allí, a la sombra de la crítica del esteticismo romántico, Schmitt delineó una lectura de la filosofía fichteano que, en principio, sigue los pasos de la crítica hegeliana al racionalismo abstracto. La caracterización del vanguardismo ilustrado fichteano y su crítica resultan fundamentales en pos de una comprensión acabada del peculiar vanguardismo católico de Schmitt.

PALABRAS CLAVE: VANGUARDIA – ESTADO – SOCIEDAD – RACIONALISMO

27

ALBERTO DAMIANI:

“Intersubjetividad y reflexión en la filosofía trascendental”

En este trabajo me propongo señalar, a grandes rasgos, la transformación que sufre la relación entre intersubjetividad y reflexión, cuando la filosofía trascendental pasa de la perspectiva moderna a la perspectiva lingüístico-pragmática contemporánea. Para cumplir con este propósito, comienzo examinando algunos pasajes de Kant y Fichte en los que puede advertirse una suerte de ampliación del objeto de la filosofía trascendental. Luego me detengo a presentar a la reflexión como una característica distintiva del método de la filosofía moderna, en general, e intento señalar la especificidad que adquiere en la filosofía trascendental moderna. A continuación, señalo algunos pasajes de los mismos autores referidos a la noción de intersubjetividad, a fin de destacar su relativa autonomía respecto de la mencionada reflexión y su diferencia con la comprensión de dicha noción en la filosofía trascendental contemporánea. Caracterizo a esta filosofía como un programa de investigación filosófica sobre las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento y de la moralidad, que asume la perspectiva del mencionado giro lingüístico-pragmático de la filosofía contemporánea. Luego me detengo a examinar la manera específica en que dicha investigación utiliza la reflexión sobre los actos de habla de los interlocutores discursivos, tanto para explicitar las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la

moral, como para mostrar su carácter a priori. Por último me detengo a destacar la naturaleza específica de dicha reflexión, es decir, lo que en la bibliografía aparece denominado como “reflexión estricta” o como “reflexión sobre el diálogo actual”

PALABRAS CLAVE: INTERSUBJETIVIDAD – REFLEXIÓN – FILOSOFÍA
TRASCENDENTAL MODERNA – PERSPECTIVA LINGÜÍSTICO-PRAGMÁTICA

Abreviaturas comunes

- AA *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter, 1902-ss. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
- FSW *J. G. Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlin, W. de Gruyter, 1971. Hay varias ediciones. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
- GA *J. G. Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn, y otros, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1962-2012. [Serie (en números romanos)/tomo y página en números arábigos].
- SSW *Schellings sämmtliche Werke*, Hrsg. K. F. Schelling, Stuttgart / Ausburg, Cotta, 1856-1961. [Serie (en números romanos)/tomo y página en números arábigos].
- SW *Schellings Werke*, Hrsg. M. Schröter, Múnich, Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1927-1954. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
- HKA *Historisch-Kritische Ausgabe*, Hrsg. von Schelling-Komission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, H. Baumgartner, W. Jacobs y otros, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1975 ss. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
- GW G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Hamburg, Meiner, 1968 ss. [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].
- HW G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer-K.M. Michel (ed.), Frankfurt, Suhrkamp, 1971 [Tomo en números romanos, seguido por la página en números arábigos].

El uso de otras abreviaturas corre por cuenta de cada autor/a, y se aclara en la primera nota en que se utiliza y en la bibliografía.

¿Cambiar el mundo? La respuesta del idealismo tras la Revolución francesa

VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (VIRGINIA MORATIEL)

El problema de la relación entre teoría y praxis surge en el siglo XVIII y emana de la concepción ilustrada del hombre escindido en distintas facultades, pensado desde la perspectiva de una razón puramente teórica. La cuestión emerge ante la Revolución francesa y a la vista de su desarrollo. Kant es quien mejor la deja planteada en su época a través de sus escritos de filosofía de la historia y de la relación de esta última con la filosofía política y la ética, por ejemplo, en los textos de 1793: *Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica”*; *Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral en general*; *Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político*; o *Sobre las relaciones entre la teoría y la práctica en el derecho internacional, consideradas desde un punto de vista filantrópico-universal, es decir, cosmopolita*. Partiendo de Kant, el idealismo supera la escisión teoría-praxis y funda el actuar humano en su incidencia sobre el mundo y sobre bases distintas. El posterior retorno a dicha dicotomía y la exigencia de remontar esa oposición entre los marxistas en la línea de las *Tesis sobre Feuerbach* es la prueba de que, tras Hegel, en Marx se opera una vuelta a Kant. Personalmente, creo que entre los idealistas la cuestión decisiva no es la de la relación entre teoría y praxis, sino el tema de cómo remontar la escisión originaria que caracteriza a la razón teórica (sujeto/objeto; Yo/mundo) y, a partir de ahí, cambiar la realidad. Veamos cómo esto se produce:

Fichte es, sin duda, el autor más cercano a la revolución, ya que –como él mismo dijo– su filosofía es el primer sistema de la

libertad, surgido durante el estudio de los principios de la Revolución francesa.¹

Si seguimos la caracterización de Richard Kroner² sobre el idealismo y su relación con Kant, hay que admitir que Fichte parte de la *Critica de la razón práctica* para buscar la unidad del hombre y de toda la filosofía. Ya en la *Reseña de «Enesidemo»*³ recoge como herencia de la ética kantiana el primado de la razón práctica sobre la teórica. No se puede pensar la realización de un proyecto de actuación como un tránsito desde la teoría a la praxis. Efectivamente, frente a la afirmación de G. E. Schulze de que sólo puede ser objeto del deber aquello que el sujeto considera que tiene posibilidades de realizarse con éxito, Fichte defiende la autonomía completa de la decisión moral, para la cual la posibilidad es una categoría extraña, de naturaleza teórica tal que, en todo caso, podría generar una moral de la prudencia, regida por una razón pragmática, que aspira a la conveniencia y se encuentra reñida con una ética del deber. Por una parte, la intromisión de especulaciones teóricas en el ámbito del deber conlleva una pluralidad de opciones idóneas, que siembran la

1 “Mi sistema es el *primer sistema de la libertad*. Así como aquella nación [Francia] ha roto las cadenas políticas del hombre, también el mío, en la teoría, arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí y de su influjo, que le ataban más o menos en todos los sistemas anteriores, y le otorga fuerza para liberarse también en la praxis por el ánimo sublime que él transmite. Mi sistema nació en los años de lucha de esta nación por la libertad, gracias a una *previa* lucha interior contra los viejos prejuicios enraizados. Ver su fuerza me ha transmitido la energía que necesitaba para ello y durante la investigación y justificación de los principios sobre los que la revolución francesa está construida, los primeros principios del sistema adquirieron en mí claridad”. Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, etc., Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1962-2012 [en adelante: GA]: GA III/2 300, N° 282 b. Véase asimismo el esbozo de esta carta, dirigida al poeta danés Baggesen, en Fichte, J. G., *Fichtes Briefwechsel*, 2 vols., Hrsg. von Hans Schulz, Hildesheim, G. Olms, 1967, N° 231, vol. I, pp. 449-450 / GA III/2 298, N° 282 b.

2 Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1921-24, reedición: 1961.

3 Fichte escribe en una carta de 1792: “Vivo en un mundo nuevo desde que he leído la *Critica de la razón práctica*. Proposiciones que yo creía incontestables me han sido refutadas, cosas que yo creía que nunca me podrían ser probadas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, de la obligación, etc., me han sido demostradas y me siento por eso tanto más contento. ¡Es incalculable el respeto hacia la humanidad y la fuerza que nos proporciona este sistema!”. En *Fichtes Briefwechsel*, op. cit., N° 55, vol. I, p. 123.

incertidumbre y la zozobra del sujeto actuante, debilitando la firme vocación de ejecutar su proyecto.⁴ Pero, por encima de todo, supone la adecuación del deber al ser, cuyo resultado es la destrucción de la propia razón práctica, que, al perder su carácter de creadora de exigencias absolutas, se desvirtúa a sí misma y con ello pierde su capacidad para mediar entre el Yo absoluto y el Yo teórico, entre el Yo completamente libre y el que está limitado por el objeto, ya que no puede cambiarlo a placer. En definitiva, la visión que Schulze tiene de la razón práctica inhibe su potencia de transformar el mundo, pues la acomoda a las circunstancias y, al hacerlo, le quita su fuerza para subjetivar lo opuesto a ella, precisamente aquello que la convierte en solución al problema de la finitud y la disociación de facultades. La mera teoría no puede ser el inicio de la acción, más bien ella es un movimiento secundario reflejo, que implica una cierta renuncia a actuar.

De hecho, en la *Reseña* Fichte define a la razón como una tendencia perpetua a determinar todo lo que se opone a sí misma, todo lo que no es Yo,⁵ y que, a pesar de no poder nunca alcanzar su meta de total autodeterminación por la determinación absoluta del No-yo, se acompaña siempre de una seguridad incombustible en sus fines, de un sentimiento de certeza que, en su inmediatez, funda toda otra certeza, incluso la teórica y que no es sino la fe: en Dios y en la inmortalidad.⁶ Dos ideas que, como en Kant, carecen de valor

⁴ Sobre este tema Fichte vuelve en su escrito a partir del cual es acusado de ateísmo: *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, en Fichte, J. G., *Fichtes sämtliche Werke*, Hrsg. von I. H. Fichte, 11 tomos, Berlin, Walter de Gruyter, 1971. [En adelante, FSW]: FSW V 183-184.

⁵ “Pero, dado que el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, se origina una tendencia a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo para reducir a unidad el Yo que lo representa y el Yo que se pone a sí mismo. Y éste es el significado de la expresión: *la razón es práctica*”. Fichte, J. G., *Reseña de «Enesidemo»*, FSW I 22; trad. cast., V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982, p. 85. En la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* [en adelante, GWL], será aún más contundente: “De aquí, pues, surge con la máxima claridad la subordinación de la teoría a lo práctico, resulta que todas las leyes teóricas se basan en leyes prácticas y, dado que sólo puede haber una única ley práctica, se basan sobre una y la misma ley”. FSW I 294-295.

⁶ “A aquella unificación, la de un Yo que determina a la vez todo No-yo por su autodeterminación (la idea de la divinidad), es el fin último de esta tendencia. Semejante tendencia, si su fin es representado por el Yo inteligente fuera de ella es una *fe* (fe en Dios). Esa tendencia no puede extinguirse más que después de la

cognoscitivo y son postuladas a partir de la necesidad de la razón de alcanzar su fin último de perfecta apropiación y armonización de lo real. Fin absoluto, que conduce a la idea de un ser en el que se da una determinación completa de lo real. Fin inalcanzable para los seres finitos, de ahí la necesidad de postular la inmortalidad como posibilidad de acercarse progresivamente sin el obstáculo infranqueable de la muerte.

El punto de partida sería entonces coincidente con el filósofo de Königsberg. Se trataría de justificar la acción libre, para lo que Fichte se inspira en el acto revolucionario. Otra cosa es que, igual que Kant, desaconseje una revolución violenta, por ser una vía arriesgada con resultados difícilmente previsibles.⁷ Sin embargo, una vez dentro del sistema, su fundamentación adquiere características propias que intentan solventar los fallos o insuficiencias de la visión ética kantiana para analizar la acción, cuyo rigor y formalismo ahonda la brecha entre sentimientos y racionalidad. El objetivo de Fichte será pasar

consecución del fin, es decir, que la inteligencia no puede admitir como último ningún momento de su existencia en el cual todavía no haya alcanzado su meta (creencia en la eterna permanencia). Para estas ideas no es posible otra cosa que una fe, es decir, la inteligencia no tiene como objeto de su representación una sensación empírica, sino únicamente la tendencia necesaria del Yo [...]. No es meramente una *opinión probable*, sino que tiene [...] el mismo grado de certeza que el inmediatamente cierto Yo soy, certeza que supera infinitamente toda certeza objetiva, sólo posible mediáticamente por el Yo inteligente". Reseña de «Enesidemo», FSW I 23; trad. cit., pp. 86-87. Sobre la fe (*Glaube*) en el mundo, véase también GWL § 4, FSW I 301 y 328.

7 "Una acción puede ser muy prudente y, sin embargo, injusta. Podemos tener derecho a una cosa cuyo ejercicio puede ser, sin embargo, muy poco prudente. Así pues, ambos tribunales hablan de forma totalmente independiente entre sí". *Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa*, FSW VI 73. "Con saltos, con violentas convulsiones y revoluciones políticas, un pueblo puede progresar en medio siglo más de lo que habría hecho en diez, pero este medio siglo está también lleno de miserias y fatigas, y, además, puede igualmente retroceder y ser arrojado a la barbarie de los siglos precedentes. La historia universal proporciona ejemplos de ambos casos. Las revoluciones violentas son siempre un terreno audaz, arriesgado para la humanidad. Si tienen éxito, la victoria conseguida compensa los males sufridos, pero si fracasan, se pasa de una miseria a otra mayor. [...] Es más seguro el progreso gradual hacia una ilustración más amplia y con ella al perfeccionamiento de la constitución. Los progresos hechos, mientras tienen lugar, apenas son perceptibles, mas los veis tras vosotros y divisáis el largo trecho recorrido". *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los principes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, FSW VI 5-6; trad. cast. F. Oncina Coves, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 6-7.

de una moral del deber a una moral del amor, lo cual logrará definitivamente después de la polémica del ateísmo.

Por lo pronto, en su primer período, Fichte consigue explicar de forma unitaria la acción de la siguiente manera:

1. El principio de toda la realidad es la actividad irrestricta de autoafirmación (*Tathandlung*) o Yo absoluto, que, bajo la forma de una tendencia infinita, encuentra un obstáculo. Entonces se convierte en impulso, que es el constitutivo ontológico del ser humano.⁸
2. El impulso (*Trieb*) es una energía única e integral. Su función consiste en conjuntar la actividad escindida por el choque con el No-yo, y puede presentarse como teórico, práctico o estético. Contiene dentro de sí un aspecto infinito y otro finito, como consecuencia, es una síntesis práctico-reflexiva, no ciega.⁹
3. La actividad base de todo el ser humano, que armoniza por un movimiento de oscilación lo que se opone al sujeto, es la imaginación (teórica, práctica, estética).¹⁰
4. El contacto inmediato con lo otro se realiza a través del sentimiento (*Gefühl*) de limitación, que equivale a lo que Kant llama "sensación".¹¹ El hombre es un ser instalado emotivamente en el mundo. La razón no contradice al sentimiento sino que se basa en él, dándole contenido tanto en la teoría como en la práctica. El deber no se impone descarnadamente, sino que es ansiado por el sujeto mediante el sentimiento de anhelo (*Sehnen*). El imperativo categórico, en cuanto coincidencia del Yo consigo mismo, acompaña la decisión ética con una conjunción de sentimientos que culminan en la satisfacción (*Befriedigung*). Al realizarse el proyecto práctico, surge (o no) la aprobación (*Beifall*).¹² En el segundo período, Fichte unifica todos los sentimientos en el amor, con lo

8 GWL § 1, FSW I 92; GWL § 5, FSW I 263-273; GWL § 4, "Deducción de la representación", FSW I 212, 228; GWL § 7, FSW I 287, etc.

9 GWL § 4, "Deducción de la representación", FSW I 212, 228, etc.

10 GWL § 4, "Deducción de la representación", p. e., FSW I 217, y la parte correspondiente en la *Doctrina de la ciencia nova methodo: Wissenschaftslehre nova methodo, Krause Manuscript*, Hg. von Erich Fuchs, Hamburg, Felix Meiner, 1982, p. e., p. 206.

11 GWL § 10, FSW I 309.

12 GWL §§ 10-11, "Parte práctica", FSW I 302-328.

cual quedará claro que el mayor mal de su época y de la sociedad en general es el egoísmo.

5. El primer paso para la concreción de la actividad consciente es la asunción del propio cuerpo como campo exclusivo de ejecución de la libertad. El cuerpo es un instrumento que permite actuar sobre el mundo, pero es algo más: el símbolo del sujeto, de modo que constituye una unidad con la conciencia vista desde dos perspectivas distintas, la de la sensibilidad externa y la interna respectivamente. Esto hace que el lugar de apropiación inmediato del Yo libre sea el propio cuerpo, por cuyo intermedio se produce el reconocimiento de los otros seres racionales y la reversión de este cuerpo sobre uno mismo, siendo las relaciones de alteridad el elemento constituyente del individuo.¹³ Las consecuencias de este planteamiento realista del carácter intersubjetivo de la razón se aprecian en el ámbito jurídico político, por ejemplo, en el derecho a decidir libremente sobre el propio cuerpo, a socializar la propiedad o en la obligación de establecer relaciones pacíficas interestatales que conduzcan hacia el cosmopolitismo. En la línea iniciada por Kant en *La Paz Perpetua*, el derecho se convierte en un mediador entre naturaleza y libertad, para acercarse a una sociedad perfecta, al reino de los fines.

Schelling pertenece a una generación más joven que Fichte, la romántica, perfectamente consciente de la imposibilidad de realizar la revolución en Alemania y de la necesidad de crear una comunidad estético-religiosa que sustente cualquier cambio político.¹⁴ Aspira,

13 Fichte, J. G., *Fundamentación del derecho natural*, FSW III §§ 5 y 6. Véase también *Doctrina de la ciencia nova methodo*, p. e., *Manuscrito Halle*, GA IV/2 139, y *Manuscrito Krause*, op. cit., pp. 160 y 171.

14 Esta idea aparece ya en el *Más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán* (Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, ed. J. M Ripalda / trad. Z. Zsankay, Méjico/Buenos Aires/Madrid, FCE, 1978, p. 219), considerado como el manifiesto de toda una generación: “Al mismo tiempo escuchamos frecuentemente que la masa debe tener una religión sensible. No sólo la masa, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡esto es lo que necesitamos!”. Véase también el *Sistema del idealismo trascendental*, en *Schellings Werke* Hg. von Manfred Schröter, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979. [En adelante SW] II 629 (trad. cast. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 426) y *Filosofía del arte*, SW III E [volumen suplementario] 387: “Música, canto, danza y todas las clases del drama viven sólo en la vida pública y se unen en ella. Donde desaparece esa vida, en lugar del drama real y exterior en que participa en

pues, a una revolución incruenta, cultural, que consiste en dar el paso desde la praxis a la *poiesis*, entendiendo esta última en el sentido en que F. Schlegel define la Poesía romántica, es decir, como una actividad de subjetivación del mundo, sin más determinaciones – una actividad que avanza de forma universal y progresiva haciendo comprensible, interiorizando, aquello que parecía irracional, ajeno al Yo.¹⁵ A diferencia de la praxis, que entiende el mundo como opuesto al sujeto, como un No-yo con el cual se hace necesario establecer una lucha que supone un constante combate con las inclinaciones, la visión poética busca el cambio por empatía con lo otro, identificándose con él, interpretando a la especie humana como parte del proceso natural y a la propia naturaleza como el aspecto inconsciente del espíritu. Así, en Schelling se encuentran las bases para un cambio de la sociedad en consonancia con lo ecológico, basado en el respeto y la armonía con la naturaleza. Continuando con la interpretación de Richard Kroner, es claro que Schelling busca el puente de unión para la escisión en la tercera de las Críticas kantianas, la de la facultad de juzgar, y que tiene muy en cuenta las objeciones de Schiller a la ética del deber, así como su propuesta de un hombre integrado gracias a una educación mediante el arte. Todo ello queda sustentado en una ontología estética y pluralista que cuaja en el período de la identidad, hacia la cual se dirige desde sus primeras obras a través del siguiente itinerario:

1. Ampliación del Yo absoluto fichteano a través de su consideración mediante el lenguaje spinozista. El Yo representa la mística del *Hen kai Pan*, es una metáfora con la que Schelling pretende expresar la libertad más irrestricta, plena y total, una libertad sin límites ni reglas. Se trata ya del Absoluto posterior, sólo que bajo la forma de la subjetividad, de modo que preanuncia la indiferencia o la identidad.¹⁶

todas sus formas el pueblo entero como totalidad política o ética, sólo un drama interior ideal puede reunir al pueblo. Este drama ideal es el servicio religioso, la única forma de acción verdaderamente pública que ha conservado la época moderna, aunque haya sido muy reducida y limitada posteriormente". Trad. cast. V. López Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999, p. 493.

15 Schlegel, F., *Athenäum*, frag. 116, en *Kritische Ausgabe seiner Werke*, Hg. von E. Behler, etc., Paderborn/Berlin, Schöningh-Verlag, 1958 ss., vol. II, pp. 182-183.

16 Véase *Sobre el Yo*, SW I 90-91, 103, 119 y 116-117. "Todo está en el Yo y para el Yo. En el Yo ha encontrado la filosofía su *Hen kai pan* al que ha aspirado hasta

2. Reformulación de la intuición intelectual, que ya no puede entenderse del mismo modo que en Fichte, pues no se trata de la captación de un absoluto inmanente al Yo finito sino de un poder omnipotente que en su afirmación aniquila y arrasa todo lo que se presenta ante él. La intuición intelectual es descrita como una experiencia mística, una fusión con un absoluto al margen del espacio y del tiempo, al cual el individuo se entrega para dejarse absorber por él, pura eternidad y unidad, donde no existen la distinción y separación propias del mundo escindido por la reflexión. Así, en este instante de integración, para el Yo disuelto en la actividad, ésta representa su pasividad, es decir que su aniquilación es algo más que un hundimiento en la nada, constituye el acceso al verdadero ser. Entendida así, como una unión con lo divino, la intuición intelectual es el fundamento para una religión estética, que presenta al artista como un sacerdote que, al trascender la mera individualidad y disolverse en el todo, se hace capaz de encarnar emotivamente a los diversos personajes que presenta en sus obras y plasmar las ideas en lo sensible.¹⁷
3. Construcción de una filosofía de la naturaleza, mediante una visión holística, a priori, dinámica, orgánica y teleológica, por asimilación de la naturaleza al Yo.¹⁸
4. Admisión de que la escisión (*Entzweiung*) es una brecha entre el

aquí como premio supremo de su victoria” (SW I 117). “El principio y el final de toda filosofía es: ¡Libertad!” (SW I 101).

- 17 “El momento supremo del ser es para nosotros el tránsito al no ser, el momento de la *aniquilación*. Allí, en el momento del ser absoluto, se reúnen la suprema pasividad con la actividad más ilimitada. Actividad ilimitada es quietud absoluta, perfecto epicureísmo./ Despertamos de la intuición intelectual como del estado de muerte. Despertamos por *reflexión*, esto es, por un regreso necesario a nosotros mismos”, SW I 248-249. Nótese las afinidades de este texto con el escrito *Urteil und Sein* de Hölderlin y *Fragmentblatt* 54 de Novalis.
- 18 Nos referimos aquí a todos los escritos sobre la naturaleza de Schelling, incluidos los *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia* (SW I 311) y el pasaje relativo en el *Sistema del idealismo trascendental*, SW II 440-454, trad. cit. pp. 243-256. Dice Schelling en el *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza*, SW II 12 nota: “El filósofo de la naturaleza trata a la naturaleza como el filósofo trascendental al Yo. Por tanto, la naturaleza misma es para él algo incondicionado. Pero esto no es posible si no eliminamos el ser objetivo en la naturaleza. El ser objetivo es en la filosofía de la naturaleza tan poco originario como en la filosofía trascendental”.

hombre y la naturaleza.¹⁹ Postulación del arte como actividad terapéutica que restaña la herida y sintetiza todas las contradicciones (consciente/inconsciente, sujeto/objeto, forma/materia, etc.²⁰). En el arte se refleja la actividad divina de creación del universo. De hecho, Schelling lo considera una potencia cósmica.²¹ Arte y filosofía se identifican, aunque el primero revela el mundo desde lo exterior y la segunda lo hace interiormente o esotéricamente.²²

5. Lo absoluto no se escinde de manera cuantitativa sino que se concentra manteniéndose entero en la inmanencia de lo finito, cerrándose sobre sí mismo en su completitud y convirtiendo el límite en perfección.²³ Este principio, surgido en respuesta a las críticas de Fichte, funda la teoría de las ideas, del absoluto como indiferencia y de la remisión de una idea a otra en un mundo olímpico, así como la defensa de que la mitología es la materia del arte.²⁴ Dado que la contemplación directa de lo absoluto, que no es otra cosa que el caos, resquebrajaría cualquier posible visión, el mundo de las ideas actúa como un intermediario que permite la captación racional, trasluciendo el caos y convirtiéndolo en la forma de todas las formas.²⁵

19 “Tan pronto como el hombre se pone a sí mismo en oposición al mundo externo [...] se da el primer paso hacia la filosofía. Con esa separación comienza por primera vez la reflexión; en adelante separa lo que la naturaleza había unido desde siempre, separa el objeto de la intuición, el concepto de la imagen, y finalmente a sí mismo de sí mismo. [...] Pero esa separación es sólo un *medio* no un *fin* [...]. La mera reflexión es, por tanto, una enfermedad del hombre [...]. La filosofía debe suponer esa separación originaria, pues sin ella no tendríamos ninguna necesidad de filosofar”. Schelling, F., *Ideas para la filosofía de la naturaleza*, SW III 663-664.

20 Schelling, F., *Sistema del idealismo trascendental*, cap. VI.

21 Schelling, F., *Bruno y Filosofía del arte*, Primera Sección.

22 “Si únicamente el arte puede lograr hacer objetivo con validez universal lo que el filósofo sólo alcanza a presentar subjetivamente, entonces [...] es de esperar que la filosofía, del mismo modo que ha nacido y ha sido alimentada por la poesía durante la infancia de la ciencia, y con ella todas aquellas ciencias que ella conduce a la perfección, tras su culminación vuelva como muchas corrientes aisladas a fluir al océano universal de la poesía del que habían partido”, *Sistema del idealismo trascendental*, SW II 629, trad. cit. p. 426. Véase *ibid.*, SW II 627-628, trad. cit. p. 425, y *Bruno*, SW IV 113-132.

23 Schelling, F., *Filosofía del arte*, §§ 25-28.

24 *Ibid.*, SW III 388-457.

25 *Ibid.*, SW III 484-485.

6. Postulación de un tercer período en la humanidad, que a través de la imaginación sintetizará la cultura antigua (dominada por el esquema) con la moderna (construida por la alegoría) en un mundo al que podría denominarse “posmoderno”, donde predominará el símbolo, la perfecta unión de lo universal con lo singular, y que supondrá la conciliación definitiva de la humanidad en todos sus aspectos. Como en los demás idealistas, el mal de la modernidad se aloja en el sujeto desgajado de las relaciones con lo otro (es decir, con lo divino, con la naturaleza y con los demás), es decir, se encuentra en el individuo aislado de esa totalidad a la que pertenece esencialmente sin perder su particularidad.²⁶

Frente a los otros dos idealistas, Hegel representaría una vuelta a la primera Crítica, la de la razón pura. En primer lugar, por su rechazo de la intuición intelectual y la admisión de un único conocimiento inmediato, el sensible. En segundo lugar, porque el punto de partida para la conciencia –esto es, para el sujeto que conoce– ha de ser la experiencia, de ahí que la *Fenomenología del espíritu* se subtitule “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Ciertamente, en esa ciencia, la razón especulativa se muestra como una síntesis de la teoría y la praxis, de la conciencia con la autoconciencia. Precisamente por eso, el pensamiento de Hegel sirve para comprender el mundo social y político con un realismo y una profundidad que muchas veces causa vértigo, pero –como se evidencia en la famosa frase sobre el búho de Minerva que levanta el vuelo al atardecer²⁷ esa reflexión ya no se plantea cambiar el mundo sino sólo entenderlo. De ahí que, aplicada a los idealistas, la Tesis 11 de Marx sobre Feuerbach únicamente tenga validez en relación al último de ellos.²⁸ En gran medida, eso se debe a que la escisión (*Entzweiung*) en Hegel se sitúa en los hombres entre sí, puesto que el espíritu es el proceso

26 *Ibid.*, SW III 417-457.

27 “Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces ha envejecido una figura de la vida y, con ese gris sobre gris, no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva sólo levanta su vuelo al atardecer”, Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, traducción de Carlos Díaz, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993.

28 “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Bs. As., Pueblos Unidos, 1973, p. 668.

de socialización de la conciencia, el paso del Yo al Nosotros sin que se produzca una auténtica unión entre espíritu y naturaleza.

1. Dentro del desarrollo fenomenológico, lo que impide la convergencia de ambos aspectos es la falta de reconocimiento de la conciencia respecto de su propio cuerpo. Esto ocurre en la figura de la razón observante, que, en cuanto que es razón, intenta ponerse en paz con el mundo, identificándose con él. En este intento, Hegel estudia la labor de dos disciplinas pseudocientíficas: la Fisiognómica y la Frenología.²⁹ Sin embargo, ante la tentativa de identificación con la naturaleza que representan estas posiciones, concretamente con el organismo humano, la conciencia huye horrorizada, incapaz de admitir que es un trozo de carne o simplemente un hueso, para saltar al campo de la acción. En el ámbito de la praxis, el principal problema que impide solventar la escisión es –cómo no– el individualismo, presentado bajo tres figuras: el placer y la necesidad; la ley del corazón y el desvarío de la infatuación; la virtud y el curso del mundo, que hacen la acción ineficaz y subjetiva, porque no reconocen que el bien y el mal ya están parcialmente realizados en el mundo. Al final, la razón encontrará su completa identificación en la obra de todos y cada uno (*die Sache selbst*). Este momento supone la entera socialización de la conciencia, porque la obra se escapa de las manos del sujeto responsable de ella y cae en el ámbito del conocimiento, las opiniones y la actividad de los demás, incardinándose en un mundo intersubjetivo en el que el resultado de la acción individual se entrelaza con la de la sociedad en su evolución histórica. Pero además, la obra de todos y cada uno es una forma clara de objetividad (“la cosa misma”³⁰), por lo que la conciencia, al reco-

29) Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, en *Gesammelte Werke*, Hg. W. Jaeschke, etc., Hamburg, Felix Meiner, 1968 ss., [en adelante: GW], GW 9 243-244. Trad. W. Roces, México, FCE, 1966 / trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, UAM/Abada Editores, 2010, pp. 385 ss. En adelante indicamos esta última.

30) Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, GW 9 333-334, trad. cit., pp. 477 ss. Obsérvese que el título de esta figura es: “El reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma”, es decir que la conciencia ha accedido al nivel inferior del espíritu, que todavía no es el propiamente humano. Por otra parte, quiero señalar que “asunto mismo” y “cosa misma” son dos posibles traducciones de la expresión “*die Sache selbst*”.

nocerse en ella, se convierte en espíritu y está en condiciones de emprender las mediaciones propias del siguiente nivel.

2. Un salto semejante se produce también en la *Enciclopedia*, donde la filosofía de la naturaleza sólo recorre el camino que va de la física mecánica hasta el organismo exclusivamente animal. La aparición del cuerpo humano queda relegada al espíritu subjetivo y, concretamente, a su nivel más bajo, el que linda con la naturaleza misma y en el cual la conciencia todavía no se ha abierto paso, tanto menos la libertad cuanto que su aparición se da con posterioridad al desarrollo teórico de la conciencia. Éste es el momento del alma, entendida como sujeto natural de sensación, sentimiento y hábito.³¹ Hegel supone en este punto que dicha alma es patrimonio exclusivo del hombre sin comprender que, dado que no hay conciencia, no puede ser plenamente humana. De hecho, nuestra especie comparte con muchos de los animales evolucionados los tres aspectos mencionados, aunque en el caso del último (del hábito), deberíamos hablar más bien de instintos. Dicha subjetividad, englutida todavía por la naturaleza, es para Hegel el alma efectivamente real o corporeizada,³² sin conciencia ni libertad, donde se establecen las condiciones naturales del temperamento y de la inteligencia; por eso nuevamente emprende en este párrafo sendas críticas a la Fisiognómica y a la Craneología.³³ A diferencia del espíritu, cuyas características esenciales son la negación y el tiempo, ella es pura naturaleza, está instalada en el reino del ser y de la eternidad de la reiteración natural, y como no cambia, no puede progresar. No hay que olvidar que en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* Hegel rechaza tanto la evolución natural como la hominización, y el punto de partida de su explicación es la rudeza humana. La naturaleza –como dirá Ortega más tarde parafraseando a Hegel– no tiene historia,³⁴

³¹ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [en adelante Enz.], §§ 388 ss. Trad. R. Vals Planas, Madrid, Alianza, 2^a edición: 1999.

³² Enz. §§ 411 ss.

³³ Además, agrega que “el lenguaje es, de manera inmediata, la expresión más perfecta del espíritu”. Enz. § 411, trad. cit., p. 468;

³⁴ “Pero la naturaleza orgánica no tiene historia; se desploma desde su universal, desde la vida, inmediatamente, en la singularidad de estar ahí y, unificados en esa realidad efectiva, los momentos de la determinidad simple y de la vitalidad singular producen el devenir tan sólo como movimiento contingente en el que

constituye un gigantesco cuadro sinóptico siempre igual a sí mismo, en tediosa repetición de sus ciclos, porque su principio es la exterioridad, de ahí su impotencia para ir más allá de sí misma y superarse. El concepto, en cambio, tiene poder sobre el tiempo³⁵ y esto es lo que permite a la humanidad evolucionar. Lo que se aprende de la naturaleza procede de la praxis humana olvidada, porque la teleología consiste en una mera proyección del actuar humano. De hecho, el capítulo dedicado a la filosofía de la naturaleza comienza precisamente recordando ese olvido.³⁶

3. En el fondo, la brutalidad es también el punto de partida de la dialéctica del reconocimiento intersubjetivo en la *Fenomenología*: una conciencia descarnada, no humana, que experimenta el mundo como objeto de consumo o de dominio, reproduciendo en su funcionamiento la lucha animal por la supervivencia. Así, al inicio del capítulo de la autoconciencia, el sujeto actuante aparece en su forma más rudimentaria como apetito (*Begierde*).³⁷ Y esto significa que no se trata tanto de la voluntad, que a causa de su plenitud se desborda en actos, sino del deseo, que se funda en la carencia y consiste en una afirmación que aniquila lo que lo rodea para integrarlo en su propio ser, como cuando se tiene hambre y se necesita comer. Así, la satisfacción que produce la identidad conseguida es siempre parcial, se agota al devorar su objeto y, por ello, el deseo renace constantemente, motivo por el cual la conciencia descubre que lo que necesita es otra conciencia en la que reconocer y afirmar su propia libertad, en una rela-

cada momento está activo en su parte y en el que se conserva el todo, pero esta agitación está, *para sí misma*, restringida a su punto, porque el todo no está presente dentro de él, y no lo está porque no está aquí *para sí* en cuanto todo". Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, GW 9 231, trad. cit. p. 373.

35 Enz. § 258 nota.

36 "En su acción (*praktisch*), el ser humano se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, y él mismo [se comporta] como un individuo inmediatamente exterior y por ende sensible, que sin embargo se toma a sí mismo, con razón, como fin ante los objetos de la naturaleza. La contemplación de tales objetos bajo ese respecto da [como resultado] el punto de vista teleológico finito (§ 205). En éste se encuentra la presuposición correcta (§§ 207-211) de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absolutamente último". Enz. § 245; trad. cit. p. 303.

37 Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, GW 9 103 ss., trad. cit. pp. 246 ss.; Enz. §§ 426 ss.

ción especular que le permita reflejarse, objetivarse a sí misma. Y, dado que la conciencia no es aún consciente de sí misma, por lo que no puede controlar sus instintos y se deja gobernar por el apetito animal, el reconocimiento del otro se convierte en una lucha a muerte, que termina con la esclavización del prójimo, con la dialéctica del amo y el esclavo.³⁸

4. Esta falta de reconocimiento e identificación del espíritu con la naturaleza conducen a una deshumanización de la razón, que, colocada por encima de lo natural sin haber mediado suficientemente con él, sin convertirse en hombre de carne y hueso, concibe el mundo como objeto de dominio, arrastrando los defectos del paso que no ha dado y reproduciendo en su funcionamiento la lucha animal por perseverar en la existencia. Las consecuencias de esta visión que el hombre tiene de sí y de su entorno, y en la cual todavía no se ha superado de verdad la separación entre exterioridad e interioridad, son realmente espectaculares en el ámbito sociopolítico. Por lo pronto, al plantear el encuentro inter-subjetivo originario de un modo agresivo, el Estado se convierte en un mediador necesario para evitar la vuelta al estado de naturaleza, que es el de la lucha y el sometimiento indiscriminado. En el ámbito de la fundamentación del derecho, la libertad –que, en su afán de concreción, requiere una limitación– opta por elegir como campo de ejecución –a diferencia de Fichte– no el cuerpo, sino los bienes.³⁹ La apropiación se realiza sobre las cosas naturales, que no tienen conciencia y que, precisamente gracias a este proceso, entran a formar parte del mundo espiritual. Como resultado, el sujeto jurídico es el propietario y la propiedad privada, inviolable. El segundo momento del derecho, el del contrato,⁴⁰ se convierte en una transacción puramente económica, surgida de la apropiación de una naturaleza no humanizada, que no puede tener derechos porque carece de libertad y personalidad. La familia como primer estadio de la eticidad expresa su libertad en la propiedad familiar, por lo que los bienes se hacen hereditarios, si bien gravados por el mayorazgo (con lo cual se sigue siempre

³⁸ Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, GW 9 115 ss., trad. cit. pp. 256 ss.; Enz. §§ 431 ss.

³⁹ Enz. §§ 488 ss.

⁴⁰ Enz. §§ 493 ss.

la ley natural del más fuerte).⁴¹ En la constitución política el estamento sustancial es el de los propietarios, cuya independencia se basa en la tenencia de bienes raíces. El Estado, cuya función es la de proteger su propia existencia en cuanto que es el mediador privilegiado de las relaciones de sus ciudadanos, tiene que velar por los niveles inferiores que lo sustentan y, consecuentemente, ha de ser garante de la propiedad privada, proteger la familia, además de afirmar su propia libertad plasmándola en un territorio a defender frente a otros sujetos como él, es decir, contra otros Estados.⁴² La guerra constituye la solución a los conflictos interestatales⁴³ y la historia el tribunal universal, con lo que se impone la lógica de la victoria material como criterio externo de racionalidad.⁴⁴ La meta del cosmopolitismo pierde así su sentido, perfilándose el fantasma de la guerra perpetua o el de un imperio universal que consiga someter a los demás Estados, si bien Hegel evita caer en la predicción y se mantiene siempre en el ámbito de la comprensión de lo ya pasado.

5. En las *Lecciones sobre Filosofía de la historia universal* se dedica un capítulo de la “Introducción Especial” a la conexión de la historia con la naturaleza, en el que se estudia, siguiendo la tradición abierta por Montesquieu, la incidencia de los factores geográficos en el devenir de los pueblos. Pero, si ahora echamos mano de la idea de paralelismo entre el desarrollo de los pueblos y de las conciencias individuales utilizada por Hegel en el siguiente capítulo sobre la división de la historia universal,⁴⁵ y si recurrimos

41 Enz. § 520.

42 Enz. §§ 535 ss.

43 Enz. §§ 545 ss.

44 Enz. §§ 548 ss.; trad. cit., p. 566. Sobre estas cuestiones, también Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 4^a edición: 1974, pp. 90 ss. Hegel utiliza aquí un juego de palabras de difícil traducción al español: “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht”, que, en verdad, es un verso del poema de Schiller *Resignación*, compuesto entre 1784 y 1785. De algún modo, el título del poema ya pone de manifiesto ese realismo de los hechos consumados que será característico del pensamiento de Hegel y se expresa en la famosa frase de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*: “Todo lo racional es real” y viceversa. La historia no puede alterarse ni genera posibilidades de cambio: sólo puede interpretarse.

45 Como resultado del capítulo anterior, al hablar de la división de la historia universal, Hegel concluye que ésta sigue el mismo derrotero del sol visto desde la

nuevamente a la *Enciclopedia*, donde se indica que esta incidencia se da, a nivel individual, en el “alma real o corporeizada”, tendremos que concluir que la naturaleza forja el temperamento de los pueblos y no el carácter de su espíritu, es decir, que se trata de una incidencia anterior a la aparición de la conciencia y de la libertad, en definitiva, de una determinación natural aplicable sólo a la prehistoria, ya que –como dice Hegel– en este momento no se detecta ningún progreso sino sólo la inquietud de la reiteración, lo que da por resultado una historia ahistorical.⁴⁶ De este modo, de nuevo se produce aquí la falta de reconocimiento e identificación del espíritu con la naturaleza que desemboca en una razón descarnada y termina por reproducir las fallas del paso que no ha sabido dar: la violencia y el sometimiento de lo que se le opone. Las consecuencias son entonces similares a las que señalábamos para la fundamentación del derecho, sobre todo si se tiene en cuenta que en sus *Lecciones de filosofía de la historia* Hegel identifica Estado y pueblo.⁴⁷ Además, Hegel profundiza aquí en otros temas que se incardinan coherentemente dentro del todo sistemático y que, por tanto, reflejan ese momento del sistema en que no se supera la escisión; por ejemplo, la interpretación del espíritu del mundo como interacción de espíritus nacionales en lucha, la necesidad de admisión de un único pueblo que represente en cada época el espíritu del tiempo, el reconocimiento de individuos de importancia histórica mundial. En todos estos casos, la idea se mueve con la necesidad inconsciente de la naturaleza, esclavizando a los individuos a través de sus pasiones, pero no para sintetizar lo natural con lo espiritual sino para abandonar

Tierra, va de Oriente a Occidente iluminando pueblos, y a continuación agrega: “El sol es luz y la luz es la simple referencia universal a sí misma; es, por tanto, lo universal en sí mismo. Esta luz universal en sí misma es, en el sol, un individuo, un sujeto”, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, cap. 3: “División de la historia universal”, p. 202. Cf. *ibid.*, p. 103.

⁴⁶ Ciertamente Hegel afirma que “este vislumbre [se refiere al derrotero del sol visto desde la tierra, al que hacíamos alusión en la anterior nota] aparece como algo más que la mera ley natural, más que la luz sin conciencia y sin fuerza”, pero agrega que “no es todavía la luz de la personalidad que se conoce a sí misma” y que “también esta historia es predominantemente ahistorical, pues es solamente la repetición del mismo ocaso mayestático”, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 203.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 103.

los instrumentos que ha utilizado, como cáscaras sin vida, una vez conseguido el objetivo, que no es otro que el de su propia victoria. La razón actúa en la historia con astucia, siguiendo un criterio claramente pragmático:⁴⁸ su meta es el éxito y la prueba del mismo se da en los hechos, y de ahí que sea una razón esencialmente histórica. Su victoria implica siempre la derrota de lo no-espiritual: del individuo, de las pasiones, de la naturaleza, y por eso su avance, a pesar de ser el de la vida misma, rezuma infelicidad y siembra muerte en torno suyo.

6. Como conclusión, se puede decir que Hegel ha cerrado las puertas hacia el futuro, esa dimensión temporal que rige la búsqueda de una estrategia hacia la progresiva implantación de una sociedad más libre y más justa. Y con ese rechazo a interpretar desde el futuro, cierra la historia, la detiene en un punto que justifica y legitima. La suya sólo es la narración que Europa, en cuanto término de la perfecta razón universal, hace del pasado. Una Europa, que ya avanza firme por la senda del capitalismo y se prepara para la revolución industrial, amparada en una razón instrumental que sólo puede ver la naturaleza como un lugar de expolio o usufructo, no como casa sino como intemperie. Una naturaleza, frente a la cual hay que protegerse y luchar, a fin de dominarla y avasallarla, para poner al servicio del hombre su inmenso poder.

48 *Ibid.*, p. 97.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, J. G., *Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. von I. H. Fichte, 11 tomos, Berlin, Walter de Gruyter, 1971. [FSW]
- ----, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, etc., Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1962-2012. [GA I: *Werke*; II: *Nachgelassene Schriften*; III: *Briefwechsel*; IV: *Kollegnachschriften*].
- ----, *Fichtes Briefwechsel*, Hrsg. von Hans Schulz, Hildesheim, G. Olms, 1967.
- ----, *Wissenschaftslehre nova methodo*, Krause Manuskript, Hg. von Erich Fuchs, Hamburg, Felix Meiner, 1982. [MK]
- ----, *Reseña de «Enesidemo»*, trad. V. López Domínguez y J. Riverade Rosales, Madrid, Hiperión, 1982.
- ----, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina Coves, Madrid, Tecnos, 1986.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Vals Plana, Madrid, Alianza, 2^a edición: 1999.
- ----, *Escritos de juventud*, ed. J. M Ripalda / trad. Z. Zsankay, México/Buenos Aires/Madrid, FCE, 1978.
- ----, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE, 1966 / trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, UAM/Abada Editores, 2010.
- ----, *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, trad. C. Díaz, Madrid, Libertarias/ Prodhufi, 1993.
- ----, *Gesammelte Werke*, Hg. W. Jaeschke, etc., Hamburg, Felix Meiner, 1968 ss. [GW]
- ----, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 4^a edición: 1974.

- Marx, K. y Engels, F, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973.
- Schelling, F. W. J., *Schellings Werke*, Hg. von Manfred Schröter, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979. [SW]
- ----, *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988.
- ----, *Filosofía del arte*, trad. V. López Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999.
- Schlegel, F, *Kritische Ausgabe seiner Werke*, Hg. von E. Behler, etc., Paderborn/Berlin, Schöningh-Verlag, 1958 ss.

Bibliografía

- Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1921-24, reedición: 1961.

La concertación de una alianza en un tránsito imposible: de la naturaleza a la libertad

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA

La investigación sistemática de la razón, basada en su propio carácter sistemático, es un tópico de la filosofía crítica y el motivo central del esfuerzo teórico de Kant;¹ por ende, constituye para nosotros una clave de interpretación de su pensamiento. Encontramos testimonios de su entusiasmo ante hallazgos teóricos que confirman esta decisión:

lo sistemático que la división de las facultades del ánimo anteriormente consideradas me había permitido descubrir en el ánimo humano y admirar, y en lo posible profundizar, puso en mis manos suficiente materia para el resto de mi vida y me hizo encontrar el camino.²

Así como también encontramos señalamientos de la dificultad que conlleva tal empresa:

La deducción de la división de un sistema, es decir, la prueba de su integridad, como también de su continuidad –es decir, que el tránsito de los conceptos divididos a los miembros de la división se realice en la serie completa de las subdivisiones sin ningún salto (*divisio per saltum*)–, es

1 Las citas de la obra de Kant corresponden a la Edición Académica: *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, desde 1902. En lo sucesivo esta edición se citará con la sigla AA seguida del número de tomo y del número de página. Las traducciones son mías.

2 Carta a Reinhold del 28 de diciembre de 1787, en *Briefwechsel*, AA X 514-5.

una de las condiciones más difíciles que ha de satisfacer el constructor de un sistema.³

El sistema no está completo si las partes, que deben ser heterogéneas y responder a principios diferentes, no permiten pasar de forma continua desde un miembro hacia el otro. La Introducción a la tercera Crítica comienza con el planteo de este problema: la articulación entre filosofía teórica y filosofía práctica o, dicho de otra manera, entre la legislación del entendimiento y la de la razón, o entre el concepto de naturaleza, dominio del entendimiento, y el concepto de libertad, dominio de la razón. Hallar la conexión que haga posible ese tránsito es decisivo para la configuración del sistema. Toda la *Crítica de la facultad de Juzgar* puede ser interpretada desde esta intención. En este trabajo usaremos como guía de interpretación la pregunta: ¿Por qué es el arte (*Kunst-Technik*) el que está determinado a realizar la mediación entre teoría y praxis?

Comenzaremos situando algunos tópicos que consideramos pertinentes para la interpretación de la tercera Crítica, obra en la basearemos nuestra reflexión; luego, en un segundo punto, abordaremos algunos presupuestos del enlace entre naturaleza y libertad, guiados por un breve señalamiento de Heidegger en su obra “La tesis de Kant sobre el ser” y, finalmente, en un tercer punto, señalaremos algunas derivaciones de los presupuestos considerados, tanto en la filosofía de Kant como sus resonancias en la filosofía posterior a Kant.

Tópicos de interpretación de la tercera Crítica

La *Crítica de la Facultad de Juzgar* o del discernimiento o del Juicio⁴ es, sin duda, la más enigmática de las tres Críticas y su interpretación se mantiene aún a la sombra de la *Crítica de la razón pura*. Ya he planteado, en otros lugares, algunas hipótesis acerca de este destino que tiene una vertiente histórica y consecuencias metodoló-

3 AA VI 219. Nota al pie de Kant.

4 La traducción al castellano, como también a otros idiomas, se encuentra con la misma dificultad acerca de cómo traducir “Urteilskraft”, para que logre expresar el concepto que Kant está pensando con ese término. Aquí también la ortodoxia de la tradición tiene la última palabra: *Crítica del Juicio*. En este trabajo asumo *Crítica de la facultad de Jugar*, aún reconociendo la imprecisión que encierra esta decisión. *Crítica del discernimiento*, que sería la más adecuada, no goza del aprecio académico.

gicas. Sólo voy a atender a esta última cuestión, puesto que implica modos de abordaje de la tercera Crítica consecuentes con una concepción que la sitúa en la periferia de la *Crítica de la razón pura* y, por lo tanto, se la usa para confirmar las tesis que Kant expuso en esta última. El resultado es el aplanamiento de la obra, de modo tal que no desafíe con ninguna tesis disonante o, en caso de hacerlo, lograr su normalización. La propuesta de la *Crítica de la facultad de Juzgar* transita, así, un destino periférico, y el reparto de su posesión queda determinado por quienes se ocupan de crítica de arte o de filosofía del arte, que seleccionan la primera parte, y quienes se ocupan de filosofía de la física o de la biología o de la misma *Crítica de la razón pura*, que se concentran en la teleología, ambos sin considerar para la interpretación la parte de la que prescinden. Sin embargo, la influencia y resonancias que esta obra ha tenido en el siglo XIX hablan de otro camino de interpretación, o al menos nos exigen intentar una lectura que, si bien vincule los hallazgos de la tercera Crítica con la primera, sin embargo, no la reduzca al status de mero apéndice de esta última.

Esta metodología es la que me mueve a enunciar los siguientes tópicos de interpretación:

1. Se trata de una obra cuyas dos partes diferentes, arte y naturaleza, estética y teleología, sin embargo, conllevan una unidad interna⁵ de trama compleja, no sin problemas, no sin discusiones. La investigación de una cuestión o de un concepto tiene resonancias en ambas partes de la obra. Por eso, indagar acerca del tratamiento de un concepto expuesto en la *Crítica de la Razón Pura* exige ver antecedentes y proyección en el interior mismo de la *Crítica de la facultad de Juzgar*.
2. El concepto clave de articulación de ambas partes es el de técnica de la naturaleza o la naturaleza pensada como arte. B1) Arte o técnica, es la reelaboración kantiano-moderna del concepto clásico de *τέχνη* y alude a una inteligencia que obra según una idea, que es fin de la acción, es decir, a una capacidad productiva que opera a partir de la representación de un efecto puesto como fin

⁵ Este tema tiene defensores y detractores, hay quienes afirman su unidad y quienes la niegan poniendo de relieve una de los dos partes a desmedro de la otra. Expuso un cuadro de situación en mi libro *Arte y Naturaleza. El concepto de técnica de la naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de Immanuel Kant*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

de la producción; ese efecto anticipado en la idea es la causa de la producción. La idea crítica de conformidad a fines y de finalidad está modelada sobre la base de este concepto de *τέχνη*. Las formas bellas de la naturaleza constituyen la presentación en la sensibilidad de esta capacidad productiva y los seres organizados un testimonio de ella. B2) Dado que, arte o técnica implica una actividad racional productiva a partir de una idea, Kant indica en el § 43 que: "Por derecho propio, sólo se debe llamar arte a la producción mediante libertad, es decir, mediante un arbitrio que pone a la razón como fundamento de sus acciones".⁶ *Τέχνη* o arte es el vínculo entre la espontaneidad del entendimiento, su carácter activo en la producción de la unidad objetiva, y la espontaneidad de la voluntad que Kant piensa en el concepto de libertad. La mediación de naturaleza y libertad, procurada por el arte, se convierte en la clave de organización del sistema de la filosofía. Cuestión que se reactiva en la Antinomia de la facultad de juzgar teleológica y que tendrá interesantes consecuencias en la filosofía posterior a Kant. B3) *Technik* y *Kunst* son los dos términos que Kant utiliza para referirse a arte. Éstos eran empleados como sinónimos en el siglo XVIII, aludiendo ambos, no al resultado, sino al poder de producir: "arte no está comprendido en sentido estético (como bellas artes) sino como abstracto verbal de poder (*können*), señala pues completamente en general una capacidad".⁷ B4) Hay un motivo teológico en el concepto de arte que Kant piensa críticamente como hipótesis transcendental y la anuncia, en la Estética, en la idea de un entendimiento sobrehumano comparado con el nuestro,⁸ para mostrar la necesidad de un fundamento intelectual en la idea de finalidad formal o conformidad a fines, y alcanza su formulación más acabada en la Teleología en la idea de un entendimiento arquetípico. Finalmente, enlaza con la Metodología del Gusto, en la idea de un sabio gobernador del mundo. Para conceptualizar el tránsito es necesario abarcar ambas modulaciones: el artesano del mundo es también el *κυβερνήτες*. B5) Episteme y praxis constituyen los ejes

⁶ KU, AA V 303.

⁷ Seibicke, Wilfried, *Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τέχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830*, Düsseldorf, VDI- Verlag GMBH, 1968, p. 14.

⁸ KU, AA V 311.

de las dos Críticas anteriores, arte (*Technik–Kunst*) es el eje de la tercera Crítica y principio axial de las otras dos.

3. Es una obra que piensa el sistema de la filosofía teórica y práctica, en su articulación interna, por medio de un elemento destinado a establecer la concertación de las partes: la capacidad de juzgar. Tal como señalamos al comienzo, la configuración del sistema de la filosofía es el constante desvelo del pensamiento de Kant, al punto de afirmar que no hay filosofía si hay saltos dentro del sistema. El problema del tránsito de una esfera legislativa a otra, de la filosofía teórica a la práctica, tiene su lugar dentro de esta preocupación sistemática. Entonces, articular el concepto de naturaleza formal y material de la primera crítica con la teleología práctica implica atravesar el abismo que separa ambas legislaciones y supone el trabajo de un hábil arquitecto de sistemas. Con este fin, el desarrollo de una teleología natural es un requisito. Toda la *Crítica de la facultad de Juzgar* puede ser interpretada desde esta intención sistemática, como elaboración del tránsito del concepto de naturaleza al de libertad.

Presupuestos y problemas del enlace entre naturaleza y libertad

Heidegger en el curso de su interpretación del pensamiento de Kant, en su obra “La tesis de Kant sobre el ser”, nos brinda una indicación en la que señala hacia la tercera de las Críticas de Kant y, en ella, a la Observación del § 76. El texto indica una dirección que expresamente Heidegger decide, en el contexto de su exposición, no seguir. Para justificar esta decisión cita una expresión de Schelling con la que termina la nota final de su escrito:

aparecido cinco años después (1795) –después de la tercera Crítica (1790) de Kant– *Del yo como principio de la Filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*: “Tal vez nunca se agolparon en tan pocas páginas tantos pensamientos profundos como en la Crítica de la Facultad de Juzgar teleológica § 76 (*Philosophische Schriften*, Erster Band, S. 114, W WI, 242)”. Puesto que lo que dice Schel-

ling allí es exacto, no deberíamos pretender penetrar por completo con el pensamiento este § 76.⁹

Heidegger avista un terreno fértil para la reflexión, pero decide volver a la primera *Critica* y continuar pensando desde allí.

¿Qué hay para nosotros en ese §76, en este contexto en el que, situados en la tercera Crítica, queremos pensar el planteo del tránsito de la filosofía teórica a la práctica, o de la naturaleza a la libertad?

El mismo está ubicado en los pasajes dedicados a la resolución de la antinomia de la facultad de Juzgar teleológica entre la máxima mecánica y la teleológica. Una antinomia, por cierto, muy peculiar, cuya resolución no consiste en la eliminación del conflicto sino en su profundización. Por este motivo, provoca la reunión de los opuestos en un principio más elevado, que no es ni uno ni otro, pero que los contiene a ambos, un principio que supone en su carácter de fundamento la identidad de los contrarios, identidad que se escinde en dos principios contrapuestos, a causa de la constitución y la dinámica propia de las facultades.

La resolución de la tercera Antinomia en la *Critica de la razón pura* nos condujo a la confirmación de las tesis del idealismo trascendental como la única forma de eliminar el conflicto entre la legalidad objetiva de la naturaleza –la causalidad mecánica– y la legalidad por libertad, admitiendo, por ello, la coexistencia sin contradicción de ambas legalidades, aunque en registros diferentes: el fenoménico y el inteligible. Pero en esta división de jurisdicciones aún hace falta pensar la conexión entre ambas. Kant encuentra el camino para ello, mediante el diseño de un concepto de naturaleza idóneo para los fines de la libertad, a saber, una naturaleza que muestre un comportamiento conforme a fines. Entonces, legitimar una teleología natural crítica es la condición previa para el enlace con la teleología práctica. El carácter crítico de este intento lo lleva a Kant a fundar la teleología en el sistema de las facultades y a pensar la conexión entre ellas de manera reflexivo subjetiva; por ende, el tránsito de la esfera teórica a la práctica no se hará desde principios objetivos sino

⁹ Heidegger, Martin, “Kants These über das Sein”, en *Gesamtausgabe*, Bd. IX (Wegmarken: 1919-1961), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 465; traducción al esp. de Xavier Zubiri, “La tesis de Kant sobre el ser”, en Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1979, pp. 154-55.

subjetivos, aunque para nosotros valen como si fueran objetivos. Si bien el principio de finalidad tiene un valor regulativo heurístico para el conocimiento de la naturaleza, sin embargo, para las facultades de conocimiento, según su propia índole, vale con carácter de necesidad como si fuera objetivo, es decir, de la misma manera que un principio objetivo vale constitutivamente para el objeto. Aunque dicho principio no se lo pueda atribuir al objeto, dice cómo podemos juzgar a un objeto, que “así” se nos hace presente. Ese “así”, refiere a un objeto que desafía los límites de la causalidad eficiente del entendimiento.

Como vemos, aquello que está en juego en la misma antinomia es la conciliación de dos legalidades, la legalidad del entendimiento y la de la razón, en una y la misma facultad. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, tanto el conflicto como su mediación acontecen en esa misma facultad, que en su carácter de medio de enlace (*Verbindungs-mittel*) tendrá que hacer efectiva la conciliación de las partes. Lo hará de un modo muy peculiar, definirá una estrategia de conciliación. Transitar el abismo que separa a la esfera teórica de la práctica exige, en primer lugar, hallar el vínculo que liga a las facultades y el principio desde donde fijar ese vínculo. Cuando Kant alude en la Introducción a la familia de las facultades, sitúa la marca distintiva del vínculo en la legalidad que define su funcionamiento según un modelo más bien jurídico que genético. Resultado de las críticas anteriores ha sido la definición, para cada facultad, de un ámbito de objetos y de sus principios legislativos propios, tal como se muestra en la tabla de las facultades del ánimo. La facultad de juzgar trama el vínculo, la materia unitiva, el poder de integración de las distintas legalidades en un único principio:

Kant recurre a la doctrina del vínculo, cuando mediante una expresión, en ese sentido hoy antigua, “*Verband*”, pone de relieve la unidad sistemática de la razón (entendimiento, facultad de juzgar y razón, en sentido estricto) reglada por su propia legalidad, de modo que, por eso mismo, las facultades son diferenciadas tanto como reunidas (*vereinigen*) – precisamente, vinculadas (*verbunden*).¹⁰

10 Zöller, Günter, „[Ohne] Hoffnung und Furcht“. Kants *Naturrecht Feyerabend über den Grund der Verbindlichkeit einer Handlung*”, en Bernd Dörflinger-Claudio La Rocca-Robert Louden-Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (ed.),

Lo que les da la materia unitiva es su funcionamiento legal; la facultad de juzgar tendrá como tarea la integración de legalidades inherentes a la misma razón, internas a ella. Que la razón constituya una unidad sistemática de *Verstand*, *Urteilskraft* y *Vernunft*, pensada como *Verband*, significa que la materia unitiva interna de las partes es la legalidad constitutiva propia de cada una de ellas, reunidas en un principio superior. El sistema de la filosofía está asentado en el sistema de las facultades, y como vemos, en su vínculo que determina jurisdicciones e idoneidad de cada facultad dentro de su propia jurisdicción, pero fundamentalmente en la alianza legislativa que concilia la diferencia interna a la razón misma. ¿Cuál es ese principio de conciliación?

Consideremos la siguiente afirmación de Kant: “La razón es una facultad de los principios, y, en su más extrema exigencia va a lo incondicionado, mientras que el entendimiento está siempre a su servicio, sólo bajo una cierta condición, que debe ser dada”.¹¹ La integridad del sistema hace necesario que, en la división interna del mismo, los elementos de suyo diferentes muestren, sin embargo, la continuidad de las partes. Ésta es una de las condiciones más complejas, señala Kant, porque implica determinar cuál es el concepto superior que se ha dividido. Es necesario resolver la tensión entre el carácter incondicionado de la razón y el carácter condicionado del entendimiento, cuyo mapa ya ha sido debidamente trazado y mesurado en la *Critica de la razón pura*, tal como el mismo Kant indicó en el Apéndice “Acerca de la distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos”. Por eso, el punto de partida es la exposición del carácter propio y distintivo de las facultades, para mostrar que esa duplicación de legalidades no puede ser afirmada como inherente al objeto, sino provocada por la índole de ellas y por la legitimidad de su aplicación y, en ello, por la ineludible referencia de la razón a la sensibilidad. El problema está puesto en términos de la transferencia de propiedades de las facultades de conocimiento humanas a las cosas como predicados objetivos. Por este motivo, el enlace de ambas

Kant's Lectures/Kants Vorlesungen, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2015, p. 203. Para indicar el sentido jurídico de la reunión de las facultades (*Vereinigung*), el autor remite a las afirmaciones de Kant en AA XX 242. Un ejemplo de su uso en la esfera política: los estados unidos (*die vereinigten Staaten*).

11 KU, AA V 401.

facultades va a ser posible en el ámbito de la reflexión de éstas, sin fundar en el sistema un nuevo lugar doctrinal.

El tránsito entre ambas esferas legislativas debe superar el abismo que se abre entre la representación mecánica de la naturaleza –tal como surge del sistema de las categorías del entendimiento– y la ley moral como ley de libertad dada por la razón. El motivo último es que el fin final, que la razón impone por medio de la ley moral a todos los hombres,¹² requiere de una naturaleza distinta de aquella que se constituye desde el mero mecanismo, una naturaleza en la que se pueda encontrar una disposición a fines. Por eso, Kant afirma que:

tiene que haber un fundamento para la unidad entre lo suprasensible, que se halla en la base de la naturaleza y lo suprasensible que encierra el concepto de libertad en sentido práctico, aun cuando ni teórica ni prácticamente se alcance un conocimiento del concepto de ese fundamento y, que por lo tanto, no posea ningún dominio propio, pero que a pesar de todo haga posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno, hacia el modo de pensar según los principios del otro.¹³

Lo suprasensible, que en la idea de libertad es el fundamento del uso práctico de la razón, es también el sustrato fundante de la naturaleza. El problema es que, aunque dicho fundamento quede fuera del alcance cognoscitivo de la razón teórica, aun así, tiene que poder erigirse en principio de conciliación de ambos dominios de objetos, de modo que tal reunión de legalidades contrapuestas en uno y el mismo principio garantice la continuidad de las partes, esto significa, que actúe como la condición de posibilidad del tránsito de un dominio al otro. Se manifiestan, así, dos fuerzas horadantes del sistema: por un lado, un abismo insondable salvaguarda la heterogeneidad necesaria de las partes pero amenaza la continuidad, esto es, la unidad; por el otro, el fundamento en el

12 En la “Doctrina del método de la facultad de juzgar teleológica”, en particular en el § 83 y siguientes, Kant desarrolla el pasaje a la teleología moral desde una teleología de la naturaleza, culminando el movimiento que se inició en la “Crítica de la facultad de juzgar estética” con el concepto de finalidad formal estética. Volveremos al final sobre este punto.

13 KU, AA V 176.

que se apoya el tránsito es un principio inaccesible para la razón, pero que, no obstante, salvaguarda su necesaria unidad en cuanto teórica y práctica.

Así como la razón, en la consideración teórica de la naturaleza, debe admitir la idea de una necesidad incondicionada de su fundamento originario, así presupone en la práctica su propia (en consideración de la naturaleza) incondicionada causalidad, es decir, libertad, al tener conciencia de su mandato moral.¹⁴

Ya en el ámbito práctico la oposición entre la necesidad objetiva de la determinación de la acción y la necesidad objetiva de la misma en cuanto suceso natural es la contraposición entre lo posible por libertad y lo real del acontecer condicionado naturalmente, oposición que adquiere la forma de lo que debe ser y lo que es. El análisis de Kant se centra en mostrar cómo se da esta relación (ser-deber ser / posible-real) tanto a nivel teórico como práctico de la razón, porque lo que está en juego es la función mediadora de una teleología natural en relación al mecanismo de la naturaleza, por un lado, y a la teleología práctica, por el otro. La base de esta distinción acerca de lo posible y lo real, a nivel teórico, tal como aparece en el § 76, a nuestro criterio, nos remite a esa idea que Kant ya presentó en la Dialéctica transcendental, en el pasaje “De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios” (A592-B620) y, a nivel de la razón práctica, nos remite al Canon de la razón pura. En el primer caso, estamos frente a la tesis del ser como posición. Según esta tesis, lo posible es la posición de la representación de una cosa en relación al entendimiento; en cambio, lo real es la posición de la cosa en cuanto tal, fuera del concepto.¹⁵ Lo real implica el darse de algo y la conciencia, es decir, la síntesis. Esta distinción, posibilidad-realidad, aunque válida en su aplicación a los objetos, no es constitutiva del objeto en cuanto objeto sino del pensar del entendimiento que no produce por sí la materia de la representación, y es un indicador de su finitud. Pero si consideramos a la razón no condicionada sensi-

14 KU, AA V 403.

15 La razón de ello es que podemos tener representaciones sin un correspondiente objeto en la sensibilidad y, a la inversa, podemos tener representaciones de algo dado a la sensibilidad, pero sin conciencia.

blemente, producimos por la vía negativa la idea de un ser necesario, un “Algo” (*Etwas*), en el que no hay tal distinción entre lo posible y lo real, pero tal idea es trascendente para el entendimiento, algo que no puede determinar objetivamente, aunque, a la vez, constituye el espejo en el que reconoce su propio límite: es un “Algo”, pensado negativamente, en el que se disuelven las tensiones que son propias del pensar humano sensiblemente condicionado: posibilidad-realidad, contingencia-necesidad, fenómeno-noúmeno.

En el segundo caso, con respecto a la razón práctica,¹⁶ Kant retoma la contraposición “deber ser-ser”, que es propia de una voluntad sensiblemente condicionada, esto es, donde el querer no coincide con el deber, donde lo que es posible por libertad no siempre se realiza. La razón produce el modelo de una voluntad santa, en la que querer y deber se identifican; entonces, todo lo posible, esto es el horizonte abierto por la libertad, es real.

La otra cuestión que plantea el párrafo citado es que lo incondicionado como base de la representación de la naturaleza y lo incondicionado que conlleva el concepto de libertad constituyen el punto de referencia común de entendimiento y razón, o de naturaleza y libertad. Ese principio superior de enlace de ambas legislaciones es designado como lo suprasensible, principio que reúne lo que la índole de las facultades divide.

¿Cómo avanzar en la determinación de ese principio? ¿Cuál de las tres ideas puede asumir ese carácter? ¿La idea de libertad (porque el conflicto cosmológico está latente en toda la Teleología y se reedita en la antinomia de la Facultad de juzgar reflexionante)? ¿La idea de Dios (porque la Teleología culmina en una ético-teleología y la modelización de un entendimiento intuitivo¹⁷ –modelo arquetípico de la finalidad de la naturaleza, en sentido crítico– y, luego, la de un

16 En la filosofía transcendental el pensar es reflexión, como flexión del pensar sobre sí mismo, sobre su actividad, sobre sus representaciones y sobre la fuente de la que ellas provienen. La facultad de juzgar plantea el fundamento de la máxima mecánica en el entendimiento y el de la máxima teleológica en la razón; por eso, la idea de un entendimiento arquetípico, pensado negativamente, mediante el juicio reflexionante, habla de una necesidad fundada en las condiciones subjetivas de las facultades de conocimiento.

17 Klaus Düsing, al tratar la cuestión de un entendimiento intuitivo, señala: “Pero a partir de esa idea de la finalidad de la naturaleza como una «legalidad de lo contingente», Kant extrae consecuencias que conducen a la representación de un entendimiento arquitectónico como sustrato suprasensible de la naturaleza”,

sabio gobernador del mundo –modelo arquetípico de la finalidad práctica– parecen confirmarlo)? ¿La idea de un yo absoluto? “Lo que para el yo absoluto es absoluta coincidencia, para el yo finito es producido”,¹⁸ afirmación que no le pertenece a Kant sino a Schelling, en la que este autor recoge tempranamente el problema que Kant deja planteado, de la identidad de mecánica y teleología en un principio superior a esa escisión: lo incondicionado. Éste puede ser, para algunos comentadores del pensamiento de Kant, un punto de desilusión y de retroceso, mientras que para la filosofía del siglo XIX ha sido un desafiante punto de partida “poder concebir la reconciliación de ambos principios teóricos (del mecánico y del teleológico), que es imposible en los objetos mismos, en un principio elevado más allá de todo objeto”.¹⁹ En el planteo de Kant, tal identidad²⁰ sólo puede ser presentada desde la hipótesis de un entendimiento intuitivo, en el que cae la distinción entre mecánica y teleología. Pero esa identidad es para el entendimiento pura negatividad, puesto que la misma distinción entre mecánica y teleología es una consecuencia del pensar categorial del entendimiento. Éste no puede representarse qué sea eso que reúne a dos principios que de suyo son excluyentes en un principio común, principio que conteniéndolos a ambos suprime la contraposición: “El principio que debe hacer posible la compatibi-

en *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Kant Studien 96, Bonn, Bouvier Verlag, 1986, p. 66.

18 Schelling, F. W. J., *Historisch-Kritische Ausgabe*, Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Herausgegeben von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, und H. Zeltner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975 (en adelante HKA): HKA I/2 206-208; trad. al esp. de Illana Giner Comín y Fernando Pérez Borbujo Álvarez, *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 135.

19 HKA I/2 203-206; trad. cit., p. 135.

20 Burkhard Tuschling considera que tal la unidad de ambos principios excluyentes en la idea de un entendimiento intuitivo fracasa porque no logra superar internamente la contradicción, sino que la reproduce sin resolverla. La antinomia no tendría un resultado conciliador, sino que “la contraposición permanece, aunque los miembros de la antinomia se concibran objetivamente como principios o subjetivamente como máximas”, en “Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der *Kritik der Urteilskraft*”, en Hans-Friedrich Fulda - Rolf-Peter Horstmann (ed.), *Hegel und die “Kritik der Urteilskraft”*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 180.

lización de ambos, al enjuiciar a la naturaleza conforme a ellos, tiene que colocarse en aquello que subyace fuera de ellos".²¹

Éste es el núcleo más fuerte al que nos conduce el § 76 y, a la vez, abre otra cuestión no menos decisiva: ¿Es posible plantear el principio-fundamento de enlace de las partes del sistema, una vez que han sido definidas las partes, o se requiere empezar por la posición de tal principio? La *Tathandlung* de Fichte, el planteo de la identidad en Schelling y el problema del comienzo de la ciencia en Hegel, son propuestas filosóficas al problema que Kant deja planteado, pero no despliega.

A modo de derivaciones

1. El planteo del enlace mediante el arte (*Kunst*) se registra en las dos introducciones a la *Crítica de la facultad de juzgar* como una necesidad que brota del carácter sistemático de la razón y se lleva a cabo una vez definidas y examinadas críticamente las partes. Según el testimonio de la carta a Reinhold la investigación del sistema encuentra, en el hallazgo del principio transcendental de finalidad, una pieza que le permitirá avanzar en la resolución de un punto ciego del sistema: la conciliación de los principios de la naturaleza con el principio de libertad. No se trata sólo de la coexistencia pacífica de naturaleza y libertad, conclusión a la que arribó en la resolución crítica de la tercera antinomia, sino de su unidad en un principio que abrace ambos dominios. La propuesta de pensar la naturaleza en analogía con el arte,²² tal

21 KU, AA V 412.

22 Tal como he planteado en otros escritos, la importancia de este concepto ha sido, en general, soslayada por los comentadores de Kant. Sin embargo, en los últimos años, el tema de la consideración de la naturaleza en analogía con el arte ha sido considerado como central en la interpretación de la tercera Crítica e investigado en consecuencia. En esta línea encontramos los siguientes trabajos: Kuypers, Karel, *Kants Kunsththeorie und die Einheit der "Kritik der Urteilskraft"*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Co., 1972; y los estudios de Ribeiro dos Santos, Leonel, "Técnica da natureza. Reflexão em torno de um tópico kantiano", *Studia Kantiana*, v. 9, 2009, pp. 118-160; Id., *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa, FCG/JNICT, 1994; Hughes, Fiona, "The 'Technic of Nature'. What is involved in Judgment?", en Parret, Herman (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetic / L'esthétique de Kant*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 176-191; Santozki, Ulrike, "Kants 'Technik der Natur'

como queda expresado en el concepto de técnica de la naturaleza, es el camino que se plantea en la tercera Crítica como clave del enlace entre teoría y práxis. Mediante el despliegue de los distintos matices de esta analogía en ambas partes de la obra, Kant muestra que, con el concepto crítico de finalidad se articulan los dos extremos: la naturaleza mecánica, producto de la representación del entendimiento y la voluntad como la facultad de fines. La idea de una naturaleza teleológica (en sus aspectos: como conformidad a fines y causalidad final) resulta ser el puente que es posible tender sobre el abismo. El paso, lo habilita la reflexión de la facultad de juzgar, siguiendo el modelo de la causalidad por arte o técnica (*τέχνη*), esto es, el de una inteligencia que obra mediante una idea, puesta como fin de su producción. Dicha idea, encuentra su formulación más acabada en la hipótesis transcendental de un entendimiento intuitivo, sobre cuya base se legitima la idea crítica de finalidad, ajustada a la índole de facultades que conocen y actúan por representación.

2. La alianza-concertación de ambos principios en otro principio superior que los abrace a ambos se formula como lo suprasensible, inaccesible para nosotros; cuestión que lo llevará a Schelling a afirmar que el pensamiento de Kant en la *Critica de la facultad de juzgar* le ha dado a la filosofía sus mejores páginas, a la vez que el movimiento del pensamiento que se eleva hacia ese principio superior muestra lo impensado por Kant, a saber, el principio absoluto incondicionado del que derivar todo el edificio de la filosofía. Schelling, en el final de *Vom ich y*, en referencia a Kant, señala: “la razón en su uso teleológico tiene que alcanzar un principio superior en el que finalidad y mecanismo coinciden, pero que, por ese motivo, no puede ser determinado en modo alguno como objeto”²³ La reflexión indica la forma de la mediación, ya que no instaura un nuevo ámbito doctrinal en el sistema, sino el modo del traspaso de una esfera legislativa a la otra.
3. La tercera Crítica expone la dinámica de articulaciones que es inherente a la construcción del sistema de la razón y que es exi-

in der Kritik der Urteilskraft. Eine Studie zur Herkunft und Bedeutung einer Wortverbindung”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 47, 2005, pp. 89-121. Mi propia investigación está orientada por los fecundos matices de este concepto.

23 HKA I/2 206-208.

gida por la necesaria integración de las partes. La obra traza la mediación de las facultades en varios pasos: en la belleza articula la imaginación con el entendimiento (*Analítica de la Facultad de Juzgar Estética*), en lo Sublime articula la imaginación con la razón (*Analítica de lo sublime*). Luego, en la *Critica de la facultad de juzgar teleológica* presenta la articulación del entendimiento con la razón y, finalmente, enlaza la teleología natural, alcanzada por el proceso anterior, con la teleología práctica, en la *Metodología del gusto*. En la tarea de configurar una teleología natural crítica y, particularmente, en la validación del concepto de naturaleza como sistema de fines, Kant se encontró con la necesidad de mostrar por qué los objetos bellos de la naturaleza y los seres organizados nos habilitan para extender la idea de finalidad al todo de la naturaleza, de modo tal que se la pueda pensar como un sistema teleológico y establecer, así, la idea de una teleología natural crítica. Habría dos argumentos presentes en Kant: 1. La referencialidad que los seres vivos, por su propia constitución interna, introducen en la naturaleza, razón por la cual generan un vínculo entre todos los seres de la naturaleza organizados y no organizados en el que cada uno de ellos es fin y, también, medio para la conservación de sí mismos y del conjunto de la naturaleza; 2. El replanteo de la finalidad externa en el ámbito de la filosofía crítica conduce a una relectura del fin último y del fin final de la razón práctica.

4. En relación al replanteo crítico de la finalidad externa queremos mencionar algunos hallazgos de Kant en este tránsito a la filosofía práctica: 1. Que el fin de la naturaleza como sistema de fines sea la cultura significa que la naturaleza ya no es sólo resistencia, patología para la razón, sino naturaleza modelada según fines racionales, esto es humanizada; 2. La reelaboración de la idea de bien supremo está en relación al replanteo del sujeto de la moral: el género humano y su destino moral (*Bestimmung des Menschen*); 3. Un punto importante en este tránsito es la idea de Dios, tal como es tratada en la Metodología del gusto. La teleología natural crítica hace posible la reelaboración de una ético-teología, en la que, sin abandonar la referencia teológica de toda teleología, desactiva la connotación metafísico-dogmática de esta conexión, o bien, la sublima.

Como vemos se trata de derivaciones y nuevos problemas que surgen del planteo realizado por Kant en la tercera Crítica al proponerse la articulación entre filosofía teórica y práctica, según sus distintas modulaciones: entendimiento y razón, mecanismo y libertad; derivaciones y problemas que constituyen un desafío hacia el interior de la obra de Kant y, también, para el pensamiento del siglo XIX –el idealismo alemán–, en el que aún se comprende a la filosofía bajo la idea de sistema.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Kants *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1902 y ss..
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz* (1955-1957), en F. W. von Herrmann (ed.), I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften* (1910-1976), Bd. XI, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2006 [cit. como GA, seguido por número de volumen, en números romanos y número de página, en núm. arábigos]; traducidos por H. Cortés y A. Leyte, *Identidad y Diferencia. La Constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*, en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- ----, *Kants These über das Sein*, en GA XI: *Wegmarken* (1919-1961); trad. al esp. de Xavier Zubiri, “La tesis de Kant sobre el ser”, en Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1979.
- Schelling, F. W. J., *Historisch-Kritische Ausgabe*, Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Herausgegeben von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, und H. Zeltner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975 [cit. como HKA, seguido por el número de serie/tomo, y el número de página].

Bibliografía

- Di Sanza, Silvia del Luján, *Arte y Naturaleza. El concepto de técnica de la naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de Immanuel Kant*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.
- Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Hrsg. Von Ingeborg Heidemann, Serie Kant-Studien 96, Bonn, Bouvier, 1986.

- Hughes, Fiona, “The ‘Technic of Nature’. What is involved in Judgment?”, en Parret, Herman (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetic / L'esthétique de Kant*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, pp. 176-191.
- Kuypers, Karel, *Kants Kunstretheorie und die Einheit der “Kritik der Urteilskraft”*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Co., 1972.
- Ribeiro dos Santos, Leonel, *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa, FCG/JNICT, 1994.
- ----, “Técnica da natureza. Reflexão em torno de um tópico kantiano”, en *Studia Kantiana*, v. 9, 2009, p. 118-160.
- Santozki, Ulrike, “Kants ‘Technik der Natur’ in der Kritik der Urteilskraft. Eine Studie zur Herkunft und Bedeutung einer Wortverbindung”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 47 (2005), pp. 89-121.
- Seibicke, Wilfried, *Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τέχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830*, Düsseldorf, VDI-Verlag GMBH, 1968.
- Tuschling, Burkhard, “Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der *Kritik der Urteilskraft*”, en Hans-Friedrich Fulda - Rolf-Peter Horstmann (ed.), *Hegel und die “Kritik der Urteilskraft”*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, pp. 174-188.
- Zöller, Günter, “[Ohne] Hoffnung und Furcht”. Kants *Naturrecht Feyerabend* über den Grund der Verbindlichkeit einer Handlung, en Bernd Dörflinger - Claudio La Rocca - Robert Loudon - Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (ed.), *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*, Berlín-Boston, Walter de Gruyter, 2015, pp. 197-210.

El rol sistemático del genio en la

Crítica de la facultad de juzgar¹

GIORGIA CECCHINATO

1. Breve historia del concepto de genio

Por “genio” (del latín *genius*, del verbo *genere*, “generar”, “crear”) se entiende aquella especial actitud natural orientada a producir obras, o una persona particularmente dotada y creativa. En latín *genium* tiene la misma raíz de *ingenium*, “ingenio” precisamente, esto es, agudeza de intelecto; y al ingenio se contrapone, en cambio, el *studium*, la capacidad adquirida con un largo y laborioso esfuerzo. La historia del concepto de genio está atravesada por esta ambivalencia: de un lado, el genio es una entidad autónoma, una personalidad demoníaca, semi-divina, cuya existencia sobrepasa los límites de lo humano, análogamente al *daímon* socrático; del otro lado, se trata de una capacidad humana completamente innata. La relación entre estas dos dimensiones del concepto de genio en la historia de Occidente ha tomado connotaciones diversas y ha determinado varios conceptos diferentes.

En el Renacimiento el genio es aquel que, dotado de un “ingenio multiforme”, sobresale del resto de la humanidad por su capacidad conjuntamente artística y científica. La figura típica es Leonardo Da Vinci, prototipo de la inteligencia genial.

En el siglo XVII la admiración y estupefacción por el descubrimiento científico hace que se vuelva a entender al genio como en la acepción renacentista, por lo cual el término se asocia al campo del saber, al genio científico, matemático, filosófico, etc., y ya no más en

¹ Traducción: Mariano Gaudio.

relación con aquello específicamente artístico que en el pasado se destacaba como la espontaneidad del creador.²

Los ingleses del siglo XVIII asocian la reflexión del genio al campo propiamente estético, en asociación con el concepto de gusto. En Alemania se pasa a una concepción más extrema del genio; Wieland, por ejemplo, define al genio ya sea como un ángel, ya sea como un demonio, mientras que Lessing enlaza con la naturaleza en continuo acto de perfectibilidad. El debate sobre el genio eclosiona con el movimiento del *Sturm und Drang* y con la discusión sobre la obra de Shakespeare, el artista que rompe con todas las reglas del teatro codificadas durante siglos. La concepción del genio en Kant se remite principalmente al pensamiento anglosajón, en particular a la obra de Gerard, *Essay on Genius*, de 1774, traducida al alemán dos años después. Kant cita esta obra varias veces en sus lecciones, elogiando las reflexiones de Gerard sobre el genio. En su obra se evidencian la facultad de la imaginación como la facultad más característica del genio, y el operar orgánico del genio, que en su obra produce un orden nuevo, es una concesión inédita.³

Kant recoge estos elementos y los une en una concepción personal y original del genio que se presenta como punto neurálgico de la exigencia de la filosofía crítica.

2. El arte en la *Crítica de la facultad de juzgar*

El rol del genio está estrictamente ligado a la producción de la obra de arte. Si observamos el índice de la obra, podemos ver que Kant comienza a tratar el arte solamente a partir del § 43 y continúa hasta el § 54. Este hecho no sorprende, en efecto, por cuanto es notorio que la “Crítica de la facultad de juzgar estética” no se ocupa, en primer lugar, de los productos artísticos, ni de los artistas, sino que su interés está ante todo concentrado en un tipo de juicio particular: “esto X es bello”. Puedo formular este juicio cuando la aprehensión de la forma del objeto que juzgo ocasiona en mí un estado de ánimo particular, fruto de una reflexión sobre la forma.⁴ El placer que

² Moretti, Giampiero, *Il Genio*, Bologna, Il Mulino, 1998.

³ Franzini, Elio, *L'estetica del settecento*, Bologna, Il Mulino, 1995.

⁴ Kant, I., *Gesammelte Schriften*, preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss, vol. V, p. 214. En adelante, cito sólo como KU esta obra de Kant,

acompaña la reflexión es de tipo particular: es sin interés, lo que significa que no está ligado con la facultad de desear, que no es simplemente el efecto de la impresión sensible de un objeto; además, el juicio no es un juicio de conocimiento, a pesar de que en el juzgar se atribuye al objeto un predicado, como si este último fuese referido a un objeto y como si se formulara la pretensión de universalidad respecto de la validez de este juicio que, sin embargo, no comunica más que un estado de ánimo subjetivo. Esto es, en síntesis, lo que enseña la “Analítica de la capacidad de juzgar estética”, la primera parte de la “Crítica de la facultad de juzgar estética”. No es casual que los ejemplos que Kant presenta, en esta primera parte de la *Critica*, sean casi todos ejemplos de cosas naturales, hojas, caracoles, etc.; en efecto, Kant debe mostrar que aquello que place es la forma del objeto sobre el que se reflexiona, sin la intervención de ninguna finalidad determinada y sin la intervención de conceptos. Las formaciones casuales de la naturaleza ofrecen ejemplos muy eficaces de este tipo de belleza desinteresada y sin finalidad. Sin embargo, en el § 42 Kant muestra que nuestro juicio sobre la belleza puede suscitar un interés, sin ser, a la vez, fruto de un interés. Se trata del interés que la razón adquiere respecto de algunos productos de la naturaleza que juzgamos como bellos.⁵ Esta conexión con la razón es importante, porque abre el camino a la posibilidad de referir lo bello a lo inteligible, que es el tema propio de la “Dialéctica de la facultad de juzgar estética”. Así, a primera vista parecería que lo bello natural tendría una importancia predominante respecto de lo bello del arte. Sin embargo, es sólo en este punto, gracias a la posible conexión de lo bello con lo inteligible, que el discurso sobre el arte resulta posible y asume toda su relevancia. Si consideramos el esquema de la facultad con la cual se cierra la “Introducción”, veremos que el arte es colocado entre la naturaleza y la razón, y representa el campo más

con la indicación de la página de la edición italiana y, después de la coma, la página de la edición alemana [AA]; trad. it. L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Milano, BUR, primera ed. 1995, p. 177. [Hay varias traducciones al castellano: *Crítica del juicio*, M. García Morente, México, Porrúa, reed. 1991; J. Rovira Armengol, Bs. As., Losada, reed. 1993; *Crítica de la facultad de juzgar*, P. Oyarzún, Caracas, Monte Ávila, 1992; *Crítica del discernimiento*, R. Rodríguez Aramayo y S. Mas, Madrid, Mínimo Tránsito / Machado Libros, 2003, con reedición en Alianza, 2012].

5 KU § 42, 403-417, AA V 298-303.

propio de la aplicación del principio de la conformidad a fin por medio de la facultad del juicio reflexionante. Recordemos que uno de los temas principales de la *Crítica* es el del pasaje (*Übergang*), la mediación entre naturaleza y libertad, por lo cual el arte juega un rol crucial en la economía de la obra. El concepto de arte es importantísimo para entender lo bello de la naturaleza en el § 42, donde Kant sostiene “la admiración de la naturaleza, la cual, en sus productos bellos, se manifiesta como arte”.⁶ En la naturaleza aquello que atrae e interesa es el hecho de que ella se manifiesta como arte, y encontramos una definición de arte en el § 43: “en rigor, se debe llamar arte sólo a la producción mediante la libertad”.⁷

La razón adquiere interés por la belleza de la naturaleza, porque ella aparece como una actividad libre, esto es, como arte. En esto la razón ve una suerte de espejo de sí, porque la naturaleza parece arte, y por esto es juzgada bella, pues parece manifestarse como un tipo de actividad propia de la razón, esto es, como una facultad que pone conceptos (y que pone el concepto de la libertad) a la base de sus acciones. Por esto la razón adquiere interés por lo bello de la naturaleza, porque en la naturaleza que se muestra como arte hay una huella de la realidad de la idea, en particular de la libertad. La naturaleza como conjunto de leyes, tal como la ha mostrado la *Crítica de la razón pura*, no tiene espacio para la finalidad de la razón, ni mucho menos para la libertad. Sin embargo, en la naturaleza bella que aparece como arte resulta que un sentido de la naturaleza parece revelado como en una escritura cifrada. No estamos autorizados a creer que la naturaleza tiene fines; pero, subjetivamente, nuestro sentimiento de placer nos tranquiliza sobre su (respecto de la naturaleza) “permeabilidad” a los fines que la razón pone libremente. En este sentido, la naturaleza bella, esto es, aquella que parece arte, representa un pasaje de la naturaleza a la libertad.

3. El genio y la naturaleza

Si, de un lado, cuando la naturaleza es bella aparece como arte, del otro, “el arte puede ser dicho bello sólo cuando nosotros somos

6 KU § 42, 411, AA V 301.

7 KU § 43, 417, AA V 303.

conscientes de que es arte, pero aparece como naturaleza".⁸ Se trata de una paradoja meramente aparente:

- la belleza está ligada al libre juego de intelecto e imaginación;
- el placer es una especie de eco, en nuestro ánimo, del libre juego;
- el libre juego puede ser tal si y sólo si no hay concepto, no hay una intención manifiesta, no hay reglas preestablecidas a las que la imaginación deba subordinarse;
- la producción artística, sin embargo, es intencional, sigue un plan y aplica reglas técnicas de la producción.
- si el arte no apareciese como naturaleza (como producción espontánea y no-intencional), noaría darse después el libre juego.

En el § 43, Kant define el concepto de arte mediante un procedimiento de *diaíresis*: vimos que el arte se distingue de la naturaleza como el hacer intencional se distingue del hacer no-intencional. En la actividad intencional podemos distinguir el arte y la ciencia, que difieren entre sí como el hacer y el saber hacer. Aquí vemos que Kant incluye en el saber hacer un componente que es irreductible a la teoría; en efecto, da el ejemplo del famoso estudioso de anatomía, Camper, que probablemente supiera todo sobre la forma de un pie, pero no por esto habría podido fabricar un zapato. En un paso posterior Kant distingue entre el hacer del artesano, la simple técnica, y el hacer del artista sobre la base del fin distinto de las dos actividades.⁹ La primera, la actividad del artesanado, recibe una paga, puede convertirse en un trabajo, y puede ser aprendida coercitivamente; la segunda, la del arte, es liberal, es como un juego, es una ocupación agradable por sí misma. Nótese que el mismo término "juego" se usa para definir tanto el momento productivo como el receptivo: el juego de la facultad. Además, el juego tiene por fin el placer, el arte es estética. En este sentido, se puede distinguir el arte agradable y el arte bello; el primero se orienta al placer sensible, el segundo produce un placer que acompaña la representación como una especie de conocimiento, pero que no se traduce en conocimiento determinado. Una distinción importante que permite captar la función del genio es la distinción entre el arte estético y el arte mecánico: mientras que el segundo se agota en la ejecución de reglas de la

⁸ KU § 45, 427, AA V 306.

⁹ KU § 43, 419, AA V 304.

producción, el primero en cambio no se agota en ello. El arte bello ciertamente tiene un componente técnico; sin embargo, no se agota en la realización de un concepto, y si fuera así no sería bello. ¿Cómo podemos entender, entonces, una actividad humana guiada por conceptos, por un proyecto y por reglas de ejecución, como si fuese, en cambio, una actividad libre de estas limitaciones? Kant recurre al genio justamente como elemento que “libera” al arte del concepto, análogamente a la libertad de la imaginación del concepto propia del juicio de gusto puro. Por tanto, el genio, según la definición que ofrece Kant en el § 46, es aquel don natural, aquella disposición innata (*ingenuum*), “mediante la cual la naturaleza da la regla al arte”.¹⁰ Los conceptos de naturaleza y de regla son fundamentales para captar la importancia sistemática del concepto de genio. Habíamos visto (y Kant lo reitera inmediatamente después de haber definido al genio) que, si se juzga el producto según conceptos, no se puede decir que sea bello; por ende, se necesita algo que “libere” el producto artístico de su componente técnico y que lo presente como algo espontáneo y sin una finalidad determinada. En general, la teoría del genio se puede desplegar como la reconstrucción de las condiciones según las cuales algo que es fruto de una actividad intencional –esto es, de un concepto y de un fin determinado–, puede aparecer como naturaleza. El arte, en cualquier modo, parece tener que engañar sobre su verdadera intención: a pesar de que debemos ser conscientes de que se trata de arte, no obstante debemos mirarlo como si fuese naturaleza. A primera vista, esto podría parecer una manera distinta de poner el principio de la verosimilitud como criterio fundamental del arte, o de interpretar de modo moderno el antiguo precepto de Ovidio: *ars celarem arte*, es decir, de la capacidad del arte de no hacer perceptible el trabajo y la artificialidad que lo constituye (pensemos, por ejemplo, en la matemática respecto de la música, o la métrica para la poesía, la perspectiva para la pintura, etc.). Con la teoría del genio de Kant el arte no debe simplemente imitar a la naturaleza, ni sólo esconder la artificialidad; ante todo, el arte deviene producto de la naturaleza, deviene producto de un genio que es un talento natural y un don innato de la naturaleza. Con la referencia a la naturaleza, Kant sin dudas quiere indicar la ausencia de fines externos a la producción, la espontaneidad de la naturaleza como organismo

¹⁰ KU § 46, 427, AA V 307.

vital que se auto-produce y auto-organiza. En este sentido, resulta interesante notar que también una de las fuentes principales de Kant en lo que concierne a la teoría del genio, el inglés Gerard, usa una metáfora orgánica para representar el modo de producción del genio como una planta que se alimenta, se transforma y se regenera, actuando en un plano que no es externo a ella, sino que se realiza en la producción. El genio es fruto de un impulso irresistible, como el de la vida, y es innato, es un don; podemos decir que no es el artista el que posee ni el que puede disponer del genio, sino que por el contrario es el genio el que se apodera del artista. Esto no depende del aprendizaje ni de la aplicación de la regla, porque esto es original e inimitable. Toda imitación del genio produciría sólo una copia y no una obra genial y nueva. El genio debe inspirar a otros genios que, a su vez, inspirándose en él, habrán de obrar originalmente. Por ello Kant sostiene que el genio actúa sólo en el campo del arte bello, y que los grandes científicos, las “buenas cabezas”, no pueden llevar el nombre de genio. En efecto, la ciencia podría ser aprendida, con suficiente tiempo y aplicación, pues se trata de dominar leyes y reglas, y de saberlas aplicar, como en el caso de la física o en el de la geometría. Ahora bien, algo totalmente distinto sucede con los genios del arte, puesto que ninguno llega a comprender cómo ha sido capaz de crear algo completamente original, y ni siquiera los mismos Homero o Wieland sabrían explicarlo. En efecto, como impulso oscuro que empuja a la creación, el genio es algo que actúa de modo inconsciente.

4. Genio, gusto e idea estética

Ahora bien, la inconsciencia de la acción artística no se puede traducir en una anarquía desenfrenada; aun cuando el genio no se remonte a reglas anteriores, él produce una regla en el momento mismo en que crea, esto es, produce una normativa que sirve de ejemplo y punto de referencia, pero no de modelo para las otras creaciones. Si el genio fuese simplemente producción sin límites ni reglas, no podría producir ninguna obra que plazca universalmente, sino que sería simplemente autorreferencial y bizarro, completamente cerrado en su subjetividad. El genio según Kant no se identifica con el gusto en cuanto facultad de juzgar, pero para ser eficaz no debe ser totalmente carente de gusto, sino que sobre todo debe insertarse en

su horizonte. Como se sabe, la justificación de los juicios de gusto es utópica, esto es, se realiza solamente en el sentido común que es una idea de una comunidad estética. Kant aplica aquí un razonamiento análogo a aquel que encontramos en su filosofía del derecho, donde la pretensión jurídica de posesión, tanto respecto de una cosa física como de la detención del poder, jamás se justifica desde el hecho de la toma de posesión efectiva, sino que se justifica únicamente con el ideal del cumplimiento de la historia.¹¹ Únicamente en este punto las relaciones jurídicas son plenamente realizadas con la voluntad general. Esta última no es algo dado independientemente y a espaldas de la comunidad jurídica y de la sociedad civil, sino que es un *a priori* subjetivo, un horizonte ideal al que referimos toda vez que pronunciamos un juicio. La comunidad de juzgadores es un ideal y es regulativo. El genio, por una parte, se inserta en esta comunidad ideal del gusto, formándose y educándose en el gusto; por otra, con su obra contribuye a formar esa comunidad.

Pero ¿cómo se encuentran e interactúan la obra del genio y el juicio de gusto? En el genio la facultad del ánimo se armoniza según la misma proporción que encontramos en el juicio de gusto, lo que significa un predominio de la imaginación que, no obstante, no destruye el intelecto, sino que genera una proporción feliz. El genio, gracias a su imaginación esfervescente, produce un excedente de material imaginativo que no puede ser reducido a ningún concepto. Estos productos de la imaginación son denominados por Kant “ideas estéticas”:

la idea estética es una representación de la imaginación asociada a un concepto dado, la cual está vinculada con una tal multiplicidad de representaciones parciales en su libre uso que, por ella, no puede encontrarse alguna expresión que designe un concepto determinado; una representación, por tanto, que hace pensar junto con un concepto muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica la facultad cognoscitiva y con la lengua, como mera letra, vincula el espíritu.¹²

11 Tomasi, Gabriele, *Il salvataggio kantiano della bellezza*, Trento, Ass Trentina di Scienze Umane, 1993, p. 57.

12 KU § 49, 443-445, AA V 316.

Así como la idea de la razón sobrepasa los límites del intelecto –no habiendo ninguna relación con la sensibilidad– y apunta a lo incondicionado, del mismo modo la idea estética sobrepasa el límite del intelecto, pero lo hace del lado de la sensibilidad, produciendo una infinidad de imágenes relativas al mismo concepto y aprovechando mucho más aquello que el concepto designaría comúnmente. En este sentido, tal sobreproducción estimula la reflexión, ofreciendo la posibilidad siempre nueva de asociaciones e imágenes. La idea estética explica cómo es posible que la imaginación sea libre en el juicio de gusto: la obra genial estimula la imaginación y vuelve al intelecto limitado e inadecuado respecto de las sugerencias de la imaginación. Esto permite encontrar un correlato objetivo al juicio de gusto, que continúa siendo expresión de un estado de ánimo, de un sentimiento del sujeto, pero que sin embargo genera tipos particulares de objetos, que son la obra del genio. La teoría de la idea estética explica también por qué el arte siempre puede ser interpretado de diversos modos, ofrezca estímulos siempre nuevos y actuales aún en épocas muy distantes entre ellas. El genio, como productor de la idea estética, hace del arte algo viviente, algo que siempre tiene mucho para decir más allá de su significado literal; en este sentido, el genio vincula la obra con el espíritu (*Geist*).¹³ La asociación del concepto de espíritu con la tradición religiosa es casi inmediata. El espíritu es el hálico vital con el cual el Dios de la tradición hebraico-cristiana da vida a sus criaturas. Además, es necesario recordar la suerte de las epístolas de San Pablo en la tradición luterana; en particular, la segunda carta a los Corintios, donde se distingue entre espíritu y letra afirmando: “el espíritu vivifica y la letra mata”.¹⁴ Kant retoma esta distinción también en la *Crítica de la razón pura* y en otros escritos en relación con el problema de la interpretación: un texto, sea literario o filosófico, tiene un sentido literal, una letra, que es inmediato, y un espíritu, o sentido espiritual más profundo y que el intérprete puede hacer emerger volviendo a la obra viva y actual. Con esta distinción Kant justifica que el intérprete de una filosofía, por ejemplo, pueda captar mejor y poner de relieve un sentido más profundo de aquel que el autor mismo ha puesto en su obra o doctrina. Él mismo piensa que ha comprendido a Platón y a Leibniz mejor de lo que lo hicie-

¹³ KU § 49, 443, AA V 313.

¹⁴ 2 Cor. 3,6.

ron ellos mismos. Pero, dado que “el que las hace las paga”, también Kant fue interpretado con este mismo principio por los primeros idealistas que se sintieron autorizados a explorar el verdadero espíritu de su filosofía, a completarla, perfeccionarla, incluso cuando el anciano de Königsberg (pensemos en la carta contra Fichte en 1799) había protestado contra este tratamiento.

Además, la referencia al espíritu, junto con la ambigüedad intrínseca al concepto de naturaleza, sugieren e implican, sin jamás aclararlo de modo explícito, una vinculación del genio con una esfera suprasensible, con aquella naturaleza humana más profunda a la que parece al fin orientar toda la teoría del gusto, culminando luego en lo bello como símbolo de la moralidad.

5. La fortuna de la teoría kantiana del genio

La teoría kantiana ha tenido mucha fortuna durante todo el siglo XIX. Como hemos podido ver, Kant recoge de otros autores y del debate en curso sobre la disputa entre los antiguos y los modernos sobre el gusto, los elementos principales para la elaboración de su doctrina del genio. Aquello que la vuelve más interesante es la propia colocación sistemática, la perspectiva trascendental en la que Kant la pone, y su carácter especular respecto del momento receptivo de la obra de arte, esto es, respecto del juicio de gusto.

Fichte y los románticos acogieron con mucho beneplácito este elemento de la filosofía de Kant. El primero, en particular, no ha mantenido la distinción kantiana entre genio y filósofo (u hombre de ciencia). En su escrito epistolar, que no casualmente se titula “Cartas sobre el espíritu y la letra en filosofía” –publicado en 1800, pero escrito algunos años antes–, Fichte afirma que el filósofo debe ser dotado de un sentido oscuro de aquello que es verdadero; debe, por tanto, poseer genio, así como el poeta y el artista tienen un presentimiento oscuro de aquello que es bello y proceden a explicitarlo con su obra.¹⁵ En la economía general de la filosofía de Fichte el genio filosófico es muy importante, porque sólo a partir de este sentimiento oscuro es que resulta posible llegar a fundar en la filosofía algo que sea absolutamente cierto y, sin embargo, no discursivo, no

¹⁵ Fichte, J. G., *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller*, introducción, traducción y notas de M. Ramos y F. Oncina, Valencia, Universidad de Valencia, 2007.

fundado conceptualmente.¹⁶ Desarrollando este sentimiento se llega a la intuición intelectual, que es el primer principio desde el cual el filósofo comenzará después la deducción completamente rigurosa de los actos necesarios de la conciencia. Los románticos (los hermanos Schlegel, Novalis), que deben mucho a la filosofía de Fichte, rechazan la posibilidad de una fundación de la filosofía: no pueden haber primeros principios, porque interpretan toda la empresa crítica kantiana como actividad genial, como creación de un sistema orgánico que se sostiene por sí solo, sin un primer principio, y que se construye sin una regla preestablecida. Para los románticos, sólo el arte puede completar la tarea educadora, productiva y emancipadora de la civilización que Fichte y Kant habían atribuido a la filosofía o a la cultura en general. Por ende, al genio como artista le incumbe una tarea importantísima; por esto hay que reconfigurar la visión totalmente irracional del genio romántico: sin dudas éste carece de los límites del intelecto, como en Kant; no está ligado a la realidad tal como ella es, pero puede contribuir a crear una nueva. La capacidad imaginativa, metafórica, propia del genio, su capacidad de encontrar siempre nuevas asociaciones, debe contribuir a pensar en modo distinto la racionalidad en general y el rol de la sensibilidad en todo aquello que es racional. Éste es el proyecto innovador de la filosofía romántica, que no tendrá éxito y que pronto será olvidada en favor de una actitud conservadora.¹⁷ Muy cerca del círculo romántico, Scheleiermacher, el padre de la hermenéutica contemporánea, fue quien se atesoró de la distinción entre el espíritu y la letra y de la interpretación que Kant ofrece de este principio desde el punto de vista hermenéutico.

Schiller y Schelling desarrollaron de manera diferente el carácter natural del genio. El primero, en la distinción entre carácter ingenuo y sentimental de la poesía, afirma que el genio “o es natural, o no es genio”, insistiendo sobre el hecho de que es necesaria en toda creación artística una cierta dosis de espontaneidad y naturalidad, es decir, de ingenuidad. En esto se distingue la obra de los moder-

¹⁶ Radrizzani, Ives, “Der Geist in der Philosophie Fichtes”, en E. Düsing - H. D. Klein (Hrsg.), *Geist und Psyche: Klassische Modelle vom Plato bis Freud und Damasio*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 2008, pp. 161-174.

¹⁷ Cecchinato, Giorgia, “¿Qué es el primer romanticismo alemán en último término? Sobre el uso del método de la *Konstellationsforschung*”, en F. Oncina Coves (ed.), *Constelaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2017, pp. 123-140.

nos de la obra de los antiguos: en que éstos son más naturales, más próximos al maravilloso origen de los humanos, a la edad de oro perdida para siempre. La modernidad es consciente de esta perdida, ha perdido la inocencia y la frescura originaria; sin embargo, ha sabido producir de todos modos un gran genio ingenuo: Goethe.¹⁸

Schelling, en el *Sistema del idealismo trascendental*, una obra de 1800,¹⁹ pone al genio en la cima de su sistema de filosofía: el arte, en cuanto genial, puede ser el órgano de la filosofía, aquello que torna evidente en la realidad lo que el filósofo busca con la deducción, esto es, la unidad de la conciencia (el Yo) y de la naturaleza inconsciente (No-Yo).

Schopenhauer concentra sus reflexiones sobre el genio en el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación* (1819).²⁰ Subraya los caracteres del genio irracional y desregulado que se contrapone a la realidad cotidiana y se aísla del mundo. Sin embargo, no se trata de cualidades negativas, por el contrario: el genio, con su obra creadora, se aísla del mundo (entendido como representación), pero se relaciona con la verdadera realidad, el mundo como voluntad, oculto al modo común de pensar. El arte del genio, entonces, en cuanto contemplativo y desinteresado, irracional y subjetivo, es una forma de conocimiento; por cierto, es la única forma verdadera de conocimiento de la esencia del mundo.

Nietzsche inicialmente retoma esta idea de genio, reforzándola con aquella que Wagner había descrito refiriéndose a Beethoven. En efecto, en el ensayo *Beethoven* de 1870, Wagner describe al músico como el sabio Tiresias, el vidente ciego que, no obstante, “ve” dentro de sí la verdad que los demás no ven. Nietzsche pasa gradualmente a una concepción más abierta y más activa del genio, ligada a la conciencia de sí, y ya no más cerrada, separada del mundo y a merced de la inspiración. En *Humano, demasiado humano*, de 1878, escribe: “el genio no hace más que aprender, primero a poner la piedra y luego a construir, [no hace más] que buscar siempre material y

18 Schiller, Friedrich, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Stuttgart, Reclam, 2002, pp. 74-79. [Sobre poesía ingenua y poesía sentimental, trad. J. Probst y R. Lida, Barcelona, Icaria, 1985].

19 Schelling, F., *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988.

20 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., trad., introd. y notas P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2^a edición 2005.

plasmarlo continuamente. Toda actividad del hombre es complicada hasta el asombro; no sólo la del genio, ninguna es un milagro”.²¹ El genio pierde, en parte, las características de irracionalidad y de sobrenaturalidad que lo connotaban en las obras precedentes, y se convierte en uno de los puntos de partida para pensar una nueva humanidad, un nuevo sujeto se quiere programáticamente carente de fundamento.

En general, podemos concluir observando que, mientras en Kant el genio se mostraba como punto de encuentro y de tensión de diversas instancias (el genio y el gusto, lo natural y lo sobrenatural, la libertad y lo inconsciente, la tradición y la novedad), en los autores del siglo XIX, y en particular en los románticos y en Nietzsche, podemos constatar una ruptura del equilibrio y un impulso del genio hacia la formación de una mentalidad completamente nueva.

21 Nietzsche, Friedrich, *Umano Troppo Umano*, trad. Sossio Giometta, Milán, Adelphi, 1979, p. 163. [*Humano, demasiado humano*, 2 vols., trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996].

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, Johann Gottlieb, *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller*, introducción, traducción y notas de M. Ramos y F. Oncina, Valencia, Universidad de Valencia, 2007.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, en *Gesammelte Schriften*, preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900 ss., vol. V. [AA]
- Kant, Immanuel, *Critica della capacità di giudizio*, trad.it. L. Amoroso, Milano, BUR, primera ed. 1995.
- Schiller, Friedrich, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Stuttgart, Reclam 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Umano Troppo Umano*, trad. Sossio Giamecca, Milán, Adelphi, 1979.

Bibliografía

- Cecchinato, Giorgia, “¿Qué es el primer romanticismo alemán en último término? Sobre el uso del método de la *Konstellationsforschung*”, en F. Oncina Coves (ed.), *Constelaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2017.
- Franzini, Elio, *L'estetica del settecento*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Moretti, Giampiero, *Il Genio*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Radrizzani, Ives, “Der Geist in der Philosophie Fichtes”, en E. Düsing - H. D. Klein (Hrsg.), *Geist und Psyche: Klassische Modelle vom Plato bis Freud und Damasio*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 2008.
- Tomasi Gabriele, *Il salvataggio kantiano della bellezza*, Trento, Ass Trentina Di Scienze Umane, 1993.

El derecho del pensamiento y la situación de la razón. Sobre el sintagma kantiano “das Recht des Bedürfnisses der Vernunft”

PABLO PACHILLA

“Aun antes de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aun de exhortar o solo de dar la alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción, un acto peligroso”.

MICHEL FOUCAULT¹

I. El derecho a la orientación

Antes aún de la cuestión acerca de cómo realizar en la práctica determinados fines establecidos teóricamente se plantea un problema práctico interno a la teoría misma: ¿cómo orientarse en el pensamiento? ¿Hacia dónde dirigirse con el mismo y según qué criterios? Cuando Kant plantea dicho problema en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), responde sin embargo menos a la pregunta sobre *cómo* orientarse en el pensamiento que a esta otra: ¿tengo derecho a orientarme aún en ausencia de referencias objetivas? La respuesta positiva es inferida por Kant a partir de una necesidad o exigencia (*Bedürfnis*) de la razón.² La razón tiene derechos naturales que emanan de sus necesidades propias: se trata de una concepción iusnaturalista del pensamiento que se condice con el “derecho ori-

1 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 341.

2 El tema ha sido objeto de un artículo de Christian Hamm, en “Sobre o direito da necessidade e o limite da razão”, *Studia Kantiana*, 4 (1), 2003, pp. 61-84. Agradezco a Luciano Carlos Utteich por la referencia.

ginario de la razón humana” presente ya en la *Crítica de la razón pura*.³ Cuando Kant determina a esta última como el foro judicial para todas las controversias relativas a la razón, sostiene que ella se instituye “para determinar los derechos de la razón en general, y para juzgar acerca de ellos de acuerdo con los principios de su institución primera”.⁴ Mientras que sin la Crítica, la razón está “como en estado de naturaleza”, la Crítica “nos trae la tranquilidad de un estado de derecho” que puede poner fin a las controversias y garantizar la paz perpetua en el campo de la especulación, del mismo modo que el proyecto político de 1795 pretenderá hacer lo propio en el campo de las guerras entre Estados.⁵ La Crítica instaura entonces un estado de derecho en el pensamiento, que se encontraba previamente en estado de naturaleza. Esto nos habla de un modo de entender lo que es el pensamiento y de lo que significa orientarse en él que es característico de la filosofía kantiana.⁶

II. Del deber al poder

Los conceptos y movimientos fundamentales que presenta Kant en “Was heißt: sich im Denken orientieren” no son nuevos. Encuentran antecedentes directos tanto en la “Dialéctica trascendental”, como

3 KrV A752, B780; *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009 (2da ed.), p. 777 (en adelante CRP).

4 KrV A751, B779; CRP 776.

5 Cf. *Zum ewigen Frieden*, en AA VIII 341-386.

6 Siguiendo el proyecto esbozado por Deleuze y Guattari de una noología, podemos caracterizar esta imagen como un iusnaturalismo noológico. En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari definen la noología como “el estudio de las imágenes del pensamiento, y de su historicidad” (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 466). En esta línea, Deleuze afirma en una entrevista: “La imagen del pensamiento orienta la creación de conceptos. [...] Este estudio de las imágenes del pensamiento, que podríamos llamar noología, constituiría los prolegómenos de la filosofía”; Deleuze, Gilles, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 203. Originalmente aparecido en Deleuze, Gilles, “Sur la philosophie” [entrevista con Raymond Bellour y François Ewald], en *Magazine littéraire*, nº 257, 1988. En cuanto al concepto de imagen del pensamiento como respuesta a la pregunta sobre la orientación, el autor sostiene en la misma entrevista: “Supongo que hay una imagen del pensamiento [...] que ha variado mucho en la historia. Por imagen del pensamiento no entiendo el método, sino algo más profundo, siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, y ‘orientarse en el pensamiento’”; *Ibid.*, p. 202.

en “El canon de la razón pura”, presentes en su *magnum opus* publicado cinco años antes. Sin embargo, la intervención kantiana en la polémica del spinozismo añade un problema nuevo. Puesto que las *Morgenstunden* de Mendelssohn intentan resolver el conflicto entre razón y fe mediante una apelación al *bon sens* en tanto brújula que permite orientarse –o recuperar la orientación correcta en caso de que haya sido perdida–, el punto de partida de Kant consiste ahora en intentar esbozar una solución crítica a la cuestión de la orientación en el pensamiento.⁷

Más allá del momento espacial propedéutico de la elucidación y de su distinción con la orientación lógica, la solución más evidente al problema, desde una perspectiva kantiana, sería decir que es condición de posibilidad de la experiencia: sin orientación, no hay experiencia posible y, luego, todo aquello que resulte condición de posibilidad para la orientación ha de tener validez objetiva. Sin embargo, éste no es el razonamiento de Kant, puesto que ello implicaría un uso no regulativo sino constitutivo del concepto de un ser ilimitado, algo que Kant no admite y que reprocha a los dogmáticos. En cambio, Kant hace intervenir algo mucho más extraño: “*el derecho de la exigencia de la razón (das Recht des Bedürfnisses der Vernunft)*, en tanto principio subjetivo”, que le permite “suponer y aceptar aquello que ella no puede pretender conocer mediante principios objetivos”. “Se trata”, escribe Kant, “del derecho de *orientarse* en el pensamiento simplemente por medio de su propia exigencia, en el ámbito incommensurable y, para nosotros, colmado de tinieblas de lo suprasensible”.⁸ Kant señala que, mientras que la razón no tiene ninguna necesidad de suponer la existencia de algunos objetos suprasensibles, lo cual sería “una mera impertinencia, que no conduce sino a la ensañación (*Träumerei*)”, existen algunos seres suprasensibles cuya postulación es *exigida* por nuestra razón. Tal es el caso del concepto de “un ser originario (*einem ersten Urwesen*) o inteligencia suprema que es, al mismo tiempo, el más alto bien” (i.e. Dios).⁹

7 Sobre este contexto intelectual, cf. Solé, María Jimena (trad., comp., notas y estudio introductorio), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

8 AA VIII 137; “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad. comp., notas y estudio introductorio de Solé, María Jimena, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 447 (en adelante QSO).

9 AA VIII 137.

Nuestra razón necesita postular el concepto de lo ilimitado (*Uneingeschränkten*) como fundamento del concepto de todo lo limitado (*Eingeschränkten*); “la razón exige (*bedarf*) presuponer algo que le sea entendible” para explicarse la contingencia y la conformidad a fines que ve a su alrededor, lo cual es lícito siempre que no se extienda hasta la afirmación de dicho ser.

Kant distingue luego la modalidad que adopta dicha creencia racional en el uso teórico y en el uso práctico. Mientras que en el primero constituye una hipótesis racional (*Vernunfthypothese*), en el segundo deviene un postulado de la razón (*Postulat der Vernunft*) – distinción que recuperará dos años más tarde en la *Critica de la razón práctica*.¹⁰ El motivo de esta diferenciación reside en que, mientras que el primer uso es condicionado y concierne sólo a algunos hombres –a saber, los investigadores de la naturaleza y los filósofos–, el segundo es incondicionado y concierne a todo el género humano, en tanto que todos *debemos* juzgar para ser morales. Allí se inserta entonces la prueba práctica de la existencia de Dios presente en las tres Críticas: el uso puro práctico de la razón prescribe leyes morales que conducen a la idea de un bien supremo; ahora bien, este último presupone tanto virtud como felicidad; y en tanto que esta última no depende de nosotros, y por ende aquel bien supremo es *dependiente*, debemos admitir “como su garantía, una inteligencia superior en tanto bien supremo *independiente*”.¹¹

No es, desde luego, que se necesite a Dios para conocer el deber; en este sentido, el *factum* de la ley moral es un dato primario que no requiere fundamento. Sin embargo, la razón requiere saber *hacia dónde* obrar y, por lo tanto, existe en otro sentido un fundamento, sólo que arrojado hacia el futuro, como consecuencia de la acción –el bien supremo como objeto de realización en la tierra. La noción de creencia racional (*Vernunftglaube*) encierra este círculo entre el concepto y la historia: las condiciones de posibilidad de la moral son puestas como consecuencia presunta del obrar moral mismo. Se trata de una lógica por medio de la cual la finitud es posible de superarse a sí misma, en parte confiando en sus propias acciones, en parte confiando en lo que no depende de nosotros. Es debido a este último factor, es decir, por la felicidad en tanto independiente

¹⁰ Cf. AA V 142-146; *Critica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 194-200.

¹¹ AA VIII 139.

de la virtud que, como escribe en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794):

si la más estricta observancia de las leyes morales debe ser pensada como causa de la producción del bien supremo (como fin), entonces, puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad del ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto: i. e.: la moral conduce sin falta a la religión.¹²

En el mismo texto sostiene Kant que “el deber ordena ser un hombre bueno, y el deber no nos ordena nada que no nos sea factible”,¹³ y que nos resuena el mandamiento según el cual “debemos hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos también que poder hacerlo”.¹⁴ La inferencia del *deber* al *poder* parece ser aquella que va de la *necesidad* a la *posibilidad*, como lo deja traslucir el pasaje en el que Kant se refiere a la revolución en la intención del hombre necesaria para pasar de ser sólo legalmente bueno a ser moralmente bueno: “la revolución ha de ser necesaria, y por ello posible para el hombre, por lo que se refiere al modo de pensamiento”.¹⁵

No se trata empero de una necesidad y una posibilidad lógicas, sino del hecho de que la necesidad moral sólo es pertinente cuando se refiere a algo realizable. Es en este sentido que Rodríguez Aramayo identifica “[l]a divisa que preside toda la ética de Kant” como un “*debo, luego puedo*”, esto es, tengo que *creer* poder hacer cuanto *debo*”.¹⁶ El mismo razonamiento se aplica al libre albedrío:

Todo el mundo tendrá que confesar que *no sabe* si, llegado el caso, no vacilaría en su propósito [de obrar por respeto

12 AA VI 7n; *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. al esp. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2016 (3ra ed.), p. 35 (en adelante RLR).

13 AA VI 47; RLR 86.

14 AA VI 45; RLR 83.

15 AA VI 45; RLR 83.

16 Rodríguez Aramayo, Roberto, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001, p. 79. Aramayo trae a colación algunas citas de Kant a este respecto: “Lo que uno quiere por mandato de la propia razón moral imperativa *debe* hacerlo y, consiguientemente, también *puede* hacerlo, pues la razón no mandará jamás algo imposible” (AA VII 148). “El sujeto moral

a la ley]. Sin embargo, el deber le manda incondicionadamente, a saber: que él *debe* permanecer fiel a aquel propósito; y de ello *concluye* él con razón que tiene que *poder* también y que por lo tanto su albedrío es libre.¹⁷

O también: “si la ley moral ordena que *debemos* ahora ser hombres mejores, se sigue ineludiblemente que tenemos que *poder* serlo”.¹⁸ Con respecto a la idea de un hombre moralmente agradable a Dios, escribe Kant que “*Debemos* ser con arreglo a ella y por ello también tenemos que *poder* ser así”.¹⁹ El poema de Schiller “Los filósofos” (1796) alude a este razonamiento con la sentencia práctica “puedes, ya que debes” (*Du kannst, denn Du sollst*).

Ahora bien, si tomamos en serio la orientación en el pensamiento como un derecho, ¿cómo catalogarlo jurídicamente? ¿Habrá que colocarlo dentro del *derecho natural innato* bajo el cual Kant coloca la igualdad y el ser cada uno su propio señor? Este elemento esencial del *ius connatum* es en efecto independiente de todo acto jurídico. Se trata, sin embargo, si seguimos el hilo conductor de la expresión “*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*”, propiamente de un *derecho de necesidad*, aunque no del *Nothrecht* o *ius necessitatis* de la *Metafísica de las costumbres* (1797), donde se entiende por ello una violencia injusta ejercida sobre otro.²⁰ En el derecho a la orientación no hay violencia alguna ya que en principio no hay siquiera un otro.

En su versión ética y jurídica, el principio según el cual el deber implica poder resulta incuestionable, puesto que no puede haber obligación de hacer lo imposible.²¹ En la *Paz perpetua*, Kant utiliza el lema *ultra posse nemo obligatur*, es decir, nadie está obligado a hacer algo que va más allá de su capacidad. Ahora bien, en cuanto al derecho a la orientación en el pensamiento, nos encontramos frente

kantiano ‘es consciente de que *puede hacerlo porque debe*, lo cual revela en él un fondo de disposiciones divinas que le hace experimentar, por decirlo así, un estremecimiento ante la grandeza y sublimidad de su auténtico destino’ (AA VIII 287); ‘juzga que *puede* hacer algo porque *cobra conciencia de que debe* hacerlo, y reconoce en su fuero interno a esa libertad que hubiese seguido siéndole desconocida sin la ley moral’ (AA V 30)” (en Aramayo, *op. cit.*, pp. 79-80).

¹⁷ *Ibid.*, p. 89.

¹⁸ *Ibid.*, p. 91.

¹⁹ *Ibid.*, p. 102.

²⁰ Cf. AA VI 235.

²¹ Celso, “*Impossibilium nulla obligatio est!*”.

a la paradójica situación de un sujeto que tiene derechos pero que no sólo no tiene un otro sino que, como señala Heidegger hacia el final del § 23 de *Ser y tiempo*, tampoco tiene mundo –más allá de que pase de contrabando una estrella polar, un objeto que conserva en la memoria, etc.

La hipótesis que quisiera sostener a este respecto es la siguiente: es sólo porque se introduce implícitamente la noción de *deber* en el pensamiento que puede pasarse al *poder* siguiendo la lógica ético-jurídica del “deber implica poder”. Si el pensamiento puede tener *derechos* naturales, no es porque tenga una mera *necesidad*, sino porque tiene también *deberes* naturales. De este modo, si bien Kant afirma en la Crítica que “con respecto al uso práctico, la razón tiene un derecho a suponer algo que no estaría en modo alguno autorizada a presuponer, sin suficientes argumentos probatorios, en el campo de la especulación”,²² su estrategia consiste en tomar esa suposición práctica para una utilización teórica, aunque limitándola a un uso regulativo. Ello no podría ser de otra manera desde el momento en que es la práctica lo que determina la imagen que Kant se da de lo que significa pensar. Ello no resulta en lo más mínimo, desde luego, motivo de reproche; por el contrario, es conveniente tenerlo presente para evitar la tan arraigada imagen epistemologizante del autor, que hace primar el problema del conocimiento entendido como fundamentación de la mecánica newtoniana, desdeñando el lugar subordinado que ocupa en el sistema kantiano.

Todo se juega en la dualidad entre el “uso teórico” y el “uso práctico” de la razón. Mientras que en el primer caso la exigencia de la razón con respecto a la postulación de la existencia de Dios está sometida a una condición, a saber, “si queremos juzgar acerca de la primera causa de todo lo contingente”, en el segundo caso es incondicionada, puesto que “debemos juzgar”. Ésta es la causa de que la razón, en su uso teórico, siempre que se dé la condición de que quiera juzgar sobre seres suprasensibles, se vea compelida a postular un ser ilimitado como causa de lo limitado, y no así quimeras como las de Swedenborg que resultan completamente innecesarias para la práctica. No necesitamos creer en fantasmas para actuar bien, pero admitir una inteligencia superior nos permite “darle al concepto de bien supremo una realidad objetiva”, y de allí

²² KrV A776, B 804; CRP 797.

la importancia (o necesidad) práctica de cierto concepto teórico. Es imposible en este punto evadir la ambigüedad del argumento kantiano en lo que refiere a la independencia de la moral con respecto a la religión, ambigüedad ya señalada por Wizenmann que se oscurece a medida que Kant intenta aclarar su importancia (o necesidad) teórica “con el fin de evitar que este [el bien supremo] sea sencillamente considerado, junto con la moralidad entera, como un mero ideal, lo cual podría ocurrir si no existiera en ninguna parte aquello cuya idea se encuentra inseparablemente unida a la moralidad”.²³ Independientemente de ello, lo que nos interesa enfatizar allí es que el *deber* del uso práctico funciona también en el uso teórico en cuanto permite inferir de él un *derecho* de otro modo inexplicable.

III. El análogo teórico de lo práctico

Los puntos centrales de este texto se encuentran ya en el apartado “De la opinión, el saber y la fe” en la primera Crítica. Allí Kant sostiene:

Una vez que es propuesto un fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Esa necesidad es subjetivamente suficiente, aunque sólo comparativamente, si no conozco otras condiciones bajo las cuales se pudiera alcanzar el fin; mientras que es absolutamente suficiente, y suficiente para todos, si sé con certeza que nadie podría conocer otras condiciones que llevaran al fin propuesto. En el primer caso, mi presuposición, y el tener por verdaderas ciertas condiciones, es una creencia meramente contingente; pero en el segundo caso, es una creencia necesaria.²⁴

Mientras que en el primer caso se trata de una *fe pragmática* –un médico que arriesga un diagnóstico a falta de síntomas concluyentes–, en el segundo se trata de una *fe doctrinal*. Por lo tanto, “hay un *analogon* de lo *práctico* en los juicios meramente teóricos a cuyo tener por verdadero conviene la palabra *fe*, a la que podemos

23 QSO 451.

24 KrV A823-824, B 851-852; CRP 837-838 (trad. modificada).

denominar *fe doctrinal*".²⁵ Kant se siente allí llevado a "confesar que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la fe doctrinal".²⁶

Pues aunque con respecto al conocimiento teórico del mundo no tenga yo que *disponer* nada que presuponga necesariamente este pensamiento como condición de mis explicaciones de los fenómenos del mundo, sino que más bien estoy obligado a servirme de mi razón como si todo fuese mera naturaleza, sin embargo, la unidad conforme a fines es una condición tan grande de la aplicación de la razón a la naturaleza, que no puedo pasarla por alto, ya que, además, la experiencia me ofrece ejemplos de ella en abundancia. Pero no conozco otra condición de esta unidad, que haga de ella, para mí, un hilo conductor de la investigación de la naturaleza, excepto la presuposición de que una inteligencia suprema (*eine höchste Intelligenz*) ha ordenado todo así, de acuerdo con los más sabios fines. En consecuencia, es condición para un propósito ciertamente contingente, pero no poco importante, a saber, para tener una guía en la investigación de la naturaleza, el presuponer un sabio Creador del mundo (*einen weisen Welturheber*).²⁷

La primera frase señala la especificidad de la fe doctrinal con respecto a la fe moral: mientras que la última es necesaria para la acción (moral), en la primera no tengo que disponer (*verfügen*) nada, en tanto que no hay un mandato ético en cuanto a comprender la organización del mundo, y sin embargo, supuesto que quiera hacerlo, debo recurrir a la postulación de la mentada condición. Anticipando ya el programa de la "Crítica de la facultad de juzgar teleológica", Kant ubica allí a Dios como condición de la investigación de fenómenos que se presentan como conformes a fines. Una segunda distinción de la fe doctrinal con respecto a la fe moral es que la primera puede tambalearse frente a las dificultades especulativas, mientras que la última es el correlato de una disposición moral (*moralische Gesinnung*) tal que mientras ésta se mantenga, aquélla se mantendrá

²⁵ KrV A 825, B 853; CRP 839 (trad. modificada).

²⁶ KrV A826, B 854; CRP 839.

²⁷ KrV A 826, B 854; CRP 839.

firme. Es en el contexto de estas distinciones que Kant utiliza el término creencia racional (*Vernunftglaube*) para lo que hasta entonces venía llamando fe moral (*moralischer Glaube*).²⁸ Podemos ver a partir de lo establecido *supra* que la distinción entre *doctrinaler Glaube* y *moralischer Glaube* se corresponde punto por punto con aquella que reaparecerá en el opúsculo del '86 entre *Vernunfthypothese* y *Postulat der Vernunft*, aunque allí ambos son considerados modalidades de la creencia racional (*Vernunftglaube*).

IV. Conclusiones

No es que la razón teórica le pida en préstamo un supuesto a la razón práctica: es que la razón es en sí misma práctica e incluso *situada*, en tanto se va encontrando, a lo largo de su desarrollo, con determinadas encrucijadas, que debe resolver no en abstracto sino en tanto situaciones locales. Esa localidad de la situación concreta que lleva a la razón a hacer uso de ciertas herramientas es lo que se traduce en el estatuto regulativo de las ideas, como también del principio de conformidad a fin en la tercera Crítica. En otras palabras, una herramienta sólo tiene sentido en su determinado contexto; es lo que se suele dar a entender mediante la noción kantiana de sistema, en el sentido de que la razón tiene un interés natural por la coherencia arquitectónica de sí misma como sistema.²⁹ La autocomprepción de la razón como ser organizado da cuenta de su disposición natural a actuar conforme a fines y utilizar medios en aras de esos fines, aunque la exigencia sistemática no llega a ubicar con precisión el punto en el que el pensamiento *produce sus propios derechos* en el camino del imperativo γνωθι σεαυτόν. Los derechos emanan de la razón para su propio esclarecimiento, su propia autocomprepción, es decir, para que la razón adquiera un sentido de la orientación.

En su último libro, *Orientarse*, Pierre Macherey acerca la posición kantiana en su incursión en la polémica del spinozismo a la de Descartes en la tercera parte del *Discurso del método*, cuando el filósofo se propone imitar a los viajeros que “encontrándose perdidos

28 KrV A 826, B 854; CRP 842.

29 Cf. Hamm, Christian, “A natureza ‘inatural’ da razão em Kant”, *Studia Kantiana*, 15, 2013, pp. 153-164.

en algún bosque no deben errar en círculos, ni para un lado ni para el otro, ni aún menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho posible hacia un mismo lado”.³⁰ Estar perdido en un bosque parece en efecto una buena imagen de la situación en la que se encontraría un pensador sin referencias objetivas a las que atenerse, tal como lo pretende Kant en ese punto. “Avancemos, y después vemos”, dicen que decía Napoleón.³¹ Sin embargo, como bien señala el joven Wizenmann, Kant se guarda algunas piedras de toque, cuando no de visión, en el medio de esta oscuridad, sin las cuales de nada le serviría la mera diferencia sentida entre su izquierda y su derecha. Y lo bien que hace, ya que con ello deja adivinar que lo trascendental implica un mundo, en el cual tenemos el deber y por ende el derecho de orientarnos.

30 Macherey, Pierre, *S'orienter*, París, Éditions Kimé, 2017, p. 37.

31 “On avance, puis on voit”, cf. Castro, Roland et al., *Impressionnisme urbain*, Besançon, Xsitu, t. 2, p. 9. Otra versión atribuida es “On s’engage et puis on voit”, en *Revue d’artillerie*, vol. 39, 1891, p. 453; *Monatshefte für Politik und Wehrmacht*, 1889, p. 284.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss.

Traducciones utilizadas

- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Buenos Aires, Colihue, 2013.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009 (2da ed.).
- Kant, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2016 (3ra ed.).

Bibliografía

- AAVV, *Monatshefte für Politik und Wehrmacht*, 1889.
- AAVV, *Revue d'artillerie*, vol. 39, 1891.
- Deleuze, Gilles, *Pourparlers*. 1972-1990, Paris, Minuit, 1990.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Hamm, Christian, “A natureza ‘inatural’ da razão em Kant”, *Studia Kantiana*, 15, 2013, pp. 153-164.

- ----, “Sobre o direito da necessidade e o limite da razão”, *Studia Kantiana*, 4 (1), 2003, pp. 61-84.
- Macherey, Pierre, *S'orienter*, París, Éditions Kimé, 2017.
- Rodríguez Aramayo, Roberto, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001.
- Solé, María Jimena (trad., comp., notas y estudio introductorio), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

Reflexiones en torno al concepto de práctica en la filosofía política kantiana

ILEANA BEADE

El concepto de *práctica* y su dimensión teórica

El texto de 1793 *Acerca del refrán: Lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica*,¹ que incluye tres ensayos breves referidos a la relación entre la teoría y la práctica en los dominios de la moral, del derecho político, y del derecho cosmopolita, se inicia con una definición de los conceptos de *teoría* y *práctica*:

Se denomina teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y por tanto, siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama práctica a cualquier manipulación, sino sólo a aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad.²

La teoría es caracterizada aquí como un conjunto de principios generales, para cuya formulación es preciso hacer abstracción de las

1 Citamos la versión española: La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Berlin, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura AA, seguida del número de tomo, indicado en números romanos. A continuación de la paginación correspondiente a la Edición Académica, consignamos las siglas correspondientes al título (en español) de la obra citada (ver Bibliografía final) y la paginación de las traducciones españolas utilizadas.

2 AA VIII 275; TP 3.

condiciones contingentes implicadas en su posible aplicación. En efecto, las teorías puras, *i.e.* fundadas en la razón (tales como las teorías morales o las políticas), no pretenden describir o explicar ciertos acontecimientos, sino sólo establecer qué es lo que la razón prescribe en relación a aquello que *debe* suceder. Tanto la teoría moral como la teoría política y la teoría del derecho pueden ser consideradas como teorías normativas, *i.e.* teorías que, asentadas en principios puros de la razón, se orientan hacia el dominio práctico e indican cómo debemos actuar –para expresarlo en un lenguaje más acorde a los principios de la filosofía práctica kantiana: tales teorías indican *fines* cuya realización es representada, por la razón, como un *deber*.³ La pregunta referida a la viabilidad de una aplicación práctica de principios teóricos establecidos en el marco de doctrinas normativas sería, en última instancia, una pregunta mal planteada: el refrán al que Kant se refiere de manera crítica en el texto citado –“lo que es válido en teoría no vale para la práctica”– no se aplica, en efecto, a las teorías normativas, pues la solidez de las mismas no puede ser determinada en relación con su factibilidad. Una teoría normativa es formulada independientemente de toda consideración empírica, siendo su único propósito establecer racionalmente los principios que deben regular nuestras acciones, principios que inspiran toda práctica en cuanto tal.

En lo que respecta al concepto de *práctica*, el pasaje antes citado sugiere que no hay independencia de la práctica respecto de la teoría: Kant señala allí que no puede denominarse *práctica* a cualquier acción humana, sino sólo a aquellas acciones a través de las cuales se pretende realizar ciertos principios teóricos. Ahora bien, mientras que la teoría debe ser desarrollada con independencia de toda consideración práctica (aunque esté naturalmente orientada a ella), la práctica supone una referencia necesaria a principios teóricos, principios en los que encuentra sustento, y de los cuales no puede prescindir. La teoría y la práctica se hallan, pues, íntimamente vinculadas, sin perder por ello su especificidad; y el tránsito de una a la otra requiere –señala Kant– de un “término medio”, término que

³ Para un análisis detallado del carácter vinculante de aquellas ideas de la razón práctica que ostentan una clara significación normativa (tales como *república*, *contrato*, *paz perpetua*), cf. Beade, I., “Acerca del carácter regulativo de las ideas de la razón en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 70, 2-3, 2014 b, pp. 473-492.

será establecido por la facultad de juzgar –entendida, en este contexto, como aquella facultad que hace posible la aplicación de la regla teórica al caso particular–. Quien se proponga realizar acciones que hagan posible la realización empírica de principios teóricos deberá desarrollar, pues, la habilidad de decidir cómo y en qué medida tales principios pueden aplicarse a un caso particular.

Otra de las condiciones necesarias para que la teoría pueda plasmarse en el dominio práctico está vinculada, no ya a la capacidad de juicio de quien formula y desea luego aplicar la teoría, sino a la posibilidad de expresar libremente los resultados de la reflexión teórica. Aquí entramos en el terreno de las condiciones políticas y jurídicas requeridas para la realización práctica de principios teóricos, condiciones que deben ser garantizadas por quienes ejercen el poder político. Como sabemos, Kant considera la libertad de expresión como una condición básica y elemental para que ciertos principios puedan ser realizados en el ámbito político. En diversos escritos, reivindica el libre uso público de la razón⁴ y expresa su confianza inamovible en el poder transformador de la reflexión filosófica como instrumento privilegiado para una trasformación gradual de las instituciones jurídico-políticas, científicas y religiosas.

En el texto citado, así como en otros escritos –*Respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784), *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784), *Hacia la paz perpetua* (1795), *La metafísica de las costumbres* (*Die Metaphysik der Sitten*, 1797), *El conflicto de las facultades* (*Der Streit der Fakultäten*, 1798)–, apuesta por un progreso del género humano, que tiene como condición esencial la libertad de expresión. La libre producción y circulación de las ideas impacta, tarde o temprano, en los principios de gobierno. Si la tarea propia de los intelectuales (los *doctos* o *letrados*) es el ejercicio de la racionalidad crítica, orientada a una libre inspección de todo tipo de doctrinas, la plasmación institucional de las nuevas ideas será, en cambio, tarea propia de

⁴ Kant utiliza en sus escritos la noción de *público* con sentidos diversos, refiriéndose a través de dicha noción a un *público* restringido (aquel constituido por el mundo de los lectores, es decir, por los *doctos* o *letrados*), o bien al *pueblo* en su totalidad. Cf. Clarke, M., “Kant’s Rhetoric of Enlightenment”, en *The Review of Politics*, 59, 1, 1997, pp. 53-73; Davis, K., “Kant’s Different Publics and the Justice of Publicity”, en *Kant-Studien*, 83, 2, 1992, pp. 170- 184.

los gobernantes, en quienes recaerá la responsabilidad de impulsar las reformas necesarias en la constitución vigente, atendiendo a su propósito esencial: garantizar los derechos humanos fundamentales.

Kant confía, en pocas palabras, en una colaboración mutua entre intelectuales y gobernantes, aunque no se trata, desde luego, de una confianza ingenua: como señala en *El conflicto de las facultades*, la contienda entre el gobierno y los intelectuales no debe concluir jamás: quien ejerce el poder político tiende a perpetuarse a sí mismo y quienes lo ejercen harán lo imposible por sostenerse en el poder; es por ello que los filósofos –el *ala izquierda* del parlamento de la ciencias– deben velar constantemente por la verdad, a través de una crítica constante, sistemática y radical:

Dicha querella no puede cesar jamás y la Facultad de Filosofía es quien debe estar siempre en guardia a este respecto. Pues siempre se darán por parte del gobierno prescripciones estatutarias concernientes a la exposición pública de las doctrinas [...]. Sin embargo, todo precepto gubernamental, al provenir de hombres [...] no deja de hallarse expuesto al peligro del error o de los efectos contraproducentes [...]. Por ello la Facultad de Filosofía no puede dejar de blandir sus armas contra el peligro con que se ve amenazada la verdad, cuya custodia le ha sido encomendada, habida cuenta de que las Facultades superiores nunca renunciarán a su afán de dominio.⁵

5 AA VII 33-34; CF 15-16. La caracterización metafórica de las *Facultades superiores* como el “ala derecha del parlamento de la ciencia”, en contraste con la elocuente descripción kantiana de la Facultad inferior como “el ala izquierda” o “partido opositor”, revela, en efecto, la insoslayable significación política del conflicto en juego. Podría decirse que el ejercicio de la racionalidad crítica es *indirectamente* político por cuanto los intereses políticos no deben interferir en el procedimiento de inspección racional; no obstante ello, este ejercicio debe promover innovaciones políticas y jurídicas, contribuyendo al progreso del género humano, cf. Beade, I., “Ilustración y publicidad en la doctrina política kantiana”, en Órdenes, P.-Alegria, D. (eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 138-153. En el progreso de las instituciones políticas se cifra, pues, la meta última de la contienda, meta cuya realización exige que el gobierno tome en consideración los resultados de las investigaciones filosóficas.

Kant cree que el *uso público de la razón*⁶ debe articularse con la más estricta obediencia en el ámbito de su *uso privado*.⁷ En *Teoría y práctica* observa que “en toda comunidad tiene que haber una obediencia sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un espíritu de libertad”.⁸ Por un lado, la comunicación, la discusión pública, son derechos inalienables del ser humano, vinculados a la perfectibilidad que le es propia; de allí que el gobierno deba garantizar la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, con-

6 La distinción entre ambos usos –*público* y *privado*– de la razón es introducida en el escrito de 1784, *En respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración*. Kant participa, a través de la publicación de este texto, en un interesante debate que convocó a importantes figuras de la intelectualidad europea en los albores del período ilustrado. En los círculos de la ilustración alemana, la pregunta acerca del significado del concepto de *Ilustración* encuentra un punto de inflexión clave en la formulación propuesta por J. F. Zöllner, quien en un artículo de 1783 publicado en la *Berlinische Monatsschrift* señala que esa pregunta, pese a su importancia, no ha hallado aún una respuesta satisfactoria. La interrogación formulada por Zöllner impulsará una intensa discusión acerca de la naturaleza, el alcance y los límites de la Ilustración, discusión en cuyo marco intentarán dilucidarse las consecuencias morales, políticas y culturales del proyecto ilustrado. Cf. Cronin, C., “Kant's Politics of Enlightenment”, en *Journal of the History of Philosophy*, 41, 1, pp. 2003, 51-80; Hinske, N., “Einleitung”, en N. Hinske (ed.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, 1981, pp. XIII-XLIX; Schdmidt, J., “What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift”, en *Journal of the History of Philosophy*, 30, 1992, pp. 77-101; Zöller, G., “Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft”, en Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 82-99. El concepto kantiano de *Ilustración* no sólo asume un sentido claramente político e histórico, sino asimismo una significación más amplia, esencialmente conectada con su concepción de la *razón* y su programa de una filosofía crítica. Cf. La Rocca, C., “Aufgeklärte Vernunft –Gestern und Heute”, en Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 100-123.

7 Diversos intérpretes han señalado que la noción kantiana de *uso privado* de la razón ha de ser interpretada en relación con cierta relación contractual en virtud de la cual los individuos particulares renuncian a hacer un libre uso de sus facultades en el ejercicio de ciertas funciones específicas, a fin de contribuir de tal modo al logro de metas o fines comunes. Cf. Vos, R., “Public Use of Reason in Kant's Philosophy: Deliberative or Reflective?”, en Rohden, V.-Terra, G. de Almeida-Ruffing, M. (eds.), *Akten des X. Internationales Kant-Kongress*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 753-763; González Fisac, J., “Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón”, en *Estudios Kantianos*, 1, 1, 2013, pp. 183-206.

8 AA VIII 305; TP, 48.

diciones de todo progreso humano. En *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* se observa, en tal sentido, que un poder externo que privara a los hombres de la libertad de *comunicar* a otros sus pensamientos los privaría asimismo de la libertad de *pensar*, ya que no es posible pensar correctamente sino “en comunidad con otros”; la libertad de pensamiento requiere, como condición, de la capacidad de presentar públicamente las ideas.⁹ El segundo apartado de *Teoría y práctica* lleva como subtítulo “Contra Hobbes”: aquello que Kant considera inaceptable de la teoría política hobbesiana es la restricción de la libertad de expresión, libertad a la que caracteriza como el único paladín de los derechos del pueblo.¹⁰ Por otro lado, la libertad en el uso público de la razón debe ser equilibrada a través de una estricta obediencia de las normas jurídicas. Pues el progreso solo puede darse, desde la perspectiva kantiana, a través de un perfeccionamiento gradual y progresivo, desplegado a través de canales institucionales.

II. Elementos para una teoría kantiana de la “acción política”

Hacia el final del segundo apartado de *Teoría y práctica* Kant señala que una práctica que deja de lado los principios puros de la razón “en ninguna parte reniega de la teoría con más arrogancia que en la cuestión de los requisitos para una buena constitución política”.¹¹ Los hombres suelen juzgar acerca de política atendiendo únicamente a su situación particular, y se contentan en general con el estado de cosas, evitando el riesgo que supone todo intento de procurarse una situación mejor; así suelen permanecer estancados en una práctica dócil a la experiencia. No obstante, el concepto de derecho tiene aún para ellos fuerza vinculante y los exhorta a una realización empírica de los principios jurídicos. La tendencia a man-

9 AA VIII 144; QSOP, 71.

10 Cf. AA VIII 304; TP, 46. En *La metafísica de las costumbres* (1797), señala que el derecho innato a la libertad incluye el derecho de “comunicar a otros el propio pensamiento” (AA VI 238; MC, 49). Si bien no es lícito oponer resistencia activa a los poderes públicos instituidos, todo individuo posee un derecho inalienable, natural, a expresar su disconformidad respecto de aquello que considere injusto en las disposiciones de quienes ejercen el poder político (cf. AA VI 319; MC, 150; AA VIII 303; TP, 46-47). De este derecho a la libre expresión depende, una vez más, todo progreso del género humano.

11 AA VIII 305; TP, 48-49.

tener la situación actual resulta así equilibrada o compensada con el anhelo de mejorar las instituciones políticas y jurídicas, impulsando los cambios necesarios.

En *Hacia la paz perpetua*, el filósofo amplía estas consideraciones en torno a la relación entre la teoría y la práctica al caracterizar la política como una “teoría del derecho aplicada” (*Politik als ausübender Rechtslehre*), a la que contrapone la moral entendida como una “teoría del derecho puro”.¹² A partir de ello señala que no puede haber conflicto alguno entre la política y la moral porque ambas constituyen una única “teoría del derecho”.¹³ La política –o más precisamente: la acción política en la medida en que se trata de una acción *legítima, justa*– deberá subordinarse a las exigencias de la moralidad; y así todo conflicto potencial entre ambas quedará disuelto. La política no es sino una aplicación práctica de los principios puros del derecho. La acción política puede ser caracterizada, en consecuencia, como una acción naturalmente orientada a la realización de principios jurídicos.

Retomando las consideraciones preliminares referidas al modo en que Kant concibe la *práctica*, puede decirse que ésta no puede desplegarse con independencia de la teoría, ni mucho menos entrar en conflicto con ella, pues por *práctica* no se entiende aquí, en rigor, sino la acción orientada a la plasmación empírica de principios teóricos. La práctica *realiza* la teoría, y si no hay correspondencia entre ambas, ello no se debe al carácter presuntamente abstracto de los principios teóricos, sino a una insuficiencia de la propia teoría.¹⁴ Una teoría sólidamente fundada, rigurosa y precisa, superará

12 AA VIII 370; SPP, 45.

13 Cabe señalar que, bajo el concepto de moral, Kant entiende aquí no sólo aquello que pertenece al dominio de la ética –dominio de la *libertad interna*–, sino asimismo a aquello que corresponde al dominio de la *libertad externa*, regulado por principios jurídicos.

14 “Cuando la teoría sirve de poco para la práctica, esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría” (AA VIII 275; TP, 4). La teoría se halla aún incompleta, inacabada en su desarrollo y es *esto* lo que produce una dificultad en su articulación con la práctica. Ciertamente, podría darse el caso de que ciertas teorías matemáticas o filosóficas fuesen *meramente pensadas* pero no *dadas*, es decir, de que éstas constituyesen teorías desarrolladas a partir de ideas *vacías* de las cuales no puede hacerse ningún uso en la experiencia. Esta dificultad desaparece, sin embargo, en el caso de teorías referidas al (o fundadas en) el concepto de *deber*: “Sólo en una teoría fundada sobre el concepto del deber se desvanece enteramente el recelo causado por la

los obstáculos que pudiesen dificultar su futura realización. Como ha sido señalado, el valor de principios teóricos en modo alguno depende de su factibilidad: invalidar una teoría en razón de su presunta *inutilidad* para la práctica revela, para Kant, una profunda incomprensión de la relación entre la teoría y la práctica. Es la práctica la que debe ser orientada, regulada, por la teoría, y no a la inversa.

Para concluir, quisiera citar un pasaje de las *Lecciones de Pedagogía* de Kant, que ilustra de manera elocuente los criterios inmanentes a través de los cuales ha de ser evaluada una teoría:

El proyecto de una teoría de la educación es un noble ideal, y en nada perjudica, aún cuando no estemos en disposición de realizarlo. Tampoco hay que tener la *idea* por quimérica y desacreditarla como un hermoso sueño, aunque se encuentren obstáculos en su realización. Una *idea* no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia. Por ejemplo, la idea de una república perfecta, regida por las leyes de la justicia, ¿es imposible? Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre.¹⁵

Las ideas políticas –especialmente aquellas que poseen un sentido normativo– superarán los obstáculos que se presenten para su realización.

Por último, debe tenerse en cuenta que las ideas no sólo promueven acciones políticas concretas, sino que *son*, ellas mismas, acciones, actos discursivos que impactan, en cuanto tales, en el ámbito político. El ejercicio de la reflexión filosófica es, en tal sentido, *un modo de acción política*. Si nos preguntamos qué función política específica asigna Kant a estos actos discursivos, en *El conflicto de las facultades* se refiere a la tarea de los intelectuales, a quienes considera como actores políticos comprometidos con la defensa de los derechos del pueblo.¹⁶ La *ilustración del pueblo*, señala, tiene como

vacía idealidad de ese concepto. Pues no sería un deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (piénseselo como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación). Y en el presente tratado sólo nos ocupamos de esta clase de teoría...” (AA VIII 276s.; TP, 6).

15 AA IX 443; P, 33.

16 “Hay que conceder a la comunidad científica otra Facultad, que sea independiente de los mandatos del gobierno con respecto a sus doctrinas y tenga la

condición previa la ilustración de los gobernantes: a ellos va dirigido el discurso de los ilustrados, en tanto discurso reivindicativo de los derechos de los ciudadanos. La ilustración del pueblo

consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece. Ahora bien, como aquí sólo se trata de derechos naturales derivados del más elemental sentido común, sus divulgadores e intérpretes naturales ante el pueblo no son los profesores de Derecho designados oficialmente por el gobierno, sino [...] los filósofos, quienes justamente por permitirse tal libertad son piedra de escándalo para el Estado y se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro para el Estado, bajo el nombre de *enciclopedistas* o instructores del pueblo (*Aufklärer*), por más que su voz no se dirige *confidencialmente* al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad.¹⁷

Si en *¿Qué es la Ilustración?* Kant identifica el uso público de la razón como aquel que tiene lugar toda vez que un individuo se dirige, en cuanto *docto*, al público constituido por el mundo de los lectores,¹⁸

libertad, no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, es decir, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente [...]; la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *credo* alguno, sino tan sólo un *credo libre*)” (AA VII 20; CF, 4). Más adelante señala que: “A la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se le llama razón. Y por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la verdad de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno” (AA VII 27; CF, 10).

17 El pasaje corresponde a la tercera parte de *El conflicto de las facultades*, titulada “*Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*”. Esta tercera parte fue incluida en la compilación: Kant, I., *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. de. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994. Cf. AA VII 89; IHU, 93-94.

18 AA VIII 37; QI, 90.

en *El conflicto de las facultades* se refiere, no ya a los doctos en general, sino específicamente al papel desempeñado por los filósofos en el proceso de ilustración.¹⁹ El progreso de las instituciones políticas debe esperarse, pues, no “de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo”,²⁰ no es la revolución sino el uso público de la razón aquello que promueve el progreso, en cuanto permite la circulación de ideas que acaban por influir en los principios del gobierno. La tarea de los filósofos no es incitar al pueblo a la rebelión, sino ejercer el pensamiento crítico, para lo cual resulta indispensable que sea garantizada la libertad de expresión.²¹ La interacción entre los intelectuales y el

19 Kant asigna a los *letrados o filósofos* la tarea de una evaluación crítica y racional de todo tipo de doctrinas, no sólo para beneficio de *la verdad y las ciencias*, sino, reiteramos, para beneficio del orden jurídico-político. Cf. Mittelstraß, J., “Der Streit der Fakultäten und die Philosophie”, en Gerhardt. V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, De Gruyter, 2005, pp. 39-60. Este ejercicio crítico de la razón deberá promover la ilustración progresiva de los gobernantes, en quienes recaerá, a su vez, la responsabilidad de promover cambios graduales en la constitución política vigente, para beneficio de la sociedad en su conjunto.

20 AA VII 92; IHU, 98.

21 Cf. Beade, I., “La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho”, en Caimi, M. (ed.), *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014 c, pp. 259-294. La excesiva preocupación de Kant por la conservación del orden ha llevado a algunos intérpretes a señalar ciertos rasgos conservadores en el pensamiento político kantiano. Williams señala la tensión entre las tendencias progresistas presentes en el pensamiento político de Kant, y sus posiciones conservadoras, y considera que esta tensión es resultado de una preocupación por la conservación del orden civil (cf. Williams, H., *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 179). Kersting coincide respecto de esa tensión al señalar que, en ciertas circunstancias, Kant prioriza el orden y la estabilidad del gobierno a la autonomía de los ciudadanos y los derechos humanos (Kersting, W., “Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy”, en Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 63). Si bien coincidimos con ambos autores respecto de la necesidad de reconocer estos rasgos conservadores, consideramos, no obstante, que una recta evaluación acerca de esta cuestión exigiría un análisis pormenorizado de diversos aspectos doctrinales, en particular: su concepción del principio de soberanía y su posición respecto del derecho de ciudadanía; cf. Beade, I., “Ciudadanos activos y pasivos. Un análisis crítico de las reflexiones kantianas acerca del derecho de ciudadanía”, en *Revista de Filosofía*, 132, 2012, pp. 83-104; Beade, I., “Acerca de la tensión entre el principio de la libertad y el imperativo del orden en la concepción kantiana de la Ilustración”, en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 4, 2014 a, pp. 85-113; Beade, I., La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo”, en *Estudios Kantianos*, 2, 1, 2014 e, pp. 79-105.

gobierno no es entendida, en este marco, como una interacción armónica, libre de tensiones. El ejercicio del pensamiento crítico –que opera como una suerte de contrapeso del poder político– es, en el sentido pleno de la palabra, una *acción* política: su propósito es equilibrar el afán de dominio de quienes ejercen el poder, denunciar las injusticias, identificar las falencias que puedan detectarse en el plano institucional.²² A través de estas acciones discursivas los intelectuales asumen un rol decisivo en la promoción ilustrada del progreso,²³ impulsando los cambios necesarios en el marco de una discusión pública orientada a la búsqueda de consensos –consensos siempre provisорios, supeditados a las necesidades contingentes de la escena política–.

III. Consideraciones finales

Si se piensa el vínculo entre *teoría* y *práctica* como un vínculo externo, podemos decir, con Kant, que toda práctica se asienta en principios teóricos, y que toda teoría (cuanto menos toda teoría normativa –moral, política o jurídica–) se orienta a la práctica en la medida en que trata sobre aquello que *debe* suceder, i.e. trata sobre aquellos *fines* cuya realización es prescripta por la razón como un deber. Si se piensa, en cambio, la relación entre *teoría* y *práctica* como una relación de inmanencia, podría afirmarse que el ejercicio teórico es, en cuanto tal, una práctica, una acción discursiva que posee un sentido político específico. Las ideas filosóficas, los principios

22 Para un análisis detallado del rol que Kant asigna a los intelectuales, en el marco de *El conflicto de las facultades*, cf. Beade, I., “Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del uso público de la razón en *El conflicto de las Facultades*”, en *Isegoría*, 50, 2014 d, pp. 371-392.

23 Muguerza caracteriza a la Ilustración como “un acto de confianza en sí misma de la *razón humana*. [...]. La Ilustración constituyó uno de esos momentos estelares de la historia de la humanidad en los que ésta se atreve a acariciar el sueño de la *emancipación*, la emancipación, por lo tanto, de los prejuicios y las supersticiones que atenazaban a la razón humana [...] la emancipación de las tiranías con que –«contra toda razón» o, por lo menos, contra aquella razón tenida por liberadora – los diversos poderes de este mundo han oprimido a los hombres una vez y otra a lo largo de los siglos [...]. El sueño ilustrado de la emancipación, el sueño de la liberación de la humanidad erigido en promesas por la Ilustración, fue, pues, el *sueño de la razón*” Muguerza, J., “Kant y el sueño de la razón”, en Granja Castro, D. M. (ed.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 130-131.

teóricos, no sólo exhortan a la realización de acciones, sino que *son* acciones; y en tal sentido la historia política y la historia de las ideas políticas se superponen. Ambos modos de entender la relación entre la teoría y la práctica (a saber, como relación externa o como relación interna o inmanente) se hallan presentes, a mi juicio, en los escritos kantianos: el primero de ellos en *Teoría y práctica* (en relación con las definiciones de ambos conceptos a las que hice referencia en la primera parte de este trabajo); el segundo de ellos en el Apéndice de *Hacia la paz perpetua*, dedicado al problema de una posible discrepancia entre la teoría y la práctica, entre la moral y la política. Kant sostiene allí, según se ha indicado, que no puede haber conflicto entre ambas, toda vez que se comprende la política como un modo de acción subordinado a los principios de la moral, sin que esta subordinación implique la sujeción de la acción política a una lógica externa. La política queda supeditada a la moral en tanto constituyen, ambas, *teorías del derecho*: la política –como teoría del derecho aplicada– no puede entrar en conflicto con la moral –como teoría pura del derecho–. Ambas se fundan en idénticos principios, establecidos por la razón pura práctica, y ambas persiguen un objeto único: la reivindicación y garantía de los derechos humanos fundamentales.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Kant, I., *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin *et alia*, 1902 ss. [cit. como AA, seguida por volumen indicado en números romanos y por páginas, indicadas en números arábigos].

Obras de Kant utilizadas

- *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) [cit. como CRP]; trad. al esp. de M. Caimi, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) [cit. como IHU]; trad. de. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1994.
- *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) [cit. como QI]; trad. al esp. de R. Rodríguez Aramayo, “Qué es la Ilustración”, Madrid, Alianza, 2004, pp. 83-93.
- *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* (1786) [cit. como QSOP]; trad. al esp. de C. Correa, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis* (1793) [cit. como TP]; trad. al esp. de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993.
- *Zum ewigen Frieden* (1795) [cit. como HPP]; trad. al esp. de J. Abellán, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996.

- *Die Metaphysik der Sitten* (1797) [cit. como MC]; trad. al esp. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994.
- *Der Streit der Fakultäten* (1798) [cit. como CF]; trad. al esp. de Roberto Rodríguez Aramayo, *La contienda entre las facultades*, Madrid, Trotta, 1999.
- *Pädagogik* [cit. como P] (1804); trad. al esp. de Lorenzo Luzuriaga, *Pedagogía*, Akal, Madrid, 1983.

Bibliografía

- Aramayo, R. R., “Kant y la ilustración”, en *Isegoría*, 25, 2001a, pp. 293-309.
- ----, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Buenos Aires, Edaf, 2001b.
- Beade, I., “Ciudadanos activos y pasivos. Un análisis crítico de las reflexiones kantianas acerca del derecho de ciudadanía”, en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México), 132, 2012, pp. 83-104.
- ----, “Acerca de la tensión entre el principio de la libertad y el imperativo del orden en la concepción kantiana de la Ilustración”, en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* (Universidad Complutense de Madrid) 4, 2014 a, pp. 85-113.
- ----, “Acerca del carácter regulativo de las ideas de la razón en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, 70, 2-3, 2014 b, pp. 473-492.
- ----, “La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho”, en Caimi, M. (ed.), *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014 c, pp. 259-294.
- ----, “Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del uso público de la razón en *El conflicto de las Facultades*”, en *Isegoría*, 50, 2014 d, pp. 371-392.

- ----, La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo”, en *Estudios Kantianos*, 2, 1, 2014 e, pp. 79-105.
- ----, “Ilustración y publicidad en la doctrina política kantiana”, en: Órdenes, P. & Alegría, D. (eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 138-153.
- Clarke, M., “Kant’s Rhetoric of Enlightenment”, en *The Review of Politics*, 59, 1, 1997, pp. 53-73.
- Cronin, C., “Kant’s Politics of Enlightenment”, en *Journal of the History of Philosophy*, 41, 1, pp. 2003, 51-80.
- Davis, K., “Kan’s Different Publics and the Justice of Publicity”, en *Kant-Studien*, 83, 2, 1992, pp. 170- 184.
- Deligiorgi, K., “Universability, Publicity, and Communication: Kant’s Conception of Reason”, en *European Journal of Philosophy*, 10, 2, 2002, pp. 143-159.
- ----, *Kant And The Culture Of Enlightenment*, New York, State University of New York Press, 2005.
- González Fisac, J., “Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón”, en *Estudios Kantianos*, 1, 1, 2013, pp. 183-206.
- Hinske, N., “Einleitung”, en N. Hinske (ed.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, 1981, pp. XIII-XLIX.
- Kersting, W., “Politics, freedom, and order: Kant’s political philosophy”, en Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, New York, Cambridge University Press, 1999.
- La Rocca, C., “Aufgeklärte Vernunft –Gestern und Heute”, en Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 100-123.
- Mittelstraß, J., “Der Streit der Fakultäten und die Philosophie”, en Gerhardt. V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, De Gruyter, 2005 pp. 39-60.

- Muguerza, J., “Kant y el sueño de la razón”, en Granja Castro, D. M. (ed.), *Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 125-160.
- Schdmidt, J., “What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift”, en *Journal of the History of Philosophy*, 30, 1992, pp. 77-101.
- Vos, R., “Public Use of Reason in Kant’s Philosophy: Deliberative or Reflective?”, en Rohden, V.-Terra, G. de Almeida-Ruffing, M. (eds.), *Akten des X. Internationales Kant-Kongress*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 753-763.
- Williams, H., *Kant’s Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- Zöller, G., “Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft”, en Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 82-99.

Diagnóstico del presente y determinación de la tarea del intelectual como exigencias filosóficas genuinas en Fichte¹

JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA

I) Presentación de una posible clave de lectura de la filosofía de Fichte

Es bastante conocida la tesis defendida por Habermas principalmente en *El discurso filosófico de la Modernidad*, según la cual con Hegel (y a partir de él) la filosofía y el diagnóstico del presente histórico se vuelven casi como caras de una misma moneda.² Con esto Habermas parece querer decir que, desde Hegel, no sólo la historicidad de la razón (su devenir histórico) no puede ser un elemento insignificante para la filosofía (bajo pena de dogmatismo), sino también, y tan importante como esto, que la misma historicidad parece exigir del filósofo la tarea de diagnosticar su presente. En otras palabras, de ahora en adelante, se trata no sólo de una filosofía que de modo más o menos consciente expresa su presente histórico en conceptos (como Kant, por ejemplo, parece mostrar, a los ojos de Hegel, las escisiones propias de la Modernidad),³ sino también de que el presente debe ser enfrentado como tema filosófico, debe

1 Traducción: Mariano Gaudio.

2 Cf. Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, cap. 2 “Hegels Begriff der Moderne” [trad. cast. M. Jiménez Redondo, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989 y ss.]. Más precisamente, Habermas sostiene que Hegel, haciendo una crítica de las “positividades” modernas y, al mismo tiempo, del idealismo subjetivo de Kant y Fichte, habría sido “no el primer filósofo de la Modernidad, sino el primero para el cual la Modernidad se volvió un problema” (p. 57 [trad. cit. p. 60]).

3 *Ibid.*, p. 30: “Kant expresa la Modernidad en un edificio de pensamientos” [trad. cit. p. 32].

ser elevado a tema de un sistema filosófico que busque escapar de la ceguera frente a su propia historicidad y que pueda, asimismo, enfrentar las aporías modernas.

Ciertamente, siguiendo o criticando a Habermas, podríamos considerar que al menos de cierto modo los filósofos parecen haberse ocupado de su presente mucho antes de Hegel. Para dar un ejemplo: probablemente haríamos una lectura muy estrecha de Platón si dejásemos de lado el diagnóstico (crítico) que él tuvo sobre la democracia de su tiempo. Sin embargo, sin cuestionar aquí las interpretaciones de esta tesis de Habermas (así como su inserción en una interpretación más amplia que la de él sobre la Modernidad), tal vez podamos asumir como punto de partida muy general –como él– la especificidad moderna de esta imbricación entre la historicidad de la razón y la auto-reflexión sobre el lugar de la filosofía en su presente histórico y, en vista de este telón de fondo, analizar uno de los autores de la filosofía clásica alemana.

Además, a la luz de la tesis precedente parece ser importante un segundo tema para la filosofía: la reflexión sobre la tarea del intelectual (y del filósofo en particular) frente a su presente histórico. En verdad, estos dos temas serían paralelos o, para decirlo de manera más enfática, parecen ser aspectos de una misma cuestión puesta ante el filósofo. En última instancia, en la misma medida en que el diagnóstico del presente histórico se coloca como tema, resulta razonable que el filósofo se pueda situar en este mismo diagnóstico.

Mutatis mutandis, creo que Fichte nos legó diversos textos en los cuales esta doble preocupación que Habermas indica como decisiva en Hegel también se presenta muy claramente. Dentro de aquellos textos más explícitamente vinculados con este tema, podemos señalar: *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793), *Lecciones sobre la destinación del sabio* (1794), *La destinación del hombre* (1800), *Lecciones sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el ámbito de la libertad* (1805), *Los caracteres de la edad contemporánea* (1805), *Discursos a la nación alemana* (1808). Paralelamente a estas obras que, por así decir, son de circunstancia, hay otras obras más sistemáticas que también tratan el tema, al menos en ciertos pasajes. En cuanto a estas últimas, podemos señalar las partes finales de la *Ética* (1798), así como las consideraciones sobre el tema de la doble “aplicación” del concepto de derecho en el *Fundamento del derecho natural* (1796-7); o en la centralidad misma de la relación entre filosofía y

vida que se muestra en los textos tardíos del Fichte de Berlín y, más específicamente, en aquel conocido como *Doctrina del Estado* (1813) en el que la noción de una “filosofía aplicada” es bastante central.

Según los temas trabajados en estos textos, no faltarían indicios para sustentar la lectura aquí propuesta de la obra de Fichte bajo la perspectiva de una doble exigencia para la reflexión filosófica: tanto la de pensar la historicidad de las manifestaciones de la razón (las instituciones políticas, morales, jurídicas, culturales), como la de determinar la tarea de la “destinación”⁴ del intelectual ante su presente. En cuanto al primer aspecto, es necesario notar que ciertamente Fichte no desenvuelve la historicidad de la razón de forma tan sistemática y exhaustiva como podemos encontrar en Hegel. Pero eso no significa que no haya elaborado alguna reflexión –con implicaciones sistemáticas decisivas– en cuanto al carácter histórico de la efectivización de la razón, en particular en su lado práctico, en las formas institucionales jurídicas, políticas y morales, cuyos indicios se desparraman en los textos políticos más sistemáticos.

En cuanto al segundo aspecto indicado arriba, que es explícitamente tratado en los textos –por así decir– de circunstancia, el mismo necesita un esclarecimiento. No me parece que estos textos (en torno de las cuestiones políticas y/o religiosas/morales) deban ser leídos *exclusivamente* como “textos de circunstancia”; no, al menos, según el sentido de que los alejaría del sistema filosófico explicitado por el filósofo en los textos más “sistemáticos”. De esta forma, tal vez no debamos sino procurar lazos, posibles puentes o, al fin y al cabo, relaciones meramente sugeridas por él entre los textos más especulativos y sistemáticos y aquellos ensayos notablemente escritos en función de un contexto bien delimitado.

Ciertamente, esta estrategia de lectura es bienvenida y siempre esclarecedora. Sin embargo, como hipótesis de trabajo general de

⁴ Ciertamente la traducción de algunos vocablos presentes en Fichte presenta dificultades que exigen explicaciones y justificaciones que serán indicadas con mayor precisión en el decurso de la investigación. Para los propósitos de este proyecto sólo aclaro que estoy traduciendo *Bestimmung* por “destinación”, y *Aufgabe* por “tarea” (términos que poseen un sentido tan equívoco como central en su significación desde el punto de vista del vocabulario técnico de Fichte). Por otro lado, tampoco me voy a detener aquí, por una cuestión de economía de espacio, en distinguir –algo que Fichte sí hace en sus textos– entre la tarea del intelectual y la tarea del filósofo; basta decir que, a grandes rasgos, la segunda sería un caso más específico de la primera.

esta investigación me gustaría asumir justamente una perspectiva un tanto distinta. Para formularla en términos bien sucintos y directos, quisiera sostener que en Fichte no sólo el diagnóstico del presente asume una considerable centralidad para con las tareas de la filosofía, sino también que, por eso mismo, se torna central en cuanto a la reflexión sobre la tarea intelectual del filósofo y en vista de su inserción histórica. Así pues, quiero defender la idea de que esta dimensión, ciertamente presente en los ensayos de circunstancia, puede servir –si mi hipótesis fuera corroborada– para el esclarecimiento de su filosofía en términos más sistemáticos.

Puede resultar extraño para un lector acostumbrado a las inflexiones hegelianas sobre Fichte (que perduraron, y tal vez sigan perdurando, en muchas interpretaciones de sus obras) esta posible dimensión de su pensamiento. La propia calificación peyorativa de “idealismo subjetivo” labrada por Hegel impediría la lectura propuesta aquí. El problema es que, en rigor, estas calificaciones son, por así decir, externas al pensamiento de Fichte. Él mismo, no pocas veces, se ha encargado de rechazar y ridiculizar interpretaciones de este tipo. Claro que sus declaraciones de auto-interpretación, por sí mismas, no dispensan al comentador de intentar mostrar la coherencia entre lo que dice de sí mismo y de su filosofía, y lo que efectivamente parece escribir en los textos en los que pretende exponerla.

De este modo, por un lado, creo que es importante considerar el hecho de que Fichte mismo, para poner un ejemplo sobre uno de los aspectos más centrales del asunto, trató a lo largo de toda su vida en diferentes cursos (algunos de los cuales fueron publicados posteriormente) o ensayos, en diferentes momentos de su vida, el tema de la tarea del intelectual como “destinación del sabio”, “destinación del hombre”, o “esencia del sabio”. Por otro lado, él también elige como directriz de su pensamiento (en cierto momento, en directa polémica con Schelling) y de su filosofía la exhortación a la acción. Por ejemplo, las *Lecciones sobre la destinación del sabio* terminan (después de una larga y ponderada consideración sobre Rousseau) con una exhortación a los hombres a la acción: “¡Actuar, actuar! Para eso estamos aquí [...]. ¡Alegrémonos con el espectáculo del vasto campo que debemos cultivar! ¡Alegrémonos por sentir en nosotros mismos

esta fuerza [el impulso a la acción propia, a la espontaneidad libre del agente racional] y de que nuestra tarea sea infinita!”.⁵

Además, la centralidad de la *praxis* como horizonte constitutivo del hombre como ser colectivo (o intersubjetivo) no deja de ser un elemento decisivo para la interpretación de su filosofía, lo que corrobora en alguna medida la hipótesis de trabajo aquí propuesta. En este sentido, citaría como ejemplos bastante expresivos y tomados de la por así decir “escuela” francesa, el clásico comentario de Gueroult y el de Philonenko, dado que toman el tema de la libertad como concepto que estructura el sistema filosófico de Fichte; y también la directriz explorada más recientemente por J.-Ch. Goddard en función de las relaciones entre vida y filosofía.⁶ En esta misma dirección, el último congreso de la *Fichte-Gesellschaft* contó con diversas mesas y contribuciones acerca de la temática de las relaciones entre vida y filosofía.⁷

En vista de la posibilidad de la hipótesis que defiendo aquí, aun conviene indicar un elemento ya no proveniente de los textos “polémicos” o de “circunstancia”, sino más bien propiamente de uno de sus textos sistemáticos, como el *Fundamento del derecho natural*, o de uno de sus últimos textos de Berlín y que es conocido como *Doctrina del Estado*. En ambos Fichte insiste hasta el agotamiento en la importancia de la “aplicación” de aquello que fue filosóficamente explicado o explicitado con la reflexión intelectual. En el texto sobre el derecho natural, por ejemplo, él parece haber desafiado a sus intérpretes con la difícil tarea de comprender la variación metodológica de dos nociones de “aplicación” del concepto de derecho, sin conceder mayores aclaraciones sobre el sentido de esta doble aplicación. En el caso del texto de Berlín, el tema es incluso más central, dado que recorre como hilo conductor el conjunto de sus reflexiones.⁸

5 FSW VI 345-346. Trad. cast. F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Madrid, Istmo, 2002, p. 153.

6 Gueroult, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Strasbourg, Les Belles Lettres, 1930; Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966; Goddard, J.-Ch., *Fichte (1801-1813): L'émancipation philosophique*, París, PUF, 2003.

7 IX. Kongress der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft: “Fichte und die Zeit der Bilder”, Madrid, 8-11 de septiembre de 2015.

8 No por casualidad este texto y esta problemática fueron centrales en el último evento de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos: IV Jornadas de la RIEF: “A Filosofia da História e da Cultura em Fichte”, Coímbra, 26-28 de octubre de 2016.

En suma, si esta hipótesis de trabajo tiene alguna plausibilidad, de acuerdo a lo que indican estas referencias sumarias, de ella podemos inferir algo más específico como interpretación de su filosofía.

La herencia kantiana presente en Fichte es un punto específico en la literatura y ya fue explorada en los más diversos aspectos –desde, por ejemplo, el clásico libro de Vuillemin–;⁹ y uno de estos aspectos, ciertamente, incide sobre lo que resultó conocido como el “primado práctico” de la razón. Dicho a grandes rasgos, la primacía del interés práctico de la razón sobre el teórico (en Kant) se convertiría en motor argumentativo para los diversos niveles de la reflexión en Fichte. Con un ejemplo central en los años de Jena: la oposición teórica entre idealismo y realismo (en los términos en que él mismo los asume en este contexto)¹⁰ sólo puede ser explicada y superada filosóficamente desde el punto de vista del interés práctico de la razón. Sería desproporcionado intentar analizar en detalle aquí el tema de esta especie de radicalización que el primado práctico sufre en Fichte. Pero, para los propósitos del esclarecimiento de la hipótesis de trabajo que presento aquí, tal vez sea importante subrayar el hecho de que en Fichte no sería exagerado decir que el interés práctico de la razón no sólo se sobrepondría a las explicaciones teóricas, y en esta medida contribuiría a una especie de alteración metodológica en la propia forma de argumentación filosófica (algo que no podemos explorar aquí), sino tal vez incluso pueda construir aquello que, para él, confiere sentido al trabajo filosófico. Intento explicar esto.

El sentido del trabajo filosófico, para Fichte, parece depender tanto de un diagnóstico del presente histórico, como de su contraparte, la auto-interpretación de la tarea de la filosofía en el horizonte mismo de este diagnóstico. Y esto es así porque, al final de cuentas, para él el reconocimiento de nuestra historicidad idiosincrática no debe ser incompatible con el esfuerzo conceptual de escapar a cualquier forma de “relativismo”. Es decir, universalista en su concepción de la razón, Fichte sin embargo no deja de intentar pensar

9 Vuillemin, J., *L'héritage kantien et la révolution Copernicienne*, París, PUF, 1954.

10 Cf. FSW I 193-227 [trad. cast. J. Cruz Cruz, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Bs. As., Aguilar, 1975, pp. 79-99]. La “Deducción de la representación” va en la misma dirección, esto es, a trazar el límite “más allá del cual ninguna filosofía teórica se eleva”, FSW I 246 [trad. cit. p. 111]. Hay que notar que la razón es práctica, y que no puede asimismo ser teórica sin ser práctica, FSW I 264 [trad. cit. p. 126].

acerca de su “aplicación” por medio de análisis situados. En esta tensión entre universalidad (propia del ejercicio de la razón) y particularidad (propia de la naturaleza “libre” del hombre y de las circunstancias –sociales, políticas, morales, etc.– en las cuales se ejerce esta libertad) se diseñaría la tarea del intelectual (y del filósofo como un caso más específico y central). La justificación de esta clave de lectura exigiría análisis pormenorizados de diversos textos de Fichte, pero eso nos llevaría muy lejos de los límites de la indicación general propuesta en este trabajo. En tal sentido, elijo indicar sólo un caso que contribuye a ello.

En el comienzo de los *Discursos a la nación alemana*, Fichte asume como tarea (de él mismo como intelectual y de la nación alemana como posible agente de los fines de la razón) enfrentar el mayor “peligro” de las formas de relativismo, que es el “egoísmo” moderno. En otras palabras, los *Discursos* asumen como tarea diagnosticar el presente y, en función de eso, indicar los rumbos sociales y políticos para los “alemanes”. En este sentido, su reflexión opera entre el ideal nacional (asintóticamente anhelado) de realización de la vida social y el diagnóstico de su presente (marcado por las invasiones napoleónicas). Es en este escenario donde podemos determinar la tarea del intelectual y, con ella, de la actividad filosófica misma.

A partir de este señalamiento, mi sugerencia es que en Fichte, por un lado, la necesidad filosófica de un diagnóstico del presente y del establecimiento de la tarea de la filosofía no podría significar una concesión a cualquier forma de relativismo cultural como medida de la reflexión filosófica. Pero, por otro lado, Fichte no parece contar con una noción trans-histórica de razón en el sentido de la jerga hegeliana. Paralelamente a su “idealismo” (a ser correctamente entendido), la experiencia no puede, en cualquier sentido, ser *deducida* de premisas racionales cualesquiera. Notablemente, por el hecho de que apenas una “abertura” a la contingencia, a la confrontación entre “Yo” y “No-Yo”, entre la espontaneidad y la libertad del agente racional y el límite “mundano” que constriñe su actividad, se le puede dar sentido moral y político a nuestras acciones. En otras palabras, aun bajo el imperativo de la acción en vista a la supresión del “No-Yo”¹¹ (“No debe haber No-Yo”), se da la construcción de otro “mundo” a

11 FSW I 144 [trad. cast. p. 50].

partir de la libertad y espontaneidad de los agentes racionales, y esto es un proyecto filosófico que para Fichte parece tener sentido.

Asimismo, la centralidad del diagnóstico de su presente histórico y la reflexión de la tarea de la filosofía sobre este mismo presente se presentan como un posible camino a ser explorado por su filosofía, al menos en una primera instancia. Después de haber pasado tantos años a la sombra del juicio que Hegel le sentenció, tal vez hoy podamos buscar una interpretación del pensamiento de Fichte minimizando muchos de los prejuicios a partir de los cuales su imagen cultural y filosófica fue construida.

II) Indicación de algunos textos específicos cuyo análisis podría contribuir para nuestra hipótesis general de lectura

A partir del horizonte general demarcado en las anteriores consideraciones introductorias, cabe ahora indicar más detenidamente el modo por el cual la hipótesis inicial podría ser ponderada en la exploración de algunos textos-clave de Fichte. Las anteriores consideraciones generales tuvieron como objetivo sólo la demarcación de cierto horizonte general de trabajo, pero el tratamiento filosófico de este horizonte –así lo entendemos– únicamente puede ser ejecutado, con el debido rigor, a partir de un recorte específico de las obras de Fichte. A título de ejemplo, tomaré en elucidación tres casos a partir de los cuales nuestra hipótesis general podría ser justificada más rigurosamente: (1) los tres diferentes textos en los cuales Fichte explora el tema de la *destinación*, sea del sabio, sea del hombre en general; (2) el tratado central sobre la *Ética* de 1798; (3) los discursos pronunciados en Berlín durante la ocupación napoleónica y dirigidos a la nación alemana.

En primer lugar, me gustaría justificar este recorte de textos a partir de las ponderaciones sobre su orden cronológico. Es más que sabido que el tema de la “ruptura” o no del pensamiento de Fichte a lo largo de su vida es de los más centrales y delicados. Asimismo, la consideración comparativa de textos elaborados en momentos distintos (por ejemplo, en Jena o en Berlín) exige alguna justificación. Hoy tenemos intérpretes de los más renombrados que afirman, por ejemplo, que la consideración meramente cronológica es fallida y que, desde la perspectiva de la *filosofía* de Fichte, no constituye un

abordaje razonable.¹² Otros, en cambio, sostienen con vehemencia que las diferentes posiciones (principalmente las políticas, pero también las especulativas) de Fichte exigen una diferenciación en el tratamiento y comparación de los textos bajo la hipótesis de una ruptura radical en sus posiciones.¹³

En relación con esta cuestión, mi hipótesis de trabajo asume preliminarmente la primera alternativa de lectura, en el sentido preciso de que podríamos analizar comparativamente textos de períodos distintos sin descuida, no obstante, la importancia de la precaución en el tratamiento de los textos e intentando evitar una extrapolación conceptual y/o cronológica desubicada. En otras palabras, la indicación anterior no quiere presuponer, tácitamente o no, una filosofía monolítica de Fichte a ser únicamente ilustrada en diferentes contextos y según propósitos variados. Teniendo en vista la debida prudencia en la comparación de textos de diferentes ambientes y momentos, entiendo que es posible explorarlos individualmente en función de la clave de lectura sugerida. Y esto se puede justificar de la siguiente manera: incluso en caso de que sea válida la hipótesis contraria a la nuestra –la que afirma la ruptura de posiciones teóricas y prácticas de Fichte entre, por ejemplo, el período de Jena y el de Berlín–, eso no implica por sí mismo que él no pueda haberse preocupado, en el sentido arriba indicado, por el mismo tema a lo largo de las posibles variaciones, incluso al modo de una cuestión de fondo de sus preocupaciones y análisis. Es decir, Fichte pudo ocuparse de trazar el diagnóstico de su presente y preocuparse sobre la determinación de la tarea de la filosofía (o del intelectual) en cualquiera de los períodos de su actividad filosófica. En cualquier caso, esta variación sólo confirmaría que, pese a los demás cambios filosóficos, Fichte mantiene en el horizonte de sus preocupaciones el tema aquí indicado como hipótesis de trabajo.

De todos modos, reconozco que el tratamiento de los textos exige alguna consideración sobre este tema clásico y, tal vez inagotable, de la ruptura o no de las posiciones de Fichte. Pero aquí sólo

¹² Cf. Zöller, G., “Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre bei letzten Fichte”, en E. Fuchs – M. Ivaldo – G. Moretto (Hrsg.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

¹³ Cf. L. Ferry y A. Renaut, “Présentation” a la traducción de los textos en *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, París, Payot, 1981.

hay lugar para las explicaciones acerca de la legitimidad de la hipótesis expuesta. Y, en este sentido, creo que el recorte de textos se puede justificar en los términos que acabo de presentar.

Ahora bien, la señalada justificación del recorte de textos exige igualmente un segundo nivel de ponderaciones acerca de la naturaleza y especificidad de cada uno de ellos. La implicación y dependencia mutua entre el diagnóstico del presente y la determinación de la tarea filosófica en este presente, en cuanto directrices centrales de la actividad intelectual según Fichte, es tratada de manera bastante directa en las diversas lecciones en las cuales el filósofo se dedica a la “destinación del hombre”, a la “destinación del sabio” y a la “esencia del sabio”. De la misma manera, el texto sobre la *Ética*, aún en los años de Jena, también contiene indicaciones sobre el tema que aquí se enfoca, particularmente en sus tópicos finales. Cuando Fichte discurre acerca de la división de los deberes, por ejemplo, distingue entre los deberes del sabio, los del educador, los del funcionario del Estado, etc. Y esta división de los deberes específicos es también un indicador de su comprensión del propio presente. De cualquier manera, los conceptos trabajados allí permiten justificar la movilización de este tratamiento hacia y en favor de la hipótesis de trabajo propuesta aquí.

Al fin y al cabo, lo mismo se puede decir sobre el tercer texto mencionado. La justificación de su inclusión como objeto de análisis a la luz de mi hipótesis de lectura es doble. Por un lado, en los *Discursos* Fichte retoma el diagnóstico histórico de su presente (en la primera afirmación del texto) para indicar el sentido de sus ponderaciones subsiguientes. Por otro lado, la redacción de este escrito muestra a Fichte ejerciendo la tarea intelectual y filosófica *in concreto*. Es decir, si en diversos lugares él pretende describir cuál sería la tarea del intelectual (y del filósofo en particular), aquí él mismo se presenta como tal individuo ejerciendo esa tarea (aunque también realice afirmaciones sobre esta misma tarea, pero hacia el final). De este modo, el examen comparativo de los textos propuestos puede ser productivo en el sentido de contrastar lo que él afirma que es la tarea filosófica, etc., y lo que él realmente hace.

Por último, cabe la aclaración metodológica de que la elección de estos textos supone la posibilidad de tratarlos según un recorte bien específico sin pretender un comentario exhaustivo de su estructura general. Solamente intentamos analizarlos en función del

recorte presentado. Es decir, entendemos que es posible analizar los textos con el debido rigor y precisión conceptual, en detrimento de generalizaciones precipitadas y arbitrarias, teniendo como hilo conductor de análisis nuestra hipótesis de trabajo.

III) Algunas indicaciones textuales en favor de esta hipótesis de lectura

Paso ahora a una indicación más precisa de los elementos textuales que justifican mi estrategia de lectura, tanto desde el punto de vista de la relevancia interpretativa de la hipótesis de trabajo presentada, como desde el punto de vista de la pertenencia de su investigación a partir de los textos mencionados. Esto no quiere decir que no se puedan hacer otros recortes, sino únicamente que la legitimidad de este recorte se sigue de las tesis presentes en él.

Las consideraciones siguientes se dividen en dos momentos: primero vamos a señalar aspectos de los textos en los cuales Fichte muestra, directa o indirectamente, la importancia del tema del diagnóstico del presente y de la determinación de la tarea del intelectual como indispensables en cualquier proyecto filosófico; después, intentaremos mostrar cómo algunos pasajes de los *Discursos* reafirman esta centralidad y también sugieren más directamente lo que él, Fichte, efectivamente intentó hacer como filósofo e intelectual.¹⁴

(1)¹⁵

En 1794, cuando presenta el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Fichte ofrece algunas lecciones públicas conocidas como *moral para sabios*, articulando inmediatamente la política y la religión en vista a la constitución de una *res publica* que se oriente al desenvolvimiento moral e intelectual de los hombres. Tal vez estas lecciones sean la obra más popular del filósofo, tanto por la repercusión posterior que tuvieron, como por el éxito inmediato que alcan-

¹⁴ Por cuestión de espacio, sólo me voy a detener en la consideración de una de las *Lecciones sobre la destinación del sabio* y uno de los *Discursos a la nación alemana*.

¹⁵ Retomo aquí sumariamente los argumentos que defendí en el congreso “*Transzendentaler Idealismus nach Kant: Kontinuität oder Bruch? Iberoamerikanische Perspektiven*” y que, posteriormente, publiqué en *Cadernos de Filosofia Alemã*, con el título: “Fichte leitor de Rousseau: crítica da civilização ou crítica da cultura?”, vol. 22 n. 3, San Pablo, 2017, pp. 13-23.

zaron en el público ilustrado de Jena.¹⁶ A la vez, no es casual que, desde entonces y en buena medida en virtud de ese éxito de público, el *fichtear* se tornara, por lo menos en los círculos románticos, sinónimo de filosofar.¹⁷

De todos modos, el tema elegido para estas lecciones se inserta en una candorosa polémica alemana en torno a la Ilustración. En cuanto a esto, son conocidos, por ejemplo, los textos de Kant que desde 1784 pretenden defender la Ilustración contra algunos de sus adversarios y *contra* algunos de sus “defensores” alemanes.¹⁸ Al comienzo de “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?”, en que la distinción entre el uso público y el uso privado de la razón permite conciliar libertad y obediencia, la Ilustración es monarquía. Al final, Kant dice que por uso público “entiendo aquel que cualquiera, en cuanto *sabio*, hace delante del gran público del *mundo letrado*”.¹⁹ Por oposición, el uso privado de la razón se convierte en el ejercicio de una función o cargo público. Con esta dicotomía se garantiza una convivencia pacífica entre libertad y obediencia, entre actuación del sabio y el desempeño del funcionario de Estado, aunque muchas veces se trata del mismo individuo y del mismo público, sólo que tomados bajo puntos de vista distintos. De cualquier forma, pese a que la época no sea propiamente “ilustrada”, ella tampoco está del todo perdida y no es una completa barbarie, pues gracias al “déspota ilustrado” –dice Kant– se puede vivir en una época de “Ilustración”,²⁰ una época en la cual vale la máxima “razonad todo lo que quieras y sobre lo que quieras, ¡pero obedeced!”.²¹

16 Carta a la esposa del 26 de mayo de 1794: “El mayor auditorio de Jena fue pequeño”, GA III/2 115.

17 Fuchs, E. – Lauth, R. – Schieche, W. (Hrsg.), *Fichte im Gespräch*, vol. I, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978, pp. 432 y 442.

18 Cf. Torres Filho, R. R., “Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?”, en *Ensaios de filosofia ilustrada*, San Pablo, Brasiliense, 1987. Cf. la introducción de Philonenko a su traducción de Kant: *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, París, Vrin, 1993.

19 Kant, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Berlinische Monatsschrift*, N° 4, 1784, p. 485. Tomado de Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, t. 3, Ed. W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 ss. [Trad. cast.: Solé, María Jimena, *¿Qué es la Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2018, pp. 239-248].

20 *Ibid.*, p. 491. [Trad. cit., p. 246].

21 *Ibid.*, p. 493. [Trad. cit., p. 247].

En este escenario de debate en torno de la Ilustración y de su posible contribución a las instituciones políticas, Fichte, cuyo pensamiento ya fue identificado como jacobinismo por motivo de su defensa del derecho de revolución, tendrá que defenderse.²² En virtud del gran éxito de audiencia, comienzan a circular rumores de que en esas aulas sobre la moral del sabio Fichte, que fue mucho menos prudente que su maestro (Kant), estaría insuflando ideas subversivas. Orientado por Goethe, Fichte decide entonces publicar algunas de estas lecciones (*Algunas lecciones sobre la destinación del sabio*) a fin de mostrar públicamente que hace un buen uso (“privado”) de su cátedra de filosofía en Jena. Las cinco lecciones publicadas tratan de la destinación (*Bestimmung*) del hombre en sí y en sociedad, del ciudadano, del sabio, respectivamente, y terminan con un análisis de Rousseau. Para el presente propósito, vamos a detenernos en la última de estas lecciones, acerca de Rousseau, y más precisamente acerca de su *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

Lo que se dedujo en las lecciones anteriores fue el hecho de que la cultura es constitutiva del hombre y de su destinación,²³ en cuanto ser dotado de razón y voluntad; y es función y responsabilidad del sabio (*Gelehrte*) actuar en su beneficio. En contraposición, la tesis supuestamente defendida por Rousseau (en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*) acusaría al proceso civilizatorio de haber promovido la ruina moral y la decadencia humanas.

Así, leemos en la Lección V:

A sus ojos [los de Rousseau], el retroceso es progreso, y ese estado de naturaleza abandonado es la meta última a la cual la humanidad, hoy corrompida y deformada, debe llegar. Por consiguiente, Rousseau hizo exactamente lo que nosotros estamos haciendo: trabajó, a su modo, para hacer avanzar a la humanidad y promover su progreso en dirección a una meta suprema. Luego, hizo exactamente lo que él mismo censuraba tan severamente. Sus acciones estaban en contradicción con sus principios.²⁴

22 Cf. la introducción que F. Oncina Coves y M. Ramos Valera hacen a su traducción de estas lecciones, *op. cit.*, pp. 7-27.

23 FSW VI 335-336; trad. cit. p. 127.

24 FSW VI 336; trad. cit., p. 127.

La premisa del argumento de Fichte es que hay una contradicción en Rousseau entre sus acciones como *sabio* y los principios defendidos en sus escritos. Más allá de la validez de la lectura que Fichte hace de Rousseau, aquí importa retener su estrategia argumentativa en función del tema del progreso y, a partir de ella, pensar la tarea del intelectual y el diagnóstico que elabora respecto del presente.

En esta perspectiva, Fichte parece llevar a Rousseau contra sí mismo, para mostrar que él habría trabajado, aunque inconscientemente, para el progreso y, como tal, habría cumplido su destinación de (o *tarea* en cuanto) sabio. De tal modo que, en rigor, lo que él debería criticar no es la cultura en cuanto tal, sino cierta conformación de ella que impide la realización de la libertad (por ejemplo, aquella del ideal de “hombre civilizado” de la aristocracia del siglo XIX).

Así, específicamente en los *Discursos sobre las ciencias y las artes*, Rousseau se habría alienado del mundo y, movido por una imaginación vivaz, habría forjado una “imagen de mundo” asentada sobre sus sentimientos más puros. Después, al mirar hacia el mundo, Rousseau habría visto o sentido lo que todos nosotros podemos ver y sentir: “vio hombres viviendo como bestias, encadenados a la tierra y sin ninguna noción de su dignidad”.²⁵ Vio también, prosigue Fichte, cómo estos hombres podían sacrificar la humanidad al menor capricho, y vio que reducían la sabiduría a habilidades para alcanzar lo ventajoso, identificando el deber como la satisfacción de sus apetitos más bajos. Más aun, vio que estos hombres se vanagloriaban de todo eso y miraban con desprecio a aquellos que no eran tan *sabios* y tan *virtuosos* como ellos. La sociabilidad humana en ese escenario se le aparece a Rousseau como la ruina moral y la decadencia, de modo tal que sus alegrías y necesidades estaban sujetas a la satisfacción de su más baja sensualidad (*niederer Sinnlichkeit*). En suma, frente a todo esto, “el impulso (*Trieb*) de su corazón” fue el de rebelarse con profunda indignación.²⁶ Pero esta indignación de Rousseau, esta susceptibilidad (*Empfindlichkeit*), en general –dice Fichte– es el signo de un alma noble.

Según Fichte, la cuestión es lo que Rousseau ha *deducido* de todo eso. Si en las relaciones sociales reina la sensualidad (y no los

25 FSW VI 338; trad. cit., p. 137.

26 FSW VI 339; trad. cit., p. 139.

sentimientos puros del hombre), la supresión de la segunda dependería de la supresión de las primeras; si el dominio de la sensualidad se instaura en la relación entre los hombres, fuera de esta relación ellos estarían libres de este dominio. Así, Rousseau habría identificado la ruina moral con el dominio de la sensualidad y habría vinculado este dominio con las interacciones sociales. He aquí, dice Fichte, cómo él, por contraposición, llegó a su “estado de naturaleza”, supuestamente previo a las interacciones sociales.²⁷ Pero esta identificación entre sociabilidad y dominio de la sensualidad hizo que el ginebrino se embarcase en una crítica radical de la cultura (y no de una “civilización”²⁸ en particular) que, en el límite, sería contradictoria con su propia actuación como *sabio*.

Con esto, ciertamente se evita el vicio. El problema, afirma Fichte, es que en esta condición también se eliminaría la virtud, una vez que la razón misma sería reducida a nada. En este estado pre-reflexivo el hombre, a los ojos de Fichte, dejaría de ser hombre. Aquí, la divergencia entre los dos filósofos adquiere contornos más nítidos (según la interpretación que de ella hace Fichte): lo que Rousseau caracteriza como naturaleza humana previa a la corrupción social es, para Fichte, la descripción de la animalidad y, por tanto, de algo que no es propio del hombre. Y la razón para ello no estaría en el hecho de que con esta caracterización Rousseau habría extraído del hombre aquello que le es más propio, a saber, la “perspectiva de futuro”²⁹ y, con ella, la racionalidad que le es propia. Esta expresión que aquí aparece sólo al pasar Fichte la desarrolla en el *Fundamento del derecho natural*, donde por ejemplo dice: “todos los animales están completamente acabados. El hombre está sólo indicado y esbozado [...]. Cualquier animal es lo que es; únicamente el hombre es originariamente nada. Lo que él debe ser, tiene que llegar a serlo por

27 FSW 340; trad. cit., p. 140.

28 Para un abordaje histórico de la oposición entre “civilización” y “cultura”, cf. Elias, N., *O processo civilizador*, principalmente los capítulos “Sociogênese da diferença entre Kultur e Zivilization” para el uso alemán, y “Sociogênese do conceito de Civilization na França”: “Ahora, en el uso que le es dado por los alemanes, Zivilization significa algo útil, pero que a pesar de eso constituye sólo un valor de segunda clase, que comprende únicamente la apariencia externa de los seres humanos, la superficie de la existencia humana. La palabra por la cual los alemanes se interpretan a sí mismos, y que más que cualquier otra les expresa el orgullo en sus propias realizaciones y en el propio ser, es *Kultur*”, p. 24.

29 FSW VI 340; trad. cit. p. 141.

sí mismo [...]. La capacidad de formación (*Bildsamkeit*) como tal es el carácter de la humanidad”.³⁰

Como se evidencia, según Fichte, si el hombre es “originariamente nada”, la humanidad sólo puede ser un proyecto, y la consecución de ese proyecto implica la “perspectiva de futuro”.

En suma, si la razón cultivada produce falsas necesidades dentro de las interacciones sociales (y, en esa medida, posiblemente una “civilización” corrompida), sin el uso de la razón no tendríamos la posibilidad bajo ninguna condición de cumplir nuestra destinación moral. Si así fuera, habría al fin y al cabo una especie de acuerdo de fondo entre Fichte y Rousseau. Si el estado de naturaleza es aquella edad de oro del placer de los sentidos sin trabajo físico, tal como cantaron los poetas antiguos –dice Fichte–, sólo “colocamos, entonces, delante de nosotros lo que Rousseau y los poetas, bajo el nombre de «estado de naturaleza» y «edad de oro», situaron atrás de nosotros”.³¹

De esta síntesis de las consideraciones de Fichte sobre Rousseau nos interesa retener lo siguiente: el curso de estas lecciones muestra un entrelazamiento de la determinación de la tarea del intelectual (así como la del hombre, la del ciudadano y la del sabio), y termina con una consideración sobre el diagnóstico de Rousseau sobre la cultura humana. Esto parece, pues, entrelazar de manera indiscutible aquellos aspectos de la hipótesis de lectura presentada arriba. Ahora, tan importante como esta consideración crítica (y no cabe aquí valorar su legitimidad o no) sobre el *Discurso* de Rousseau, se muestra lo tanto que para Fichte la reflexión filosófica debería estar al servicio de una actuación sociopolítica coherente con ella. De cierto modo, podemos resumir su crítica exactamente en estos términos: Rousseau trabajó para el progreso, pero recusó teóricamente su actividad intelectual con la crítica que dirigió a la cultura en este discurso.³² Así, la centralidad filosófica del entrelazamiento de los dos aspectos de nuestra hipótesis de lectura parece confirmar

30 GA I/3 379 [trad. cast. J. Villacañas, F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, *Fundamento del derecho natural*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 166].

31 FSW VI 342; trad. cast. p. 145.

32 Insisto en lo siguiente: por un lado, Fichte no valora otros textos de Rousseau, sino sólo este primer *Discurso*; por otro lado, y a pesar de ello, para este argumento no está en cuestión la legitimidad de esta evaluación de Fichte, sino que

que el diagnóstico del presente y la determinación de la tarea del intelectual son como el norte de la reflexión filosófica – en nombre de lo cual, justamente, Rousseau sería pasible de crítica.

La tesis central sobre el carácter histórico y cultural del hombre, acompañada de la afirmación de un posible progreso moral de la humanidad, indica un aspecto del primado práctico en Fichte, porque tanto la determinación del tarea del intelectual, como su relación con un diagnóstico del presente –a la luz de lo cual esta tarea puede ser determinada con mayor precisión–, son establecidas a partir de una tesis fuerte acerca de los fines éticos o morales de la razón. Por tanto, no parece posible interpretar estos temas sin alguna consideración más precisa sobre su ética. Más allá de otras consideraciones metodológicas acerca de estas *Lecciones* de 1794 y de la *Ética* de 1798 (ambas del período de Jena), asumo la posibilidad de ciertos esclarecimientos recíprocos entre ambos textos, al menos respecto del tema preciso aquí indicado. En efecto, las ponderaciones sobre su presente histórico, así como la determinación de la tarea filosófica que se configura en este cuadro, de alguna manera siempre presuponen las premisas del orden de la ética, tema explorado sistemáticamente en el tratado de 1798, en particular en la forma de una apropiación *sui generis* del imperativo categórico kantiano y de la relación entre razón y moralidad.

(2)

Ahora examinemos el texto de los *Discursos a la nación alemana* (1808) en el cual, como dijimos, Fichte se presenta como un intelectual “en ejercicio”. Ante todo, una observación sobre el problema metodológico acerca de la aproximación de esta obra a los textos de Jena (principalmente aquel que analizamos arriba): entre otros, A. Renaut, por ejemplo, insiste en la tesis de la ruptura, para sostener que Fichte pasa de revolucionario en 1793 (*Consideraciones sobre la Revolución francesa*) a maquiavélico (1806-7). La cuestión, sin embargo, sería la siguiente: aunque Fichte haya cambiado radicalmente sus posiciones políticas, su actuación como intelectual no dejaría de expresar para él mismo lo que sería propio de su tarea como intelectual. Ciertamente, podríamos encontrar discrepancias entre

solamente interesa entender el sentido de ella en su proyecto filosófico y a la luz de la hipótesis presentada.

lo que afirma ser la tarea intelectual y sus propias acciones (en el mismo sentido que denunciaba a Rousseau en 1794). Pero hay una variable que parece mantenerse a lo largo de los años y a pesar de las diferentes circunstancias políticas y sociales (institucionales, etc.) en las que se encontró. En primer lugar, su actitud combativa frente a los escenarios inmediatos de su vivencia; en segundo lugar, una especie de premisa normativa para sus análisis políticos y circunstanciales en la forma de un fin ético o moral, en el sentido de una idea reguladora kantiana. Así como se puede argumentar que Fichte habría cambiado su comprensión del sentido moral de la existencia (su posición política y filosófica), de la misma manera quizás no sea posible mostrar que en algún momento él haya abandonado esta premisa normativa. De hecho, en los *Discursos*, tanto respecto del proyecto de nación que diseña, como respecto de la importancia de la tarea y del lugar de la filosofía en esta perspectiva histórica, se mantiene siempre en el horizonte el tema de la aproximación –asintótica, muy ciertamente– de los fines morales.

Por ende, los *Discursos a la nación alemana* parecen confirmar, a su modo, la hipótesis de lectura propuesta aquí, en el sentido de reforzar la tesis según la cual, para Fichte, el ideal moral se revela tanto en el esfuerzo de diagnosticar el presente, como en aquel de indicar la tarea del intelectual. Desde este punto de vista no sería tan relevante (lo que no significa que sea despreciable) hurgar en qué medida rompe o no con ciertas posiciones políticas y filosóficas a lo largo del tiempo. Al lado de este doble esfuerzo, Fichte parece conservar, casi como premisa de sus análisis, el ideal moral regulador para la interpretación del presente histórico y la determinación de la filosofía. En cuanto a que estos dos emprendimientos son centrales para Fichte, nos resulta claro tanto por la constancia de estas reflexiones en su vida intelectual, como por el entrelazamiento de estos análisis con elementos conceptuales fundamentales en sus exposiciones más especulativas, en especial respecto del concepto de derecho y respecto del imperativo moral.

Veamos algo de los *Discursos* en función de la hipótesis inicial, pero también y más específicamente, de la contraposición entre lo que Fichte dice sobre la tarea del intelectual (como en las *Lecciones*) y lo que él hizo por medio de su intervención (en los *Discursos*). Más allá de esto, es posible percibir lo tanto que las normativas éticas es-

tán presentes en su diagnóstico y en la determinación propositiva del intelectual entre otras esferas sociales. Para ello, estamos obligados a realizar un recorte del texto. En aras de señalar más claramente, a partir de los pasajes específicos, la imbricación entre el diagnóstico, la determinación de la tarea del intelectual y en qué medida estos términos remiten a un ideal ético en Fichte, nos detendremos en el primero de los discursos.

Frente a las invasiones napoleónicas, Fichte pronuncia estos discursos a la luz del diagnóstico de su presente como una fatalidad que no podría ser modificada a corto plazo. Vencidas militarmente y desprovistas de una “nación” como unidad cultural para el enraizamiento del Estado, las “naciones” alemanas no podrían sino invertir y trabajar en vista de la construcción de una unidad nacional para la cual sólo podría contribuir un proyecto educativo. En estos términos, sus análisis dirigidos al gran público (y no a un público académico o filosófico) parecen converger en torno de dos directrices básicas: (1) se pueden contar con ciertos elementos culturales, históricos (y hasta geográficos) para la visibilización de un proyecto de nación; (2) la “nación” aquí no tiene el mismo sentido que tenía para los “románticos”, como algo “dado” desde una supuesta y mitológica historia de los pueblos alemanes.³³

Desde entonces, Fichte parece encaminar su argumentación para la defensa de un proyecto de nación organizado y constituido a partir de un proyecto educacional del “pueblo”. Tal proyecto a ser realizado en el mediano y en el largo plazo se revela, a través de los catorce discursos, como la única alternativa vislumbrada por el filósofo, que intenta diagnosticar (y determinar la tarea de los intelectuales) su presente ante el “sin nombre”, que es Napoleón.³⁴

El diagnóstico de Fichte comienza retomando consideraciones realizadas por él en otro lugar y acerca de la historia:³⁵ su presente

33 Cf. la notable introducción de A. Renaut a su traducción: *Discours à la nation allemande*, París, Imprimerie Nationale, 1992, en la cual contrapone la noción de nación en Fichte tanto a la de los “románticos”, como a la de los “ilustrados”.

34 Brevemente, “sin nombre” quiere decir para Fichte que Napoleón no es ningún noble de la aristocracia medieval, y ningún representante del pueblo, en los términos de la Revolución Francesa defendida vehementemente por él en 1793. Cf. Lauth, R., “Le véritable enjeu des discours à la nation allemande de Fichte”, *Revue de théologie et de philosophie*, 41, 1991, pp. 249-265.

35 Fichte, J. G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, FSW VII 3-256. [Trad. cast. J. Gaos, *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, Revista de Occi-

histórico es aquel en el cual el “egoísmo” hace valer sus credenciales. Pero cabe señalar, en términos históricos, aquello que hizo que este estado de cosas fuera a prevalecer.³⁶ Más allá de la indicación clara del carácter histórico del propio presente (que, como tal, es contingente), la posición de Fichte también agita el aspecto “moral”, por así decir, de este diagnóstico. Y se muestra cuando afirma que esta condición fue establecida en detrimento de la “autonomía” y de la “ipseidad” de los individuos; y luego, de inmediato, también cuando sustenta que el objetivo de los *Discursos* es el de presentar la posibilidad inscrita en este tiempo de nacimiento de un “nuevo Yo” y de una “nueva época”.³⁷

En el desarrollo de los discursos subsiguientes resultará bastante claro el indicador “ético” o “moral” de este diagnóstico. Por ahora cabe insistir en un punto estratégico de su argumentación: el diagnóstico de las causas y condiciones éticas que condujeron a este estado de cosas (propio del “egoísmo” moderno) es la llave para encontrar la “salida” o superación. En el pasado, la participación del individuo en el todo estaba determinada como algo propio del individuo, y la ligazón entre los intereses individuales y colectivos se aseguraba por el “miedo” o por la “esperanza”.³⁸ Pero la exposición de este tema hobbesiano del miedo y de la esperanza como motores de los vínculos sociales no supone algún flirteo con la posición de la restauración “romántica”: Fichte no enuncia cualquier afirmación en el sentido de defender la promoción del *restablecimiento* de este modo de vinculación histórica entre individuo y totalidad social.

El entendimiento moderno y calculador disuelve aquella vinculación a través del miedo y la esperanza al romper con la ligazón entre vida presente y vida futura y, de esta manera, cambiar la “consciencia moral”. En otras palabras, si el miedo y la esperanza que vinculaban religiosamente las acciones presentes (y la decisión sobre ellas) en aras de una vida futura fueran quebradas por el “entendimiento calculador”, esto no significaría para Fichte la defensa

dente, 1976].

36 FSW VII 264. [Trad. cast. L. Acosta y M. Varela, *Discursos a la nación alemana*, Bs. As., Orbis – Hyspamérica, 1984, p. 49].

37 FSW VII 265. [Trad. cit., p. 50].

38 FSW VII 272. [Trad. cit., p. 56].

de un retorno a ese modo de vida, sino antes bien, que la aprobación o desaprobación moral (por medio del miedo y de la esperanza religiosas) no constituyen más lazos sociales suficientemente fuertes para la sustentación de la vida social y colectiva. De este modo, la alternativa que se le presenta a la “restauración” romántica es una nueva “educación de la humanidad” en vista de la posibilidad de (re) constitución de los vínculos entre el interés individual y el colectivo en nuevas bases, principalmente en bases que se orientan hacia una idea moral o ética de la humanidad.³⁹

En suma, una educación “popular”, en el sentido de capaz de alcanzar a los espacios o capas (*Stände*) sociales en la mayor medida posible, es el remedio político para el presente. No podemos insistir aquí en la descripción de los contornos de este proyecto político-pedagógico de Fichte tal como lo expone en los discursos subsiguientes, pero sí podemos presentar algunos aspectos de esta argumentación que sirvan a nuestro argumento.

Como intelectual en ejercicio, Fichte se dirige a los más diversos individuos⁴⁰ (en el último discurso), en el sentido de movilizarlos hacia un proyecto de nación. Cabe notar que con estas ponderaciones se quiere decir que para Fichte la tarea del intelectual (y de la filosofía) no se restringe a la tentativa de establecimiento de un programa social y político de circunstancia. Esto sería reducir la actividad intelectual a una suerte de respuesta a los dictados “presentes” o “actuales”, los que para Fichte deben ser filosófica y prácticamente superados. La tarea pensada por él para filosofía no sería la de responder a estos dictados, sino antes bien la de indicar la posibilidad de otro “mundo”, de otra “imagen” de mundo no determinada por el “egoísmo” de su presente histórico. En otras palabras, no se trata de sostener que para Fichte la tarea de la filosofía es, por así decir, meramente coyuntural o “sociológica”. La necesidad de un diagnóstico del presente, así como la reflexión y determinación de la tarea del intelectual en este escenario, no debe volver a la filosofía rehén de la idiosincrasia cultural del tiempo.

39 FSW VII 273-275. [Trad. cit., pp. 57-58].

40 En la cumbre de su performance retórica, Fichte se dirige sucesivamente a los “jóvenes”, los “ancianos”, los “empresarios” (comerciantes y/o autónomos), a los pensadores, sabios y escritores, y finalmente a los “príncipes de Alemania” (FSW VII 488-494 [trad. cit., pp. 260-265]).

De lo sumariamente presentado acerca del primer discurso tal vez se pueda inferir la posición de Fichte de la siguiente manera. Sin adherir a una consideración histórica “deductiva” (en el sentido preciso de que la “experiencia” no es deducible de premisas de la razón y de que, por tanto, el ejercicio de la razón está congénitamente ligado a la idea de libertad), pero también sin acentuar la tesis de una razón radicalmente histórica (es decir, siempre relativa a las circunstancia de inserción contingente de su ejercicio en un sujeto determinado), Fichte parece haber optado por un camino intermedio que queremos determinar mejor. En otras palabras, al mantener el compromiso con una razón irrestrictamente universal –siguiendo, a su modo, a Kant–, y también pretender elevar el tema de la inserción de la reflexión filosófica en su presente, adelantando algo de la temática hegeliana retomada por Habermas, Fichte tal vez haya procurado una solución inédita para la partición entre particularismo y universalismo. En este sentido, los diferentes intentos de pensar su presente y la tarea del intelectual, y sus diferentes esfuerzos en circunstancias históricas y políticas variadas (Revolución Francesa, invasiones napoleónicas), pueden sugerir una reflexión constante en su pensamiento sobre esta tensión. Así, entonces, todo sucedería como si un ideal ético que sólo la reflexión, mediante la razón, pude aducir, operara como idea reguladora para orientar a esta misma razón frente a las particularidades de la contingencia empírica (sea desde una visión teórica, sea desde una visión práctica).

IV) Posibles adquisiciones analíticas de esta hipótesis de trabajo

En última instancia, se puede enunciar la hipótesis de interpretación aquí sustentada en los siguientes términos: es relevante para la comprensión del pensamiento de Fichte analizar y confrontar lo que él *dice* ser la tarea del intelectual (y/o del filósofo) con lo que él *hizo* como intelectual frente a los problemas sociales y políticos de su tiempo; en particular, contraponiendo una serie de textos que tratan el tema de forma más o menos directa, con un texto en el cual Fichte actúa ostensiblemente como intelectual.⁴¹

41 X. Léon muestra que Fichte llegó a intentar inscribirse en las fuerzas de resistencia, pero habría sido disuadido por la jerarquía militar de que sus servicios serían más útiles en la calidad de orador.

Considero que esta clave de lectura puede contribuir a la interpretación de los textos de Fichte en diversos niveles. El esbozo presentado arriba permite indicar solamente un posible alcance de esta hipótesis de trabajo. Con ésta se podría, por un lado, tratar de reflejar desde el proyecto de las lecciones (en una o más de sus “versiones”) la relación entre reflexión filosófica y determinación de la tarea a ser cumplida por el intelectual. Por otro lado, se podría pensar a la luz de esta misma hipótesis las relaciones entre el ideal ético (reflexivamente elaborado) y el diagnóstico del presente, para ponderar las mediaciones entre estos dos lados.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, J. G., *Fichtes sämmtliche Werke*, Ed. I. H. Fichte, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1971. [FSW]
- ----, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Ed. R. Lauth, Stuttgart, Frommann, 1962 ss. [GA]
- ----, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, introd. y trad. L. Ferry y A. Renaut Paris, Payot, 1981.
- ----, *Discours à la nation allemande*, introd. y trad. A. Renaut, Paris, Imprimerie Nationale, 1992
- ----, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, introd., trad. y notas F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002.
- Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Ed. W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 ss.
- ----, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, introd. y trad. A. Philonenko, París, Vrin, 1993.

Bibliografía

- Elias, N., “Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilisation* no emprego alemão”, en Elias, N., *O processo civilizador*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 23-50.
- ----, “Sociogênese do conceito de *Civilization* na França”, en Elias, Norbert, *O processo civilizador*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 51-64.
- Fuchs, E.-Lauth, R.-Schieche, W. (Hrsg.), *Fichte im Gespräch*, vol. I, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978.
- Goddard, J.-Ch. & Maesschalck, M. (org.), *Fichte – La philosophie de la maturité (1804-1812)*, París, Vrin, 2003.

- Goddard, J.-Ch., *Fichte* (1801-1813): *L'émancipation philosophique*, París, PUF, 2003.
- Guérout, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Strasbourg, Les Belles Lettres, 1930.
- ----, *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974.
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.
- Lauth, R., *Zur Idee der Transzentalphilosophie*, Munique / Salzburg, Anton Pustet, 1965.
- ----, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.
- ----, “Le véritable enjeu des discours à la nation allemande de Fichte”, *Revue de théologie et de philosophie*, 41, 1991, pp. 249-265.
- Lebrun, G., *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- Martins da Cunha, J., “Fichte leitor de Rousseau: crítica da civilização ou crítica da cultura?”, en *Cadernos de Filosofia Alemã* vol. 22 n. 3, San Pablo, 2017, pp. 13-23.
- Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966.
- Radrizzani, Y., “Place de la Destination de l’Homme dans l’oeuvre Fichtéenne”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 52 (206), 1994, pp. 665-696.
- Rousseau, J.-J., *Discurso sobre as ciências e as artes*, trad. L. S. Machado, San Pablo, Editora Abril, 1973.
- ----, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, trad. L. S. Machado, San Pablo, Editora Abril, 1973.
- Starobinsky, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l’obstacle*, París, Gallimard, 1971.
- Terra, R., *Passagens – Estudos sobre a filosofia de Kant*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2003.

- ----, “A universidade entre a excelência administrada e o social-desenvolvimentismo”, en *Novos Estudos*, v.3, n° 3, edição 100, San Pablo, CEBRAP, 2014, pp. 81-95.
- Torres Filho, R. R., *O espírito e a letra*, San Pablo, Ática, 1975.
- ----, *Ensaios de filosofia ilustrada*, San Pablo, Iluminuras, 2004.
- Vuillemin, J., *L'héritage kantien et la révolution Copernicienne*, París, PUF, 1954.
- Zöller, G., *Fichte's Transcendental Philosophy – the original duality of intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- ----, “Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre bei letzten Fichte”, en E. Fuchs-M. Ivaldo-G. Moretto (Hrsg.), *Der transzentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

Tolerancia y Libertad en Fichte

HÉCTOR ARRESE IGOR

Kant ha sido acusado frecuentemente de defender una ética meramente formal, sin anclaje en la realidad histórica de su tiempo. Sin embargo, el filósofo de Königsberg participó en el debate político en torno a la viabilidad y deseabilidad políticas de la Ilustración, entre otros temas fundamentales de la agenda en aquel entonces. En su texto canónico, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, Kant intenta fundamentar filosóficamente este movimiento político y cultural, así como sacar sus consecuencias para la vida en comunidad.

A la hora de determinar el contenido de la propuesta de la Ilustración, Kant la presenta como la salida de la minoría de edad (*Unmündigkeit*). Se trata del estatus legal que tenían los menores en aquel tiempo, quienes no podían hablar por sí mismos frente al estrado judicial, sino que debían hacerlo sus padres por ellos. Metafóricamente, Kant concibe la ausencia de Ilustración, entendida en términos de minoría de edad, como la incapacidad para pensar por sí mismo, es decir, sin seguir la guía de otro.¹ Por lo tanto, el objetivo de la Ilustración es superar el miedo a pensar por uno mismo, comprometiéndose en la tarea.

Si bien parece algo sencillo, Kant detecta una serie de obstáculos en el camino. En primer lugar, está la pereza, que nos lleva a buscar la guía de los demás, ya sea en la forma de un libro, un médico que nos prescriba nuestra dieta, un sacerdote que funcione como nuestra conciencia moral, etc. Pero los tutores también hacen lo propio, en la medida en que infunden en sus seguidores el miedo a fracasar, con el consecuente sometimiento a sus dictados. Además

1 Kant, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Kants Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss., Tomo VIII, p. 35. [En adelante: AA, seguido por el volumen en números romanos y por la página en números árabigos].

la educación por medio de meras fórmulas y reglas mecánicas acostumbra a sus destinatarios a buscar los fundamentos de sus ideas en instancias externas a la razón. De este modo, la minoría de edad se ha convertido en una segunda naturaleza para los sujetos, es decir, en grilletes que los mantienen inmovilizados en su estado de pasividad intelectual.²

Sin embargo, los tutores también están presos de esta relación, dado que, si quisieran ayudar a sus seguidores a pensar por sí mismos, fracasarían en su intento, en razón del adoctrinamiento que ellos mismos les han inoculado. De este modo, la Ilustración es un proceso lento y gradual, dado que implica ante todo la liberación de los prejuicios arraigados secularmente.³ En consecuencia, el progreso hacia la Ilustración depende del uso público de la razón, que se da sobre todo cuando el autor se dirige a sus lectores, en medio de un espacio no dominado de comunicación.⁴

Los límites del uso público de la razón vienen dados por las condiciones para el funcionamiento correcto de la maquinaria del Estado. Sería muy perjudicial para el Estado que un oficial cuestione las órdenes de sus superiores en el ejército o que un ciudadano se negara a pagar los impuestos, así como si un sacerdote dejara de cumplir con las obligaciones planteadas por el credo al que sirve.⁵ Sin embargo, esto no significa que el progreso en la Ilustración no tenga repercusiones en el crecimiento de las instituciones. Por eso Kant considera que debe prohibirse que los miembros de una institución acuerden un diseño tal que imposibilite la ilustración de las generaciones futuras. En este sentido, no sería políticamente legítimo que una religión establezca un credo que contenga la cláusula de que no podrá ser modificado a futuro por la comunidad. En tal caso, se trataría de un crimen contra la humanidad, porque atentaría contra su destino de progresar hacia estadios mayores de reflexividad e ilustración.⁶ En la dirección en que argumentará Fichte, Kant sostiene que ningún ser racional podría acordar una disposición semejante, que le impidiera ejercer su racionalidad práctica.

2 AA VIII 36.

3 AA VIII 36.

4 AA VIII 37.

5 AA VIII 37-38.

6 AA VIII 39.

Por lo tanto, el gobierno debe promover las condiciones para la conformación de un espacio público de comunicación, que permita la libre expresión de las propias convicciones y argumentos. Desde el punto de vista de Kant, lo particularmente sensible es la censura de los escritos que traten de temas religiosos, dado que tienen suma relevancia para la vida moral y política de los ciudadanos.⁷ Kant rescataba en este sentido los progresos realizados en la Prusia de Federico el Grande, donde se había promovido de modo notable el uso de la razón.⁸ Fichte no tenía la misma estimación que Kant respecto de la Prusia en la que le tocó vivir, sino que adoptó una actitud extremadamente crítica frente al gobierno. Sin embargo, considero que puede establecerse una línea que va de Kant a Fichte, como intentaré mostrar a continuación.

A diferencia de la idea kantiana de la Ilustración, Fichte no se refiere a un público culto y académico. Queda claro, desde el comienzo de la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, que Fichte se dirige preferentemente a un público más amplio que el mundo intelectual, pero que tiene una voz lo suficientemente potente como para hacerse oír en la esfera pública.⁹ Fichte entiende que este público debe abogar por la libertad de expresión, dado que este derecho está en serio peligro, a causa de la censura frecuente de los libros.¹⁰

Ahora bien, Fichte no considera que la libertad de expresión será garantizada por una revolución violenta, dado que esta estrategia supondría que el sujeto político estaría en posesión de un ideal de constitución perfecta que garantizaría la felicidad de todos. Pero nadie puede estar en posesión de un saber infalible en el terreno de la política. En consecuencia, lo que queda es el trabajo lento e infatigable en pos de una sociedad más libre.¹¹ Sin embargo, esta imposibilidad de transformar la realidad política por la fuerza no debe desanimarnos a la hora de pensar otras maneras igualmente eficaces de llegar a esta meta.

7 AA VIII 40.

8 AA VIII 40-41.

9 Fichte, J. G., *Zurückforderung der Denkfreiheit*, en *Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke*, Fichte, Immanuel Hermann (ed.), Berlín, Walter de Gruyter, 1971, Tomo VI, p. 3. [En adelante: FSW].

10 FSW VI 4.

11 FSW VI 5.

En la misma línea de Kant, Fichte confía en el progreso logrado por el proceso ilustrado en Alemania que, a pesar de sus limitaciones, tiene un carácter irreversible. Por eso nuestro autor recomienda a los principios que abran el dique que contiene y frena la libertad de pensamiento, para evitar que se rompa violentamente e inunde todos los campos. Fichte considera que la Revolución Francesa misma es el ejemplo de que la persistencia de relaciones opresivas puede desencadenar la venganza del pueblo contra sus opresores.¹²

En el desarrollo de su *Reivindicación*, Fichte pone en cuestión las creencias y prejuicios que impiden la lucha por una ampliación de derechos. En primer lugar, nuestro autor se dirige a la idea de que el paternalismo moral es deseable, dado que los principios son intelectual y moralmente superiores, en razón de su educación. Pero considera que justamente es la educación de los principios la causa de su inferioridad a la hora de dictar el comportamiento de los demás. Los principios son instruidos tempranamente en la idea de que quienes los rodean son de su propiedad y no deben ser objeto de su respeto. Pero también se los educa en el hedonismo más desenfrenado, por lo que pierden su vitalidad y autodominio. A esto se le debe sumar la formación que reciben en toda clase de supersticiones, que les impiden el uso libre de su propio entendimiento. Por eso Fichte llega a afirmar irónicamente que es un verdadero milagro de la providencia el que haya más principios inútiles que perversos.¹³

Independientemente de estas consideraciones pragmáticas, Fichte sostiene el carácter absoluto del principio de la dignidad humana. Es decir, considera que el ser humano no puede ser intercambiado por ninguna otra cosa, en la medida en que no es propiedad de nadie.¹⁴ El fundamento de la dignidad humana es la conciencia moral, que eleva al ser humano por sobre la animalidad. La conciencia moral es quien ordena de modo categórico la realización de determinados tipos de acción, de acuerdo con la ley moral que se da a sí misma. Por lo tanto, la conciencia moral actúa con independencia de toda coacción externa.¹⁵

Este concepto de conciencia moral es el fundamento de la exigencia moral de no obedecer a otra ley que la que uno se ha dado a sí mismo, la que a su vez tiene como correlato el derecho a to-

12 FSW VI 6.

13 FSW VI 8.

14 FSW VI 11.

15 FSW VI 11.

das las condiciones políticas de la autonomía. Por esta razón estas condiciones son derechos inalienables, que no pueden ser cedidos en el contrato social. Sin embargo, aun aquellos derechos que son alienables sólo pueden ser resignados con el consentimiento de los afectados, dado que esto también afectaría su autonomía moral. Lo que significa que la ley civil es válida únicamente si los destinatarios aceptan voluntariamente someterse a ella.¹⁶

Si un ciudadano alienara su libertad de pensamiento, entonces aceptaría degradarse a un estado animal, dado que caería en una pasividad incompatible con su esencia. Al acordar la propia deshumanización, el ciudadano estaría suscribiendo un contrato inválido.¹⁷ Por otro lado, tampoco podría materializarse esta alienación, dado que la libertad de pensamiento pertenece al foro interno y, por lo tanto, no es posible de control alguno.¹⁸ Por el contrario, los derechos alienables pueden ser entregados por los ciudadanos al momento de acordar el contrato social, sobre todo porque la ley moral no les prohíbe hacerlo. Sin embargo, cada uno deberá ceder sus derechos alienables en la medida en que los demás también lo hagan, dado que la reciprocidad es la matriz constitutiva del derecho.¹⁹

Ahora bien, la libertad de expresión no pareciera ser inalienable, dado que pertenece a la esfera externa de la autonomía. Además, no es un derecho que esté ordenado directamente por la ley moral, sino que simplemente no está prohibido. Contra esto, Fichte argumenta que en realidad el derecho a la libertad de expresión es una prescripción que puede derivarse directamente de la ley moral. Si necesitamos de las enseñanzas de los otros para avanzar hacia la perfección moral, entonces éstas son una condición de la personalidad. Por otro lado, la falibilidad de nuestro conocimiento moral exige que consideremos otras perspectivas y puntos de vista respecto de nuestras tomas de posición.²⁰ Esto implica que la expresión de las mismas es un derecho tan inalienable como la libertad de conciencia misma. Dicho de otro modo, si alguien renunciara a su derecho a

¹⁶ FSW VI 12.

¹⁷ FSW VI 14.

¹⁸ FSW VI 15.

¹⁹ FSW VI 12-13.

²⁰ FSW VI 19-20.

comunicar sus convicciones morales a los demás, entonces estaría cediendo su personalidad moral misma.²¹

Dado que la libertad de expresión es constitutiva de la personalidad, no puede justificarse la legitimidad de la censura de aquellas opiniones que pueden llegar a herir la sensibilidad de los demás. La razón de esto es que no hay manera de que se pueda perturbar la estabilidad emocional del otro, en la medida en que cada uno es dueño de sus emociones y de moldear su carácter como mejor le parezca. Por lo tanto, si alguna opinión mía pone en peligro alguna de las ilusiones del otro, es este último quien debe revisar sus creencias, en lugar de impedirme que exprese las mías.²²

Esta concepción del contrato social exige en consecuencia una idea representativa del poder político. Es decir que Fichte sostiene que el derecho a gobernar en realidad es producto de la transferencia del poder que originariamente le pertenece al pueblo. En este sentido, Fichte rechaza la idea de un derecho hereditario a gobernar, al uso de las monarquías de su tiempo. La legitimación hereditaria del poder lleva necesariamente a un regreso al infinito, porque no puede encontrarse un primer momento de la serie que poseyera dicha legitimidad y no la hubiera recibido de otro.²³

Sin embargo, y en la misma línea que Kant, Fichte sostiene que el ejercicio de la libertad de pensamiento está llamado a cambiar la dinámica misma de las instituciones políticas. Así pues, nuestro autor considera que los ciudadanos, como consecuencia del ejercicio de su capacidad de razonamiento moral, se irán liberando paulatinamente del estatus de meras máquinas de obedecer hacia el estatus de seres humanos conscientes de su dignidad.²⁴ Con esta esperanza en mente es que Fichte defiende los logros morales y políticos de la Revolución Francesa, como un mojón para quienes luchan por la libertad de pensamiento y de expresión.²⁵

En lo que sigue ensayaré un par de reflexiones en torno a la presencia de estos tópicos en el pensamiento de John Stuart Mill. De

21 FSW VI 16-17.

22 FSW VI 15.

23 FSW VI 11.

24 FSW VI 21-22.

25 FSW VI 26.

este modo, intento trazar una línea que amplifique la recepción de Fichte, tal como ha sido establecida hasta ahora.

Mill ha pasado a la historia como uno los padres fundadores del liberalismo. Por esa razón, una primera lectura no vincularía las tesis principales de *Sobre la libertad* con la filosofía política del idealismo alemán, que suele ser divulgado en términos de una concepción organicista del Estado. Esto puede valer para la teoría hegeliana del Estado, incluso para el pensamiento político del último Fichte. Sin embargo, en ambos casos las libertades individuales tienen un rol central y deben ser protegidas por el gobierno. Esto es claro sobre todo en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* de Fichte, que hemos considerado más arriba.

Una lectura en esta clave puede iluminar algunos pasajes de *Sobre la Libertad*. Esto no debe sorprendernos, dado que el epígrafe es una cita tomada del texto de Humboldt, *De la esfera y los deberes del gobierno*, en el que se defiende la centralidad del desenvolvimiento humano, en su diversidad. Se trata del ideal de la *Bildung*, que en el caso de Mill debe garantizar la formación de la individualidad característica, única, original e irrepetible de cada persona.

Mill aboga por la protección del individuo frente a la “tiranía de la mayoría”, es decir, frente a la coacción que ejercen las convicciones morales dominantes.²⁶ Se trata de una coacción sutil, no siempre ejercida explícitamente por el Estado en su ejercicio oficial del poder, ya sea en lo ejecutivo, legislativo o judicial. En realidad, Mill se centra en mecanismos que tienen que ver con el control social que proviene de la socialización primaria del individuo. Pero también toma en cuenta la coacción que ejerce sobre el individuo la formación de la opinión pública, ya sea a través de la escuela, la pertenencia a una comunidad religiosa determinada, la influencia de la prensa escrita, etc.²⁷

Este es el fundamento del “principio del daño”, que está a la base de la propuesta normativa de Mill. El “principio del daño” prescribe garantizar las libertades de conciencia, expresión y reunión del individuo, siempre que sea compatible con un sistema de libertades

²⁶ Mill, J. S., *On Liberty*, New Haven and London, Yale University Press, 2003, pp. 75-76.

²⁷ Ver Mill, *op. cit.*, pp. 77-78.

igual para los demás.²⁸ Es en este contexto que Mill rechaza la defensa de la censura de la libertad de expresión, fundada en que la expresión de algunas convicciones morales podrían herir la sensibilidad de quienes no las comparten, argumento que coincide con Fichte. Frente a esta idea, Mill sostiene que la diversidad de opiniones no sólo debe ser tolerada, sino que debe ser también fomentada. Esto es así porque la diversidad garantiza una formación del individuo que le permita desarrollar sus capacidades características. En este sentido, Mill defiende una educación que apunte a la formación de “grandes individuos”, capaces de elaborar un plan de vida propio y de fomar sus propias convicciones de modo autónomo.

Tanto las teorías de Kant, la de Fichte como la de Mill, apuntan a la defensa de la libertad de expresión, en orden a la protección de las libertades individuales. Pero no se trata de un reclamo meramente principista, sino que está enmarcado en un diseño institucional que debe hacerlo posible. El Estado debe estar organizado en las tres propuestas consideradas en el derecho inalienable a la libertad de gobernar la propia vida, sostener las propias convicciones y expresarlas. Por lo tanto, se debe construir desde el Estado un espacio regulado de una comunicación no dominada y transparente, gracias al imperio de la ley. Esta regulación implica el ejercicio de alguna forma de coacción, para evitar que los individuos interfieran sobre la autodeterminación de los demás.

Ahora bien, el tipo de libertad protegida no es una libertad meramente negativa, dado que es una libertad que debe posibilitar la formación en algún sentido de la autonomía. Por otro lado, se trata de una libertad que está configurada por la ley, que está al servicio de un espacio de cooperación que haga posible la mutua formación de los individuos. Pero el principio de la humanidad como fin en sí mismo, fundamento de este espacio de debate, no está sometido a discusión, dado que es el supuesto mismo de este proceso. Si alguien objetara este principio, sería considerado como despótico y tirano, dado que estaría legitimando la interferencia sobre la libertad de los otros.

La formación que tiene lugar en este medio es un proceso incompleto y siempre abierto, de allí la necesidad de mantener las re-

28 Mill, *op. cit.*, p. 80.

glas básicas que lo hacen posible. En última instancia, se trata de establecer un cierto tipo de relación intersubjetiva, en el marco de la cual los individuos se complementen y ayuden mutuamente a formar y revisar sus convicciones morales. En el caso de Fichte, este tipo de relación intersubjetiva tomará más tarde la forma de la teoría del reconocimiento del otro, como una instancia de mutua formación de las autoconciencias, lo que pondrá las bases del derecho natural del Fichte de Jena.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, J. G., *Zurückforferung der Denkfreiheit*, en *Johann Gottlieb Fichte: Sämmtliche Werke*. Fichte, Immanuel Hermann (ed.), Berlín, Walter de Gruyter, 1971, Tomo VI. [FSW]
- Kant, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Kants Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss., Tomo VIII. [AA]
- Mill, J. S., *On Liberty*, New Haven and London, Yale University Press, 2003.

El observador trascendental. La caracterización del punto de vista especulativo en la Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia

BRUNO DEL PIERO

La filosofía sobre un objeto sólo puede utilizarla aquél que conoce o conoció el objeto. Sólo éste podría comprender lo que esta filosofía quiere y quiere decir. [...] Quien ya lo conoce no experimenta nada nuevo; sin embargo, a través de ella se convierte para él en conocimiento y adquiere una nueva figura”

F. SCHLEGEL, FRAGMENTOS DE ATHENAEUM.

Uno de los temas más atractivos de la *Primera* y de la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, publicadas por Fichte en su periodo de Jena, es el problema de definir el estatuto de la filosofía y el modo en que puede ser transmitida. Ambas problemáticas están articuladas en una pesquisa por los límites de toda demostración filosófica. Cualquiera sea el sistema, sostiene el autor de la *Wissenschaftslehre* siguiendo a Jacobi, el mismo tiene por base algo absolutamente indemostrable: su fundamento.¹ Es por eso que, como sabemos, la disputa entre dogmáticos e idealistas no puede ser saldada de modo argumental. La elección del fundamento depende en última instancia de la clase de persona que cada uno sea, y eso se decide en la vida, no en la teoría.

A pesar de lo sugestiva que pueda parecer esta caracterización para nuestro temperamento contemporáneo, no debemos olvidar que el esfuerzo especulativo de Fichte consiste en articular ambas

1 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, p. 142.

instancias, y no en reforzar su separación;² especulación y vida, teoría y praxis, son otros nombres para describir el drama constitutivo del proyecto fichteano, la búsqueda por articular sistema y libertad. Fichte confía en que, aunque no pueda ser demostrado (por ser la condición de posibilidad de toda demostración), el acto de libertad por el cual se ingresa a la Doctrina de la Ciencia puede ser, dentro de ciertos límites, definido y enseñado. La *Primera introducción* comienza, precisamente, con una caracterización de este acto en la forma de una indicación práctica que debe seguir el lector: “Fíjate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígetela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz”.³ Este proceso de introspección no debe ser confundido con una indagación en las profundidades de la propia psique. Lo que se busca, por el contrario, es una posición adecuada a partir de la cual describir la estructura universal de la experiencia tal como se manifiesta. Para entender la Doctrina de la Ciencia, intentaré mostrar que es necesario adquirir y practicar una cierta capacidad de observación.

Para aproximarme a esta problemática introduciré, en la primera parte, la distinción entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo –presentada por Fichte en dos notas al pie de la *Segunda introducción*–. A través de esta división, me esforzaré por establecer los criterios que debe satisfacer el acto por el cual se ingresa a la Doctrina de la Ciencia, en tanto debe poder articular ambas instancias. En la segunda parte, caracterizaré dicho acto a partir de la noción –central en la *Segunda introducción*– de intuición intelectual. Intentaré mostrar, finalmente, en qué medida la ambigüedad que caracteriza a este término puede ser clarificada –aunque no suprimida– a partir de la distinción entre las dos posiciones mencionadas en la primera parte del trabajo.

I.

La distinción entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo aparece en dos notas al pie de la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*.⁴ A pesar de ocupar este lugar marginal, puede

² Ver Breazeale, D., “The ‘Standpoint of Life’ and the ‘Standpoint of Philosophy’ in the context of the Jena *Wissenschaftslehre* (1794 – 1801)”, en Mues, Albert (ed.), *Transzentalphilosophie als System*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1989.

³ Fichte, J. G., *op. cit.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, pp. 71 y 108.

servir –intentaré mostrar– como punto de acceso privilegiado a ambas introducciones. Lo que se jugaría en ellas sería, leídas desde esta distinción, un problema doble: por un lado, cómo podemos, siendo finitos y condicionados, describir lo universal e incondicionado y, por otro lado, cómo debemos orientarnos en el pensamiento para que esta descripción no contradiga la experiencia que tenemos de nosotros mismos en la posición de la vida –es decir, en tanto somos seres finitos y condicionados–.

En principio, debemos señalar que la distinción aparece para mostrar que el idealismo no es, como sostienen sus detractores, opuesto al realismo. Si no se produce una oposición, según Fichte, es porque ambos se sitúan en diferentes planos: el realismo (creer que existe algo fuera e independientemente de nosotros) se nos impone en la posición de la vida, es decir, en tanto actuamos en el mundo. El idealismo tiene como única finalidad explicar cómo se produce esta creencia y no disiparla. La confusión surge cuando se confunden ambas posiciones, suponiendo que “se exige el modo de pensar idealista en la vida; una exigencia que basta proponer para aniquilarla”.⁵

El filósofo idealista adopta, como se ve, una posición crítica ante el realismo: explicita sus condiciones de posibilidad, así como los límites de su validez. No se opone, por lo tanto, a nuestra conciencia vulgar, cotidiana. Según muestra la Doctrina de la Ciencia, que para aquélla existan cosas no es ninguna ilusión que pueda o deba ser detenida por la filosofía. La especulación, si se practica correctamente, traza un círculo que devuelve al filósofo “exactamente al punto de donde partió con toda la humanidad”.⁶

Definida de este modo, la distinción supone su articulación: la posición especulativa es el ámbito donde se hacen visibles las operaciones que constituyen nuestra experiencia en el terreno de la vida. En este sentido, la relación entre ambas posiciones es homologable a la que existe entre el fundamento y lo fundado en el horizonte de una filosofía trascendental: la filosofía, sostiene Fichte, tiene que indicar el fundamento de toda experiencia; por ser su fundamento, no puede estar en un mismo plano que ella.⁷ Esta exterioridad constitutiva implica que la articulación entre ambos planos no esté

5 *Ibid.*, p. 109.

6 *Ibid.*, p. 150.

7 *Ibid.*, p. 33.

garantizada. Parecería que la especulación, si se practica del modo equivocado, puede escindirse de nuestra experiencia vital. El dogmatismo (y no el realismo, que es una toma de posición en la vida, no en la filosofía) tiene su origen precisamente en la dislocación de ambas posiciones. Los sistemas dogmáticos parten de un concepto, sin cuidarse de dónde lo han tomado, para analizarlo y combinarlo con otros: se ocupan sólo de la serie de sus razonamientos. El resultado es un sistema del cual el dogmático no puede estar convencido: puede pensarlo pero no creerlo, porque entra en necesaria contradicción con su convicción en la vida, donde se considera libre e independiente. Según Fichte:

Cosa totalmente distinta sucede con la teoría de la ciencia.

Aquello de que ésta hace el objeto de su pensar no es un concepto muerto, que se conduzca sólo de un modo pasivo frente a su investigación y del cual únicamente por medio de su pensar haga algo, sino que es algo vivo y activo que engendra conocimiento de sí mismo y por sí mismo, y que el filósofo se limita a contemplar.⁸

Esta caracterización de la actitud del filósofo como un proceso de observación garantizaría la no violencia y la no arbitrariedad del proceder sistemático. La Doctrina de la Ciencia no se impone sobre la vida mediante un concepto de su invención, sino que la describe, deja que se manifieste. Sin embargo, este ver que deja venir a la vida para que muestre su estructura no debería ser pensado como una descripción pasiva. Como precisaremos más abajo, depende de una aptitud previa que debe ser ejercida a cada paso del razonamiento: quien ingresa a esta doctrina debe ser “íntimamente consciente de la propia libertad mediante el continuo uso de ella con clara conciencia”.⁹ De este modo, el filósofo no pierde su yo (y con él, su libertad) en el razonamiento, sino que lo retiene y afirma.

Al seguir interrogando esta diferencia entre dogmatismo e idealismo, debemos centrarnos en la cuestión de cómo accede el filósofo a su objeto. En los términos de nuestra problemática, la pregunta pasa a ser cómo se produce la transición desde una posición (la de la vida) a otra (la especulativa). La filosofía, sugiere el texto, tiene

⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁹ *Ibid.*, p. 140.

lugar cuando se produce un quiebre en la primera. En tanto somos finitos, estamos inmersos en la experiencia: sólo podemos tener acceso directo a lo condicionado. El punto de vista especulativo, por el contrario, surge del impulso a hacer la pregunta por el fundamento de la experiencia; nos coloca, por lo tanto, en una posición exterior a ella. Ahora bien, el texto no es claro respecto del origen de este impulso. Una transición posible, que nos permitiría describir tanto el dogmatismo como el idealismo, tendría lugar cuando se introduce una distinción –y, con ella, una distancia– entre lo que se presenta, dentro de la vida, de modo indistinto: las cosas y su representación. Es decir, nos volvemos conscientes, por un acto de (auto)reflexión, de que nuestro acceso a las primeras está mediado por las segundas. De este modo, la pregunta filosófica por el fundamento en general queda reformulada como la pregunta por el fundamento de nuestras representaciones. Nos vemos forzados a hacer esta pregunta porque “el pensamiento de la mera representación es sólo medio pensamiento [...]”; hay que añadir algo que corresponda a la representación independientemente del representar”.¹⁰ Si el filósofo puede dar con el fundamento no es porque vea lo que está detrás o “más allá” de lo representado, sino porque puede abstraer aquello que, desde la posición de la vida, se presenta unido; y puede poner un elemento en el lugar del fundamento y el otro en el de lo fundado. Si elige la cosa, cae en dogmatismo; si elige el representar o la inteligencia para la cual esta cosa es, en idealismo.

Para precisar la diferencia entre ambas posturas filosófica, podemos volver sobre nuestros pasos para prestar atención a la distinción que motiva la primera nota al pie donde se distingue entre la posición vital y la especulativa:

En la teoría de la ciencia hay dos series muy distintas del actuar espiritual: la del yo que observa el filósofo y la de las observaciones del filósofo. En las filosofías opuestas [dogmáticas], a las cuales acabo de referirme, sólo hay una serie del pensar: la de los pensamientos del filósofo, pues su materia no se introduce como pensante [...] y que así se haga proviene de que en la propia filosofía sólo se tropieza con una serie.¹¹

10 *Ibid.*, p. 43.

11 *Ibid.*, p. 71.

Si en el dogmático se produce una disociación entre vida y especulación, es porque se mueve únicamente en el plano de los conceptos. Al hacerlo, no puede sino confeccionar un producto artificial: por no encontrar un límite inmanente a la cadena de razonamientos –en tanto ésta procede de condición en condición–, sólo puede imponer un límite de manera arbitraria: su decisión de detenerse en la cosa no está justificada.¹² El filósofo trascendental, en cambio, realiza un experimento, se eleva por sobre la vida para observarla. Su pensar no gira en el vacío, sino que remite a un objeto. Ahora bien, ¿de qué objeto se trata para que pueda dar lugar a esta doble serie, la de la observación (el yo que observa) y la de lo observado?

En el cuarto apartado de la *Primera introducción*, Fichte sostiene que hay tres clases de objetos, que pueden clasificarse en función de la relación que establecen con el que se los representa: o bien aparece el objeto como producido únicamente por una representación de la inteligencia (algo inventado: la cosa en sí del dogmático), o bien como presente sin la intervención de la misma, y en este último caso, o bien como determinado también en cuanto a su constitución (objeto de la experiencia), o bien como presente simplemente en cuanto a su existencia, pero determinable en cuanto a su naturaleza por la inteligencia. Este último objeto es el yo que descubre el filósofo por medio de un acto de reflexión. Si el filósofo idealista, tras separar lo que en la experiencia está unido, no coloca como fundamento una cosa sino un yo, es porque en él el acto de abstracción por el que ingresa a la posición especulativa coincide con un acto de reflexión, una vuelta sobre sí.¹³ El idealista, al realizar el acto de introspección que Fichte exige a sus lectores, descubre que puede, en tanto yo, determinarse con libertad a pensar cualquier cosa. Lo que observa es que el que su yo se aparezca determinado de tal modo (como pensando en una cosa determinada) depende de su autodeterminación: nos volvemos conscientes, en esta práctica

¹² Fichte había sostenido este argumento en la *Grundlage contra Spinoza*. Spinoza postula la sustancia (la cosa en sí del dogmático) “porque se ve obligado a admitir algo como lo absolutamente primero, una unidad superior; pero si esto es lo que quiere, entonces debería precisamente haberse atenido justamente a la unidad que le era dada en la conciencia y no habría tenido necesidad de inventar una unidad aún más alta, hacia la cual nada lo empujaba”. Fichte, J. G., *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Pamplona, Universidad de Navarra, 2005, p. 68.

¹³ *Ibid.*, p. 42.

introspectiva, de que ningún contenido dado puede determinar de modo necesario el contenido de nuestro pensamiento. Es decir, obtiene el yo en sí que demanda el idealista (un objeto presente simplemente en cuanto a su existencia, en tanto aparecemos ante nosotros mismos como siempre ya existiendo, pero determinable en cuanto a su constitución). Este objeto se presenta para él, por lo tanto, como un hecho de conciencia. De este modo, el idealismo pretende lograr la articulación entre vida y especulación que el dogmático no podía alcanzar: su objeto tiene la ventaja de que puede mostrarse en la conciencia, puede ser el objeto de una experiencia. Es decir, no es una mera invención.

II.

Al llegar a este punto, podemos ver el esfuerzo de Fichte por romper la simetría entre dogmatismo e idealismo que parece dibujarse en ciertos momentos de su argumentación. Considerados desde el punto de vista especulativo, dice en la *Primera introducción*, los dos sistemas parecen tener el mismo valor.¹⁴ La diferencia entre ambos está, como sostuvimos, en la elección del fundamento, que depende de un acto absolutamente primero –el cual, por dar inicio a la serie de argumentaciones, escapa a la misma (así como el fundamento no puede estar en el mismo plano que lo fundado)–. El fundamento de determinación de este acto está, por lo tanto, no en un razonamiento, sino en la inclinación y el interés. Depende de qué clase de persona se sea, y eso se decide en la vida, no en la filosofía.

Parecería, así, que el juicio sólo puede recaer del lado de la vida: cada uno elegirá la clase de filosofía que se corresponda con la clase de individuo que sea, y hay tantas clases de individuos como modos de vida posibles. Ésta sería, no sin matices, la conclusión a la que llega la *Primera introducción*. Debemos detenernos, sin embargo, en el hecho de que la distinción entre ambas posiciones (la especulativa y la vital) aparezca en la *Segunda introducción*, y no en la *Primera*. Esta *Segunda introducción* fue escrita, como indica el subtítulo, para quienes ya tienen un sistema filosófico y, por lo tanto –podemos inferir–, está dirigida a quienes se pretende convencer de que lo cambien por el sistema fichteano. Si en la *Primera* nos encontrábamos con

¹⁴ Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, op. cit., p. 43.

una delimitación tajante entre idealistas y dogmáticos, una división que remitía al carácter de quien filosofa y que, por consiguiente, no podía ser saldada en el plano de la teoría, la *Segunda* matizaría esta posición al confiar en la posibilidad de dar un criterio interior a la teoría misma que permita optar por un sistema en lugar del otro. El acto por el cual se ingresa a la posición especulativa, y que determina el desarrollo sistemático posterior, debe poder ser tematizado y valorado dentro de esta misma posición.

Para poder cumplir con este propósito, Fichte debe encontrar un elemento que cumpla con los requisitos que señalamos a lo largo del primer apartado: debe ser un acto libre que, al suspender nuestros compromisos vitales (las particularidades que nos definen como individuos determinados), nos permita acceder a un punto de vista superior (el especulativo) desde el cual poder describir las estructuras universales que articulan nuestra experiencia. Para que esta descripción no sea una abstracción vacía, el mismo acto debe dar con un objeto que pueda ser sometido a un proceso de observación, y así dar contenido a la cadena de razonamientos.

Como sostuvimos, la posibilidad de que el objeto del idealista pueda aparecer ante la conciencia le da un contenido al principio del cual parte el idealismo, que permite que los conceptos de la *Wissenschaftslehre*, a diferencia de los del dogmático, no se muevan en el vacío. Es decir, le da una intuición.¹⁵ Ahora bien, esta intuición, por tener lugar cuando se ha hecho abstracción de todo objeto de la experiencia (tanto externa como interna) para involucrarse en un procedimiento autorreflexivo, debe ser de un tipo especial –no puede ser una intuición sensible–. Fichte la denomina, en la *Segunda introducción*, intuición intelectual. Esta noción constituye, según nuestra hipótesis, el mejor candidato para satisfacer los requisitos del acto señalado.

La figura de la intuición intelectual aparece en la *Segunda introducción* con dos sentidos que deben ser distinguidos y articulados.¹⁶

15 Ver *ibid.*, p. 121: “Un pensar que no tenga por fundamento ninguna intuición, que no aprehenda ningún intuir dado en el mismo indiviso momento, es un pensar vacío”.

16 Yolanda Estes distingue, refiriéndose al total de las obras del período de Jena, cuatro sentidos de la expresión: 1) intuición intelectual real, 2) concepto de pura yoidad, 3) reflexión filosófica e 4) intuición interna metodológica. Ver Estes, Y., “Intelectual Intuition: Reconsidering continuity in Kant, Fichte and

Por un lado, designa el Yo en sí postulado como primer principio, y refiere al concepto de yoidad, un “ser” cuya esencia consiste en su auto-actividad, un puro acto de volver sobre sí. Este principio aparece con el nombre de “intuición intelectual” en el apartado número once, y es descripto como la mera forma del yo, que sólo existe para el filósofo en tanto abstrae un elemento de la experiencia para formar su concepto. Como establecimos, en tanto puesto como fundamento, nunca es un objeto directamente accesible a la conciencia (por ser la condición de posibilidad de la misma), sino una suposición postulada como necesaria por el filósofo. En este caso, opera como una idea usada de hipótesis para, por un lado, evitar la regresión al infinito en la cadena de condiciones que compone cualquier razonamiento (mismo objetivo que cumple la cosa en sí para el dogmático) y, por el otro, articular las dos series que dan lugar a la pregunta filosófica por el fundamento: la del ser (las cosas) y la del ver (su representación), articulación de la cual el dogmático no puede dar cuenta.¹⁷

En un segundo sentido, la intuición intelectual designa, en el quinto apartado de la *Segunda introducción*, el acto mediante el cual surge para el filósofo este yo que coloca como primer principio.¹⁸ En este caso, no designa ya el principio puesto como fundamento, sino una facultad. Es la conciencia que acompaña al filósofo en su acto de volver sobre sí (descripto por nosotros como una conjunción de reflexión y abstracción), caracterizada por Fichte en otro lado como facultad de intuición interna.¹⁹ Se trata de una modalidad de la conciencia que está implícita en la posición de la vida: es la conciencia inmediata de que, en tanto “yo”, actúo, y de qué es lo que hago cuando actúo o, en otros términos, “es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago”.²⁰ Designa la estructura de referencialidad (autoconciencia) que acompaña todo acto de conciencia, pero que sólo en la práctica filosófica aparece como tal. Es la conciencia de sí que

Schelling”, en Breazeale, D. y Rochmore, T. (eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Ámsterdam, Rodopi, 2010.

17 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, op. cit., p. 48.

18 “Este intuirse a sí mismo pedido al filósofo al llevar a cabo el acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo intuición intelectual”. *Ibid.*, p. 83.

19 Fichte, J. G., *Fundamento*, op. cit., p. 37.

20 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, op. cit., p. 83.

permite designarnos como sujetos de nuestras acciones, diferenciarnos del resto de las cosas:

Yo no puedo dar un paso, ni mover mano ni pie, sin la intuición intelectual de mi conciencia de mí en estas acciones. Sólo por medio de esta intuición sé que yo lo hago, sólo por medio de ella distingo mi actuar, y en él a mí mismo, del objeto del actuar hallado ante mí. Todo el que se atribuye una actividad apela a esta intuición. *En ella está la fuente de la vida y sin ella no hay más que la muerte.*²¹

Para comprender cómo se articulan ambos sentidos de la intuición intelectual, podemos considerarlos en relación al acto por el cual se ingresa a la Doctrina de la Ciencia. Como sostuvimos al referirnos al primer sentido de la intuición intelectual, aquello que el filósofo coloca como primer principio no está dado inmediatamente a la conciencia, sino que debe aislarlo, distinguirlo de lo que se da en la conciencia vulgar (posición de la vida). Este acto, que denominamos –con Fichte– reflexión abstractiva, involucra un proceso de intuición interna de quien lo practica, de acuerdo con lo que caracterizamos como el segundo sentido de la intuición intelectual; y permite que el filósofo no piense sólo en su objeto sino, a la vez, en su propio pensar. Al designarla como autorreflexión que acompaña a cada una de sus acciones y razonamientos, es posible tomar conciencia de cada paso que se da en el terreno de la especulación, impidiendo que el yo se pierda a sí mismo en su objeto. Es que este objeto no es sino el mismo acto de autorreflexión. El proceso de abstracción, en cuanto exige correr la mirada de todo contenido empírico, se encuentra con un resto último e irrebasable,²² como condición de posibilidad de todos sus actos de conciencia: el acto de volver sobre sí en el cual está implicado quien filosofa. El contenido mínimo de todo su pensar, si ha de ser su pensar, es la conciencia (reflexiva) de sí. De acuerdo con esto, sostiene Fichte, el objeto con que se encontrará quien realice correctamente este acto es la pura

21 *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

22 “No se puede abstraer del yo, ha dicho la teoría de la ciencia. [...] Pues se habría visto que, lo que quiera que pensemos, nosotros somos en el pensar lo pensante, y que, por lo tanto, nunca puede darse nada independientemente de nosotros, sino que todo se refiere necesariamente a nuestro pensar”. *Ibid.*, p. 132.

forma de la yoidad –que definimos como el primer sentido de la intuición intelectual–: “yo y actuar que vuelve sobre sí son conceptos completamente idénticos”.²³ Vemos así que la autorreflexión en la cual se implica el filósofo es un acto real que tiene la misma estructura, sin ser idéntico (por razones que daremos en la última parte de nuestro trabajo) al yo absoluto presupuesto como fundamento.²⁴ Es decir, no es más que una acción que vuelve sobre sí, donde lo que ella es, lo es para sí misma: el pensante (el yo de quien filosofa) y lo pensado (el yo observado) son lo mismo.

En tanto el objeto (primer sentido de la intuición intelectual) tiene la misma estructura que el acto por el cual accedemos a él (segundo sentido), vemos por qué la intuición intelectual puede designar el punto en que se unen las dos series, la de las observaciones del filósofo y la de lo observado por él, la del ver y la del ser:

Quiero meramente llamar de nuevo a la memoria lo que tiene que haber encontrado ya hace largo tiempo todo aquel que haya arrojado sobre sí tan solo una mirada fija. La inteligencia, como tal, *se ve a sí misma*. Este verse a sí misma se dirige inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unión *inmediata* del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que ella en general es, lo es ella *para sí misma* [...]; con su ser-puesta, como inteligencia, está ya puesto al par aquello para lo cual ella es. Hay según esto, en la inteligencia –me expresaré figuradamente– una doble serie: del ser y del ver, de lo real y de lo ideal.²⁵

III.

¿Cómo se relaciona esta equivocidad de la intuición intelectual con la distinción, desarrollada en la primera parte, entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo? Debemos comenzar por subrayar la función eminentemente articuladora de la intuición

²³ *Ibid.*, p. 81.

²⁴ Cf. Estes, Y., *op. cit.*, p. 173.

²⁵ Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, *op. cit.*, pp. 47-48 (suprimimos la separación de párrafos).

intelectual.²⁶ Al designar a la vez lo puesto como fundamento y el acto por el cual se comienza a filosofar, se la puede usar para relacionar las dos series que han aparecido repetidas veces en nuestra argumentación: la serie de las observaciones del filósofo y la de lo observado por él. Por un lado, es ella la que permite que el filósofo se mueva entre ambas, no piense sólo en su objeto sino, a la vez, en su pensar. Designar la autorreflexión que acompaña a cada una de mis acciones y razonamientos me permite tomar conciencia de cada paso que doy en el terreno de la especulación, impidiendo que mi yo se pierda en su objeto. Por otro lado, garantiza que el objeto de la Doctrina de la Ciencia no sea una mera cosa independiente del yo y estática, y tampoco una mera ilusión del filósofo: su objeto es el pensar mismo, y por eso el filósofo puede pensar, al pensar el objeto, su propio pensar. Es un procedimiento de autoobservación. En términos de Fichte, con su ser-puesta como inteligencia está ya puesto al par aquello para lo cual ella es. Mientras el dogmático no puede dar cuenta de por qué se detiene en un determinado punto de su razonamiento (al poner como fundamento la cosa en sí), el idealista sí puede indicar el movimiento por el cual su pensar se limita a sí mismo. La especulación reconoce, bajo la figura de la intuición intelectual, el acto que la pone en marcha y que debe sostener constantemente si no desea perderse en su propio movimiento. Designa el componente observacional de la filosofía trascendental, que la diferencia de un mero procedimiento argumentativo.²⁷

Desde esta perspectiva, la ambigüedad entre ambos sentidos del término parece aclararse si pensamos que designa el momento de praxis en la teoría, su insuficiencia constitutiva. Al definir el papel complejo que cumple la noción de intuición intelectual en la *Segunda introducción*, vemos que la posición especulativa queda definida por una doble presuposición: 1) la práctica de un acto libre de reflexión abstractiva que interrumpe el flujo de la vida; 2) una

²⁶ “El concepto de actuar, que sólo se hace posible por medio de esta intuición intelectual del yo espontáneo, es el único que une los dos mundos que existen para nosotros, el sensible y el inteligible”. *Ibid.*, p. 88.

²⁷ Daniel Breazeale enfatiza este aspecto, al que denomina mixto, del método fichtiano. Ver Breazeale, D., “Inference, intuition, and imagination”, en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *New Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Nueva York, Prometheus Books, 2001.

vez realizada esta abstracción, se elige el principio que oficiará de fundamento del sistema. Este paso complejo, que hemos intentado localizar en la transición entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo, ocupa una posición a la vez interna (por ser el primer principio) y externa a la teoría (por ser una actividad): es su exterioridad constitutiva (que Fichte designa como supremacía de la razón práctica), que, si no hemos de renunciar a nuestro yo, debe acompañarnos en todo nuestro recorrido especulativo. Si este paso es pre-teórico, la elección del fundamento no puede depender de un mero razonamiento; surge de un acto de decisión en el que se juega nuestra libertad. Este acto sólo puede aparecer en el plano especulativo como un postulado (de acuerdo con el primer sentido de la intuición intelectual que señalamos), un elemento supuesto por la teoría pero no deducible por ella. Es el elemento indemostrable que sirve de base a toda demostración. Sin embargo, esta exterioridad no es absoluta, porque el acto por el cual nos colocamos en la posición especulativa (segundo sentido de la intuición intelectual) debe ser repetido en cada paso que demos en ella. La especulación puesta en juego por la *Wissenschaftslehre* es ella misma un tipo de praxis, y no una teoría dada de antemano:

Sus conocimientos no son susceptibles de ser proporcionados de un modo sistemático, ni se imponen, ni se dejan imponer; en una palabra, son unos conocimientos que sólo podemos sacar de nosotros mismos a consecuencia de una aptitud previamente alcanzada.²⁸

Si pensamos la figura de la intuición intelectual desde este enfoque, parece aproximar al máximo el método y su objeto, la estructura del sistema y la estructura de lo real. Pero al mismo tiempo que los une, los separa; sólo así puede garantizar la apertura e incompletitud que define el carácter procesual de cada instancia (vida y especulación).

Más precisamente, la promesa de unir la posición de la vida con el punto de vista especulativo por medio de la intuición intelectual no puede cumplirse sin restos por razones epistémicas precisas.²⁹

28 *Ibid.*, p. 141.

29 Ver Beiser, F., *German idealism. The struggle against subjectivism*, Harvard, Harvard University Press, 2002, pp. 304-306.

La intuición intelectual no constituye una prueba de nuestra libertad que pueda ser esgrimida contra el dogmático. Aunque el hecho de que el yo en sí, a diferencia de la cosa en sí, tenga la ventaja de poder mostrarse en la conciencia, su estatus privilegiado puede ser negado por la especulación: el que podamos aparecer ante nosotros mismos como libres es algo que debe conceder cualquiera, pero poner ese hecho como fundamento ya implica dar un salto por fuera de la experiencia (donde están incluidos los hechos de conciencia). Por eso el dogmático puede decidir presentar este hecho como una mera ilusión. Se aclara así por qué insistimos en diferenciar los dos tipos de intuición intelectual y en subrayar que sólo puede mostrarse el isomorfismo entre ambas instancias, pero no su identidad: la actividad de intuición realizada por quien filosofa permite descubrir un objeto que tiene la misma estructura que esta actividad. Ambos consisten solamente en un actuar que vuelve sobre sí. Pero este objeto no aparece, ante esta reflexión, en tanto fundamento. Postularlo como tal implica, insistimos, una decisión práctica: “el idealismo muestra en la conciencia inmediata lo que él afirma. Mera suposición, empero, es la de que *ese algo necesario es la ley fundamental de la razón toda*”.³⁰

Lo único que puede garantizarnos que este fundamento no sea una ilusión es mostrar el interés que tenemos por nuestra libertad en tanto seres racionales. Esto se hace exclusivamente remitiendo a la ley moral en nosotros, en la cual le exigimos al yo un actuar absoluto, fundado sólo en él y absolutamente en nada más.³¹ Si la intuición intelectual es la única posición sólida para toda filosofía, es porque designa la conciencia de sí como pura actividad y que debe ser presupuesta a la base de toda acción moral. La decisión de detener en ella el movimiento especulativo sigue una necesidad práctica: “yo no puedo ir más allá, partiendo de esta posición, porque yo no debo ir más allá”.³²

En este punto descubrimos que, si la vida tiene prioridad sobre la especulación, es porque no se trata de una posición compacta; no se trata meramente el ámbito de la conciencia vulgar o realista, que considera a las cosas como seres independientes de ella. La vida está ahuecada por la libertad. El descubrimiento de la ley moral abre un

30 Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción*, op. cit., p. 61.

31 *Ibid.*, p. 87.

32 *Ibid.*, p. 88.

hiato en la existencia a partir del cual podemos dar (aunque no necesariamente) el salto a la especulación. Por eso, a pesar de la ambigüedad de Fichte al respecto y de sus repetidos esfuerzos por persuadir al lector, las introducciones no buscan convencernos. Definen y despejan el plano de la filosofía, trazan su mapa. En este plano, nuestro recorrido estará previamente delimitado por nuestro temperamento: si tenemos fe en nuestra libertad y podemos ejercerla con frialdad, seremos capaces de alcanzar la posición necesaria para ver surgir el sistema ante nuestros ojos; si, en cambio, nos agitamos fácilmente o carecemos de fuerza de carácter, no podremos dar el salto necesario para despegar nuestro reflejo de la superficie opaca de las cosas.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.
- ----, *Fundamento de toda Doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Pamplona, Universidad de Navarra, 2005.

Bibliografía

- Beiser, F., *German idealism. The struggle against subjectivism*, Harvard, Harvard University Press, 2002.
- Breazeale, D., “The ‘Standpoint of Life’ and the ‘Standpoint of Philosophy’ in the context of the Jena *Wissenschaftslehre* (1794-1801)”, en Mues, Albert (ed.), *Transzentalphilosophie als system*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1989.
- ----, “Inference, intuition, and imagination”, en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *New Essays in Fichte’s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, Nueva York, Prometheus Books, 2001.
- Estes, Y., “Intellectual Intuition: Reconsidering continuity in Kant, Fichte and Schelling”, en Breazeale, D. y Rochmore, T. (eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Ámsterdam, Rodopi, 2010.

La unidad teoría-práctica y su reformulación en el desarrollo de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte hacia 1801-2

MARIANO GAUDIO

1. Introducción

El presente artículo tiene como horizonte principal reconstruir las coordenadas fundamentales para comprender el desarrollo de la filosofía práctico-política de Fichte en torno del cambio de siglo (XVIII / XIX), aunque no sea éste el tema que más se analizará aquí, pues la comprensión de tal desarrollo, de acuerdo con los presupuestos mismos de Fichte, no puede escindirse de la evolución propia de la Doctrina de la Ciencia, que ciertamente podrá ser una y la misma, pero a la vez se muestra en diferentes exposiciones en el período indicado (1794-1801). Si, no obstante, se consideran las obras sociales y jurídico-políticas de Fichte por separado y bajo una línea de continuidad, se encontrará de inmediato una serie de contrastes, tensiones o cuestiones a conciliar (sean aparentes o no) entre los primeros escritos, el *Derecho natural* de 1796-7 y *El Estado comercial cerrado* (1800). Así, por ejemplo, mientras en los escritos de revolución la mirada de Fichte sobre el Estado resulta ser preponderantemente negativa, en el *Derecho natural* el Estado surge como instancia fundamental de unificación de los múltiples seres racionales y en *El Estado comercial cerrado* extiende su función de sustento material a todas las actividades de los particulares; luego, ¿cómo se concilian estas perspectivas? Ciertamente se podrían aplicar varias estrategias: apelar a los contextos, subrayar los puntos de continuidad y relativizar las rupturas, o simplemente adoptar una tesitura descriptiva y/o de aislamiento de las obras. De una o de otra manera, no sólo se da

por obvio lo más importante, que es cómo se articulan las consideraciones de Fichte sobre lo social, lo jurídico, lo político, lo económico (y lo que en este período de corte comienza a cobrar cada vez más relevancia, a saber: lo cultural y formativo) con la concepción de fondo que este mismo filósofo sustenta y lleva adelante como Doctrina de la Ciencia; sino también se disuelve la relevancia que lo social, lo jurídico, lo político, etc., poseen dentro del sistema, en el sentido de que la desconexión con la instancia fundamental coloca a esas ramificaciones como expresiones meramente empíricas, contingentes, circunstanciales, de parte del filósofo. De acuerdo con esto, el desarrollo del pensamiento práctico-político de Fichte tiene que conjugarse y explicarse en consonancia con su filosofía primera, la Doctrina de la Ciencia, y en el período particular que nos interesa, en torno de 1800, recogiendo las perspectivas anteriores.

El hilo conductor inicial que nos permite reconstruir la evolución de la Doctrina de la Ciencia es la compleja y a veces cambiante relación entre teoría y práctica. Pese a que con el desarrollo se observará que esta cuestión, bastante importante en las primeras obras de Fichte, va perdiendo peso propio en aras de otra polarización (la de Ser y Libertad en el saber a partir de 1800), de todos modos conduce –a nuestro entender– a dilucidar el meollo más intrigante y sustancial de la Doctrina de la Ciencia, que por lo demás revela una constante que atraviesa las distintas obras: *la articulación entre lo Uno y lo múltiple en su doble vertebración horizontal-vertical*. En este sentido, en el apartado siguiente nos concentraremos en la visión de Fichte sobre la unidad entre teoría y práctica en las primeras obras y en las dos primeras grandes elaboraciones de la Doctrina de la Ciencia (*Grundlage* de 1794-5 y *Nova methodo*). Aquí procederemos muy sucintamente y con el foco puesto sólo en el tema señalado.

Ahora bien, lo que nos impulsa a ir más allá de la primera reelaboración de la Doctrina de la Ciencia de Fichte (la *Nova methodo*) es, de un lado, sencillamente que el mismo filósofo vuelve a trabajar sobre ella y a exponerla de otra manera y, del otro, el desplazamiento de las obras jurídico-políticas –como anticipamos– hacia cuestiones como la cultura y la educación (junto con lo nacional en general) que parecían corresponder a lo social y a lo individual, que pasan a ser potestad del Estado y que cobran cada vez más protagonismo como amalgama y mezcla para afianzar la unidad común. Así, entonces, en los apartados tercero y cuarto analizaremos dos textos,

respectivamente, que constituyen la segunda etapa de reelaboración de la Doctrina de la Ciencia: *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre* y *Darstellung der Wissenschaftslehre*, ambos de 1801-2. Aunque tienen mucho en común, los analizaremos por separado, precisamente para reconstruir en líneas generales una problemática que resulte representativa de la obra en su conjunto. Según nuestra hipótesis, estas obras tendrían que ofrecer signos especulativos para interpretar las consideraciones sociales, jurídicas, políticas, etc., de Fichte, y sobre ello trazaremos un bosquejo en el último apartado.

2. La teoría y la práctica en las obras del Fichte de Jena

En las primeras obras de Fichte en su etapa de Jena (entre 1794 y 1799 aproximadamente), la distinción entre teoría y práctica aparece en un primer plano y, con ella, una serie de problemas en torno de la significación y de la articulación de los ámbitos. Mientras que la teoría se ocupa de las condiciones para el conocimiento sensible de objetos dados, la práctica se corresponde con la realización efectiva de acciones en el mundo y, por ende, con objetos producidos o hechos. Sin embargo, en las sucesivas reelaboraciones de la Doctrina de la Ciencia los matices cobran un protagonismo tal que la distinción se disuelve, a la vez que se reformula en los términos de la especulación y la vida, y más en una suerte de continuidad que de contraposición. En este apartado analizaremos el periplo inicial de Fichte, enfatizando las problematizaciones.

Fichte toma de Kant la distinción, contraposición y subordinación de la teoría respecto de la práctica. La primacía práctica constituye uno de los primeros tópicos para el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia: ya en la Reseña de «*Enesidemo*» la expresión “*la razón es práctica*” significa el intento de armonizar el Yo que se pone a sí mismo (la autonomía absoluta) con el Yo como inteligencia o representante, relacionado con un objeto y subordinado al primero.¹ En

1 Fichte, J. G., *Recension des Aenesidemus*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn y otros, Stuttgart, Frommann, 1962 ss. [en adelante: GA, serie/tomo y página]: GA I/2 22; Reseña de «*Enesidemo*», edición bilingüe, introducción y traducción de V. López-Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982, p. 85: “Pero, como el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, entonces surge una tendencia (*Streben*) a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo, para con ello

sintonía, en la *Reivindicación* afirma que, frente a lo dado o percibido (la verdad objetiva, aplicable al mundo sensible) hay algo “infinitamente superior”, y es lo producido desde la libre autoactividad.² En *Sobre el concepto* Fichte prosigue con esta perspectiva al sostener que la teoría se funda sobre la representación y en ella el Yo está determinado por el No-Yo, mientras que la práctica parte de la presuposición del Yo absoluto que se determina a sí mismo y desde allí contiene el Yo como inteligencia, aunque sin suprimirlo sino sólo en una tensión de realización que caracteriza propiamente al esfuerzo o tendencia (*Streben*).³ Y agrega que la parte práctica es la más importante, que se basa en la teoría como en su suelo, pero que ésta recién alcanza su delimitación segura y su fundamento firme con la primera, en cuanto resuelve las preguntas sobre la relación con el No-Yo.⁴

En consecuencia, aunque suscribe claramente la distinción y la primacía práctica, Fichte no obstante no acentúa la contraposición y no ofrece una mirada nítida y explicativa de la relación entre las dos partes. Ambas aparecen como fundamento, como necesitadas una

llover a la unidad el Yo que lo representa con el Yo que se pone a sí mismo. Y éste es el significado de la expresión: *la razón es práctica*".

- 2 Fichte, J. G., *Zurückforderung der Denkfreiheit*, en *J. G. Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, reed. 1971 [en adelante: FSW, e indicamos tomo y página]: FSW VI 19; *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina, Madrid, Tecnos, 1986, p. 25: “Aparte de esta verdad [objetiva] aplicable al mundo sensible, hay incluso otra en el significado infinitamente superior de la palabra; a saber, no sólo conocemos mediante la percepción la constitución dada de las cosas, sino [también] las debemos producir nosotros mismos con la más pura y la más libre autoactividad, conforme a los conceptos originarios de lo justo y de lo injusto”. Esta misma distinción se observa en relación con la representación y con las leyes en: Fiche, J. G., *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, § 2, FSW V 16-18; *Ensayo de una crítica de toda revelación*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 175-177.
- 3 Fichte, J. G., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 8, GA I/2 150-151; *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1963, pp. 51-52: “el Yo llega a ser determinado mediante el No-Yo (según su cantidad). En esta medida él es dependiente, se llama inteligencia y la parte de la Doctrina de la Ciencia, que trata de ella, es su parte teórica [...]. Pero el Yo debería ser absoluto y estar determinado absolutamente por sí mismo [...]. [U]na causalidad [absoluta] suprimiría el No-Yo contrapuesto [...]. Pero el concepto de una causalidad que no es causalidad es el concepto de una tendencia (*Strebens*) [...] que se ubica como fundamento de la segunda parte de la Doctrina de la Ciencia, la cual se llama práctica”.
- 4 Cf. *Ibid.*, GA I/2 151; trad. cit., p. 52.

de la otra, como teniéndose que mediar mutuamente y sin una tercera instancia. Así, no resulta evidente en última instancia cuál funda a cuál, por qué una sería prioritaria, o cómo se articularían entre sí. Todas estas ambigüedades persisten en la *Grundlage* de 1794: no sólo por la división expositiva de esta obra –donde la teoría precede a la práctica–,⁵ sino también porque al cierre de los principios fundamentales Fichte dice: “nuestro sistema *agrega* una parte práctica que fundamenta y determina a la primera”.⁶ Pero, entonces, si sólo se puede llegar a la práctica mediante la teoría y, sin embargo, la teoría sólo se explica desde la práctica, ¿cuál precede a cuál (no en cuanto al orden expositivo, se sobreentiende, sino en cuanto al orden de la fundamentación)? Acaso si no puede haber práctica sin teoría, ni teoría sin práctica, ¿no estarían en un mismo nivel? Además, si se fundamentan –al menos según la hipótesis– mutuamente, ¿no tendría que neutralizarse la contraposición entre ellas? Por último, más allá de que el rasgo de “agregado” de la práctica podría comprenderse en este contexto como confrontación con el alcance del sistema de Spinoza, el grado de autonomización que Fichte presupone aquí tanto respecto de la teoría como de la práctica sería incompatible, o

-
- 5 Nos referimos a la división de *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [en adelante: GWL] en tres partes: los principios fundamentales (§§ 1-3), la parte teórica (§ 4) –ambas publicadas conjuntamente en 1794–, y la parte práctica (§§ 5-11), que fue publicada posteriormente, en 1795 y por separado. Pero las consideraciones de Fichte que tomamos aquí ya están explicitadas en el § 3, según el cual la teoría consiste en buscar lo idéntico a través de lo contrapuesto, hasta llegar a un punto donde no se pueda seguir enlazando y, por consiguiente, haya que pasar a la práctica: GWL § 3, GA I/2 273-276; *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975, pp. 27-29 [en adelante: FDC].
- 6 GWL § 3, GA I/2 282; FDC 34 (subrayado nuestro). El contexto en que formula esta aclaración, la polémica con Spinoza y el dogmatismo, permitiría no sólo aclarar la visión de Fichte sobre los principios, sino también establecer la primacía de la práctica incluso respecto de la interpretación de los párrafos siguientes. El pasaje reza así: “Muy lejos de ir más allá de esto hasta el Yo puro absoluto, él [= el dogmatismo] no se eleva en absoluto [hasta allí]; donde va más lejos, como en el sistema de Spinoza, va hasta nuestros principios segundo y tercero, pero no hasta el primero [...]. La parte teórica de nuestra Doctrina de la Ciencia, que se desarrolla también sólo desde los últimos dos principios [...] es efectivamente el spinozismo sistemático [...]. Pero nuestro sistema *agrega* una parte práctica que fundamenta y determina a la primera”, GA I/2 282, FDC 33-34. Esto significa que el desarrollo de la teoría y la práctica no constituye una mera subsunción al tercer principio, sino una articulación de éste y del segundo con el primero.

al menos problemático, en relación con aquello mismo que se propone, la fundamentación y determinación de la teoría a partir de la práctica.

Ciertamente estas ambigüedades, entre otras cuestiones, llevarán a que Fichte exponga después la Doctrina de la Ciencia según un nuevo método. Sin embargo, ya hay algunos indicios en *Grundlage* para esclarecer la articulación entre teoría y práctica; y más aun, el esclarecimiento de esta articulación conduce –según nuestra consideración– al núcleo especulativo que resulta clave en la obra de Fichte. Analicemos los indicios.

En primer lugar, al comienzo del § 4 Fichte retoma la manera en que va a conjugar los principios fundamentales, y afirma: “El Yo es puesto, ante todo, como absoluto, y después como una realidad delimitable, capaz de cantidad”.⁷ Mientras la primera parte de la proposición funda la práctica, la segunda funda la teoría, lo que significa que la práctica está por encima de la teoría, y que ésta aparece secundariamente y a partir de la limitación. Por tanto: “únicamente la facultad práctica hace posible la facultad teórica”, y no al revés; incluso –prosigue Fichte– “la razón es en sí solamente práctica, y [...] deviene teórica únicamente en la aplicación de sus leyes a un No-Yo que la limita”.⁸ Comenzar por la teoría implica mostrar cómo las leyes de la razón se aplican a objetos y, en general, al No-Yo; hasta llegar a un punto donde se pida por el fundamento de esas leyes, y donde entonces la teoría resulte insuficiente. Pero el pasaje y apertura a la práctica revela que, en verdad, la teoría *ya era la práctica* –la práctica en la modalidad de la teoría–. La razón es, en sí misma y en su totalidad, razón práctica, que en el conocimiento de la experiencia funciona como razón teórica. Así, dice Fichte: “la razón misma no puede ser teórica, si ella no es práctica; [...] no es posible ninguna inteligencia en el hombre si en él no hay una facultad práctica”.⁹ En suma, *conocer es una forma de actuar*. Y es una forma de actuar incluso cuando implica un no-actuar en el sentido práctico, que es

⁷ GWL § 4, GA I/2 286; FDC 39.

⁸ GWL § 4, GA I/2 286; FDC 39.

⁹ GWL § 5, GA I/2 399; FDC 126.

un actuar en el sentido específicamente cognoscitivo, un entregarse a aquello que el sentimiento presenta sin más.

En segundo lugar, la articulación teoría-práctica se condice –tal como Fichte señala en la *Reseña de «Enesidemo»*– con la doble modalidad del Yo: el Yo que se pone a sí mismo absolutamente constituye el presupuesto necesario del Yo que se pone abierto a un influjo exterior. Sin lo primero, la limitación no tendría una instancia de referencia. Sin lo segundo, la actividad se proyectaría indefinidamente, sin límites ni diferenciación. (Aquí, de una suerte de necesidad mutua también surgen las confusiones, porque parecieran equipararse a un mismo nivel, y sin embargo tal equiparación sólo se puede explicar como un proceso interno al Yo-Uno). Luego: “Así el Yo, en cuanto Yo, está originariamente en acción recíproca (*Wechselwirkung*) consigo mismo; y únicamente por esto llega a ser posible un influjo desde afuera en él mismo”.¹⁰ Ahora bien, el Yo absoluto, que postula y exige la perfecta concordancia del Yo consigo y la reducción de todo No-Yo al Yo, se erige ante nosotros como Idea, la Idea del Yo infinito. Porque somos seres finitos, encontramos limitaciones y, a partir de ellas, trazamos las posibilidades de actuar. Es decir, la Idea del Yo infinito se erige ante nosotros, los seres finitos, en relación con el choque (*Anstoss*) –en sintonía con la *Reivindicación*–: ya sea porque con la Idea como fundamento el Yo, que reúne el dato de la finitud con la apertura a la infinitud (la libertad), puede ir más allá de lo dado y hacia lo que debe ser o serie de lo ideal, ya sea porque dirige la mirada sobre el límite y se atiene a la serie de lo efectivo. En el primer caso surge el Yo práctico, en el segundo el Yo teórico.¹¹ Aunque se necesiten mutuamente, ambos implican una dirección distinta de una y la misma actividad cuyo motivo último reside en la práctica.

Con estos elementos podemos enfocar lo que, según nuestra consideración, constituye el meollo especulativo de la Doctrina de la Ciencia, aquello que la caracteriza y la conecta con las reelaboraciones posteriores. En efecto, dicho sucintamente, la reciprocidad del Yo teórico supone la absolución del Yo práctico, basada en la reciprocidad del Yo consigo. El Yo teórico que entra en relación recíproca horizontal con un No-Yo es a la vez el no-actuar del Yo práctico

¹⁰ GWL § 5, GA I/2 409; FDC 134.

¹¹ GWL § 5, GA I/2 409-410; FDC 134.

y, en última instancia, un actuar y no-actuar del Yo consigo mismo. La horizontalidad remite a una verticalidad: el Yo relacionado con el No-Yo es un Yo que entra en conflicto consigo, que se escinde pero manteniéndose enlazado. Necesita el límite, porque de lo contrario no se podría escindir (ni reflexionar, ni ser consciente, etc.), pero lo comprende como interno a su propio desarrollo. Y lo necesita en un sentido formal: no como un límite determinado y concreto (un tal o cual límite efectivo), sino como un límite en general. A la vez que lo pone como por fuera (como un No-), lo refiere internamente (-Yo). La reciprocidad horizontal del Yo con el No-Yo se vertebría, en definitiva, en la reciprocidad vertical del Yo consigo. La teoría se fundamenta en la práctica, y la práctica configura el primer principio como Idea.¹²

Pese a las aclaraciones, la *Grundlage* deja cierto resabio de insatisfacción. En la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796-1799) Fichte decide cambiar el procedimiento expositivo: no ya desde lo explicado (la teoría) a lo que la explica (la práctica), sino desde la filosofía en su conjunto, o desde la práctica misma, para luego introducir y explicar la teoría.¹³ Así la distinción y contraposición entre teoría y práctica pasan a un segundo plano, mientras que la jerarquización y la unidad cobran fuerza. Lo interesante de esta innovación metodológica reside en que Fichte parte de la plena identidad y concordancia del Yo, la coincidencia absoluta de sujeto y objeto, para mostrar que esta unidad se escinde al plantearse una tarea o concepto de fin (un objeto en la práctica), y de ella resulta la ulterior escisión del objeto como algo dado al conocimiento. En todos los casos hay actividad, lo que difiere es la orientación.¹⁴ Y la no-actividad o reposo también es actividad, y significa actividad-negada. En este sentido, el No-Yo aparece aquí directamente ligado al ponerse y escindirse del Yo, como una contracara implícita y sin un referente propio, o como un resultado: lo determinado como consecuencia de lo determinable, lo contrapuesto que se resuelve en el fundamento. No hay propiamente un No-Yo (en sí, o con capacidad auto-referen-

12 Véase GWL § 6, GA I/2 416; FDC 139.

13 Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre nova methodo – Halle* [en adelante: WLnm-H], GA IV/2 17 (*Doctrina de la Ciencia nova methodo* [en adelante: DCnm], trad. J. Villacañas – M. Ramos, Valencia, Natán, 1987, p. 1). Véase asimismo: Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*, GA IV/3 329.

14 WLnm-H, GA IV/2 29; DCnm 14. En *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause*, GA IV/3 334-335.

cial); el No-Yo no es más que otra manera de considerar al Yo.¹⁵ La verticalidad de la *Nova metodo* se evidencia también en el modo de resolver la reciprocidad entre libertad y limitación: aunque no haya una sin la otra, Fichte afirma “primero, la libertad; y segundo, la LIMITACIÓN de la actividad”¹⁶

Por tanto, con la *Nova metodo* se esclarece la dependencia, la articulación y la subordinación de la teoría respecto de la práctica, y se disuelve la distinción,¹⁷ porque *toda* actividad corresponde a la práctica. Ahora el foco de atención se desplaza hacia otra contraposición fundamental, la que genéricamente en el idealismo sería entre Espíritu y Naturaleza, y la que en la terminología de Fichte a partir de 1800 sería entre Libertad y Ser. Cabe aclarar también que entretanto muta el significado de la teoría, que ya no refiere simplemente al conocimiento empírico, sino a la no-actividad propia de la especulación o del pensamiento no-realizado.¹⁸ Pero esta caracterización

15 WLnm-H § 1, GA IV/2 35; DCnm 19. Más abajo dice Fichte: “...los contrapuestos son siempre uno y lo mismo en el fundamento. Sólo en distintos modos de la actividad de nuestro Yo, en la perspectiva de sus muchos aspectos, existe su diferencia; pero no es posible uno sin el otro, ellos son inseparables. Pues, de la primera proposición suprema, que el Yo es a su vez sujeto y objeto, se sigue todo el resto [...]. No hay ninguna actividad determinada sin [una] determinable, ninguna actividad del Yo como Yo, sin la misma como reposo, como No-Yo. Es una y siempre la misma actividad. El No-Yo es meramente una perspectiva (*Ansicht*) distinta del Yo. El Yo, en actividad, brinda el Yo; el Yo en reposo, esto significa: meramente pensado como objeto, brinda el No-Yo [...]. Por tanto, en el idealismo el No-Yo es sólo un accidente. El idealismo no tiene propiamente ningún No-Yo, sino que su No-Yo es sólo una manera particular de ver su Yo”. WLnm-H § 1, GA IV/2 39-40; DCnm 24-25.

16 WLnm-H § 4, GA IV/2 55; DCnm 40.

17 Además de los pasajes señalados en *Nova metodo*, el soslayo de la distinción se observa en las obras de filosofía aplicada o partes especiales de la Doctrina de la Ciencia (sobre esto véase WLnm-H § 19, GA IV/2 262-266, DCnm 258-263), lo cual no significa que no contengan –sino todo lo contrario– la dimensión metafísica especulativa; en concreto, nos referimos a *Grundlage des Naturechts* (v.gr. GA I/3 313 318; §§ 1-4, GA I/3 329-360; *Fundamento del derecho natural*, trad. cast. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 103-107, 116-147, respectivamente) y a *Sittenlehre* (v.gr. GA I/5 21-45; *Ética*, trad. cast. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005, pp. 69-94).

18 Este significado aparece en la Segunda Introducción (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 1, GA I/4 209-210; § 5, GA I/4 217) y en la contraposición entre filosofía y vida en los textos de la disputa del ateísmo (v.gr. *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, §§ 5-8, FSW V 339-343; *Advertencias, respuestas, cuestiones*, trad. cast. S. Turró, en J. Rivera de Rosales – O. Cubo (eds.), *La*

de la teoría que suele aparecer en las obras más populares o polémicas de Fichte, lejos de menoscabar la práctica, la enaltece y refuerza, porque denota que en este idealismo, como en cualquier idealismo medianamente serio, la transformación de la realidad no se produce instantánea o mágicamente –como se podría creer, desde una posición vulgar y dogmático-fatalista–, sino a partir de la comprensión de los límites y la apertura de la libertad como instancia de posibilidades. La teoría y la especulación en cuanto actividades propias del intelectual, del docto o del educador, no se oponen a la práctica como transformación de lo dado en una perspectiva histórica o social, lo que justo constituye el legado y deber-ser o deber-hacer de tales sectores cultivados, sino que antes bien se complementan necesariamente, y sí se oponen a las creencias naturales y dogmáticas que deducen de la primacía de la cosa-en-sí la imposibilidad de actuar libremente y producir lo dado como realidad. Precisamente, la reelaboración de la Doctrina de la Ciencia desde 1800, sin escapar a la cuestión especulativa sino imbuyéndose en ella y en los polos Libertad y Ser, contiene como una de sus resistencias principales la del devenir dogmático del idealismo.

3. Ser y Libertad en la segunda reelaboración de la Doctrina de la Ciencia

En torno de 1800 se iniciaría, de acuerdo con nuestra clasificación (muy formal, muy debatible, y apenas sugerida para captar las modificaciones en el desarrollo), la segunda fase de reelaboración de la Doctrina de la Ciencia, donde la distinción entre teoría y práctica, tal como se la concebía en las primeras obras, se vuelve completamente difusa en aras de la centralidad del saber que descansa sobre la polaridad entre Libertad y Ser. Tal saber no es, estrictamente, sólo teórico o sólo práctico, sino ambos, en el sentido de que la especulación y la vida, aunque se puedan contraponer en algunos aspectos,

polémica del ateísmo. Fichte y su época, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 251-254). La connotación especulativa ataña a la Doctrina de la Ciencia como sistema de pensamiento que cada uno tiene que realizar por sí mismo; es decir, no basta con la exposición, sino que hay que producirlo y activarse. También en este sentido hay una teoría-pasiva y una teoría-activa, y la última como la auténtica Doctrina de la Ciencia; esto, por lo demás, se condice con el legado pedagógico de Fichte y a la vez con la dirección práctica del estamento de los cultivados.

tos, en rigor están en continuidad. Incluso parafraseando la famosa sentencia de la *Primera introducción*, se podría decir que el tipo de filosofía que se elige se correlaciona con el tipo de vida que uno lleva.¹⁹ La *Darstellung* de 1801-1802, que analizaremos en el apartado siguiente, comienza precisamente con el reproche de Fichte hacia las parcializaciones de la verdad y la consiguiente incapacidad de captar la unidad del saber. De modo coherente, en una de las pocas referencias a la distinción entre teoría y práctica al final de esa obra, Fichte caracteriza a la primera como mero saber vacío, puramente esquematizado y sin ningún contenido, y a la segunda como la efectivización y devenir real del saber;²⁰ es decir, teoría y práctica son saberes y, en última instancia, perspectivas de uno y el mismo saber. Pero este saber-uno se divide en saber absoluto (reflexivo, trascendental, el ojo que da cuenta del sistema, etc.) y saber fáctico; luego, ¿cómo se unifican? ¿Cómo se concilian Libertad y Ser?

La articulación entre lo uno y lo múltiple en el saber condensa el tópico de la segunda reelaboración de la Doctrina de la Ciencia, y en este apartado queremos detenernos en algunos aspectos que Fichte esboza en un manuscrito incompleto fechado entre 1801 y 1802 y que la edición crítica decidió titular *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre* (*Hacia la elaboración de la Doctrina de la Ciencia*) y colocarlo antes de la *Darstellung*. Y queremos detenernos aquí porque se trasluce la relevancia del saber en torno de la conciliación entre lo uno y lo múltiple. Así, para ordenar la ilación del texto proponemos tres momentos: (a) el problema de la reunión entre Ser

19 “La filosofía que se elige depende de qué hombre se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto [...], sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene” (Fichte, J. G., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 5, GA I/4 194-195). Y no sólo eso, sino también a la inversa, porque la filosofía modifica –por ejemplo, al pasar del dogmatismo al idealismo– el modo de vivir. Véase: *Erste Einleitung*, § 5, GA I/4 195; y *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 6, GA I/4 238-239; y § 10, GA I/4 262.

20 Fichte, J. G., *Darstellung der Wissenschaftslehre* [en adelante: DWL], GA II/6 324: “Ella [la Doctrina de la Ciencia] es en sí teórica e igualmente práctica. Teórica, [porque] para sí [ella es] un mero saber esquematizado vacío, sin ningún contenido, impulso, estímulo, o similares (y más bien al revés, ella debe rechazarlos); práctica, [porque] el saber debe devenir libremente en la realidad (*Wirklichkeit*); esto asimismo está junto con y en su determinación inteligible. La Doctrina de la Ciencia es continuamente el deber que aparece a todas las inteligencias que en la serie de condiciones han venido hasta su posibilidad”.

y Libertad, (b) la mediación a través de la luz y del devenir, y (c) las características de la separación o del brotar de lo múltiple en lo Uno.

(a) Ante todo, la cuestión de la unidad del saber, o de otra manera la conciliación entre Ser y Libertad, para Fichte no se alcanza si se los considera como miembros externos e independientes que se equiparan en la reunión, sino sólo si la conciliación, manteniendo la perspectiva particular, determina la diversidad de orientación de ambos. En otras palabras, la reunión no se logra con el ensamblaje de piezas separadas, sino mostrando cómo en el mismo desenvolverse el saber es unidad y multiplicidad. La clave reside en el pensar Uno (*Einen Denken*), en el concebirse o aprehenderse: en este estado, la conciencia es simultáneamente unidad y duplicidad, referencia a sí y a lo otro de sí. El foco de distinción se desplaza hacia el saber como mera capacidad o facultad, y el saber efectivo;²¹ pero, ¿cómo se conectan? Según Fichte, esta cuestión concierne directamente a la filosofía: se conectan –prosigue– en “un saber del pensar como tal: [en] la interioridad, y [en] lo en-sí (insichheit) del pensar”.²² Se trata de un pensar que tiene que existir dentro de sí y atravesarse internamente, y esto es precisamente la intuición intelectual. En ella se desarrolla la sujeción o vinculación, pero de modo tal que conlleva tanto continuidad como *hiatus*. En la unidad fundamental, la actividad absoluta contiene limitación, y el saber libre está enlazado con lo establecido fuera de sí. Lo fáctico –en rigor, el saber fáctico, la dualidad y, por consiguiente, lo empírico en general– aparece subsumido

²¹ Fichte, J. G., *Zur Auseinandersetzung der Wissenschaftslehre* [en adelante: ZAWL], GA II/6 51: “Si el saber es una mera facultad, entonces no es ningún saber efectivo, y si es un saber efectivo, entonces no es más una mera facultad”. Esta distinción y exclusión entre los dos tipos de saberes se volverá más clara con el desarrollo. En este contexto inicial el desafío reside en comprenderlos como perspectivas sobre un mismo saber. J. Stolzenberg, en efecto, explica la unidad-dualidad del saber en base a la tesis de la auto-aniquilación que toma de las lecciones introductorias a la Doctrina de la Ciencia de 1813 y como clave para interpretar la *Darstellung* de 1801-2. Según la tesis de la auto-aniquilación, el ver propio del saber engendra y simultáneamente niega su producir, se desenvuelve –siendo uno y lo mismo– en duplicidad, es decir, abriendo la referencia a lo puesto (el ser, lo fáctico, etc.) y al saber del saber (o ver el ver), pues el ser no se podría poner sin esa referencia del saber a sí mismo. Pero precisamente en el poner-el-ser el saber borra su producir. Stolzenberg, J., “Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801”, en *Fichte-Studien* nº 17, pp. 129-131.

²² ZAWL, GA II/6 52.

al interior del saber absoluto, y éste se erige en instancia máxima que no admite algo superior ni resulta deducible o demostrable.

El saber –afirma Fichte– “es mezcla (*Verschmelzung*) de Ser y de Libertad. Por tanto, la libertad tendría que entenderse en este para sí como ser, como consistir que reposa, y devenir siempre para sí en el saber”.²³ El saber absoluto ya es en sí mismo fusión de ser y libertad, y comienza a distinguirse reflexivamente con el trazado que engloba el “para-sí” propio de la libertad. En este proceso la libertad conlleva un estar y simultáneamente un no-estar concibiéndose o aprehendiéndose, un contenerse y un realizarse, una mera facultad y una efectivización, de modo tal que el volver sobre sí de la intuición aúna lo intelectual y lo sensible. “Esta intuición –continúa Fichte– es la fuente originaria de realidad, la cual puede ser referida a un punto, pero siempre al interior de la expansión (*Ausdehnung*) infinita que la libertad asimismo podría darle”.²⁴ De este modo, el ser (el mundo de lo dado, lo sensible, etc.) resulta deducido de la intuición intelectual y de la libertad, y siempre en referencia a esta unidad fundamental. Esto no significa que el ser se derive inmediatamente de la libertad, o que ésta pueda crearlo sin más, al modo de una fantasía o delirio o por el solo pensar, ni que efectivamente lo haga. Significa, por el contrario, que gracias a la libertad es posible intuir el ser como tal, o también que en ella reside la “facultad de hacer”, que no se corresponde necesaria o exactamente con lo hecho.²⁵

El saber interioriza el ser, lo hace suyo. Desde el punto de vista cualitativo, el saber es un pensamiento enlazado, un mero estado

²³ ZAWL, GA II/6 54. La distinción entre consistir y devenir será central en la *Darstellung*, como veremos abajo. Por otra parte, en una secuencia que también recorre las reelaboraciones de la Doctrina de la Ciencia, pero bajo la hipótesis de argumentar contra el escépticismo, R. Horstmann sostiene que Fichte recién logra una justificación adecuada de su sistema en la *Darstellung*, y más precisamente con el saber absoluto, caracterizado como reunión real entre Ser y Libertad, como atravesarse que reformula la esencia del saber y que desemboca en la intelección o Yoidad. De esta manera, según Horstmann Fichte neutraliza la objeción del escéptico acerca de la separación entre Yo y mundo, porque ambos se funden en la ejecución y realización del saber. Horstmann, R.-P., “Fichtes anti-skeptisches Programm. Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02”, en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, nº 5, 2007, pp. 83-86.

²⁴ ZAWL, GA II/6 54.

²⁵ “En la *intuición de la intuición* la libertad sería intuida como fundamento absoluto de todo *intuir*, justamente como ser, pero de ninguna manera como *haciendo* este

(*Zustand*); pero al mismo tiempo se trata de una facultad absoluta que reposa y que está reunida con su captarse, contenerse y atravesarse. En este sentido, hay “un estado de oscuridad absoluta o del ser simple, y un estado de claridad o de ser para sí del saber. El saber se determina mediante su ser, y éste, su ser, es lo substancial, la transfiguración del mismo en sí mismo”.²⁶ El ser, lejos de erigirse en instancia auto-referencial o de remitir a una exterioridad irreductible, se convierte en *ser del saber*, y así se torna determinado y dependiente; sin embargo, esto sucede en rigor porque el saber se ha sujetado, o la libertad se ha retenido, o porque la intuición conlleva la forma de la vinculación. Es el mismo saber presupuesto el que ahora se pone en la forma de un saber dependiente o referido a otro. De ahí que para Fichte el condicionamiento recíproco de ser y saber requiera una visión superior, porque en la medida en que el saber se determina en relación con el ser, ya no es un saber en sí y para sí, sino un miembro de una dualidad proveniente de la unidad dividida.

(b) Ahora bien, ¿cómo se articulan la unidad y la dualidad? En este punto, cabe señalar —valga la redundancia— una doble dualidad: de un lado, el ser y el saber como miembros referidos recíprocamente (dualidad que podríamos denominar *horizontal*); del otro lado, la contención de esa referencia mutua en una unidad fundamental (dualidad *vertical*). Entre estas dualidades surge una disyunción excluyente, un salto absoluto: en cuanto se ocupa del ser, el saber se pierde a sí mismo, se vuelve simple, porque neutraliza su condición de para sí; pero además se escinde del saber absoluto, y entonces entre los elementos se introduce un vacío. Y si el saber sólo se ocupa de sí, y no de lo otro de sí, entonces también recaería en una simplicidad absoluta y generaría un vacío respecto de lo múltiple.

De esta manera se podría decir que Fichte se enfrenta al problema de la mediación, al “para-sí” que tiene que recoger en su propia dinámica las diferencias en cuanto tales, y que establece como solución la luz: “La luz, el para sí, se presupone aquí como lo esencial y substancial en lo que justamente reposa el saber”.²⁷ La luz pura

ser. Este ser sería más bien saltado, en cuanto entre ambos miembros, la libertad absoluta y el ser por ella, yace en el medio la infinitud del ser posible, que no es ningún hacer, sino sólo una facultad del hacer”, ZAWL, GA II/6 54-55.

26 ZAWL, GA II/6 56.

27 ZAWL, GA II/6 57.

—prosigue— “es un fluir infinito dentro del fluir infinito”,²⁸ un fluir inasible que no obstante debe —siempre con absoluta libertad interna— captarse y comprenderse, darse una orientación y parcializarse; es decir, la luz pura requiere un punto de sostén o reposo, un lugar para construir la unidad en medio de la multiplicidad infinita o del permanente dividirse, y este punto es el ojo, que introduce la perspectiva cuantitativa como determinación o delimitación del saber absoluto en su fluir incesante. Ahora la luz es lo substancial, y el ser lo accidental, lo que significa que el saber recoge su referencia al ser y vuelve sobre sí, se reencuentra después de perderse en su referencia a otro. Así el saber se reúne consigo y con el ser que contiene, lo que significa que el saber es absoluto y fáctico, y que lo múltiple no se excluye ni se aniquila en la unidad, sino por el contrario sólo existe como tal en ella, y a la vez significa que entre la unidad y lo múltiple no hay un salto absoluto, sino organicidad, esto es, unidad y diferenciación interna.

Aplicada a la luz, la duplicidad implica una luz libre y absoluta (indeterminada, absuelta, etc.) y una luz que se aprehende, vincula y determina; y ambas se concilian:

Evidentemente [se concilian] en el *para*, [el] para sí, como lo absoluto inmanente. Por tanto, de un lado, la *propagación* (*Verbreitung*), justamente desde la Absolutidad; del otro lado, por tanto, la *realidad* (*Realität*), el *punto firme*, justamente desde el para sí. Por lo tanto, la Absolutidad del *para sí* reposa, en este punto de vista, absolutamente en sí misma.²⁹

Con la libertad sucede lo mismo: la libertad es libertad en la medida en que, al concebirse, concibe lo separado como Uno. Y la libertad que reposa en sí equivale al punto-ojo (*AugPunkt*) que envuelve todo lo intuido en la intuición de sí. Las diferenciaciones al infinito —agrega Fichte— en una serie horizontal no permanecen en una relación extrínseca (unas fuera de otras), sino que se conectan conjuntamente en la contraposición recíproca, porque las diferenciaciones están juntas —aunque sin regla, fluctuando en lo Uno—, y

28 ZAWL, GA II/6 58.

29 ZAWL, GA II/6 58.

constituyen las infinitas determinaciones posibles de la libertad.³⁰ Por consiguiente, en una intuición intelectual absoluta que se capta como “para” y que se separa en intuición intuitiva respecto de la libertad e intuición racional respecto del ser –conservando ambas conciliadas–³¹ no hay ningún salto, sino siempre continuidad, pero tampoco una continuidad sin más u homogénea, sino con diferenciaciones, con cortes, fisuras o pliegues, es decir, con el relieve propio de lo múltiple. Se trata, como veremos en la *Darstellung*, de una continuidad orgánica.

En gran medida el desarrollo esclarece, según Fichte, la interioridad (el ser “para sí”, la Yoidad), la libertad del saber. El saber se caracteriza específicamente como lo que en sí mismo implica la unidad de los separados. Y en efecto la libertad-saber, como unidad de los separados, se expande incondicionadamente y se pierde en la infinitud, pero poniéndose sin más como fundamento absoluto de la propagación, hasta concentrarse en un punto, en una mezcla.³² Lo puede hacer porque la libertad lleva consigo la luz, y gracias a este movimiento produce y funda la delimitación, abarca en una sola y la misma mirada todas las determinaciones separadas y a la vez reunidas en ella.³³

En consecuencia, la mediación entre los polos (libertad y ser) se logra con la luz que permite tanto la unidad como las diferencias, en un devenir infinito (*unendliches Werden*) que combina ser y no-ser. Tal contraposición o contradicción se resuelve sólo si se considera que la conexión con lo múltiple no es algo que la libertad posee, ni algo que ella pierde, sino lo que emana y desprende –en devenir: lo que está emanando (*auströmmend*)– desde sí y por sí misma. En efecto, la libertad llega a comprenderse propiamente en

30 Cf. ZAWL, GA II/6 58. En el último párrafo Fichte afirma que la libertad, en cuanto reposa sobre sí misma, no contiene ningún salto, sino solidez y continuidad; e igualmente como saber, como “para”, nunca puede deshacerse de sí misma, de modo que al recogerse también recoge sus determinaciones. Esta cuestión continúa en la página siguiente.

31 “Ahora bien, este Uno es el saber absoluto perdido en sí mismo, que se capta mediante una suprema intuición intelectual absoluta – un absoluto para; y [que] se separa, pero a la vez también se reúne, en libertad (intuición *intuitions*) y ser (intuición *rationale*)”. ZAWL, GA II/6 59.

32 Cf. ZAWL, GA II/6 59.

33 ZAWL, GA II/6 59-60.

la conciliación, en el para-sí, mediándose con su no-ser. Porque en cuanto acto puro, la libertad es unidad simple, y aniquila todo ser; pero en el oscilar, en el salir de sí, se aniquila a sí misma, se vuelve nada. Por lo tanto, recién en el retorno a sí de la libertad emana el ser como fundado en ella, y recién en este retorno se desprenden las diferenciaciones en el marco de la unidad fundamental, y recién aquí se comprende el ser como un segundo miembro fundado en la libertad.³⁴ El mencionado *hiatus* absoluto se muestra y se supera, ahora, como un *hiatus* relativo. Según Fichte, la tarea de conciliar ser y libertad está resuelta: la luz originaria no sólo se revela como presupuesto necesario de todo lo iluminado, sino también como el erigirse de un “orden absoluto”³⁵ que significa y expone, mediante leyes formales, lo particular contenido, delimitado y deducido en ellas. Lo fáctico es, entonces, un resultado de la esencia del saber, como veremos también en la *Darstellung*. Es decir, la luz pura o saber absoluto expone, mediante el volver sobre sí, un orden de leyes internas, una dimensión invariable desde la cual se deduce lo real y lo variable, y ciertamente en ello consiste la sujeción, la esencia vinculante y vinculada que caracteriza al saber.³⁶

(c) Pero hasta aquí pareciera o podría parecer que la luz sólo ilumina lo que es, o que el saber sólo sabe de sí para saber de al-

³⁴ ZAWL, GA II/6 61.

³⁵ ZAWL, GA II/6 62-63. “Y esto resuelve entonces la tarea [de conciliar ser y libertad]. Todo lo libre, consciente de sí mismo, ágil y cuantitativo, como en la potencia Una [...] ya presupone la luz *originaria*, que sucede *internamente de suyo* y se ve a sí misma. De esta luz absoluta circundante y *deducida* de la misma [luz originaria] tiene que estar a la base algo que aparece y está en esta luz, un ser para la libertad de la luz. Y éste sería justamente el orden absoluto, y esta luz el saber originario de este orden. – De nuevo, la manifestación de esta luz, su ser *para sí*, presupone un *delimitarse* y un [ámbito] *cuantitativo*”, ZAWL, GA II/6 63. Este ser para la libertad de la luz es un encontrarse de la luz consigo misma como lo que es (*seyende*): véase ZAWL, GA II/6 64.

³⁶ ZAWL, GA II/6 64-65. En este pasaje Fichte analiza la doble serie, lo ideal-real, y concluye: “El principio fundamental de la *serie ideal*: no hay determinación del saber sin un saber en general. – El de la *real*: no hay determinación del ser sin un ser en general. – Aquí significa: el saber es, y [es] en la medida en que [tengal] una determinación particular *arbitraria* del ser, y dependiente de él, del ser absoluto. – Allá significa: el saber *sabe* sin más, y las determinaciones particulares son dependientes de él. En ambos casos hay, por tanto, un *reposar inmediato* y un *consistir del saber* como tal –como fáctico– desde sí mismo, una *Absolutidad* del mismo [saber]”, GA II/6 66. Esta oposición y convergencia entre realismo e idealismo reaparece en la *Wissenschaftslehre 1804-II*: v.gr. GA II/8 163 ss., 171-

go-otro; en suma, parece que Fichte dejara intacto el polo del ser como algo que está-ahí y de lo cual el saber únicamente debe dar cuenta. Si fuera así, no disolvería una posible restitución del dogmatismo anclado en el polo del ser,³⁷ y congruentemente el idealismo fichteano no sería más que formal.³⁸ Para desarmar tal riesgo, no

173, 187-189, 215, 225. Fichte aquí simplemente deja planteado el problema y su posible resolución mediante la esencia del saber: su Absolutidad.

- 37 Tras reconstruir sintéticamente y por pasos su concepción del ser del saber, Fichte sostiene que la esencia de Schelling difícilmente sea comparable y que tendría que entrar en disputa con su proceder: ZAWL, GA II/6 66. Desde esta época y en adelante, Schelling es para Fichte el representante conspicuo del dogmatismo. Véase nuestro: “Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en D. López – M. Gaudio (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2018, pp. 71-110.
- 38 Ésta es parte de la crítica que Fichte recibe, en la época, tanto de parte de Schelling, como de Hegel. En el caso de Schelling, la crítica contra Fichte no se vuelve explícita sino después del *Sistema del idealismo trascendental* (1800), que recoge y ordena los desarrollos de la filosofía de la naturaleza. En esta obra Schelling sigue reivindicando y elogiendo a Fichte (*Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales – V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 138-139, 185-186); pero en la consideración de la filosofía de la naturaleza como exactamente contrapuesta a la filosofía trascendental y, por ende, de ambas como posibles puntos de vista de la exposición, se halla *in nuce* la (unidad y la) separación de Fichte: véase, por ejemplo, la crítica a la reflexión que desvirtúa la comprensión de la naturaleza en *Ideas para una filosofía de la naturaleza «como introducción al estudio de esta ciencia»* (1797), en *Experiencia e historia*, trad. J. Villacañas, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 167-168. En el comienzo de *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), Schelling se distancia claramente de Fichte, caracterizando al sistema de éste como idealismo subjetivo y reflexivo donde el Yo es todo, y que debe ser completado con un idealismo objetivo y productivo donde todo es Yo: cf. Schelling, F. W., *Darstellung meines Systems der Philosophie*, en *Sämtliche Werke [SSW]*, Berlin, Total Verlag, 1997, serie I, tomo 4, p. 109. (Al respecto, Ch. Asmuth no parece muy optimista sobre la relación y contienda –el diálogo propio de la constelación– entre Fichte y Schelling, en el sentido de que cada uno responde a sus posiciones y a distintos ángulos: cf. Asmuth, Ch., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999, pp. 328 ss.). En el caso de Hegel, el problema de Fichte reside en que alcanza la especulación con el principio Yo = Yo, pero junto con ella aparece una objetividad independiente y, por tanto, un punto de vista unilateral –la unidad sujeto-objeto considerada subjetivamente, o la reducción de la razón a mero entendimiento, a la conciencia o a la finitud– que se condice con la incoherencia entre la plena identidad del Yo consigo y el mandato según el cual el Yo debe ser Yo (Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M. C. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 6-7; véase también pp. 37-44). Este punto de vista formal equivale a la reflexión, que con-

basta con mostrar que la luz es condición necesaria de la mediación entre ser y libertad, y que además se media a sí misma; hay que mostrar a la vez que el devenir contiene un carácter netamente productivo, y que sólo así resulta comprensible el proceso de separación.

El saber no es únicamente saber, sino también fundamento explicativo de sí mismo, y por su propio movimiento el saber se configura como “para sí” desde la libertad formal y contiene el ser como lo explicado, lo resultante: “*El saber se explica a sí mismo como saber; esto es, se presenta en sí mismo como algo que no es más ningún saber [en particular], sino justamente el fundamento explicativo del saber*”. Fichte agrega poco más abajo que este saber “se funda siempre desde el propio carácter inmanente del *saber* mismo”, y que por ello es *absoluto* en cuanto es *para sí*, pero no según su exponer o explicar, sino que “el saber se explica desde su libertad *formal*, la cual lleva el mismo del *no-ser* al *ser*”.³⁹ En esta “expedición entera” dentro del saber se suscita “un orden”, una serie, que remite a la claridad o subjetividad del saber que condiciona, determina y comprende.⁴⁰ Por ende, el ser surge como lo secundario, lo explicado:

El ser absoluto es, en efecto, aquello mismo en donde el saber que se explica coloca su explicar [...]. Ya según la expresión hay en el ser para sí un *abrazar* y *envolver* del saber por sí mismo, y así por igual un *hacer ser* (Seyn machen) [...]. Un *hacer ser*; por tanto, justamente un ser hecho y secundario.⁴¹

En efecto, en este hacer que acaece en la libertad misma reside el fundamento del brotar o del producir, del salir de sí (*Herausgehen*). Precisamente en la separación pensada y formada –dice Fichte– la libertad se muestra como lo ya separado en el hacer, y en el

junta y a la vez persiste en la separación, y que en última instancia nunca logra resolver la oposición entre pensamiento y ser, por lo que se vuelve un “filosofar formal” (*Diferencia*, op. cit., p. 46). La crítica de Hegel prosigue y se agudiza en *Diferencia*, op. cit., pp. 57-110, en especial pp. 76-77. Véase también Hegel, G. W. F., *Fe y saber*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 136-137.

³⁹ ZAWL, GA II/6 67.

⁴⁰ Cf. ZAWL, GA II/6 67-68.

⁴¹ ZAWL, GA II/6 68. En la siguiente nota aclaratoria Fichte equipara el *hacer-ser* con la *sujeción* y la *libertad*: ZAWL, GA II/6 68-69.

separar ella misma se separa.⁴² Aquí está la gran clave del asunto: en el “para sí” de la libertad reside el ser como lo separado de ella, pero que de ningún modo proviene de un ser absoluto fuera de ella, sino de su propio brotar. Así el ser surge del salir de sí de la libertad, de la separación que implica a la vez un preservarse a sí misma. Porque al ponerse y caracterizarse como “para sí”, la libertad presupone el ser, el ser-para-sí, y de este movimiento reflexivo que es unidad y duplicidad surge el ser como contrapolo de referencia de la libertad. Del mismo ponerse positivo de la libertad –y en consonancia con el desarrollo analizado arriba de *Grundlage a Nova methodo*– brota la referencia a sí y la referencia a algo-otro, esto es, la duplicidad subjetivo-objetiva.

En otras palabras, unidad y separación son inescindibles, porque la unidad de ser y libertad converge en la sujeción o vinculación, mientras que la separación conlleva consecuencia o acción recíproca (*Wechselwirkung*); pero, como el punto de vista de la unidad también es un punto de vista recíproco (la acción de la conciencia consigo misma), en la separación de lo real y lo ideal se halla contenida la unidad de fondo, la referencia mutua. Dice Fichte concisamente: “La separación *de* es, a la vez, una separación *en*”:⁴³ lo separado (lo real y lo ideal) está *en* la unidad. Por lo tanto, el “salir de”, el brotar, no connota una exterioridad absoluta, sino una referencia relativa: lo separado ya no es la unidad originaria, completa y cerrada en sí misma, sino otra unidad, más compleja y propia del movimiento de la reflexión,⁴⁴ donde salir equivale a una diversificación que, no obstante, sigue referida a la unidad. En este planteo se puede, de un lado, reforzar el matiz de segregación y exterioridad de lo múltiple respecto de lo Uno y, del otro, enfatizar la conexión con la instancia fundamental. El desafío de Fichte consiste en mostrar que estos dos lados son inescindibles.

42 “Ahora bien, en este *hacer* y en la *libertad*, ¿podría estar precisamente el fundamento del brotar? Resp.: Así ciertamente *tiene que ser*; pero la libertad [...], ante su *separación* pensada y configurada, previamente ya está *separando* en sí misma, justamente en el *hacer kat exochen* como tal [...]. En el *hacer* ella [= la libertad] es, en el brotar desde sí misma ella *es para sí*”, ZAWL, GA II/6 69.

43 ZAWL, GA II/6 70. Prosigue Fichte: “Ésta es la esencia de la reflexión [...]: mediante esta separación se diferencia, entonces, también el saber relativo, siempre desde el [saber] absoluto [y] real, *que está en y sobre sí* (que es la realidad absoluta)”.

44 Véase ZAWL, GA II/6 73-74.

La libertad se encuentra sujeta a sí misma, y de la mera forma de la sujeción se sigue la posibilidad de cantidad (*Quantitabilität*), es decir, de establecer limitaciones y, por ende, hacer comprensible el “principio de secreción”.⁴⁵ Lo que sale, sale delimitado, esquematizado y, en este sentido, referido al ser, pero a través del saber. De un saber que es fáctico y, como tal, presupone un saber absoluto, que se pone a sí mismo en virtud del carácter de la reflexión. Por lo tanto, la serie horizontal (la duplicitad, la reciprocidad, etc.) revela también una serie vertical.⁴⁶

Todo *ser vinculado* (*Gebundenseyn*) sin más, el ser vinculado aprehendido según su *forma*, surge desde la libertad misma. Ahora bien, ésta sería la *libertad absoluta*; y, como la libertad está vinculada *en sí* (en el saber), sería de nuevo vinculación absoluta: libertad = ser; ideal = real. Así es ciertamente [...].⁴⁷

En la reunión propia del saber absoluto en y por sí, libertad y ser están compenetrados, y por eso hay para Fichte un ser absoluto en el saber. Pero ¿cómo se legitima, desde el saber y la libertad, la sujeción? Por cierto, la exposición (lo explicante y lo explicado) sucede gracias a la libertad; sin embargo, sucede también según leyes y se muestra necesaria. La libertad se extiende, legal y necesariamente, hasta perderse en el ser, o mejor, hasta dar con un sentimiento (*Gefühl*).⁴⁸ Este ser que resulta de la libertad no remite a un ser absoluto, sino a un algo-otro deducido o –en términos de 1794– puesto como no-puesto; porque el sentimiento también supone la libertad (anulándose). Aquí reside la dificultad: no en ver el lado del ser o el lado de la libertad, sino en captar ambos sentidos con una sola mirada, de un vistazo. Por ende, pensar lo múltiple conlleva un arco que va de la libertad absoluta a la sujeción como extremos de un mismo ver. La sujeción permite interiorizar la relación con lo múltiple, mientras que la libertad en y para sí “sin duda existe sin la re-

⁴⁵ ZAWL, GA II/6 71.

⁴⁶ ZAWL, GA II/6 74.

⁴⁷ ZAWL, GA II/6 75.

⁴⁸ Cf. ZAWL, GA II/6 75.

unión de lo fáctico".⁴⁹ En este escrito preparatorio de la *Darstellung*, libertad y vinculación significan unidad y multiplicidad articuladas.

En suma, la mezcla o fusión de ser y libertad en el saber comienza a desmenuzarse desde el “para si”, colocando en un extremo el saber absoluto, la libertad absuelta, la unidad completa, etc., y en el otro lo múltiple, lo fáctico, lo empírico. El brotar o surgir, la luz que fluye, la relativización del *hiatus* o amalgama de la secreción, la extensión o propagación en términos de desprendimiento y recogimiento, la “separación de” como “separación en”, y el carácter vinculado o de sujeción de la libertad misma, funcionan como instancias de mediación y articulación. La perspectiva que analizamos en el apartado anterior –el núcleo especulativo al que conduce la articulación entre teoría y práctica– se asemeja notablemente, en el texto aquí analizado, a la cuestión de la unidad que se auto-sustenta y, a la vez, sustenta y refiere lo múltiple, en este caso en torno del saber. Y esta misma cuestión, que abajo estudiamos en la *Darstellung*, contiene un interesante significado político.

4. La unificación fundamental en la *Darstellung*

Como anticipamos, en el comienzo de la *Darstellung* de 1801-2 Fichte condena la intención de dilucidar el conocimiento de la verdad a partir de la búsqueda de un referente extrínseco, lo que constituye la fuente de todos los errores de la cual Kant nos previno. La verdad sólo puede explicarse desde sí misma y con sus configuraciones como auto-modificaciones, es decir, mostrando “lo que el saber es simplemente en su unidad”,⁵⁰ y procediendo de modo necesario para extraer las distintas ramificaciones de la verdad-una. Precisamente, la fragmentación en la que recaen las filosofías anteriores proviene, según Fichte, de no captar el saber o la razón en su unidad absoluta, sino separando y contraponiendo sus partes (razón teórica, razón práctica y razón que juzga; es la separación que Kant

⁴⁹ Cf. ZAWL, GA II/6 76. En la página siguiente Fichte refiere a la “vinculación de la libertad” y a la “libertad de la vinculación” como la “unidad suprema”, más allá de la cual no se puede ir y que no admite deducción o demostración. Véase también: GA II/6 78, 80, 83, 85.

⁵⁰ DWL, GA II/6 129.

no llegó a superar).⁵¹ Tal proceder genera no sólo una división inorgánica, sino también un camino estéril de compilación e inducción.

Ante esta fuente de todos los errores, entonces, la solución consiste en la auténtica aprehensión de la unidad del saber absoluto y de su desarrollo como articulación orgánica entre lo uno y lo múltiple; en palabras de Fichte: “queremos aquí, por tanto, disolver (*ablösen*) toda forma de la realidad, y mediante el conocimiento de la negatividad de la forma, demostrar la realidad verdadera en el fundamento (*im Hintergrunde*)”.⁵² Dicho de otra manera, detrás –o en las ruinas– de la cáscara dogmática que afirma la realidad inmediata de las cosas, emerge la verdad, y emerge ciertamente en el concepto más propio de esa corriente (o, al menos, que Fichte atribuye a esa corriente), el del Ser. El Ser en cuanto tal únicamente es Uno, cerrado y perfecto en sí mismo, una identidad; jamás una multiplicidad, siquiera dos o doble. La disolución de la inmediatez de la realidad conduce a esta verdad simple y evidente de suyo. Pero esta unicidad simple excluye por definición cualquier multiplicidad y, sin embargo, tiene que conectarse con ella. Justo aquí comienza a traslucirse el desafío del idealismo fichteano, el de mostrar la salida de lo Absoluto de una manera no dogmática, a la vez que comienza a destacarse un concepto que adquiere gran relevancia como articulador, el de la vida. Pues Fichte razona de este modo: si se quiere admitir el Ser en un sentido positivo y afirmativo, no se puede sino relacionarlo con la vida, dado que sólo viviendo, y dentro de la vida, el desenvolvimiento del Ser alcanza una verificación. Si se quiere llamar “absoluta” a tal vida, sostiene, no se podrá admitir ninguna oposición que dispute la unidad suprema, y tendrá que ser “la única posible vida interna por sí, desde sí y mediante sí”,⁵³ una vida fuera de la cual no hay ningún otro ser.

Sólo a partir de la amalgama originaria entre Ser y vida se pueden articular los elementos, mientras que la concepción vulgar y

⁵¹ Este mismo reproche se encuentra en *Wissenschaftslehre 1804-II* (GA II/8 25-31) en referencia a los tres absolutos de Kant, uno para cada *Critica*. Sobre este tema, véase nuestro “Absoluto y metafísica del Estado en Fichte (1804-1805)”, en M. J. Solé – M. Gaudio (comps.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, en prensa.

⁵² DWL, GA II/6 130.

⁵³ DWL, GA II/6 130. K. Drilo señala dos cartas de Fichte en 1799 y 1800 en las cuales éste abona dos posiciones presuntamente incompatibles: en una, la

dogmática del Ser no lo presupone simple, sino múltiple, y le sobrepone algo (por ejemplo, el solo pensar) que lo engendra o produce, de modo que tal Ser deviene muerto y creado artificialmente.⁵⁴ La crítica al dogmatismo, que ahora hace epicentro en Schelling, retoma un motivo explicitado en la *Primera introducción*: la postulación de un principio trascendente conlleva un doble comienzo, una desarticulación inorgánica.⁵⁵ En consonancia, esta “vida absoluta” que promueve el idealismo fichteano –incluso como superación de la unilateralidad del objetivismo y del subjetivismo– es *la nuestra* –dice–; no otra, no separada, ni doble, la vida absoluta es *la nuestra* en unicidad. La vida absoluta está en nuestro vivir inmediato y en lo que vive (*Lebend*). “Nosotros somos no sólo la vida-Una, sino a la vez también Nosotros, o [la] conciencia”.⁵⁶ Así la vida-Una entra en la forma del Yo, la principal negatividad o forma para deshacer la inmediatez de la realidad considerada desde una visión dogmática. En consecuencia, la Doctrina de la Ciencia según Fichte intenta ser una *Lebenlehre*, una vida absoluta y, coherentemente, una ciencia que revela la evidencia invariable de la verdad y cuya esencia interna consiste en: “fundarse a sí misma y hacerse sin más, mediante y desde sí misma, tal como se hace, aniquilando absolutamente todo arbitrio”.⁵⁷

Bajo esta unidad fundamental entre vida (o vida y ser) y saber (absoluto, y que contiene lo fáctico) se erige ahora la Doctrina de la Ciencia como un sistema filosófico que aúna la especulación y la transformación de la realidad. En la *Darstellung* el rasgo vital del sa-

separación y oposición entre filosofía y vida, y en la otra la continuidad entre ambas. Según Drilo, este aparente cambio de posición de Fichte se relaciona con la elaboración de la concepción acerca del saber, o más precisamente, con la distinción entre el saber del Yo y lo Absoluto. Pero, en vez de profundizar en las obras de 1801-2, Drilo se dirige directamente a la Doctrina de la Ciencia de 1804 y a obras posteriores. Drilo, K., “Das absolute Wissen als Lebensform und Geschichtlichkeit. Fichte und Hegel – ein Vergleich”, en Ch. Asmuth (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 425-426. De todos modos, su conclusión (p. 433) acerca de la inescindibilidad entre teoría y praxis, dado que la vida y la filosofía se realizan mutuamente una a través de otra, resulta muy atinada.

54 Cf. DWL, GA II/6 130.

55 Fichte, J. G., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 6, GA I/4 198. Véase, en la misma sintonía, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 7, GA I/4 245-253.

56 DWL, GA II/6 131.

57 DWL, GA II/6 132.

ber, así como la caracterización del idealismo, confluyen en la organicidad de los elementos; esto es lo que analizaremos en lo sucesivo. En uno de los pasajes célebres de la *Darstellung*, confiesa Fichte:

La Doctrina de la Ciencia, tal como muestra la composición de la palabra, debe ser una doctrina, una teoría del saber, teoría que ahora sin duda se funda sobre un saber del saber, que lo engendra o, en una palabra, lo es. Este saber del saber es, a consecuencia del concepto, ante todo asimismo un saber, un comprender (*Zusammenfassen*) absolutamente con un vistazo un múltiple [...]. En el saber del saber, el saber se enajenó (*entäusserte*) de sí mismo, y se estableció fuera [y] ante sí mismo, para aprehenderse de nuevo.⁵⁸

En el punto fundamental y primero, la Doctrina de la Ciencia se presenta como saber del saber, lo cual implica no sólo reflexividad y recogimiento de lo anterior –es decir, de lo múltiple llevado a la instancia que lo posibilita–, sino también fundación y engendramiento. El saber del saber *produce* el saber –simple, a secas, fáctico; el saber de algo–; y no está más allá, sino que es saber. Es Uno, tiene que ser Uno; pero también es saber, está presente en el simple saber. Fichte retoma aquí un aspecto ya tratado en el escrito programático de 1794, aunque quizás no suficientemente enfatizado: la instancia fundacional mantiene una relación orgánica con lo fundado, así como la filosofía primera conserva la amalgama con las disciplinas particulares.⁵⁹ En una relación orgánica de fundamentación no se dan los siguientes dos extremos: de un lado, no sucede que lo fundante y lo fundado sean dos elementos completamente separados y autónomos; del otro lado, no sucede que lo fundante y lo fundado estén completamente determinados entre sí. Dicho positivamente, son inseparables, se necesitan y determinan mutuamente, hay entre ellos una jerarquía –lo que arriba denominamos verticalidad– y

⁵⁸ DWL § 3, GA II/6 139. (Entre la primera y la segunda oración omitimos la separación en párrafos).

⁵⁹ Fichte, J. G., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 1, GA I/2 114-115; trad. cit., pp. 14-16. Sobre este tema, véase: “La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en D. López (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 177-194.

una autonomía relativa. El organicismo expone la importancia del entramado de relaciones que dota de significado a cada una de las partes y, en simultáneo, la importancia de la unidad (la totalidad, el cuerpo individual o social) amalgamada con y articulada a través de lo múltiple. En el pasaje citado, el saber del saber capta y conjunta “con un vistazo” una multiplicidad que no sería tal sin esta mirada fundacional.

Además, el saber del saber se engendra a sí mismo engendrando lo múltiple, porque se produce en referencia al saber a secas, a la vez que produce ese mismo saber. El saber en general se separa de sí, se pone frente a sí, y se atrapa de nuevo, abriendo de este modo los polos unidad-multiplicidad, lo que habilita a distinguir el saber entre absoluto y fáctico sin por ello quebrar la relación orgánica. Ahora bien, este proceso de supuesta enajenación y contraposición es, en verdad, un proceso de interiorización, porque el saber se separa y contrapone para re-aprehenderse siempre *dentro del saber*. Las capas de la reflexión permiten estas auto-escisiones internas de un mismo saber que, particularizándose, sigue siendo absoluto. El “salir” del saber es un adentrarse en él mismo, un pasaje de la unidad indiferenciada y simplemente idéntica consigo, a la unidad compleja donde lo múltiple, para decirlo de alguna manera, aparece y se visualiza en su relieve.

En consonancia, la Doctrina de la Ciencia como un captarse o aprehenderse del saber jamás puede ser un objeto, sino la forma de todos los objetos posibles; no es algo que se nos contrapone, sino “nuestro órgano, nuestra mano, nuestro pie, nuestro ojo”,⁶⁰ pero no en sentido literal-empírico, sino en cuanto ver, en cuanto claridad que aporta el ojo. En esta misma dirección, la Doctrina de la Ciencia es nuestro saber vital, práctico, que nos conecta con las cosas y con lo terrenal. Y agrega Fichte: no es un mero sistema de conocimientos, sino la propia intuición intelectual; no es una simplicidad absoluta, un elemento constitutivo, un átomo o una mónada, sino que:

ella sería una unidad *orgánica*, una mezcla (*Verschmelzung*) de la multiplicidad en unidad, y difusión (*Ausströmung*) de la unidad en la multiplicidad y por igual justamente en la unidad no separada [...]. En este caso no se podría en-

⁶⁰ DWL § 4, GA II/6 141.

tender en absoluto aquel miembro de lo múltiple desde el cual empezaría nuestra organización como miembro aislado, en cuanto no es en absoluto para sí, sino que es sólo como parte orgánica de una unidad, y sólo en la unidad puede ser entendible [...]. De ahí que, por lo tanto, en el curso de la consideración se explicarían incesantemente cada parte mediante todas y todas mediante cada una.⁶¹

La organicidad intensifica el sistema de relaciones a tal punto que los elementos sólo pueden ser comprendidos *dentro de* ese entramado, porque fuera de ese entramado no serían lo que son; y, por el mismo motivo, lo que define a cada miembro, lo que lo hace ser lo que es dentro del sistema de relaciones, es la mezcla, la presencia de la unidad en la multiplicidad, o la expansión y segregación presentadas por Fichte en *Zur Auseinandersetzung*. La totalidad reconfigura cada uno de los miembros, los significa en su particularidad y articulación. Además del organicismo que obliga a considerar cada parte en relación con e inseparable de todo el entramado, se suma otro aspecto crucial: la inmanencia. La unidad no-separada, así como el primer miembro, conforman una unidad orgánica con lo múltiple, de modo que la articulación con las partes equivale a una articulación consigo misma, un atravesarse y reconfigurarse. Unidad orgánica e inmanencia conciernen al saber, pero también a la vida misma, a la praxis y transformación de lo dado.

Ahora bien, el carácter dinámico de la Doctrina de la Ciencia requiere un simultáneo punto de estabilidad, de reposo y reconocimiento, una suerte de contracara de la acción. Una filosofía en devenir –como observamos en el apartado anterior– tiene que contener también una instancia de referencia que permita comprender el sentido de las transformaciones. Y Fichte deduce esta dualidad devenir-reposo del solo concebir lo Absoluto. La misma exhortación de producir la intuición intelectual o el saber del saber en quien intenta aprehender la Doctrina de la Ciencia, ofrece desde la instancia originaria la duplicidad que se conjuga en el sistema:

Ante todo, piense el lector lo *Absoluto* sin más como tal [...]. Encontrará, afirmamos, que se puede pensar sólo bajo los dos rasgos siguientes: en parte, que [lo Absoluto]

61 DWL § 4, GA II/6 141-142.

es sin más *lo que es*, reposando sobre y en sí mismo absolutamente sin cambio ni titubeo, firme, perfecto y cerrado en sí; en parte, que [lo Absoluto] es lo que es sin más *porque es*, desde sí mismo y mediante sí mismo, sin ninguna influencia extraña, por cuanto no hay ningún resto extraño que permanezca al lado de lo Absoluto, sino que todo lo que no es lo Absoluto mismo desaparece [...]. Podemos llamar a lo primero consistir (*Bestehen*) absoluto, Ser reposante, etc.; y a lo último devenir absoluto, o libertad.⁶²

El rasgo de estabilidad (*Bestehen*) concierne esencialmente a lo Absoluto, puesto que si no reposara sobre sí y fuera cambiante o flaqueara en su ser (y, por lo mismo, si no fuera firme, completo y cerrado), entonces dejaría entrever un otro de sí (un resto, un más allá, algo extraño) que serviría precisamente para contradecir su carácter absoluto. Por consiguiente, el segundo rasgo no puede ser externo o extraño, sino propio de lo Absoluto mismo, dado que cualquier presunto afuera vulneraría su supremacía; así, la auto-referencialidad (el porque, el desde y el mediante) en el devenir (*Werden*) implica un proceso de quiebre del reposo e inmutabilidad en sí o, mejor, de articulación de esa consistencia con la libertad. Los dos rasgos de lo Absoluto hay que pensarlos como inescindibles: el primero aporta un punto de referencia para la unificación, mientras que el segundo explica la dinámica, el movimiento de auto-unificación, como un desarrollo interno a lo Absoluto mismo. Si se los concibe por separado (un consistir sin devenir sería un Ser desgarrado, trascendente y muerto, netamente dogmático; un devenir sin consistir sería una

62 DWL § 8, GA II/6 147. Como afirma Diogo Ferrer, la Doctrina de la Ciencia constituye “una interrogación y teorización sistemáticas acerca del estatuto del pensar en general y, en particular, del estatuto del propio discurso filosófico”, lo que incluye tanto el objeto –o lo Absoluto mismo– como las condiciones de esa tematización. Así, la filosofía asume la exigencia de derivarse a sí misma dentro de sí misma, o también, de fundamentar la experiencia junto con un discurso reflexivamente auto-esclarecedor, es decir, con una lógica trascendental auto-referente. Y prosigue Ferrer: “Como en las versiones de 1801/1802, o de 1805, Fichte puede comenzar con un pensamiento del ser puro, o del ser en sentido absoluto, de cierto modo asumiendo la perspectiva schellinguiana. Pero la cuestión es, entonces, lo que hace el pensar cuando piensa este contenido conceptual”. Ferrer, D., “Entre Filosofia Transcendental e Dialéctica: O Percurso do Idealismo Alemão”, en Utteich, L.-Ferrer, D. (coords.), *A Filosofia transcendental e a sua crítica*, Coimbra, Universidad de Coímbra, 2015, pp. 142-143.

prolongación indefinida sin cierre sobre sí, sin unidad), entonces no se tendría un Absoluto, sino dos y, por lo mismo, dos saberes, dos razones, dos verdades, etc.

Pero, para pensarlos en unidad, el consistir y el devenir tienen que demarcar una frontera de ruptura, una delimitación vertical entre lo uno y lo múltiple: de un lado, ambos constituyen rasgos de lo Absoluto; del otro, significan un más allá o más acá (términos relativos y sin una connotación estrictamente espacial, sino ontológica) de lo Absoluto, lo que en obras posteriores Fichte explicará como manifestación.⁶³ Porque la delimitación habilita tanto a conciliar y distinguir los dos rasgos, como a articular lo uno y lo múltiple: si no hubiera delimitación, no sólo los dos rasgos se confundirían hasta convertirse en uno solo (y entonces, como en Spinoza, libertad y necesidad serían lo mismo), sino también subsumirían todo lo múltiple dentro de lo Absoluto al modo de un panteísmo extremo, identificando cada elemento con la totalidad sin más y a tal punto que lo múltiple se disolvería indistintamente en lo Uno. La reunión del consistir y del devenir exige este delicado equilibrio.

No obstante, Fichte parece inclinar la exposición hacia la mezcla y fusión de Ser y Libertad dentro del saber absoluto, que sería de modo tal que: “ambos [consistir y devenir], en el mezclarse hacia una unidad inseparable y en el más íntimo atravesarse (*sich Durchdringen*)”, lograrían tanto nivel de unicidad “que ambos abandonan totalmente y pierden su carácter de diferenciación en la conciliación, y están de pie (*dastehen*) como Una esencia, una esencia absolutamente nueva, por lo tanto, en una conciliación propiamente *real* y una organización verdadera”⁶⁴ Una vez más, Fichte enfatiza la unicidad –con el atravesarse mutuamente de los miembros y con el presentar una nueva esencia– frente a la subsistencia de las partes, es decir, el rasgo productivo y creativo de la conciliación que transforma y significa a lo múltiple. Y si en la mezcla que deshace los opuestos reside la autenticidad de la conciliación y de la organización,

63 En concreto, en la *Wissenschaftslehre* 1804-II: v.gr. GA II/8 259-261.

64 DWL § 8, GA II/6 148. El texto prosigue retomando la contraposición que Fichte ya presentara en *Grundlage des Naturrechts* § 17 (GA I/4 13 ss.; trad. cit., pp. 266 ss.): la unidad real y verdadera se distingue y contrapone a la mera compilación o coexistencia de las partes unas junto con otras (*Nebeneinander*), esto es, donde “surge exclusivamente una unidad formal y negativa, una no-diferenciación” (GA II/6 148).

entonces una unidad que mantenga el consistir y el devenir en su especificidad y como tales, no sería para Fichte más que un mero compilar, un poner uno con otro y nada más, es decir, una unidad formal y negativa, incapaz de conciliar en lo profundo. La unidad orgánica contrasta con el ensamble meramente formal.

Ahora bien, este proceso de interiorización y auto-diferenciación del saber absoluto, como anticipamos en *Zur Ausarbeitung*, tiene como aspecto-clave para desplegar las capas de la reflexión el “para-sí”, o como también dice Fichte aquí en la *Darstellung*, el ojo, la vida interior que permite dar cuenta del saber absoluto como reunión y contención de Ser y Libertad.⁶⁵ En este sentido, el Ser no aparece como algo extraño e independiente, a la manera del dogmatismo; pero, por el mismo motivo, el saber tampoco resulta un mero saber acerca de, sino por el contrario un saber que se realiza, que se efectiviza. Y en ello se observa, nuevamente, el costado práctico de la Doctrina de la Ciencia:

El verdadero espíritu del idealismo trascendental [es]: todo Ser es saber. El fundamento (*Grundlage*) del universo no es [un] sin-espíritu (*Ungeist*), [un] contra-espíritu cuyo vínculo con el espíritu nunca se deja concebir, sino [que es] asimismo espíritu. Ninguna muerte, ninguna materia sin vida, sino en todas partes vida, espíritu, inteligencia, reino del espíritu, y absolutamente ningún otro. De nuevo, todo saber [...] es Ser, esto es, verdad eterna, invariable.⁶⁶

No hay un Ser más allá del saber –afirma el auténtico idealismo trascendental–, no hay un fundamento último que se sustraiga al

⁶⁵ “El pensar conciliante (*vereinigende Denken*) es, según su esencia más propia, un ser para sí (vida interna, y ojo) del saber absoluto [...]. Ahora bien, el saber absoluto no es únicamente la libertad, ni únicamente el Ser, sino ambos; por tanto, el pensar conciliante tendría también que reposar en el Ser, sin perjuicio de su unidad interna, porque es un aprehenderse del saber [...]. La reflexión presente es lo interior del saber mismo, el atravesarse del saber mismo”. DWL § 13, GA II/6 157.

⁶⁶ DWL § 15, GA II/6 164-165. La edición del hijo de Fichte difiere de la citada en lo siguiente: en vez de la verdad eterna e invariable, el saber es Ser significa que “pone la realidad absoluta y la objetividad” (FSW II 35). Por otra parte, este pasaje bien puede ser interpretado en contraposición con la *Darstellung* de Schelling que, como señalamos arriba, traza la fórmula “el Yo es todo, todo es Yo”, que intenta unificar la filosofía trascendental (punto de vista subjetivo) y

espíritu, sino que el espíritu lo atraviesa y envuelve todo, incluso la naturaleza (un punto con el que Schelling debería acordar); no hay un límite, una materia originaria, que condicione al espíritu, sino por el contrario éste es el que anima y vivifica todo lo existente, y entonces en el Ser está el saber, la verdad-Una. La libertad se realiza a través del Ser (el “hacer Ser” de *Zur Ausarbeitung*), o como también muestra Fichte en el curso de esta *Darstellung* y que aquí dejaremos de lado por razones de extensión, la libertad se efectiviza con la deducción de lo fáctico y empírico mediante la posibilidad de cantidad (*Quantitabilität*).⁶⁷

Como insistimos reiteradamente, el pasaje del saber absoluto al saber fáctico, o de lo Uno a lo múltiple, no implica un *afuera* abso-

la filosofía de la naturaleza (punto de vista objetivo) en la instancia superior de la filosofía de la identidad o indiferencia: Schelling, F. W., *Darstellung*, op. cit., § 1, pp. 114-115. Así, el “verdadero” idealismo que señala Fichte parece dirigirse contra el Sistema de Schelling, pero curiosamente ensayando el mismo camino de su contrincante, cuando sostiene que “según el propio carácter de nuestro sistema la *materia* sólo podría tener un significado totalmente distinto al habitual”, por cuanto “es también un *mundo del espíritu*”; por lo tanto, de la unidad de los mundos inteligible y sensible se llega, según Fichte, a la diferenciación, teniendo que demostrar “que la materia es necesariamente espiritual, y el espíritu necesariamente material – no hay ninguna materia sin vida y alma, ninguna vida más allá de la materia”, DWL II § 2, GA II/6 240-241. En otro pasaje dice Fichte: “en mi saber tengo que atravesar la materia inmediatamente con lo sensible, para así poder hacer una afirmación” (DWL II § 6, GA II/6 285); en la edición del hijo es más claro y directo: “en mi saber tengo que atravesar la materia inmediatamente con el pensamiento de lo sensible, puesto por debajo como sustrato consistente. Ella es, por tanto, un concepto, y reposa sobre el pensar de una relación” (FSW II 126). La deducción de la materia constituye un tópico de la filosofía de la naturaleza de Schelling, y resuena en el Sistema cuando la llega a definir como “espíritu apagado” (y a la inversa, el espíritu como materia “vista sólo en devenir”): Schelling, F. W., *Sistema del idealismo trascendental*, op. cit., p. 255.

67 Véase, por ejemplo, DWL § 18, GA II/6 178-179; § 21, GA II/6 187-188; II § 1, GA II/6 220 ss., 226 ss.; II § 3, GA II/6 246-249; II § 7, GA II/6 292 ss. En un pasaje que se asemeja a la estructura del *Derecho natural*, en una serie de proposiciones sintéticas Fichte sostiene que el Yo se atribuye una fuerza, que es libertad que se exterioriza en el mundo, y en ello consiste la vida orgánica. “El Ser interno, consistente para sí y fundado en sí mismo, del Yo, es ahora absolutamente nada más que la fuerza pura misma, justamente como principio de un *ser y saber* inmediatos – y así son, de nuevo, cuando nosotros, la Doctrina de la Ciencia, nos elevamos al pensar: todos los individuos iguales”, DWL II § 6, GA II/6 277. Todos los individuos equivalen a toda la fuerza, a un sistema de interacción entre particulares y con el mundo; por eso, prosigue Fichte: “para

luto, sino un proceso de auto-diferenciación interna, que sí implica un quiebre respecto de la inicial unidad cerrada y completa, y que se articula en torno del “para sí”. El “para” (*Für*), como la forma absoluta del saber, se sitúa en el “punto supremo” del sistema,⁶⁸ punto que coincide con la intuición intelectual, la interioridad, la Yoidad, la luz y el ojo. En palabras de Fichte, el “para” supremo “es un para sí *absoluto*: [es] lo que es sin más, y porque es sin más, no desde ningún otro, y [sólo] a consecuencia de sí mismo”; es luz en sí, aunque no ya como fluir infinito, sino como “un ojo en sí mismo claro, consistente y cerrado”.⁶⁹ Y agrega:

Por lo tanto, en este ojo cerrado, en el cual nada extraño puede entrar, y el cual no puede salir de sí hacia algo extraño, consiste ahora nuestro sistema. Y esta cerrazón (*Geschlossenheit*), que se funda justamente en la absolutidad interna del saber, es el carácter del idealismo trascendental. Sin embargo, si debería parecer que sale de sí, como ya hemos indicado sin duda sobre ello, tendría que salir justamente a consecuencia de su sí mismo, de su propia interioridad, y tendría que salir, *de sí, en sí mismo*, de modo tal que no obstante se lleve de nuevo consigo, lo que entonces [significa] que se pone sólo en una consideración particular.⁷⁰

El cierre sobre sí equivale a la coronación de un sistema completo y al repliegue que envuelve la multiplicidad. Si el sistema no se cerrara sobre sí, colocaría por fuera un otro que lo condicione o determine (por ejemplo, la materia originaria, o el Ser del dogmatismo); sólo cerrándose el sistema se garantiza soberano y absoluto.

ella [la Doctrina de la Ciencia] la fuerza no es *en sí*, sino sólo en y mediante su exteriorización determinada. Pero ella es en general sólo determinada mediante la acción recíproca (*Wechselwirkung*) con el universo [...]. El saber totalmente determinado es, por tanto, no un saber de la fuerza o de las fuerzas, o una totalidad y sistema de fuerzas, sino un sistema de *exteriorizaciones de la fuerzas*”, DWL II § 6, GA II/6 277-278.

68 DWL § 15, GA II/6 166.

69 DWL § 15, GA II/6 167.

70 DWL § 15, GA II/6 167-168. El pasaje guarda una notable familiaridad con el de *Zur Ausarbeitung*, analizado arriba, según el cual toda separación *de* es una separación *en*.

Pero, al mismo tiempo, cerrarse conlleva la contención de lo múltiple desde la unidad fundamental, y al modo de la mediación del Yo consigo en la Doctrina de la Ciencia de Jena, el “salir” del saber significa un ponerse, un adentrarse y un volver, porque el corte, la división en partes, se efectúa al interior de la unidad. El idealismo trascendental, como el ojo, mira en una particular dirección, pero también se ve, y recoge su ver hacia sí, distinguiendo entre el acto y lo contenido como elementos reunidos orgánicamente. Lo que el ojo ve es, en última instancia, lo que el ojo mismo pone para ver, y porque en efecto demarca un adentro y un afuera funcionales o relativos, o –dicho de otra manera– porque capta la delimitación propia del para sí, aprehende a la vez la unidad fundamental.

En suma, el volver sobre sí del saber, su dinámica interna, el organicismo, la unidad-dualidad de consistir y devenir, el atravesarse, el “para sí”, etc., confluyen en un mismo énfasis de parte de Fichte: la fuerza y relevancia de la unidad soberana, la absolutidad que no admite ningún más allá y que permite articular y amalgamar lo múltiple, estando presente en lo múltiple mismo sin aniquilarlo, sino deduciéndolo como producido y engendrado desde esa instancia. Esta impronta que ofrece la unificación fundamental en la *Darstellung* contiene un interesante significado político.

5. La unidad en la filosofía práctico-política

Con las consideraciones anteriores, creer por ejemplo que el Estado comercial se cierra por un motivo económico, histórico, político, etc., o por una simple opinión de Fichte, constituye no sólo un riesgo de y una efectiva parcialización del pensamiento del filósofo, sino también y principalmente una manera de incomprendición. Lo mismo se podría decir del organicismo, del sistema de relaciones, del sustento material de los particulares, de la creciente preponderancia de lo nacional-cultural en la conformación de la unidad social, y así incluso minimizar o desentenderse de la centralidad del concepto de Estado y enfocar cada función que éste asume indelegablemente como un agregado más a consecuencia de la carencia del estado de cosas empírico, y no como producto de una cuidadosa reflexión de Fichte.⁷¹ Más allá

⁷¹ Sobre el sustento filosófico y sobre la centralidad del Estado (y las distintas corrientes de interpretación que circulan al respecto), véanse respectivamente: “Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado* de Fichte”, en *Cadernos*

de este tipo de cuestiones, hay un legado muy nítido de la evolución de la Doctrina de la Ciencia hacia 1801-2: a la unidad fundamental concierne la visibilización, significación y articulación de lo múltiple. En los textos de Jena ya se traslucen la necesidad de compatibilizar la instancia meramente horizontal con la unificación vertical desde un punto soberano. Y en los textos de 1801-2 Fichte otorga una notoria fuerza a la unicidad del producir, engendrar, mezclar, atravesar, etc., lo múltiple, como un proceso de interiorización y auto-escisión del saber absoluto.

Ahora bien, en la parte práctico-política reaparece un problema que la especulación y la teoría dan por resuelto desde el comienzo: mientras éstas exigen al lector, oyente, estudiante o re-creador de la Doctrina de la Ciencia que haga una completa abstracción de su individualidad y conciba al Yo sólo como razón (y de este modo abre una instancia de universalidad muy prística y allanada a la deducción de los contenidos del saber), la práctica y la política restituyen la individualidad en tensión con la Yoidad y en interacción (vinculante y también conflictiva) con otros sujetos. Así, la unificación fundamental adquiere en la práctica-política un carácter problemático, porque reaparece una finitud reticente y que complejiza la convergencia de los puntos de vista. Precisamente aquí la dimensión práctica-política aporta un enriquecimiento conceptual, una profundización de las determinaciones que parten de lo racional y que tienen que articularse con lo real-efectivo, y una complejización donde lo empírico no puede surgir arbitrariamente sino como resultado necesario –en el sentido de contenido deducido– de la razón, lo que no significa una coincidencia plena o identificación, sino más bien la elucidación de una tarea y un marco para interpretar y transformar lo dado, pues en última instancia lo que explica la razón como contenido necesario tiene que ser realizado libre y voluntariamente.

En esta dirección, la perspectiva que señalamos al comienzo acerca de ciertos vaivenes en las obras sociales, jurídicas y políticas de Fichte, debería ser reconfigurada desde la evolución de la Doctrina de la Ciencia. Así, toda la estructura de intercambio y la fuerte regulación estatal que Fichte presenta en *El Estado comercial cerrado* no constituye un mero agregado y complemento de la estructura ju-

de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, vol. 21 nº 2, 2016, pp. 31-47; y “El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte”, en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (2), 2019, pp. 383-406.

rídica del *Derecho natural*, y mucho menos una colección de posiciones del filósofo sobre la economía y el comercio, sino que es un desarrollo absolutamente necesario de las premisas de una filosofía que rechaza el formulismo y busca concretizarse;⁷² y en ello resulta claro que, en aras de una organización estable, no basta con la estructura jurídica si no se resuelve a la vez la dimensión material-económica. Y al igual que el drama de lo jurídico reside en que los particulares no alcanzan a organizarse con seguridad y justicia si no nombran un soberano capaz de dirimir las disputas, interpretar lo que la ley jurídica manda en cada caso, garantizar la posición de cada uno, etc., del mismo modo el drama político-económico reside en el intercambio comercial, librado al interés de los particulares, conlleva necesariamente la ruina, la concentración de riqueza y pobreza y, en última instancia, la destrucción de lo común y subordinación a los más poderosos.

Ahora bien, puesto que lo jurídico-político-económico se asienta sobre la dimensión exterior de la acción –con prescindencia, por definición, del interior (la moralidad, la buena voluntad, las intenciones, etc.)–, el grado de amalgama específico de este ámbito no se condice con lo que pregonaba la Doctrina de la Ciencia, el mezclar, fusionar y atravesar los elementos desde la unificación fundamental. Y en gran medida la dimensión interior funciona o puede funcionar como reducto contrario, que se sustraer y resiste a la construcción política (contradicciendo, en efecto, la transferencia del juicio al responsable de la aplicación del poder soberano), para impugnarla desde una presuntamente incontaminada conciencia moral. En otras palabras, el Estado racional, incluso aunque esté constituido acorde a los principios jurídicos, políticos y económicos, no debe desentenderse de lo cultural-formativo, del tipo de ciudadano que tal organización requiere, ni del espacio social de reconocimiento y de interacción cultural de los particulares. Tampoco debe confiarlo a la espontaneidad de los individuos y de sus relaciones, sino que por el contrario, tiene que asumirlo como propio, como tarea, para proyectarlo y conducirlo de lo real a lo racional. Coherentemente con el drama jurídico-político-económico, dejar en el arbitrio de los particulares el proceso de formación, de avance de la cultura y del conocimiento, de enriquecimiento recíproco y de elucidación de la

72 Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, GA I/3 319-322; trad. cit., pp. 108-111.

verdad, constituye un signo de desintegración, tanto social como estatal, que llevado hasta sus últimas consecuencias resulta incompatible con la unidad.

Por lo tanto, si concierne al Estado como organización y como visión universal el bienestar individual y colectivo,⁷³ junto con lo exterior y lo interior de las acciones, entonces la formación, la educación, el progreso de la cultura, el mejoramiento y la perfectibilidad de sus miembros, no pueden separarse de su actuar. A nuestro entender, en este marco interpretativo hay que situar la introducción que realiza Fichte del concepto de nación al final de *El Estado comercial cerrado*,⁷⁴ y precisamente en cuanto producción de aquello común y colectivo que cimienta lo social, de un gran Sí-mismo donde lo individual se mezcla en lo universal,⁷⁵ y donde la proyección y conducción de un proceso pedagógico-formativo de los ciudadanos, al igual que el ámbito jurídico-político-económico, no puede quedar en manos del arbitrio de los particulares, ni del intercambio desregulado del espacio horizontal, sino que exige un posicionamiento estatal capaz de engendrar y sostener la mirada de lo Uno.⁷⁶ Tales aspectos, aún incipientes en las obras del comienzo del siglo XIX, serán cruciales en el desarrollo posterior de Fichte, tanto en los *Discursos a la nación alemana* como en la *Doctrina del Estado*.

73 Fichte, J. G., *Der geschlossene Handelsstaat*, FSW III 423-424; *El Estado comercial cerrado*, trad. J. F. Barrio, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 46-47. En *Über StaatsWirtschaft* dice Fichte: “Por tanto, la tarea permanentemente firme es: mediar entre el bienestar del todo y el bienestar de la parte que de ello corresponde a cada uno. El camino acerca de cómo se asegura esto a cada uno, es el intercambio público. Si el medio puede ser el dinero, entonces el Estado tiene que cuidar cuánto dinero contiene cada uno en su trabajo, y cuál mercancía le corresponde de nuevo para este dinero suyo”, GA II/2 7.

74 Fichte, J. G., *Der geschlossene Handelsstaat*, FSW III 509: trad., cit., pp. 158-159.

75 Fichte, J. G., *Die Bestimmung des Menschen*, FSW II 275-277.

76 Fichte, J. G., *Filosofía de la masonería*, trad. F. Oncina, Madrid, Istmo, 1997, p. 79: “En particular, un Estado bien gobernado progresá en la legislación, en la administración, en las instituciones educativas, y mantiene siempre un oído atento a todas las propuestas y mejoras que puedan plantearse. Un Estado semejante, en progreso hacia la perfección, nada puede emprender con los encargados de negocios incapaces de ver más allá de la estrecha esfera de su profesión y de su especialidad”.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn y otros, Stuttgart-Bad Cannstaat, Frommann-Holzboog, 1962 ss. [GA]
- ----, *J. G. Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, reed. 1971, compilado en *Fichte im Kontext-Werke auf CD-ROM*, Berlín, Karsten Worm, segunda edición: 1999. [FSW]
- ----, *Zurückforderung der Denkfreiheit* (1793), en FSW VI 1-35.
- ----, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (1793), trad. F. Oncina, Madrid, Tecnos, 1986.
- ----, *Recension des Aenesidemus* (1793-4), en GA I/2 41-67.
- ----, *Reseña de «Enesidemo»* (1793-4), edición bilingüe, traducción de V. López-Domínguez – J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982.
- ----, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792, 1795), en FSW V 9-174.
- ----, *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792, 1795), trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- ----, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), en GA I/2 107-163.
- ----, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1794), trad. B. Navarro, México, UNAM, 1963.
- ----, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794-5), en GA I/2 249-451. [GWL]
- ----, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794-5), trad. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975. [FDC]

- ----, *Wissenschaftslehre nova methodo* – Halle (1796 ss.), en GA IV/2 17-266. [WLnm-H]
- ----, *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796 ss.), trad. J. Villacañas – M. Ramos, Valencia, Natán, 1987. [DCnm]
- ----, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-7), en GA I/3 313-460; GA I/4 5-165.
- ----, *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-7), trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- ----, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), en GA I/4 183-208.
- ----, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797-8), en GA I/4 209-269.
- ----, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), en GA I/5 21-317.
- ----, *Ética, o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1798), trad. cast. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.
- ----, *Wissenschaftslehre nova methodo-Krause* (1798-9), en GA IV/3 323-523.
- ----, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (1799), en FSW V 335-373.
- ----, *Advertencias, respuestas, cuestiones* (1799), trad. cast. S. Turró, en J. Rivera de Rosales – O. Cubo (editores), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 249-274.
- ----, *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), en FSW III 387-513.
- ----, *El Estado comercial cerrado* (1800), trad. J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.
- ----, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), en FSW II 165-319.
- ----, *Über Staatswirthschaft* (1800/1812), en GA II/6 5-9.

- ----, *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre* (1801-2), en GA II/6 51-103. [ZAWL]
- ----, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801-2), en GA II/6 129-324; en FSW II 1-163. [DWL]
- ----, *Filosofía de la masonería* (1802-3), trad. F. Oncina, Madrid, Istmo, 1997.
- ----, *Die Wissenschaftslehre [II. Vortrag im Jahre 1804]* (1804-II), en GA II/8 1-421.
- Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M. C. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990.
- ----, *Fe y saber*, trad. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Schelling, F. W., *Experiencia e historia*, trad. J. Villacañas, Madrid, Tecnos, 1990.
- ----, *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales – V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988.
- ----, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, en *Schellings sämmtliche Werke*, Berlin, Total Verlag, 1997: serie I, tomo 4, pp. 105-212. [SSW]

Bibliografía

- Asmuth, Ch., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.
- Drilo, K., “Das absolute Wissen als Lebensform und Geschichtlichkeit. Fichte und Hegel – ein Vergleich”, en Ch. Asmuth (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, pp. 425-440.

- Ferrer, D., “Entre Filosofia Transcendental e Dialéctica: O Percurso do Idealismo Alemão”, en Utteich, L.-Ferrer, D. (coords.), *A Filosofia transcendental e a sua crítica*, Coímbra, Universidad de Coímbra, 2015, pp. 131-163.
- Gaudio, M., “La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en D. López (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 177-194.
- ----, “Los elementos filosóficos de *El Estado comercial cerrado de Fichte*”, en *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, vol. 21 nº 2, San Pablo-Brasil, 2016, pp. 31-47, disponible en: <http://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123990/120155> (visto: 2/12/2016); doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p31-47>.
- ----, “Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en D. López-M. Gaudio (comps.), *Variaciones sobre temas del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2018, pp. 71-110.
- ----, “Absoluto y metafísica del Estado en Fichte (1804-1805)”, en M. J. Solé-M. Gaudio (comps.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Bs. As., RAGIF Ediciones, en prensa.
- ----, “El concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (2), 2019, pp. 383-406.
- Horstmann, R.-P., “Fichtes anti-skeptisches Programm. Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02”, en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, nº 5, 2007, pp. 49-89.
- Stolzenberg, J., “Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801”, en *Fichte-Studien* nº 17, 2000, pp. 127-140.

La luz contra los dogmatismos del Yo y la unidad en la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte¹

JULIÁN FERREYRA

Voy a tomar la noción de *luz* como eje interpretativo de la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2*. Creo que el concepto de *luz* es aún más fundamental para la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* que el concepto de *absoluto*, que ha sido usado por algunos de los más importantes fichteanos para caracterizar la especificidad del período medio.² Algunos comentaristas³ se vuelcan a la interpretación que aquí sostien-

1 Los desarrollos de este artículo son paralelos, aunque con modificaciones, a la primera parte de “La doble vida de la luz: envolvimiento y creación en Fichte y Deleuze”, en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), Madrid, Complutense, 2019, pp. 725-745.

2 “En el período de Jena, Fichte llamó a este primer principio «yo» [...]. La *Doctrina de la Ciencia de 1804/2* muestra que el punto supremo de unidad de la Doctrina de la Ciencia no es la autoconciencia en su inmanencia, sino como aparición de lo Absoluto” (Lauth, R., *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. Bernabé Navarro, México, UNAM, 1968, p. 28). Asmuth coincide en hacer eje en el absoluto, y señala su determinación en siete figuras, ninguna de las cuales es la luz (Asmuth, Ch. “Transzentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie”, en *Fichte-Studien* 31, 2007, p. 48). “La filosofía del yo (Doctrina de la Ciencia de 1794) deja paso a la filosofía del absoluto (Doctrina de la ciencia de 1804)”, Cruz Cruz, J., “Introducción”, en Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia, exposición de 1804*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 48. Marco Ivaldo, por su parte, señala la afinidad profunda entre lo Absoluto y la luz: “La autoapertura del absoluto es «luz», y ésta es el «centro del todo»”, “La visione dell’essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte”, en *Acta Philosophica*, vol. 7, 1998, p. 49.

3 Diogo Ferrer sostiene la centralidad de la luz en su *O sistema da incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014: “En 1804, la intención de Fichte es realizar una intelección explícita del fundamento último de esta relación, es decir, «genetizar» esta intelección, retirándole todo carácter de dado. Esta genetización va a acontecer,

go, que encuentran en Fichte un firme apoyo textual: “la luz pura se impone como el único centro y el único principio”⁴ y es “la más alta unidad y el principio verdadero”.⁵

La luz aparece ya en los escritos realizados por Fichte en la ciudad de Jena en el último tramo del siglo XVIII. Pero en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794 tenía un rol secundario, como mera analogía para ilustrar cómo su célebre Yo se vinculaba sin contraponerse con el No-Yo.⁶ En el “período medio”,⁷ en cambio, se torna central, porque le permite a Fichte progresar en la satisfacción de uno de sus objetivos principales: eludir tanto al ser como

como se verá, a través del nuevo concepto de «luz» a partir del cual se puede unificar toda la facticidad y el inteligir productivo o genético” (p. 184). Franco Gilli comparte su posición: “En la etapa media de su pensamiento, Fichte consideraba a la verdad como lo más claro y al mismo tiempo con lo más subyacente, es decir, como luz”, “Die Präsenz der «Populärphilosophie» im Spätwerk Fichtes”, en *Fichte Studien*, 31, 2007, p. 196. Sobre el rol de luz en la *Doctrina de la Ciencia de Erlangen* (1805) –que no trabajaremos en estas páginas–: cf. Janke, W., “«El saber en sí es la existencia absoluta»: luz, vida y Dios en la *Doctrina de la Ciencia de Erlangen*, 1805”, en López Domínguez, V. *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 143-159, y Falk, H., “Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriff in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805”, *Fichte Studien*, 7, 1995, pp. 49-57.

⁴ Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre 1804/2*, en R. Lauth et al. (eds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, serie II, tomo 8, p. 59. En adelante, para citar la edición crítica de Lauth utilizaremos la fórmula habitual en los estudios fichteanos: GA, Serie/Tomo, Número de Página.

⁵ GA II/8 101.

⁶ GA I/2 301.

⁷ Optamos por la siguiente periodización de la obra de Fichte: etapa de Jena (hasta 1799), período medio (1801-1806) y la “última filosofía” (1808-1812). Las “lagunas” corresponden a dos “goznes”: la polémica del ateísmo y la *Doctrina de la Ciencia* 1807. Existen otras periodizaciones posibles, que varían de acuerdo al criterio de los diferentes comentadores: algunos dividen la producción de Fichte en dos períodos: antes y después de su partida de Jena (cf. Rockmore, T., “Introduction”, en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, p. vii); otros sostienen la interpretación continuista (Hoeltzel, S., “Toward or Away from Schelling? On the Thematic Shift in Fichte’s”, en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, op. cit., p. 67). Sobre la polémica en torno a la unidad de la obra de Fichte, cf. Cruz Cruz, J. “Introducción general a la *Doctrina de la Ciencia*”, en *Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975, pp. XI-XII.

cosa en sí (objeto que se afirma de forma dogmática),⁸ como al acto de un sujeto autofundado, buscando un saber “independiente de toda subjetividad y objetividad”.⁹ Digo “progresar” porque la lucha de Fichte contra el dogmatismo y el idealismo mal entendido¹⁰ se puede encontrar de un extremo al otro de su pensamiento (sólo interpretaciones superficiales o malintencionadas pueden confundir al Yo con el sujeto). Por ello Fichte afirma en 1804 que “esta verdad ha dominado todas las exposiciones posibles de la Doctrina de la Ciencia, desde la primera indicación que hice sobre ella en una *Reseña de «Enesidemo»*.¹¹ Sin embargo, hay “progreso”, en la medida en que a lo largo de la exposición de 1804 encontramos una especial atención a las trampas del Yo, al punto que algunos pasajes indican que la cosa va más allá de los malentendidos y la errónea interpretación de sus escritos, poniendo en cuestión el mismo *Fundamento* de 1794: “Del «nosotros» o del «Yo» no procede ninguna filosofía: sólo hay filosofía por encima del Yo. Resulta así que la cuestión referente a la posibilidad de la filosofía depende de que el Yo pueda desaparecer y la razón manifestarse en estado puro”.¹²

En medio de Spinoza

Si bien la preocupación central de Fichte es *siempre* el riesgo del dogmatismo, encontramos en 1804 un deslizamiento: la *mayor* preocupación no es ya el dogmatismo de la cosa, sino el dogmatismo del Yo. Este deslizamiento se observa en torno a una de las figuras privilegiadas por el Fichte polemista: Spinoza. En Jena, donde la prioridad de Fichte era liberarse de la cosa en sí,¹³ el filósofo holan-

8 Sobre el dogmatismo en Fichte y Deleuze, cf. Ferreyra, J., “Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?”, *Valenciana*, No. 21 (año No. 11, nueva época de la revista), México, enero-junio de 2018, pp. 257-288.

9 GA II/8 39.

10 Cf. GA I/4 183-208 (*Primera introducción en la Doctrina de la Ciencia*).

11 GA II/8 239. La “verdad” es, à la lettre, que “la conciencia inmediata no tiene ningún valor”.

12 GA II/8 285.

13 Sobre la importancia de la crítica de Fichte al dogmatismo, cf. Gaudio, M., “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos», Fichte y el idealismo en confrontación”, en Solé, M. J. y Lerussi, N., *En busca del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2016, pp. 97-118. Sobre los sentidos del dogmatismo (empírista, racionalista y crítico), cf. Ferreyra, J., “Fichte o Deleuze…”, op. cit.

dés representaba al “dogmatismo más consecuente”, en la medida en que su sustancia “sobrepasaba al Yo”.¹⁴ En Berlín, la acusación se encuentra totalmente transformada. La base de la acusación de Jena (que la sustancia de Spinoza sobrepasa al Yo) aparece ahora como una virtud, en tanto *sobrepasar-nos* es lo que permite *ver la luz*. Así lo indica en la “Conferencia VIII”:

El primer pensador audaz, el que vio *la luz* por encima de él, tuvo que comprender entonces que si debía realizarse una anulación, nosotros teníamos que sufrirla. Este pensador fue Spinoza: es claro e innegable que el valor y la existencia propia de los seres particulares desaparecen en su sistema, y que éstos sólo conservan una existencia-fenoménica.¹⁵

La doble virtud de Spinoza es *ver la luz* y su consecuencia necesaria: *nosotros* tenemos que sufrir la anulación. El valor y la existencia propia de los seres particulares desaparecen como consecuencia del descubrimiento y la postulación de la luz absoluta que, justamente, Fichte está poniendo en la base de su sistema. Podemos estar tentados de pensar que lo que se trata de anular no es el Yo, que era principio en Jena (*nosotros* no somos, después de todo, el Yo). Sin embargo, Fichte es bastante explícito en que es justamente el Yo lo que hay que poner en cuestión. En uno de estos pasajes (y sin por esto anular la polémica acerca de si es el Yo absoluto o el finito el que debe ser anulado, y sobre la justa concepción que debemos hacernos del Yo de Jena),¹⁶ dice: “Si se establece que el principio del concepto

¹⁴ “El dogmatismo es trascendente porque incluso sobrepasa al Yo”, GA I/2 279-280. Sobre la recepción que hace Fichte de Spinoza en el período de Jena, cf. Solé, M. J., “Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling”, *El arco y la lira*, no. 1, 2013, pp. 39-54; e Ivaldo, M., “Transzendentalphilosophie und «realistische» Metaphysik. Das Fichtesche Spinoza-Veständnis”, M. Walther (Hrsg.), *Spinoza un der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, pp. 59-79.

¹⁵ GA II/8 115, cursiva mío.

¹⁶ Una lectura continuista de la Doctrina de la Ciencia puede mostrar incluso que en el *Fundamento* de 1794 Fichte ya relativizaba el propio Yo, dado que advertía que debajo del primer principio (Yo = Yo) había una actividad más originaria (la *That handlung*), y en las *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* señalaba el riesgo del idealismo crítico “a medias”. El Yo (ni siquiera el Yo absoluto, y mucho menos el Yo empírico o la conciencia empírica) nunca fue el *prius* para Fichte.

anulado es precisamente el Yo [...], entonces su anulación ante la validez en sí es al mismo tiempo *mi anulación* [...], proceso de mi anulación y de mi absorción en la luz pura”.¹⁷

Peligroso, peligroso momento. Peligroso, porque con este movimiento Fichte está arrancando, o al menos podría estar arrancando, el dique que en Jena había levantado contra el dogmatismo y que era, justamente, el Yo. ¿No implica la luz, en tanto anulación del Yo, una reinstauración de la trascendencia y, por lo tanto, del dogmatismo, y para colmo bajo una de sus formas más convencionales, esto es, un Dios trascendente?

Una de las obsesiones de Fichte desde la polémica del ateísmo¹⁸ es mostrar la presencia de Dios en la Doctrina de la Ciencia, y dejar en claro que su filosofía es plenamente compatible con la creencia en Dios. Ahora bien, Dios no equivale para Fichte a trascendencia, y por lo tanto *tampoco* a dogmatismo. El argumento nuclear de Fichte en Jena era que el problema auténtico del dogmatismo y la trascendencia es que postula una cosa independiente de la *actividad*. Este núcleo argumentativo se puede generalizar a cualquier cosa que se afirma independiente de la actividad: un sujeto, un objeto, una idea o Dios. Inversamente, la inmanencia absoluta fichtiana, que consistía en Jena en no afirmar “un ser, sino un actuar”,¹⁹ también es generalizable a la afirmación a todo *actuar* que no sea un mero ser. Ese actuar es, en el período medio, lo que caracteriza al Dios fichtiano, y sólo en ese sentido la religión es el punto culmine de la Doctrina de la Ciencia –es decir, la religión que Fichte reivindica no tiene nada que ver con un mero culto eclesiástico–.²⁰ Como plenitud de la Doctrina de la Ciencia, la religión es

17 GA II/8 117, *cfr.* también 277.

18 La polémica sobre el ateísmo (1799-1800) marca el alejamiento de Fichte de Jena y el final de su “periodo de gloria o de su meteórica ascensión como figura absolutamente dominante en el panorama filosófico”; De Almeida Carvalho, M., “Introducción histórica”, en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 121. Este libro editado por Rosales y Cubo ofrece un minucioso análisis de dicha polémica, como así también la traducción de los principales textos-fuente de la misma.

19 GA I/4 225.

20 “Lo único verdaderamente noble en el hombre, la forma suprema de la idea que se ha tornado clara para sí misma, es la religión; pero la religión no es nada exterior, ni se manifiesta nunca en nada exterior, sino que tiene su plenitud

luz, que manifiesta así una vez más su carácter de *prius* del período medio de Fichte.

Por eso la reivindicación de Spinoza en tanto *descubridor* de la luz, es matizada inmediatamente por la acusación de teocidio: “[Spinoza] mató a su absoluto o a su Dios. De suerte que sustancia = ser sin luz”.²¹ En realidad, Fichte escribe en el manuscrito simplemente: “Substanz = S. ohne L.”. “L” puede ser tanto “vida” (*Leben*) como “luz” (*Licht*). Es Immanuel Hermann Fichte quien, en la edición de las obras completas de su padre, completa “L” por “vida”, decisión que Juan Cruz Cruz retoma en su traducción al español. Sin embargo, si observamos el pasaje en el original según la edición crítica de la Academia bávara, el término de referencia en todo el pasaje es la luz.²² En suma: Spinoza mató a Dios por considerar a la sustancia como un *ser sin luz*.

Spinoza sigue representando al dogmatismo más consecuente en el punto fundamental: su sustancia está *muerta*, es cosa. En Jena el auténtico problema no era que Spinoza sobrepasara al Yo, sino que sobrepasara al Yo como *actividad* (actividad de la cual el Yo era *expresión* y no fundamento ontológico). En Berlín, el problema con Spinoza es nuevamente que no toma en cuenta que la luz no es sino la nueva figura conceptual de la actividad pura. “Lo absoluto propiamente dicho no es más que la luz; así, pues, no se tiene que poner la divinidad en el ser muerto, sino en la luz viva”.²³

¡Viva lo múltiple!

Decir que la sustancia está muerta porque no tiene luz es en realidad decir poca cosa. De hecho, casi no implica avance alguno respecto de la tautología que le atribuye Immanuel al completar “L”

meramente en el interior del hombre. La religión es luz y verdad del espíritu”, Fichte, J. G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, FSW VII 251.

21 GA II/8 115.

22 “Lo propiamente absoluto es la *luz*”, “el primer pensador audaz que vio la *luz*” (GA II/8 115); “la pura *luz*” (GA II/8 117). La única referencia a la vida está subordinada a la luz (“luz viviente”). El pasaje siguiente empieza con la recapitulación de lo que nos ocupa: “éste es el resultado de la *luz en sí*” (GA II/8 117). El único motivo para optar por “vida” es el contraste con la “muerte” señalada en la frase anterior.

23 GA II/8 115.

por *Leben* (es decir, que está muerta porque no tiene vida). La referencia a Spinoza nos permite completar el panorama. En la cuarta conferencia de la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2*, Fichte indica que el problema de Spinoza es que no puede establecer ningún puente entre la sustancia y la multiplicidad. Así, el discurrir argumentativo obliga a Fichte a matizar el punto principal del *concepto* de la Doctrina de la Ciencia, la prioridad de la unidad en la relación unidad-multiplicidad:

Es obvio sin más que, desde cierto punto de vista –precisamente desde el punto de vista sintético de la Doctrina de la Ciencia–, la disyunción (*Sonderung*) debe ser tan absoluta como la unidad; si no, quedaríamos en la unidad y nunca llegaríamos a ningún cambio. (Anoto de paso que éste es un carácter importante de la Doctrina de la Ciencia, por el que se distingue, por ejemplo, del sistema de Spinoza, que también quiere la unidad absoluta, pero no puede tender ningún puente entre ella y la multiplicidad; y si parte de lo múltiple, no puede, desde él, llegar a la unidad).²⁴

Como se observa en este pasaje, la necesidad de que la multiplicidad sea “tan absoluta” como la unidad está vinculada con los problemas que emergen del sistema de Spinoza y, por lo tanto, con el problema que tratamos en el apartado anterior: el rechazo del dogmatismo y la exigencia de una actividad viviente de la luz como *prius*. El filósofo holandés quiere la unidad absoluta, *pero* no puede llegar a la multiplicidad. En cambio, en la Doctrina de la Ciencia la disyunción (es decir, el devenir *múltiple* de la unidad) debe ser *tan absoluta* como la unidad. Si así no fuera, caería en la otra crítica de Spinoza, que también tematizamos en el apartado anterior: sería oscuridad, ser sin luz. En suma: la luz sólo puede ser verdadero principio, esto es, viviente, auténticamente activo, sí es *también* disyunción, es decir, necesario devenir múltiple. No hay actividad sin multiplicidad.

En la quinta conferencia de la *Doctrina de la ciencia de 1804/2* Fichte parece decir exactamente lo contrario de lo que acabo de se-

24 GA II/8 53-54. Cf. GA II/8 79 y 97.

ñalar, poniendo en duda la cadena argumentativa llevada a cabo: “[El principio de disyunción] es anulado, en lo que respecta a la validez en sí, en esta absolutez, como principio de disyunción: inteligido pura y simplemente como anulado, o sea, anulado en la luz absoluta y por la luz absoluta”.²⁵ Aquí la luz pura *anula* al principio de disyunción. Pero esto no es más que una verdad parcial, cuya absolutización nos haría caer en el sentido común. En realidad, la luz tiene *dos* formas de exteriorización y existencia. Sólo en tanto luz *interna, pura*, aniquila la multiplicidad y, por tanto *nos* aniquila. Sin embargo, además de *interna y pura*, la luz es *objetiva y externa*:

La luz posee, por consiguiente dos formas de *exteriorización* y de *existencia*: posee, por una parte, vida y existencia interna, condicionada por la anulación del concepto, condicionando y poniendo el ser absoluto; por otra parte, vida *exterior* y *objetiva*, que sólo tiene sentido en y para nuestra intelección.²⁶

Justamente a través del concepto de luz Fichte aspira a superar las limitaciones del Yo que era el *prius* en Jena, sin caer en el dogmatismo. La luz no es sólo externa, no es sólo *condición* del ver, sino también interna, génesis de la visión (*Einsicht*) y del ojo mismo. Si logra cumplir estas exigencias, es porque se trata de una actividad que se pone doblemente, engendrando una *doble vida*.

En tanto objetiva y externa, la luz *nos* pondrá, y *nos* vivificará. Esta dualidad no implica una escisión, ya que “no se trata de una dualidad interna de la luz, sino de una distinción que tiene lugar en la «expresión» de la luz”.²⁷ El modo en el cual la luz se expresa sin escindirse de lo expresado es caracterizado a través del concepto, muy importante en toda la etapa media, de *Durchdringung*: “sus manifestaciones [de la luz] son completamente *inseparables* y se in-

²⁵ GA II/8 79.

²⁶ GA II/8 117-119. La importancia de la vida ha llevado a algunos intérpretes a considerar a la vida como el concepto central del período medio: “la determinación específica de la Doctrina de la Ciencia a partir de 1804 es la vida: la Doctrina de la Ciencia es una doctrina de la vida” (De Vos, L., “Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes”, en *Fichte Studien*, 31, 2007, p. 125). Cf. Goddard, J-Ch., *La philosophie fichtéenne de la vie*, Paris, Vrin, 1999.

²⁷ Ivaldo, M., “La visione dell’essere...”, *op. cit.*, p. 56.

terpenetran (*sich durchringen*); y entonces la luz pura se manifiesta como penetrando la génesis (*als durchdringend eine Genesis*), es decir, autogenerándose”.²⁸ La *Durchdringung* acopla las dos vidas de la luz al penetrar tanto la génesis interior (primera forma del ponerse de la luz) como la dualidad de la *Sonderung*.²⁹

Estos dos aspectos de la luz coinciden con la división de la *Doctrina de la ciencia de 1804/2*. La tarea de la primera parte consiste alcanzar una unidad que supere al dogmatismo tanto materialista como idealista. La segunda parte (lección XVII en adelante) tendrá como tarea llevar la multiplicidad a esa unidad, y así mostrar cómo la unidad se objetiva y exterioriza como multiplicidad.³⁰ Esta segunda tarea es, reconoce Fichte, la más difícil: “es más fácil pensar la unidad que llevar la multiplicidad a la unidad”.³¹ No puede dejar de serlo, dado que el *prius* es la unidad.

Esta difícil tarea debe sin embargo ser realizada, para cumplir el requisito afirmado por Fichte: que la unidad *ponga* sus partes, conformando un todo orgánico. Esto es verdad tanto ontológica como políticamente, como se observa en *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Los caracteres de la edad contemporánea*), donde Fichte señala como uno de los rasgos del despotismo el “abandonar enteramente a sí mismos en cuanto a su subsistencia”³² a los dominados. Este *abandonar ontológicamente* es el carácter propio del dogmatismo que no da cuenta de los elementos dispersos. La Doctrina de la Ciencia *no puede*, pues, abandonarlos.

Esta dificultad, a mi entender, sólo se salva relativamente en la segunda parte de la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2*. ¿De qué manera puede la luz dar cuenta efectivamente de la *Sonderung*? ¿Cómo la unidad da cuenta la multiplicidad? La *Durchdringung* muestra la manera en que la luz no se pierde en su exteriorización, compatibilizando *Sonderung* y unidad. Pero lo diverso no deja de permanecer alienado, y de allí la constante recurrencia de la idealización de la unidad en Fichte y su recaída en la desvalorización de la multipli-

28 GA II/8 311.

29 GA II/8 297: “Esta unidad *penetra* (*durchdringt*) a toda la *génesis interior* [...], la unidad penetra la dualidad”.

30 Cf. Thomas-Fogiel, I., *Fichte: réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004, p. 190.

31 GA II/8 257.

32 FSW VII 175-176.

cidad de la existencia. Sólo efectuando una inversión radical y poniendo a la multiplicidad como *prius* la valorización de la existencia podría efectuarse satisfactoriamente. Pero eso nos llevaría más allá del idealismo, hacia la ontología deleuziana de la diferencia, de la que no es cuestión aquí.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, J. G., *Fichtes sämmtliche Werke*. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, 1971 [FSW]
- ----, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth et al. (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985. [GA]
- ----, *Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Bibliografía

- Asmuth, Ch., “Transzentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie”, en *Fichte-Studien* 31, 2007, pp. 45-58.
- Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.
- Cruz Cruz, J., “Introducción general a la Doctrina de la Ciencia”, en *Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- ----, “Introducción”, en Fichte, J. G., *Doctrina de la Ciencia, exposición de 1804*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- De Almeida Carvalho, M., “Introducción histórica”, en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo*, Madrid, Dykinson, 2009.
- De Vos, L., “Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes”, en *Fichte Studien* 31, 2007, pp. 125-134.

- Falk, H., “Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriff in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805”, en *Fichte Studien* 7, 1995, pp. 49-57.
- Ferrer, D., *O sistema da incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- Ferreyra, J. “Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?”, en *Vallenciana*, México, No. 21 (Nº. 11, nueva época de la revista), enero-junio de 2018, pp. 257-288.
- ----, “La doble vida de la luz: envolvimiento y creación en Fichte y Deleuze”, en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), Madrid, Complutense, 2019, pp. 725-745.
- Gaudio, M., “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”, en Solé, M. J. y Lerussi, N. (eds.), *En busca del idealismo*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2016, pp. 97-118.
- Gilli, F. “Die Präsenz der ›Populärphilosophie‹ im Spätwerk Fichtes”, en *Fichte Studien* 31, 2007, pp. 195-204.
- Hoeltzel, S., “Toward or Away from Schelling? On the Thematic Shift in Fichte’s”, en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pp. 67-80.
- Ivaldo, M., “Transzentalphilosophie und «realistische» Metaphysik. Das Fichtesche Spinoza-Veständnis”, en M. Walther (Hrsg.), *Spinoza un der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, pp. 59-79.
- ----, “La visione dell’essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte», en *Acta Philosophica*, vol. 7 fasc. 1, 1998, pp. 41-64.
- Janke, W., “«El saber en sí es la existencia absoluta»: luz, vida y Dios en la Doctrina de la Ciencia de Erlangen, 1805”, en López Domínguez, V. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 143-159.
- Lauth, R. *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. Bernabé Navarro, UNAM, México, 1968.

- Seidel, G., “The Light That Lights the Seeing of the Light: The Second *Wissenschaftslehre* of 1804”, en Breazeale, D. y Rockmore, T. (eds.), *After Jena*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pp. 91-98.
- Solé, M. J., “Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling”, en *El arco y la lira*, no. 1, 2013, pp. 39-54.
- Thomas-Fogiel, I., *Fichte: réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004.

Algunas ideas para pensar la mediación teoría-praxis en F. Schiller

MARÍA SOLEDAD BARSOTTI

A modo de introducción

Los intelectuales de principios de siglo XX han sido un receptáculo crítico del bagaje filosófico-literario de la Alemania de fines del siglo XVIII, donde surgen y se cristalizan las influyentes corrientes que han sido el romanticismo y el idealismo alemán. György Lukács (1885-1971) no estuvo exento de esta influencia, hecho que puede palparse a lo largo de su obra. Sin embargo, con referencia al tema que nos ocupa, nos centraremos en *Aportaciones a la Historia de la Estética* (1954), trabajo en el que Lukács, ya con metodología de lectura marxista, presenta a Schiller, en un primer apartado, como un idealismo estético exacerbado que implicaría “necesariamente un escapismo de los problemas socio-políticos de su época”,¹ una “volatilización idealista” de los problemas de su tiempo, a pesar de que lo reconoce como el primero que ha considerado de manera crítica la división social del trabajo. Afirma Lukács: “[...] el problema se volatiliza en él, para reducirse a la cuestión epistemológica de la relación entre razón y sentidos”.² Si bien Schiller reconoció los problemas centrales (la división del trabajo, el desgarramiento y fragmentación del hombre, la burocratización mecanicista ineficaz, la corrupción generalizada, la brutalidad y la depravación), se abocó al problema metafísico y a la “conceptualización por el pensamiento” de los pro-

1 Bodas Fernández, Lucía, “Autonomía y emancipación. Introducción a la propuesta estético-educativa de Friedrich Schiller y la dialéctica de la Ilustración”, en *Boletín de Estética*, nº 14, agosto, 2010, p. 14.

2 Lukács, György, *Aportaciones a la historia de la estética*, trad. Sacristan, M., México, Grijalbo, 1966, p. 41.

blemas reales del desarrollo de la sociedad de manera más abstracta que los ilustrados y más alejada de la comprensión de su realidad económico-social. (En un segundo momento, Lukács vinculará esto con los presupuestos gnoseológicos kantianos de los cuales Schiller no puede desprenderse). Sin embargo, en el trasfondo de esa deformación del problema, se invierte el problema mismo: se apresa el desgarramiento de la *psique* en razón y sensibilidad pero en inversión idealista. Aún así, se permite abrir el camino para descubrir las “precisas conexiones dialécticas de la realidad”,³ pues para Lukács en la reducción del problema del desgarramiento y la depravación del hombre por la división del trabajo al problema del desgarramiento en razón y sensibilidad como signatura histórica de la época, aún cuando se disuelven idealísticamente los concretos planteamientos de los ilustrados ingleses, se prepara el camino a la *Fenomenología del Espíritu*. En efecto, uno de los méritos de Schiller ha sido centrar la cuestión estética no en la mera contemplación, sino en una praxis, lo cual, según Lukács, lo ha llevado hasta el umbral de lo que según Marx sería la grandeza de la *Fenomenología*: “el umbral de la concepción del hombre como producto de su propio trabajo, de su propia actividad”.⁴ Sin embargo, a pesar de haber realizado a veces de manera muy acertada la crítica social a su tiempo, el sueño de la transformación culmina en Schiller como “cosa puramente interna, ético-estética”.⁵

Si bien nuestro objetivo no será estrictamente repensar el sentido de esta volatilización, abstracción o reducción del problema, sí intentaremos representarnos la filosofía de Schiller como una respuesta práctica que apunta a tener una realidad efectiva en la historia, y no meramente como un problema teórico-metafísico o como la reducción a una cuestión epistemológica que llevaría a una solución ético-subjetiva interna (casi como si fuera el producto de una experiencia vivida burguesa, particular, individual y privada de la que quisiera substraerse Walter Benjamin en “Sobre algunos temas en Baudelaire”). De hecho, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) la obra de arte más perfecta remite precisamente al

³ *Ibid.*, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

“establecimiento de una verdadera libertad política”⁶ (o como afirma Bodas F. en relación a uno de los hilos conductores de la línea que se daría desde Schiller hasta Marx: “la insistencia constante de Schiller en la urgente realización real y efectiva, no en un sentido metafísico, de la libertad de los seres humanos”⁷), libertad que implica la educación estética como la mediadora entre un individuo que se halla fragmentado y un Estado que abstrae y aplaca la particularidad, pretendiendo para ello las consecuencias de la revolución pero sin revolución, como también reconocería Lukács. Allí se puede pensar el *pathos* trágico como el lugar que abre la posibilidad de un sentimiento comunitario⁸ que surge de la fragmentación del hombre como signatura histórica y antropológica, pero abre nuevas posibilidades para salir de una mera solución ético-estético-interna. De esta manera, presentaremos los ensayos filosóficos de la década de 1790 como el lugar que da cuenta de un vínculo estrecho entre teoría y praxis, y la necesidad de su mediación, expuesto tanto en su propuesta ético-política (en la que lo estético tiene una importancia central y la sensibilidad misma abre el camino para un sentimiento comunitario), como en la detención de su producción artística y su posterior concreción en obras de arte que, como afirma Rearte,⁹ plasman el ideal, alcanzando una realización en la representación. La teoría aquí pretende efectivizarse en una praxis poética que responde a su pensamiento filosófico y a una lectura de su presente que había culminado en un diagnóstico preciso: la falta del “sujeto político”,¹⁰ del sujeto de la acción, pues “el instante generoso cae sobre una humanidad incapaz de acogerlo”.¹¹ La propuesta de Schiller, en-

6 Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, trad. García Morente, M., Buenos Aires, Calpe, 1920, p. 12.

7 Bodas Fernández, Lucía, *op. cit.*, p. 16.

8 Simpatía es vista por Lucas Fragasso como un afecto compartido, un “sufrir con” ante el cual debe necesariamente subyacer un “nosotros”. En “Friedrich Schiller: Autonomía estética y emancipación política”, en *Pensamiento de los confines*, nº 30, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

9 Rearte, Juan L., “Fermentación idealista en el drama burgués: Libertad o liberación en *Don Carlos*, de Friedrich Schiller (1787)”, en Lerussi y Solé (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2016, pp. 73-86.

10 Cf. Villacañas, José Luis, *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Madrid, Visor, 1993.

11 Schiller, Friedrich, *La educación estética..., op. cit.*, p. 24.

tonces, remitirá a que a la libertad se llega por la belleza como condición necesaria de la humanidad, pues ésta logra unificar lo que se halla escindido (como consecuencia de la división social del trabajo, etc.); pero también la belleza se presenta como el lugar en el que el hombre puede ennoblecer el carácter y acrecentar el conocimiento, aún siendo una esfera autónoma (o quizás precisamente *por* ser una esfera autónoma, en lo cual radicaría su criticabilidad) tal como lo ha dejado filosóficamente delimitado la *Critica del Juicio* de Kant.

“La belleza pierde cada vez más plenamente su carácter terreno”

En *Aportaciones a la Historia de la Estética*, Lukács presenta a Schiller como una bisagra que intenta dejar atrás el subjetivismo idealista pero que no puede hacerlo del todo por sus propios presupuestos kantianos.

En el primer apartado, define la estética schilleriana como un instrumento educativo que llevaría a conseguir un tipo humano al que la Ilustración aspira, pues lo que se pretende es buscar la manera de conseguir las consecuencias de la revolución pero sin la revolución. La ética y la estética, así vinculadas, parten de un hombre real, el burgués de la época, y se desarrollan en el terrero del “mundo mental” de esa clase, aún débil. Así, luego de una etapa juvenil revolucionaria contra el absolutismo feudal, Schiller quiere construir una filosofía de la historia para la cual sería superflua e incluso perjudicial la revolución y, tras “su dedicación a Kant, aparece con toda claridad el papel de lo estético como preparación de la perfección moral”.¹² Moral que, para Lukács, Schiller mantiene sin problematizar, pues la identifica sin más con la moral burguesa. Ahora bien, la crítica a su propio y juvenil ideal estoico-revolucionario la ve Lukács en el hecho de que en las *Cartas Schiller* condena el imponer un hombre ideal (que, en términos kantianos, es siempre un postulado, un deber-ser) por sobre un hombre real, pues éste es existente y aquél es problemático. Por eso la educación estética es el lugar, anterior al cambio social, en que se termina de posibilitar la transición pero sin los peligros de la revolución.

12 Lukács, György, *op. cit.*, p. 22.

Sin embargo, para Lukács, colocar de esta manera la estética como tema central de la filosofía es un acto contradictorio; en palabras de Engels, es una “huida que escapa de la miseria trivial para refugiarse en una miseria de arrebato místico”¹³ y, a continuación, cita Lukács aquel lugar en que Schiller insta al hombre a actuar de tal manera que sea libre bajo la servidumbre imperante.

Lukács muestra que Schiller ve la estratificación clasista como una consecuencia de la división social del trabajo, como la fragmentación del hombre opuesta a la totalidad del hombre del helenismo, cuestión que comparte con la filosofía de la Ilustración. Pero su pesimismo ante la división capitalista del trabajo no lo lleva a una oposición romántica contra la progresividad del desarrollo capitalista, pues eso que divide al individuo ha llevado a la especie a la verdad. “Como se ve, Schiller plantea el problema de la división social del trabajo de un modo mucho más abstracto e idealista que los ilustrados, y mucho más alejado que éstos de la comprensión de la realidad económico-social”.¹⁴ Aquí es donde Lukács introduce esta idea de volatilización del problema, de una reducción a la cuestión epistemológica de la relación entre razón y sentidos. Schiller reconoció los problemas centrales de su tiempo pero se abocó al problema metafísico dejando de lado los problemas reales del desarrollo de la sociedad. Sin embargo, a pesar de la deformación del problema, se apresa un momento esencial del mismo: la división de la *psique* es un dato inmediato para el hombre que vive en la sociedad de la división del trabajo. Así, Schiller permite abrir el camino para descubrir las conexiones dialécticas de la realidad, centrando la cuestión estética en una praxis y llegando hasta el umbral de la concepción del hombre como producto de su propia actividad:

Así pues, cuando Schiller reduce el problema del desgarramiento y la depravación del hombre por la división del trabajo al desgarramiento del hombre en razón y sensibilidad y ve en este desgarramiento la firma histórica de la época; cuando propone como gran tarea de la misma el establecimiento de la integridad y la totalidad del hombre mediante la estética, está sin duda, por un lado,

13 Lukács, György, *op. cit.*, p. 25.

14 Lukács, György, *op. cit.*, p. 41.

aguando idealísticamente los concretos planteamientos de los ilustrados ingleses, pero, por otro lado, está también preparando intelectualmente el planteamiento de la *Fenomenología del Espíritu*.¹⁵

Con su teoría de la actividad estética, del juego, una práctica (no mera contemplación), Schiller llega hasta el umbral del planteamiento hegeliano, de la concepción del hombre como producto de su propia actividad: actividad estética como autoproducción del hombre, como segunda creadora. Pero lo que se reduce es el problema mismo para Lukács: la tarea histórica de la estética es superar el desgarramiento entre razón y sentidos “y restablecer la unidad del pensamiento y la sensibilidad”,¹⁶ lo cual tiene también para Lukács una raíz kantiana, pues la tercer *Critica* tiene en el sistema la función de conectar el mundo fenoménico con el nouménico. En Schiller, empero, no va a haber subordinación de los sentidos a la razón, sino que su problema es la unificación del hombre que era originalmente uno y ha sido despedazado por la cultura. Sin embargo, Schiller no puede pensar consecuentemente su propia concepción: se le presenta la belleza como unidad sintética de las contradicciones y a la vez como la intermediaria para “preparar el dominio definitivo de la razón”.¹⁷ Así, Schiller no puede trazar una utopía clara en la que lo estético es un medio para fundamentar desde dentro la sociedad civil (burguesa) sin la necesidad y el peligro de la revolución. Y al diferenciarlo de Goethe, quien efectivamente no imagina una transformación sino bajo la forma de reales acciones sociales, Lukács muestra que “Schiller subraya sobre todo la transformación interna de la vida anímica humana”.¹⁸ De esta forma, a pesar de una crítica social muy acertada en varios puntos, y aun cuando Schiller es ya un paso más allá de la estética receptiva subjetivo idealista kantiana, la transfiguración interna es presupuesto y no consecuencia de la revolución, y el sueño de transformar la realidad termina siendo “cosa puramente interna”. De allí, el aprovechamiento de algunosaccionarios liberales y social-demócratas. De allí, la crítica de Engels.

15 Lukács, György, *op. cit.*, p. 44.

16 Lukács, György, *op. cit.*, p. 47.

17 Lukács, György, *op. cit.*, p. 52.

18 Lukács, György, *op. cit.*, p. 54.

Avanzado ya el tercer apartado del capítulo primero de *Aportaciones*, capítulo dedicado exclusivamente a la estética de Schiller, Lukács muestra, citando a Marx, que Schiller, como todo idealista, convierte las cadenas fuera de sí, objetivas, las luchas externas, en luchas internas, subjetivas, meramente ideales. Sólo con la filosofía hegeliana pasa la revolución a ser un momento necesario del proceso histórico. Schiller se esfuerza por apresar las reales fuerzas históricas en su interacción con las ideas, pero ve, como idealista, en las ideas la fuerza motora de la historia.

A pesar de que nuestro objetivo no será replantearnos el lugar de Schiller con referencia a la estética objetiva posterior, ni tampoco estrictamente repensar el sentido de la volatilización o reducción del problema, sí intentaremos esbozar una representación de la filosofía de Schiller en su especificidad: como una respuesta práctica que intenta tener una realidad efectiva en la historia, que exige de manera concreta el ejercicio de la libertad de su siglo; a pesar de tener esa influencia kantiana, su estética no permanece como mera transformación de la vida anímica ni como cosa meramente interna, sino que precisamente logra abrirse a un *pathos* como sentimiento comunitario.

“A la libertad se llega por la belleza”

La propuesta de Schiller para ir contra la “balanza rastrera” de su tiempo a través de la educación estética del hombre, para atravesar un estado de naturaleza y llegar a un verdadero estado de la libertad, es un lugar común de los debates en torno a su aporte filosófico. Al respecto, Lukács reconoce que el problema central de la estética de Schiller es el de la unidad de las contradicciones, porque se pretende que el arte sane la escisión del mundo y reconduzca a unidad al hombre dividido por la división del trabajo. Sin embargo, para Lukács, Schiller contempla el problema desde el lado subjetivo: lo que hace es resolver el desgarramiento ampliando el saco anímico, poniendo una facultad más junto a las dos facultades en contradicción. “Pero su punto de partida subjetivista le impide descubrir las contradicciones como característica de los objetos mismos, al modo como más tarde lo hará Hegel”.¹⁹ Schiller se esfuerza en disolver

19 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 112-113.

las contradicciones, en mostrar que en realidad no son tales, por ejemplo en los conceptos de persona (*Person*) y estado (*Zustand*), argumentando por la apariencia de las contradicciones, no por su unidad. Y si bien con lo central de su estética hace un esfuerzo más serio, pues lo bello enlaza sin ser un simple término medio, sigue siendo, para la lectura de Lukács, una anticipación fracasada de la concepción hegeliana de la unidad de las contradicciones.

En *Cartas sobre la educación estética del hombre*, el arte posee un mérito espiritual que pretende evitar tanto la unilateralidad de la sensibilidad como la de la razón, ambos yerros en los que la humanidad no sólo puede caer sino en los que efectivamente ha caído. Esto nos retrotrae no sólo a una crítica a la racionalidad y a la necesidad de incorporación de la inclinación en el deber propia de su ampliación de la ética kantiana –temática mejor desarrollada y expuesta en su ensayo *De la Gracia y la Dignidad (Anmut und Würde)*–, sino también a las consecuencias de la Revolución, en su calidad de manifestación inmediata.²⁰

Las primeras cartas se encuentran con un diagnóstico de la época moderna en la que ha sido la cultura la culpable de los males que la aquejan: la corrupción, el provecho, el gusto no cultivado, la división del trabajo que ha desgarrado al hombre particular en pos del avance técnico-científico de la especie, un Estado que se desenvuelve como un “aparato de relojería”, a través de una burocracia ineficaz y el aniquilamiento de la particularidad. La investigación filosófica y científica ha desgarrado y escindido al hombre moderno. Así, se intenta pensar cómo se ceñirán los ámbitos de la cultura para impedir que la “fuente manantial” del arte sea invadida por la “podredumbre política”, cómo se buscará una mediación entre la teoría y la práctica de tal manera que no se caiga en ninguno de los dos yerros que Schiller adjudica a la humanidad. La educación estética se presenta, entonces, como el lugar de la libertad de un hombre que no se halla coaccionado ni por una ley externa ni por su propia naturaleza, pues ambas lo llevarían a otra “especie de servidumbre”. Se trata, pues, de una experiencia estética que ya no es sólo libre juego y concordancia armoniosa de las facultades

20 Cf. el seminario de los años '30 de Heidegger; Heidegger, Martin, *Introduzione all'estetica. Le Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, Roma, Cà rocci, 2008.

del ánimo que permiten la enunciación del juicio de gusto, sino de una experiencia tal que realiza la unificación de la escisión; unificación que tiene un ámbito de realización concreto y experimentable estéticamente: la obra de arte. La belleza pone al hombre en un estado (*Zustand*) tal que permite a sus naturalezas actuar de manera conjunta: el impulso formal (que tiende a su objeto, la forma, con todo lo que ello implica: abstracción, especulación, elevación, afirmación de la razón, universalidad) y el impulso material (que tiende a su objeto, la vida, con todo lo que ella implica: intuición, materialidad, afirmación de los sentidos, particularidad) se hallan ambos activos en el impulso de juego y en esa *acción recíproca* de los impulsos encuentra el hombre su libertad. Pero este hombre no es un sujeto empírico, personal, individual, en el cual la solución se daría de manera interna. Es, más bien, un sujeto colectivo: el todos y cada uno ya ha comenzado a configurarse. Es la humanidad la que subyace a la estética, pues el hombre juega cuando es hombre en pleno sentido de la palabra y no hay forma de que lo sea sin pensar en su unidad con lo comunitario.

En el proceso de hominización, la importancia del juego es para Lukács una exageración idealista del papel del arte pero a la vez “se convierte en un importante precursor de la concepción de la autocreación dialéctica del hombre por su trabajo, idea en la que Marx ha visto un básico motivo de la grandeza y la importancia de la hegeliana *Fenomenología del Espíritu*.²¹ Pero en el mundo de Schiller falta la relación con el trabajo. Incluso

su mundo de la belleza se contrapone en forma excluyente al mundo de la cotidianidad burguesa (único que podía conocer Schiller), con sus fatigas y preocupaciones, con sus egoístas luchas de intereses, con su barbarie y su salvajismo penosamente contenidos.²²

El trabajo se muestra como un obstáculo opuesto al despliegue de las capacidades humanas, en aquellos momentos de las *Cartas* en que se muestra la necesidad de la sobreabundancia de fuerzas para que se desarrolle lo lúdico: el hombre, cuando ha dejado

21 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 97.

22 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 98.

las necesidades a un lado, puede jugar efectivamente. Allí recién comienza el canto y la danza. Allí recién comienza una actividad propiamente humana, libre. Sin embargo, para Lukács (y en esto coincidimos plenamente):

[la] ruda y excluyente contraposición de juego y trabajo en Schiller es una protesta contra el trabajo peculiar de la era capitalista, contra la forma de trabajo que rebaja a éste a una carencia de sentido para el trabajador, y le contrapone como fuerzas ajenas y hostiles el producto y el medio de su propio trabajo.²³

Schiller ha llegado, como ya hemos afirmado, en términos de Lukács, al umbral de la consideración del hombre como producto de su propia actividad.

Pero, para Lukács, Schiller obtendría sus conclusiones dentro de los límites de su comprensión, en una situación clasista e histórica particular, motivo por el cual deformaría las conexiones reales de un modo idealista, remarcando la esencia del arte como ajena a la vida: esta exacerbación de la independencia de la forma artística (que tiene su arraigo en el pesimismo de Schiller respecto de su presente) lleva hasta una glorificación idealista que adquiere el acento de un himno entusiasta: “Schiller se ha quedado siempre preso en la estrechez de un moralismo subjetivo y pequeño-burgués, sin poder alzarse nunca hasta la altura objetiva y sin prejuicios de la concepción social objetiva y la comprensión histórica de Hegel”.²⁴

Sin embargo, si nos centramos en la especificidad de la propuesta schilleriana, lo que encontramos es que la belleza logra, sin desconocer su esfera como una esfera autónoma, o, más bien, logra, *en tanto* reconoce su esfera como autónoma, dos objetivos necesarios para el cambio interno subjetivo y externo social: la belleza logra acrecentar el conocimiento y ennobecer el carácter, pues al no determinar al hombre de manera unilateral o ajena, lo deja libre; pues sigue siendo, en términos kantianos, un ámbito de reflexión. El arte, entonces, no resuelve, muestra. Produce el estado estético, es manifestación sensible de la invisible moralidad y es compensación de la irracionalidad política. Por eso se vuelve crítico. Pero no lo hace

23 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 100.

24 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 74.

como respuesta metafísica al desgarramiento de razón y sensibilidad meramente, ni lo hace al interior del sujeto burgués simplemente. Si bien la superación metafísica en la unificación y el ennoblecimiento subjetivo son parte constitutiva de lo estético como medio para la libertad, a la vez Schiller ensaya sus ideas de tal manera que es posible pensar en el arte un componente social (el *pathos* transfigurado como sentimiento comunitario) y un componente efectivo (el cambio en la subjetividad –individual y colectiva– lleva acarreado también un cambio en las instituciones), sin los cuales la mediación estética y la unificación de la realidad serían imposibles.

Lo que subyace a la propuesta de Schiller, entonces, es la negación de una praxis inmediata (la revolución inmediata), la negación de una teoría vacía (aquella que escinde al hombre por fragmento), una concientización de los límites de la ilustración y una revolución –si se quiere– de la sensibilidad en tanto reconducción de la misma en términos no patológicos e, incluso, en sentido comunitario, pues es en el “sufrimiento con”, en el afecto compartido, en la posibilidad de “sentir con”, donde podemos afirmar un “nosotros” que muestra lo específico del hombre moderno: su desgarro y su consecuente y constante anhelo de unificación.

“Cuando los rayos de la verdad aún no han penetrado en lo profundo de los corazones, ya la poesía los ha percibido”

En una carta a Goethe, Schiller afirma que el ser filósofo queda relegado ante el ser poeta, pero él mismo muestra, en sus años de detención consciente de su obra literaria, que para ser poeta hay que tener un pensamiento filosófico que acompañe la praxis artística. Su presente no halla las condiciones antiguas: los intelectos intuitivo y especulativo “hoy enemigos”, afirma Schiller, se recluyen en sus respectivos territorios. La abstracción y la razón ya no llevan la materia amorosa a la zaga; ya no se rinde culto a la verdad a partir de la intuición, el ingenio y la especulación. Forma y materia, imaginación y entendimiento, arte e intelecto se han separado y así afirma en el prólogo a *La novia de Mesina*:

Cerrado está ahora el palacio de los reyes; la Justicia se ha refugiado, de las puertas de la ciudad, al interior de los edificios; lo escrito ha sustituido a la palabra; el pueblo

mismo, ese conjunto sensible y vivo, cuando no obra cual una fuerza bruta, se transforma, en el Estado, en un ser abstracto, y los dioses han buscado un asilo en el fondo del alma humana.²⁵

Por ello, es necesario el verdadero arte bello. El arte, según el autor, se encuentra libre de todo lo “positivo” de una época, es decir, de todos los principios sociales, políticos, jurídicos (podríamos decir, de todas las convenciones). A partir de allí, le pide al joven artista: “Y en esa dirección habrás empujado al mundo si, al enseñar, elevas sus pensamientos a lo eterno y necesario, y si, al actuar o al crear, conviertes lo eterno y necesario en objeto de sus inclinaciones”.²⁶ Aquí teoría y praxis dialogan; el arte que se pretende presenta algo que es imposible concretizar de manera inmediata en la historia, pero su fin primordial es, como afirma Schiller en *Sobre lo patético* (1793), la “presentación de lo suprasensible”, es decir, nos permite acceder a algo suprasensible (lo moral) a partir de un objeto sensible (la obra). Según el análisis de Lukács en *Aportaciones*, en este momento Schiller intenta algo que no tiene lugar adecuado en la filosofía kantiana en la cual se separan el mundo sensible y los postulados racionales de la practicidad por encontrarse necesariamente en ámbitos diversos: la realización efectiva de los postulados morales se halla fuera de la realidad sensible. En efecto, en Kant las ideas no son representables sino de manera negativa. Al pedir Schiller una exposición concreta de las mismas presupone una interacción concreta entre la idea y el mundo fenoménico que se aleja de los presupuestos epistemológicos kantianos. Sin embargo, Schiller necesitaba superar esta antinomia para transformar al hombre sensible en un ser que se adecuara a las leyes de la razón. Pero al no criticar los fundamentos de la filosofía kantiana, no lleva su propia línea adelante de manera consecuente. En efecto, derribando su propia concepción, en algunos pasajes Schiller sostiene la primacía de lo sublime por sobre la belleza, dejando para Lukács al “alma bella” (*die schöne Seele*) como estado de transición hacia la realización de la ética kantiana. Pero lo que aquí nos interesa es la idea de que su concepción de bárbaro y

25 Schiller, Friedrich, “Prólogo del autor” en Schiller, *Teatro completo*, trad. Cansinos Assens, R. y Tamayo, M., Madrid, Aguilar, 1973, p. 974.

26 Schiller, Friedrich, *La educación estética...*, op. cit., p. 49.

su creación de Felipe II en *Don Carlos* también rebasan la filosofía kantiana, pues se expresa allí “un principio de la razón que consuma el mal”²⁷ y aquí un mal que no es generado por la sensualidad sino precisamente por máximas de la razón.

Rebasando la filosofía kantiana, intentando acceder a un objeto que muchas veces se le escapa, Schiller intenta concretizar el compromiso del arte con la efectividad y la realización de la libertad del hombre en la historia.

Al respecto, estudios recientes de Bodas Fernández²⁸ y Juan Rearte²⁹ muestran, por un lado, los pasajes en que las obras *Los bandidos* (1782) y *Don Carlos* (1787) dan cuenta, como anticipación dramática, del fracaso del proyecto ilustrado como movimiento emancipador y su propio potencial despótico y servil implícito (Bodas F.) y, por otro, que *Don Carlos* puede verse como la obra teatral –en la transición del período *Stürmer* al clasicismo– que exhibe de qué manera Schiller es consciente de la necesidad de resolver el potencial destructivo del proyecto ilustrado (la continuidad entre razón y terror) para acceder a un libre juego de las capacidades, incluso en una etapa anterior a la kantiana y a los ensayos de 1790. El teatro pasa a ser la alternativa a las contradicciones del absolutismo y en él se plasma el ideal que alcanza una realización en la representación trágica. Podemos preguntarnos entonces: ¿el teatro pasa a ser una respuesta práctica a los males de una época? Pero, sobre todo, ¿qué ocurre luego de haber atravesado un período de intensa producción teórica? ¿Cómo se plasman los ideales en la praxis literaria? ¿Qué ocurre con las obras maduras, *María Estuardo* (1800), *Wallenstein* (1800), *La doncella de Orleans* (1801), *La novia de Mesina* (1803)? Nos hallamos tentados a pensar que la obra dramática madura de Schiller es una obra consciente de sus propias limitaciones (como tal vez lo fue de manera intuitiva su obra anterior) pero también de sus posibilidades. La teoría allí se mezcla con una praxis poética que presenta algo de su propuesta filosófica, que se encuentra con su posición en la historia, pues es consciente de las limitaciones de su época, pero que muestra a la vez la compleja implicancia entre lo teórico y la acción, lo ideal y lo real, lo ideal y lo concreto.

27 Lukács, György, *op. cit.*, pp. 33.

28 Bodas Fernández, Lucía, *op. cit.*.

29 Rearte, Juan, *op. cit.*

Creemos que las obras dramáticas de Schiller tienen esa pretensión de unificación o redención que subyace a la forma de entender lo estético como el lugar propio de la libertad (lo estético es disposición de disposiciones, diría Heidegger, no es una disposición más); un lugar que ya no es estrictamente la tragedia antigua, ni la poesía ingenua pero que se nutre también de ellas; un lugar propio de un *pathos trágico* que no sólo convierte en no patológica a la sensibilidad, sino que la transfigura en el lugar a partir del cual puede abrirse un sentimiento comunitario que presenta un tipo de eticidad ausente en la humanidad de su presente.

Referencias bibliográficas

- Bodas Fernández, Lucía, “Autonomía y emancipación. Introducción a la propuesta estético-educativa de Friedrich Schiller y la dialéctica de la Ilustración”, en *Boletín de Estética*, nº 14, agosto, 2010.
- Fragasso, Lucas, “Friedrich Schiller: Autonomía estética y emancipación política”, en *Pensamiento de los confines*, nº 30, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Heidegger, Martin, *Introduzione all'estetica. Le Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, Roma, Carocci, 2008.
- Lukács, Georg, *Aportaciones a la historia de la estética*, trad. Sacristán, M., México, Grijalbo, 1966.
- Rearte, Juan L., “Fermentación idealista en el drama burgués: Libertad o liberación en *Don Carlos*, de Friedrich Schiller (1787)”, en Lerussi y Solé (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2016, pp. 73-86.
- Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre en una serie de cartas* [1795], trad. García Morente, M., Buenos Aires, Calpe, 1920.
- ----, “Prólogo del autor”, en Schiller Friedrich, *Teatro completo*, trad. Cansinos Assens, R. y Tamayo, M., Madrid, Aguilar, 1973.
- ----, “Sobre lo patético” [1792-93], en Schiller, Friedrich, *De la gracia y la dignidad*, trad. Dornheim A. y Silva J. C, Buenos Aires, Nova, 1962.
- Villacañas, José Luis, “La centralidad de la estética en la Filosofía de la Historia”, en Villacañas, José Luis, *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Madrid, Visor, 1993.

Ascenso, caída y redención idealista: sobre *Die Jungfrau von Orleans*, de Friedrich Schiller

JUAN LÁZARO REARTE

Como un pájaro solitario se sumerge en la noche

La designación “Tragedia romántica” bajo el nombre *Die Jungfrau von Orleans* (1801), de Friedrich Schiller, plantea el problema del despliegue de la acción de un acontecimiento elevado que pretende suscitar compasión y temor en el público, una acción en la que la heroína está atravesada por un dilema constitutivo que consideramos signo de la modernidad teatral. Asimismo, se verían contrapuestos los móviles de la heroína en la medida en que, para Aristóteles, en la tragedia la *hamartia* comprueba que la figura heroica pone en marcha de modo perseverante mecanismos que contribuyen a su propia pérdida, mientras que en el drama moderno, el sujeto sólo puede avanzar en tanto resuelve sus conflictos, esencialmente su situación, su ser en su entorno, pero su voluntad es siempre la de la autopreservación. Esa designación proporciona un problema sugestivo. En *Die Jungfrau von Orleans*, el dilema tiene una condición estructurante: hasta la vacilación que sufre Juana de Arco frente al jefe inglés Lionel,¹ su devenir era el de una agente de la voluntad divina. Con el nacimiento de una conciencia moderna, en la joven se define la imposibilidad de continuar siendo un instrumento ciego de Dios: “¿Por qué habré mirado a los ojos [a la compasión]?”,² se pregunta Juana en medio de la encrucijada entre un destino totalizador y

1 III, x. Las citas al texto teatral de Schiller refieren: acto (o prólogo), escena y página de la traducción con la que trabajamos: Schiller, F., *La doncella de Orleans* (trad. Manuel Tamayo Benito), Madrid, Aguilar, 1951.

2 IV, i, 305.

ejemplificador y una conciencia moderna e ilustrada. Consideramos que la resolución formal, en los términos del lenguaje teatral, tiene su clave en la reflexión estética de Schiller: la heroína atraviesa de modo consciente su formación y de un estado de naturaleza pleno caerá en el crimen y la negación. Sólo por una acción libre va a acceder finalmente a la “unidad moral”, resultado de haber contrapuesto la moral al sufrimiento a través de la libertad. En otras palabras, si en el “Prólogo”, Tibaldo cuestiona la conducta de Juana, su gusto por el páramo embrujado y por la noche, ciertamente Raimundo, quien en el futuro la guiará en su exilio a través del bosque nocturno (acto IV), observa tempranamente que, a la par del estado de naturaleza con el que derrotó a un lobo, Juana puede contemplar, como una pastora y como una heroína dotada de libertad y con magnanimitad, “las bajas regiones de la tierra”.³ La observación de Raimundo, a partir de la duda (“Uno cree a veces ver en ella algo superior, frecuentemente me parece que ella procede de otros tiempos”)⁴ nos permite entonces concebir en el inicio de la obra una proyección de la teoría en la escena a partir de una experiencia de la totalidad de la cultura a través de un registro de alusiones al orden político que proceden del orden natural o del orden económico rural: “Lo mismo que se ve a las ovejas inquietas apretar sus filas cuando se oye al lobo, así busca el franco, olvidándose de antigua gloria, la seguridad de sus fortalezas”.⁵

A diferencia de la propuesta de la misión moral del teatro expuesta en *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet* (1784), Schiller, en su madurez, propone a partir de *Über das Pathetische* (1793) que por medio de la formación del espíritu y lo sublime el sujeto puede aspirar a la libertad. El fenómeno de lo patético exige considerar la triple actividad de lo sublime: 1. la representación del poder físico objetivo, posible causa del sufrimiento y representación de la naturaleza en el sufrimiento, 2. la impotencia física subjetiva frente a ese objeto, con la que se establece el vínculo con el sufrimiento real, que exige la representación de la resistencia moral al sufrimiento, y 3. la superioridad moral subjetiva, que se logra por la conciencia de la libre determinación moral para lograr la represen-

³ Prólogo, ii.

⁴ Prólogo, ii, 196

⁵ Prólogo, iii, 203

tación de lo suprasensible.⁶ Este trayecto para conquistar la unidad moral es el recorrido de Juana de Arco en *Die Jungfrau von Orleans*.

El camino de ascenso de Juana a un enigmático estado de naturaleza queda definido por la ruptura con su entorno social y con su marginalidad de la corte del Infante Carlos. Bajo la sospecha de su padre, Juana se dirige a Orleans con el mandato de restaurar el Estado legítimo y de lograr la coronación de Carlos en Reims. Si muchas naciones quieren someter a Orleans, la diversidad de las lenguas de los invasores va a ser contrarrestada con una lengua originaria e indivisa, una lengua unilateral, la lengua divina. A la vez doncella y profetisa, para la reina Isabeau los primeros triunfos franceses sólo pueden atribuirse a que su hijo contó con ayuda de Satanás.⁷ Como la irrupción de un orden natural también es anómala para los defensores de Valois, no dudan en revestir a Juana con el doble aspecto de “bella y terrible” o de “terror divino”. Carlos afirma que “no es el curso normal de la naturaleza”⁸ el que hace replegar las fuerzas de los invasores. Antes había invocado un desenlace trágico en el que el individuo no puede interferir: “la Casa Valois debe perecer por designio de Dios”,⁹ sentenció mientras destinaba los últimos recursos de la corte para compensar a los artistas que lo entretenían. Asimismo, en otro gesto que desconoce la historicidad de los acontecimientos, celebra la restauración en Nápoles de la corte de amor:

amables juegos y fiestas con que él (Renato) se regala pretendiendo fundar, en medio de las bárbaras realidades en que vivimos, un mundo inocente e ingenuo. Pero bajo

⁶ Cf. Dornheim, Alfredo, “Introducción a *De lo sublime*”, en Schiller, Friedrich, *De la gracia y la dignidad*, Buenos Aires, Nova, 1962.

⁷ II, ii, 250.

⁸ I, ix, 233.

⁹ Esa invocación recuerda la resistencia negativa contra el sufrimiento de la tragedia francesa. Para Schiller, allí “muy raras veces se nos presenta la naturaleza sufriente, sino que en la mayoría de los casos, sólo vemos al poeta frío y declamador o también al comediante que anda en zancos. El tono glacial de la declamación ahoga toda naturalidad verdadera, y la adorada decencia de los trágicos franceses les impide por completo pintar a la humanidad con su verdadero carácter”, Schiller, Friedrich, “De lo patético”, en Schiller, F., *De la gracia y la dignidad*, op. cit., p. 130.

esos proyectos se esconde una intención real y magnánima. Restaurar los bellos días de antaño.¹⁰

En *Über das Pathetische*, Schiller atribuye a los griegos y a los modernos que siguen ese espíritu, la finalidad de representar “la independencia moral de las leyes de la naturaleza”¹¹ por medio del sufrimiento, para lo cual el héroe debe verse despojado de todo lo que oculta lo que en él es naturaleza, ya que “la naturaleza sufriente habla un lenguaje veraz y sincero”,¹² y es esta relación subjetiva de reconocimiento y de resistencia a la fuerza que emana de un objeto lo que lo torna héroe o heroína. Juana no es indiferente al dolor, lo siente en toda su intensidad, para ascender a su condición heroica renuncia “al amor con sus culpables fuegos” y a todo compromiso social y político, la restauración de los Valois es producto de la acción divina: “Nada de tratados, nada de entregas. El salvador está próximo”.¹³ El lenguaje divino es inabordable, pero Juana se vale, como dijimos, de la unidad que sugiere los vínculos del individuo con su comunidad y hace de ella misma objeto de referencia: “todo está maduro para la cosecha. Con su hoz viene la doncella que segará las simientes de su orgullo y precipitará su gloria del cielo hasta donde le han levantado”. En la encrucijada de la tragedia y del drama, la heroína debe asumir su mandato ante la pérdida de la fe (“El tiempo de los milagros ha pasado”, afirma Beltrán),¹⁴ el rechazo (“¿Qué demonio inspira a esa muchacha?”, se pregunta Tibaldo)¹⁵ y el pensamiento secular, psicológico (lo que inspira a Juana “Es el yelmo, cuya influencia guerrera le ha ganado”, observa Raimundo).¹⁶

El camino de ascenso se emprende en soledad y se traza a sí mismo, se confirma en el terror de los otros. No hay formación en la heroína, sólo disposición y fe ciega para derrotar los vínculos artificiales que Schiller decide focalizar a partir de la crisis suscitada en la alianza de borgoñeses e ingleses. Así como la reina, la contrafigura

¹⁰ I, ii, 213.

¹¹ Schiller, Friedrich, “De lo patético”, en Schiller, F., *De la gracia y la dignidad*, op. cit., p. 129.

¹² *Ibidem*.

¹³ I, iii, 204.

¹⁴ “Prólogo”, iii, 205.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

sensualista, se jacta de conocer el placer y de amar más su libertad que su vida, los ingleses de “sangre espesa”¹⁷ se proponen simplemente retomar la acción, acabar, bajo la luz del día, con el “fantasma de una imaginación asustada”,¹⁸ con el “demonio con cuerpo de doncella”.¹⁹ Una vez más, ni los enemigos ni los caballeros que la siguen al grito de “¡Dios y la doncella!”, pueden interponer la razón a la acción divina: “¿Quién podría detener mi camino, dictar leyes al espíritu que me guía?”.²⁰

La unidad en la naturaleza sólo es posible por la unidad en la acción, desprovista de su subjetividad y de todo sexo bajo su armadura,²¹ la heroína renuncia a las “vanas leyes” del amor,²² se vuelve así un signo incierto para sus enemigos. Tras dar muerte al jefe galés Montgomery, Juana muestra en su monólogo de reflexión²³ un signo de debilidad, su conciencia comienza a despertar:

El brillo rutilante del hierro comienza a asustarme, y sin embargo, cuando es preciso, surge la fuerza en mí y en mi mano temblorosa nunca se desvía la espada, sino que se dirige por sí misma como si fuese un espíritu libre.²⁴

¿Por qué miré la compasión a los ojos?

Cuando los invasores son tempranamente derrotados por Juana de Arco, el escenario de la corte imprime un giro en la percepción del orden natural impuesto, el orden secular se apropiá de las utilidades del devenir trágico de la heroína y lo limita. Juana somete al Duque de Borgoña con la persuasión y poniendo a la vista el poder que encarna, expone un signo de debilidad en la oposición entre su condición original y su función heroica:

17 II, ii, 250.

18 II, iii, 254.

19 *Ibid.*, 255.

20 II, iv, 257.

21 II, vii.

22 *Ibid.*, 262.

23 II, viii, 264.

24 *Ibidem*.

Nunca me había aproximado a los príncipes; el arte de la palabra es extraño a mis labios; y sin embargo, en estos instantes, cuando se trata de conmoverte, me siento inspirada, siento la ciencia de las cosas superiores.²⁵

Con el acuerdo político entre el Infante y el Duque, y con la reconciliación entre éste y Du Chatel, asesino de su padre (bajo el fundamento universal por el que “Lo que es bueno y viene de lo Alto es común a todos y sin reserva”),²⁶ queda allanado el camino para la restauración de los Valois pero también para la degradación de Juana. En efecto, Juana se opone al cortejo amoroso de La Hire y de Dunois, a los honores que le propone el Infante Carlos (“yo quiero hacer tu nombre glorioso en Francia”, “Yo, tu rey, te saco del polvo de tu humilde procedencia”),²⁷ al mandato social que le recuerda el Arzobispo (“La mujer ha nacido para ser la dulce compañera del hombre; obedecer a la Naturaleza es la manera más digna para ella de servir al Cielo, [...] tú arrojarás lejos de ti las armas y volverás a tu sexo más dulce”)²⁸ y hasta a ser interrogada como un oráculo por Ana Sorel (“¿No podrías darme también a mí algún oráculo propicio?”).²⁹ En suma, Juana reafirma su condición de instrumento de Dios (“...llegado el momento, [el Espíritu] no dejará de manifestarse su voz, y yo lo obedeceré”),³⁰ pero el futuro monarca intenta mescabar ese poder indescifrable, suprimir la función política de la heroína y transformarla de instrumento divino a mero instrumento de la dicha de un hombre.³¹

Schiller prepara el escenario espectral para la aparición del Caballero Negro. En esa “región desierta”,³² se introduce un registro medieval que amplía el valor del término “romántico” (*romantisch*) al connotar los cantares de gesta y al mismo tiempo sugiere una

25 II, x, 269.

26 III, iv, 282.

27 III, iv, 285.

28 III, iv, 287.

29 III, iv, 285.

30 III, iv, 288.

31 III, iv, 288. El final de la escena anticipa la caída de Juana: “¡Desgraciada de mí si, llevando en mis manos la espada del Dios vengador, yo pudiera sentirme impulsada con vano corazón hacia un hombre terrenal!”; III, iv, 289.

32 Didascalia, III, ix, 296.

inversión de la figura del caballero enigmático. Si en *El cantar de Roldán* el mal es una anomalía traída de oriente por los sarracenos,³³ la emergencia del caballero que no presenta combate ante la doncella tiene la función de inseminar la duda (“La voz del Espíritu profético ha dejado de hablar?”)³⁴ y de comunicar un “aviso” que imprime un giro en la estructura dramática: “Devuelve a la fortuna su libertad... Ella odia la fidelidad”. Sin dar respuesta a Juana, el Caballero la toca en un brazo y desaparece, y si bien lo considera un “ser falaz”, una “engañoso imagen del infierno” dirigida a “desconcertar [...] su valor” y a “sembrar la turbación”, es precisamente con su juicio que lo impugna. Así, la razón entra en juego en la conciencia de la heroína y después de desarmar a Lionel y de mirar a su rostro, ya es imposible darle muerte. Los sentimientos humanos, el amor y la compasión, productos de la cultura, confrontan con la fe ciega, y Juana intenta por segunda vez dar el golpe mortal, pero comprende que violó su promesa.³⁵

La caída en la debilidad y en la duda disagrega lo que la naturaleza unificaba en el sujeto. En *Poesía ingenua y poesía sentimental*, Schiller distingue la naturaleza de la cultura por el ser y por el deseo:

Cuando el hombre ha entrado en la etapa de la cultura y el arte ha puesto su mano sobre él, queda abolida aquella su armonía sensorial y sólo le resta expresarse como unidad moral, es decir, como un ser que anhela la unidad.³⁶

33 Leemos en *El cantar de Roldán*: “¡Franceses, golpear! que el primer golpe es nuestro! / Tenemos la razón, el error es de ellos” (XCIII, 1211/1212). Los caballeros que vinculan el escenario marcial con lo sobrenatural en general reafirman el carácter heroico del protagonista y consolidan los valores cortesanos. Sus identidades suelen estar definidas por una habilidad, por su fuerza o su codicia. De Chernublo de Monegro se afirma en *Roldán*: “Se dice que en la tierra de donde éste procede / el sol no brilla nunca, tampoco el trigo crece / ni nunca cae la lluvia, ni se forma el rocío / y no hay ninguna piedra de otro color que negra; / otros dicen también que allí el diablo mea” (LXXVIII, 979-983). Del caballero Abismo se destaca su negrura: “Su piel era tan negra como la pez fundida. / Prefiere mucho más la traición y las muertes / que si le dieran todo el oro de Galicia” (CXXV, 1635-1637).

34 III, ix, 297.

35 III, x, 300.

36 Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental*, trad. Juan Probst y Raimundo Lida, Buenos Aires, Nova, 1963, p. 81. La unidad es el propósito del arte moderno y también de la vida consuetudinaria, desde la percepción más modesta

La melancolía queda definida como signo de la modernidad. La afinidad entre la actividad del artista y la experiencia del sujeto es la vivencia continua e incesante del deseo de unidad:

Esa ruta que siguen los poetas modernos es, por lo demás, la misma que el hombre debe tomar siempre, tanto en lo particular como en lo general. La naturaleza lo pone de acuerdo consigo mismo; el arte lo divide y lo desgarra; por el ideal vuelve a la unidad. Pero como el ideal es infinito, y el hombre cultivado nunca lo alcanza, tampoco puede nunca alcanzar la perfección dentro de su propia índole, mientras que el hombre natural sí lo puede, dentro de la suya.³⁷

Paradójicamente, el restablecimiento de la vida en comunidad (“un mismo pensamiento late en todos los pechos”),³⁸ profundiza el desgarramiento de la identidad de Juana: no se trata sólo del amor por el enemigo, sino sobre todo de la imposibilidad de actuar como consecuencia de saberse culpable de un crimen y de dudar del crimen: “¿Soy tan culpable por haberme mostrado humana? ¿Es un crimen tener compasión?”.³⁹ La duda se fundamenta en la posibilidad de interrogar el crimen con la razón: “Has visto –se dice– y el escudo de Dios te ha abandonado, y desde ese momento los lazos del infierno te han encadenado”.⁴⁰ El anhelo del restablecimiento de una unidad perdida llevará entonces la huella de la conciencia y de la libertad. En la medida en que lo enuncia, Juana se representa nuevamente como imagen de la liberación: “Domíneme de nuevo la tormenta del combate y el choque de las lanzas resuene en mis oídos”.⁴¹

de la realidad. Ese propósito debe trazarse a partir de la distinción de realidad y de ideal: “...en el estado de cultura, en que esa colaboración armónica de toda su naturaleza no es más que una idea, lo que hace al poeta debe ser el elevar la realidad a ideal o, en otras palabras, la representación del ideal”, *Ibidem*.

37 Schiller, F, *Poesía ingenua y poesía sentimental*, *op. cit.*, p. 82.

38 IV, i, 303.

39 IV, i, 305.

40 IV, i, 306.

41 IV, i, 304.

Como un niño dormido

La finalidad de representar la libertad moral sólo es posible, para Schiller, por medio de la más viva representación de la naturaleza sufriente, y en la medida en que la heroína se identifique como ser sensible podrá restablecer su fuerza anímica. Juana de Arco tendrá que imputar a Dios para desgarrar irreversiblemente la realidad del ideal: “Tú me has precipitado en el tumulto / de la vida y en las salas orgullosas / donde moran los príncipes, / haciéndome caer en el pecado. / ¡No era tal suerte la por mí elegida!”.⁴²

En sus visiones es abandonada por una Virgen colérica,⁴³ pero tampoco encuentra lugar en la corte. Ana Sorel, que para Juana reúne las condiciones de la felicidad, un pleno acuerdo entre lo que ve y lo que siente, entre el interés privado y “la felicidad pública”,⁴⁴ no logra comprender la disociación que vive la heroína (“¿Qué es lo que te pasa? ¡Qué emoción tan extraña!”)⁴⁵ y la llama, como el Caballero Negro, a ser mujer⁴⁶ y a renunciar a las armas, a liberar su pecho del hierro.

La acusación de Tibaldo en el ámbito público terminará por unir, en términos del drama, las sospechas sembradas en el “Prólogo” con la función dramática que precipite la acción. En el destierro, junto a Raimundo, Juana supera la crisis y crea una nueva imagen, un ideal de la naturaleza, cuya función será esta vez concluyente, tendrá que ponerse en movimiento el mecanismo trágico para “disipar la confusión”:

Ahora estoy curada y esa tempestad que parecía anunciar el fin de la naturaleza me ha hecho bien. Ha pacificado al mundo, y a mí también me ha pacificado: yo siento cómo la paz desciende sobre mí. Suceda ahora lo que quiera, no tengo ya ninguna flaqueza que reprocharme.⁴⁷

42 IV, i, 307.

43 IV, iii.

44 IV, ii, 310.

45 IV, ii, 309.

46 IV, ii, 308.

47 V, iv, 335.

Raimundo, que “no ve más que el lado natural de las cosas, pues una venda terrenal cubre [...] sus ojos”, es testigo de la declaración de la doncella en la que la imagen de la naturaleza restablece un horizonte humano, inalcanzable pero bello. Se abre, ante el último enfrentamiento de Juana por la libertad, el abismo de la historia, pero se mantiene por encima una representación del orden natural, ahora devenida orden moral: “...yo he contemplado la inmortalidad del ser [...]. ¿Ves allá arriba cómo declina el sol? ¡Pues tan cierto como que mañana saldrá en todo su esplendor, tan infaliblemente cierto brillará el día de la verdad!”.⁴⁸

Con la muerte voluntaria se expresa la resolución de la dialéctica entre necesidad y libertad que preserva la unidad moral con la que, formalmente, la heroína logra imponer sobre la muerte la liberación de su coraza y de su mandato divino: “Breve es el dolor y la alegría eterna” son las palabras con las que se despoja la heroína de su pesada carga para reunir imágenes y cohesionarlas en el sentido de la redención. Esas imágenes, esos objetos de la percepción:

Son lo que nosotros fuimos: son lo que debemos volver a ser. Hemos sido naturaleza como ellos, y nuestra cultura debe volvernos, por el camino de la razón y de la libertad a la naturaleza. Al mismo tiempo, son, pues, representaciones de nuestra infancia perdida, hacia la cual conservamos eternamente el más entrañable cariño, por eso nos llenan de cierta melancolía.⁴⁹

⁴⁸ V, iv, 336. El abismamiento del héroe y la búsqueda de la resolución dramática en un ideal que conforme la deseada unidad moral serán retomados en los términos del incipiente drama moderno por Heinrich von Kleist. *En Der Prinz von Homburg* (1811), donde el héroe, como Juana, se pregunta por la distinción entre sueño y vigilia, y logra tener una percepción real de la eternidad y de la inmortalidad.

⁴⁹ Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental*, op. cit., p. 58.

Bibliografía

- Oncina Coves, F. et al. (ed.), *Ilustración y modernidad en Friedrich Schiller en el bicentenario de su muerte*, Valencia, PUV, 2006.
- Schiller, F., *La doncella de Orleans* (trad. Manuel Tamayo Benito), Madrid, Aguilar, 1951.
- ----, “De lo patético” (trad. Alfred Dornheim), en Schiller, F., *De la gracia y la dignidad*, Buenos Aires, Nova, 1962.
- ----, *Poesía ingenua y poesía sentimental* (trad. Juan Probst y Raimundo Lida), Buenos Aires, Nova, 1963.
- Szondi, P., *Poética y filosofía de la historia* (trad. Francisco Lisi), Madrid, Visor, 1992.
- Villacañas Berlanga, J., *Tragedia y teodicea de la historia*, Madrid, Visor, 1993.
- Warminski, A., “Returns of the Sublime: Positing and Performative in Kant, Fichte and Schiller”, en *MLN*, Vol. 116, No. 5, Diciembre 2001, pp. 964-978.

Filosofía práctica y Estética en el idealismo de Friedrich von Hardenberg (Novalis). Praxis moral y Poiesis artística

LUCAS DAMIÁN SCARFIA

Die höchste Philosophie ist Ethik
(NW 2, 177, Nr. 556)

*Die Trennung von Pöet und Denker ist nur scheinbar –
und zum «Nachteil» beyder*
(NW 2, 645, Nr. 717)

0. Introducción

Una de las lecturas más comunes del Romanticismo, y del pensamiento de Novalis en particular –en tanto máximo exponente de la filosofía romántica–,¹ es la idea de que expresa nada más que una poetización del sistema idealista fichteano de la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*.² En cierta medida Novalis refiere a ello en un fragmento que compone su proyecto enciclopedístico: *Das allgemeine Brouillon* (1798-1799).³

Sin embargo, Hardenberg se apropió de la primera versión de la *Wissenschaftslehre* en un sentido que combina elementos de con-

1 Cf. Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 248.

2 De ahora en más nos referiremos a esta obra utilizando la siguiente sigla: GWL. Las siglas utilizadas en el presente trabajo quedan consignadas en la bibliografía al final del texto.

3 Dice Novalis: “[e]l método de Kant y de Fichte no ha sido aún expuesto de una forma suficientemente completa y exacta. Ni uno ni otro saben aún experimentar [...] poéticamente”; NW 2, 687, Nr. 923. E 78, 271. Respecto de las citas de las fuentes, se referencia en primer lugar su aparición en la edición canónica de las obras completas del autor, y a continuación su referencia en la traducción al castellano.

tinuidad con ella, así como de crítica y lectura original. Así pues, no cabe decir que lo que llevó a cabo fue sólo una lectura del texto en clave poética. Ahora bien, en este contexto es importante destacar en qué sentido Novalis continúa lo que Fichte expresa allí.

De hecho, según otra lectura común de su filosofía, se considera que si bien ella se gesta a partir de la *Grundlage*, no se desenvuelve en su misma línea. Al contrario, los aspectos de continuidad entre ambos desarrollos filosóficos serían menores. Las notas que Novalis tomó acerca del texto –que se editaron y titularon de manera póstuma como *Fichte Studien* (1795-1796)–, expondrían una crítica novaliana al pensamiento fichtiano.⁴

Pero el presente trabajo propone otra lectura. Más aun, su objetivo es señalar la continuidad del idealismo de Novalis con relación al de Fichte. Y esto último, en el punto en que de manera tradicional se marcó su diferencia, a saber: respecto de la importancia del sentido práctico-moral de la filosofía fichteana.⁵ A su vez, como tarea fundamental para una correcta apreciación de esta cuestión, es necesario delimitar cuál es el ámbito y cuáles son los alcances que Novalis otorgó a la actividad artística y a la estética como disciplina del pensamiento.

Según la interpretación más extendida de la filosofía de Hardenberg, él concibió que la creación artística (*poiesis*) superaría a la acción moral (*praxis*).⁶ Semejante superación se daría en el contexto de sus alcances con respecto a la posibilidad de establecer un con-

⁴ Cf. Frank, M., *The philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zaibert, New York, SUNY Press, 2004, pp. 41 y 45. Cf. también Beiser, F., *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism*, 1781-1801, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, pp. 407 y 410.

⁵ Según Beiser: “la desaprobación de los románticos con relación a Fichte [...] revela su desacuerdo subyacente respecto de su principio fundamental para la deducción de la realidad del mundo exterior: el primado de la razón práctica”. *Ibid.*, p. 360. (La traducción es mía). Este autor también se pregunta y responde a sí mismo: “¿por qué [...] los jóvenes románticos rompieron con el idealismo crítico de Kant y de Fichte? [...]. El problema mismo [...] impulsó a los románticos más allá del idealismo ético de Fichte”. *Ibid.*, p. 359. (La traducción es mía). Empero, Beiser se contradice a sí mismo. En el mismo libro en que escribe lo citado, también menciona que Novalis reafirma la doctrina fichteana de la soberanía de la razón práctica respecto de cualquier otra clase de pensamiento filosófico. Cf. *Ibid.*, pp. 415-416.

⁶ La apropiación de estos términos greco-latino responde a su utilización por parte de los autores que se citan a lo largo de este trabajo.

tacto con lo absoluto como fundamento último –tanto del conocimiento como de la existencia práctica del sujeto en el mundo.

Al mismo tiempo, la estética estaría un paso por encima de la reflexión filosófica.⁷ Además, en este sentido se tiene que pensar aquella disciplina en correlato con la religión,⁸ en tanto que el arte sería el *medium* que permite la re-ligazón del aspecto finito de la subjetividad con su aspecto infinito.

Empero, a continuación se argumenta en pos de favorecer una lectura que demuestre que Novalis no otorgó supremacía a ninguna de estas prácticas ni disciplinas en particular. En todo caso, se trata de señalar que en varias ocasiones concibió que tanto la creación de obras de arte como la acción moral se desarrollan en un mismo sentido y con un mismo alcance.

Esto último conlleva pensar que él no estimó en mayor medida la estética respecto de la filosofía. Al menos no de manera inequívoca. Novalis consideró que por medio del pensamiento poético y por medio del pensamiento filosófico, lo absoluto es señalado en un mismo y único sentido posible, a saber: como aquello que siempre queda por fuera de la capacidad subjetiva de ser conocido y experimentado de modo acabado.

I. El sentido moral del idealismo de Fichte

Para comprender la problemática planteada al interior de la filosofía de Novalis, es necesario describir cuál es el sentido en que se tiene que interpretar el idealismo fichteano de la *Grundlage*, a saber: como una filosofía moral –o en los términos de Fichte, como

⁷ Algunos de los autores que realizan esta lectura son, Dilthey, W., *Vida y poesía*, traducción de Wenceslao Rosés, Méjico D.F, FCE, 1945, p. 388; Beiser, F., *German Idealism...*, *op. cit.*, pp. 373, 387, 408-409, y *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Massachusetts, Harvard University Press, 2003, p. 62; Larmore, C., “*Hölderlin and Novalis*”, en Ameriks, K. (ed.) *The Cambridge companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 155; y Alberti, M., *El paso del Lógos al Mýthos. La presentación poética de lo absoluto en la obra de Novalis*, Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2016, [edición en línea], <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1318/te.1318.pdf> 2016, p. 17.

⁸ Cf. Beiser, F., *German Idealism...*, *op. cit.*, p. 360.

un idealismo crítico y práctico.⁹ Es decir, se trata de un pensamiento idealista en que el desarrollo teórico del sistema no da cuenta de la mayor capacidad del yo en su comercio con el mundo, léase: el descubrimiento de la libertad subjetiva como trasfondo desde el cual se determina –aunque nunca de manera completa– tal comercio.¹⁰ Es a nivel de la práctica que se puede dar cuenta de la libertad.¹¹ A nivel sólo teórico, el sistema de la *Grundlage* desemboca en el spinozismo sistemático.¹²

Aquí no se puede remitir a la libertad del yo en justa medida en su movimiento de determinación recíproca con el no-yo. Se recae en la idea de que el no-yo es causa de las representaciones e impone barreras prácticas insuperables. Estas trabas signarían de manera necesaria el destino del yo. Sólo a partir del desarrollo de una filosofía práctica, el sujeto puede tomar conciencia de la libertad que supera la necesidad que el dogmático señala en lo que remite a la relación del yo con la realidad.

Pero cabe explicitar esto dicho a partir de un seguimiento de lo que Fichte señala en el texto. A continuación se resume de manera crítica la estructura y el contenido de la *Grundlage*. En particular se hace énfasis en el apartado dedicado a la ciencia de lo práctico. A partir de ello se puede establecer la futura conexión con el modo en que Novalis se apropió del sentido moral de su pensamiento.

En el contexto de la búsqueda del establecimiento de un primer principio que auspicie como fundamento del sistema de filosofía, Fichte deduce el yo como tal base. Para ello se vale de la ley lógica de identidad como hilo conductor. No obstante, aclara que semejante deducción no implica una primacía de la labor lógica por sobre la labor metafísica. Semejante punto de partida lógico es nada más que una

9 Cf. GWL, en GA I/2 311 y 412; DC 58 y 136.

10 Cf. Beiser, F., *German Idealism...*, op. cit., p. 305.

11 También López Domínguez señala la importancia de la acción práctica-moral como determinante respecto del tipo de pensamiento idealista desarrollado por Fichte. Cf. López Domínguez, V. E., *Fichte: acción y libertad*, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1995, pp. 78-79.

12 Cf. GWL, GA I/2 282; DC 34. En otras palabras, desemboca en el dogmatismo, que es el enemigo filosófico del idealismo de acuerdo con la presentación fichteana. La asociación de spinozismo y dogmatismo, así como su oposición al criticismo –o idealismo crítico–, es propia de Fichte. Cf. GWL, GA I/2 280; DC 32. Cf. También EE, GA I/4 188; ITC 34.

propedéutica en pos del descubrimiento de tal fundamento. Es este último el que justifica los procedimientos lógicos y no a la inversa.¹³

Dicho esto, cabe señalar que en paralelo con el establecimiento del yo como primer principio incondicionado de manera absoluta, Fichte da cuenta de un segundo principio condicionado si bien no en su forma, sí en su contenido, a saber: el no-yo.

Con su aparición, surge la necesidad de una conciliación de ambos principios para que el sistema no se desarame en lo que remite a su coherencia interna. Así pues, Fichte presenta un tercer principio en que ambos –yo y no-yo– tienen que ser conciliados. En este contexto –y a través de la presentación de los conceptos de limitación recíproca y de divisibilidad–,¹⁴ Fichte señala: “[a]sí ha quedado agotado el conjunto de lo que es cierto de modo incondicional y absoluto; yo lo expresaría quizás con la siguiente fórmula: *yo opongo en el yo al yo divisible un no-yo divisible*”¹⁵.

A partir de esta fórmula el sistema de la *Grundlage* debería dar cuenta de la posibilidad y coherencia de la síntesis suprema. Es decir, aquella que fundamenta todas las otras al interior del mismo: la síntesis entre yo y no-yo.¹⁶ Ahora bien, tal como aclara Fichte, esta última no se presenta al saber y a la experiencia del sujeto como algo dado. He aquí una cuestión clave para la comprensión de lo que se señala en este trabajo como el sentido moral del idealismo fichteano.

Luego de mostrar aquellos dos principios y de explicitar la fórmula que encarna el tercero, Fichte aclara: “lo opuesto tiene que ser enlazado [...] hasta que se produzca la unidad absoluta [...]”; a decir verdad, sólo podrá alcanzarse esta unidad por una aproximación completa a lo infinito, la cual es en sí imposible”¹⁷.

Respecto de esta cita fichteana cabe la pregunta: ¿en qué ámbito se da esta aproximación a lo infinito como síntesis de yo y no-yo,

13 En este sentido se lee en la *Grundlage*: “[h]emos partido del principio «A=A»; no como si la proposición: «yo soy» pudiera ser demostrada a partir de él, sino porque debíamos partir de un principio «cierto» cualquiera, dado en la conciencia empírica. Pero [...] no es la proposición: «A=A» la que fundamenta la proposición: «yo soy», sino que más bien la última es la que fundamenta a la primera”; GWL, GA I/2 261; DC 18.

14 Cf. GWL, GA I/2, 269-270; DC, 25.

15 GWL, GA I/2 272; DC 26.

16 Cf. GWL, GA I/2 275; DC 29.

17 GWL, GA I/2 276; DC 29.

y por ende del yo consigo mismo? A esta pregunta Fichte responde que es en la esfera de la práctica subjetiva en el mundo, donde semejante síntesis se concreta –aunque nunca de modo total.

Así pues, la mencionada síntesis suprema también se puede describir en los términos de un fin práctico supremo (*höchste praktische Ziele*).¹⁸ De la misma manera, Fichte señala que esta búsqueda de unidad es una búsqueda del sujeto por concretar su libertad como su esencia íntima. Es decir, como intento de superación de las trabas que la realidad –no-yo– impone a una libertad lanzada por siempre a lo infinito.¹⁹

Así pues, los primeros tres párrafos de la *Grundlage* –en que Fichte presenta de manera respectiva al yo, al no-yo y a la necesidad de una conciliación entre ambos–, plantean una tarea a resolver: explicar cómo, en qué terreno y con qué alcances, se produce tal conciliación. En los márgenes de los objetivos del presente trabajo, a continuación se enfatiza la resolución que Fichte presenta en el apartado dedicado al fundamento de la ciencia de lo práctico de aquel texto.

Con referencia a la sección dedicada al saber teórico basta decir, en pos de aclarar la primacía de la práctica por sobre la teoría, que Fichte admite que ella concluye en un sistema que concibe la unidad entre yo y no-yo como algo ya dado. Pero Fichte afirma que semejante unidad no sólo no está dada sino que es un ideal que nunca se podrá alcanzar de manera acabada.²⁰

A su vez, advierte que no es una necesidad teórica la que mueve al sujeto a su búsqueda. Para Fichte se trata de una necesidad de carácter práctico.²¹ Sólo la acción práctica del sujeto en el mundo le da noticia de la existencia de un no-yo sobre el cual se tiene que imponer en pos de la realización de sí mismo como absoluto. Así pues, el conocimiento del mundo y de sí mismo tiene por base a la acción.

El apartado teórico de la *Grundlage* parte de una de dos proposiciones que se desprenden de la fórmula que Fichte expuso en el

¹⁸ Cf. GWL, GA I/2 277; DC 30. También Beiser enfatiza la importancia de esta caracterización del sentido de la síntesis suprema. Cf. Beiser, F., *German Idealism...*, *op. cit.*, p. 313.

¹⁹ En palabras de Fichte: “[e]l hombre debe cada vez más acercarse indefinidamente a la libertad, en sí misma inalcanzable”, GWL, GA I/2 277; DC 30.

²⁰ Cf. GWL, GA I/2, 263; DC 20.

²¹ Cf. GWL, GA I/2, 263; DC 20.

tercer principio del sistema, a saber: “*el yo se pone como determinado por el no-yo*”.²² A partir del desarrollo de esta sección del texto, Fichte concluye que ambos términos –yo y no-yo– se sintetizan hasta un punto límite propio de una filosofía teórica.²³

Sin embargo, no se conforma con esta explicación. En verdad no puede hacerlo, ya que la misma, si bien da cuenta de las sucesivas síntesis que se producen a nivel gnoseológico por las cuales el sujeto conoce el mundo, no dice nada acerca del origen de este movimiento. En otras palabras, no hace referencia al estatuto del yo como ponente en su relación con el no-yo. En efecto, la proposición que guía la sección acerca de la ciencia de lo práctico, reza: “*el yo se pone como determinando al no-yo*”.²⁴ Esta auto-posición del yo implica un acercamiento no sólo teórico o cognoscitivo respecto del mundo. Implica un acercamiento práctico con relación a él. El yo se pone como determinando al no-yo en tanto lo transforma mediante su acción.

Lo que cabe resaltar aquí es el carácter transformador de la acción del yo en el mundo. Es decir, no se trata de una acción creativa que produce realidad allí donde no hay nada. La acción práctica del yo no es *creatio ex nihilo* al estilo de la creación divina a la que refiere más de una doctrina religiosa.

De acuerdo con el idealismo fichteano, el no-yo se presenta al yo como ya dado a nivel óntico. Lo que no implica pensar una fuerza de determinación de aquél respecto de éste. De ser así, la filosofía de Fichte recaería en una posición dogmática. La única creación –o con mayor rigor, transformación o *praxis*– de la que se puede hablar al interior de la *Grundlage*, remite a la creación del sentido con el cual yo y no-yo se determinan.

Ésta es otra cuestión importante para comprender la futura exposición del modo en que Novalis se vale del sentido moral de la filosofía fichteana. De acuerdo con Fichte, el yo se pone como determinando al no-yo en tanto se lanza de manera constante a la transformación práctica de este último. Es esta ineludible constancia en el movimiento transformador, aquella que da noticia de la imposibilidad de una creación de corte absoluto por parte del yo.

22 GWL, GA I/2, 287; DC 39.

23 Cf. GWL, GA, I/2 384; DC 111.

24 GWL, GA, I/2 385; DC 115.

Ahora bien, lo que sí se presenta con el carácter de lo absoluto es la tendencia (*Streben*) del yo a concretar semejante transformación. En este sentido sí cabe hablar de una acción del yo como incondicionada. Es decir, una acción que se traza un sentido desde sí misma y no impuesto por el objeto. En continuidad con ello es que vale hablar al interior de la filosofía de la *Grundlage* de la presentación de un sentido moral de la misma.

Aquí cabe realizar una aclaración respecto del uso paralelo del término ‘moral’ y del término ‘práctica’, en lo que remite al carácter de la acción subjetiva pensada por Fichte. Esto último favorece la correcta comprensión del tipo de acción que Novalis piensa como propia del artista -y en particular del poeta. Más aún, no hay ninguna acción que el sujeto emprenda en el mundo que no sea de carácter moral.

En todo caso, sólo una acción que se niegue a sí misma como nacida de la libertad subjetiva de llevarla a cabo podría ser pensada como una acción a-moral. Sin embargo, quien actúe de semejante manera caería en una auto-contradicción. Es decir, afirmaría lo que niega mediante el proceso mismo de negación. De acuerdo con Fichte, éste es el proceder del dogmático que afirma su libertad en cuanto la niega.²⁵

Ahora bien, esta acción práctica-moral tampoco consigue dar cuenta de una unidad última entre yo y no-yo. Entonces cabe repasar cuál es el mecanismo descrito por Fichte en lo que remite al modo en que se desarrolla la actividad subjetiva en el mundo. Esto último da la pauta de que la imposibilidad de referir a semejante conciliación no es un déficit del sistema fichteano. De lo que se trata es de la propia estructura metafísica de la subjetividad.

En el apartado dedicado al saber teórico en la *Grundlage* Fichte anticipa: “nuestro idealismo no es dogmático, sino práctico [...]. [N] o determina lo que es sino lo que *debe ser*”.²⁶ Unas líneas después

25 Por este motivo dice Fichte respecto de Spinoza como filósofo dogmático: “Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía pensar su filosofía, no creerla, pues estaba en la más directa contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que pensarse como libre e independiente”; ZE, GA I/4 264; ITC 149.

26 GWL, GA I/2 311; DC 58.

sostiene que la idea de que el yo se pueda alcanzar a sí mismo como absoluto es una idea infinita. Dice:

una idea infinita que de suyo no puede ser pensada; por ella, pues, no se explica lo que debe ser explicado, pero ella permite mostrar *que* no puede ser explicado y *por qué* no puede serlo. Con esto no queda desatado el nudo, y su desenredo queda proyectado al infinito.²⁷

También en el apartado dedicado de manera explícita a la ciencia de lo práctico, Fichte se pronuncia en estos términos:

la idea de tal infinitud por cumplir en acto [...] está contenida en lo más profundo de nuestro ser (*Wesen*). Debemos [...] resolver esta contradicción; aunque ahora no podemos pensar su solución como posible, y preveamos que en ningún momento de nuestra existencia [...] podríamos pensarla como posible. Pero aquí está justamente el sello de nuestro destino para la eternidad. Y así, la esencia del yo queda [...] determinada tanto como puede serlo, y las contradicciones que en ella había quedan resueltas tanto como pueden serlo.²⁸

Con estas palabras Fichte da cuenta de que su pensamiento idealista no presenta una unidad absoluta entre yo y no-yo tampoco en lo que respecta al saber práctico. Ahora bien, no lo hace porque semejante unidad nunca está dada sino siempre proyectada como un deber para el sujeto. La acción subjetiva no tiene un efecto acabado en el mundo.

En paralelo con esta idea, Fichte denota que la actividad del yo no es una actividad divina. Si el yo se pone como determinando al no-yo, ello no implica que la determinación se dé: “por la simple posición del yo”.²⁹ Para poder considerar al yo como ponente es

27 GWL, GA I/2 311; DC 58.

28 GWL, GA I/2 403-404; DC 129-130.

29 GWL, GA I/2 390; DC 119. En este sentido, cabe resaltar que la *Grundlage* no es una doctrina religiosa. El pasaje completo del texto citado dice: “para la Divinidad, es decir, para una conciencia en la cual todo sería puesto por la simple posición del yo (aunque el concepto de una conciencia semejante es para nosotros impensable), no tendría contenido alguno nuestra *Doctrina de la ciencia*;

necesario pensar a su vez un contrapunto con el cual se relacione. Fichte caracteriza esta relación como un choque (*Anstoß*).

A su vez es cierto que para que se produzca un choque es necesario que al menos una de las dos partes que entran en contacto se dirija hacia la otra. Esta proyección del yo es lo que Fichte denomina tendencia. El yo tiende a desarrollarse de manera absoluta e infinita desde sí mismo. Gracias a que así se proyecta, tiene noticia de algo que no es él mismo y que atenta contra su libertad.³⁰

Al mismo tiempo, sin un objeto que limite esa tendencia, la misma no se podría volver consciente, en tanto se desenvolvería con pleno efecto sin nunca volver sobre sí. De ser así, la doctrina fichtea- na no sería la descripción del modo tanto teórico como práctico en que el sujeto auto-consciente vive en el mundo, sino una teología en que se describe la actividad divina mundana.³¹

Ahora bien, Fichte aclara con mayor rigor terminológico que la acción concreta del sujeto en el mundo se tiene que pensar como un impulso (*Trieb*) a su transformación. En tanto la tendencia se proyec-

porque en una conciencia semejante no se daría otro acto de posición que el del yo”; GWL, GA I/2 390-391; DC 119.

30 En palabras de Fichte: “si no hay tendencia, no hay objeto”; GWL, GA I/2 397; DC 124.

31 En efecto, uno de los objetivos de Fichte al desarrollar su pensamiento filosófico fue no abandonar los márgenes de un idealismo de lo finito. En palabras de López Domínguez: “la metafísica otorga las bases necesarias para la construcción de una antropología en la cual el hombre aparece como el auténtico portador del ser, un ser que ahora se presenta bajo limitaciones, en cuanto ser finito. Es [...] este ámbito de la finitud y su posible ampliación mediante la praxis, lo que interesa [...] a Fichte [...]. Y así, la metafísica de la acción engendra una moral heroica”; López Domínguez, V. E., *Fichte...*, op. cit., p. 87. También, cf. López Domínguez, V. E., “El cuerpo como símbolo: la teoría de la corporalidad en el sistema de Jena”, en López Domínguez, V. E. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, p. 125. Cf. Gabriel, M., “Finitud y yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte”, traducción de Max Maureira Pacheco, en *Tópicos*, nº 19, [edición en línea: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2010000100002&lng=es&nrm=iso], 2010, s/n. Y cf. Cruz Cruz, J., “Introducción”, en Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. X. En todo caso, si se puede discutir hasta qué punto se mantuvo fiel a esta premisa a partir de las sucesivas ediciones de la *Wissenschaftslehre*. Ya en la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-1799) y más aún en su versión de 1804, Fichte favorece un pensamiento que trasciende los límites de lo finito y adopta connotaciones religiosas ajenas a la *Grundlage*.

ta a lo infinito, no se puede considerar que ella cree con efectividad absoluta su objeto.³²

Pero tampoco cabe pensar que el impulso a la acción se concreta de modo acabado en lo finito. En palabras de Fichte:

el impulso que se manifiesta en el yo no intenta *la materia* en general, sino cierta *determinación de la materia* [...]. Esta determinación por el impulso es aquello que es sentido como un *anhelo* (*Sehnen*). El anhelo no intenta [...] la producción de la materia [...], sino la modificación de ésta.³³

Ahora bien, Fichte reafirma que, si bien el anhelo se puede satisfacer a partir de su concreción en el mundo, de manera necesaria vuelve a aparecer.³⁴ Con lo cual la síntesis entre yo y no-yo nunca se culmina. Así pues, el destino (*Bestimmung*) del sujeto es siempre desarrollar su acción práctica-moral³⁵ en el mundo en pos de un ideal que, aunque inalcanzable, da noticia de la libertad como carácter esencial mediante el cual el sujeto se relaciona con aquél.

No es sino en la re-affirmación constante de la libertad que está a la base de toda práctica, allí donde el sujeto está lo más cerca posible de alcanzar lo absoluto como unidad consigo mismo a través de la unidad con el mundo. En cuanto el sujeto se desarrolle en el mundo a sabiendas que no existe nada externo a él que determine por completo ninguna de sus acciones, actuará de manera libre y en este mismo sentido, moral. La filosofía que da cuenta de ello es la filosofía práctica y, en particular, el idealismo crítico-práctico de Fichte.

A continuación se pasa a describir la apropiación que realiza Novalis de este sentido de la filosofía fichtiana. A partir de ella se hará explícita una manera diferente de comprender el idealismo novaliano, si se la compara con su tradicional lectura en cuanto pensamiento estético-religioso.

³² Cf. GWL, GA, I/2 418; DC 140.

³³ GWL, GA I/2 434; DC 153.

³⁴ Cf. GWL GA I/2, 450-451; DC 166.

³⁵ De acuerdo con las palabras de Fichte: “este anhelo es el vehículo de todas las leyes prácticas”; GWL, GA I/2 432; DC 151. A su vez afirma que la posibilidad de una moral se basa en esta libertad del sujeto de desarrollar su actividad práctica que transforma el mundo desde sí misma. Cf. GWL, GA I/2 424; DC 145.

II. El sentido moral del idealismo de Novalis

Para comenzar este apartado cabe citar el fragmento 556 de las *Fichte Studien*. Aquí Novalis expone la centralidad que ocupa la moralidad en su filosofía idealista. Dice:

[l]a moralidad tiene que ser el núcleo de nuestra existencia si debe ser, para nosotros, lo que ella quiere ser. El *ideal del ser* tiene que ser su fin y su origen. Una infinita *realización del ser* sería la determinación del yo. Su tendencia y aspiración sería ser siempre más [...]. La filosofía superior es Ética”.³⁶

Ahora bien, en este punto se imponen una serie de preguntas: ¿en qué radica esta superioridad de la ética o de la moral³⁷ en cuanto labor filosófica? ¿Se trata de una superioridad con respecto a qué otro modo de filosofar? Y más importante aún: ¿se trata en verdad de una superioridad de la filosofía en sentido moral, o con esta palabra Hardenberg quiere nada más subrayar su importancia más allá de cualquier comparación?

En el pasaje citado es evidente la impronta de la concepción fichtiana del yo. Un yo que se caracteriza por ser actividad inagotable. En este sentido, también para Novalis cada acción que el sujeto emprende reporta una superación de sí mismo. El hecho de que la esencia del sujeto sea una actividad que no se colma, implica que cada acción particular reporte un triunfo en un juego infinito de auto-superación. Que no exista la posibilidad de una victoria final es lo que posibilita que exista la victoria como tal en semejante juego.

De otro modo, al igual que Fichte, Novalis concibió la relación metafísica entre yo y no-yo como una relación de continua determinación recíproca. En sus palabras:

³⁶ NW 2, 177, Nr. 556; EF 169-170.

³⁷ En continuidad con la intención del presente trabajo, en lo siguiente se enfatiza el término “moralidad” utilizado por Novalis. Si bien es posible trazar una distinción filosófica entre “ética” y “moral”, aquí se los conjuga en un mismo espíritu, aunque no en una misma letra. De cualquier manera, al menos en el fragmento citado, se observa que Novalis se refiere mediante ambos a una misma cuestión, a saber: a la filosofía como disciplina que describe la actividad infinita del yo. Esto último, en un sentido que continúa la manera de concebir el pensamiento filosófico al modo fichteano.

[c]uando hablamos filosóficamente de aquello que debe venir, p. ej., de la destrucción del no-yo, debemos guardarnos de no caer en el engaño de pensar que llegará un momento en el cual esto se cumplirá [...]. En cada instante en el que actuamos libremente se produce un triunfo del yo infinito sobre el finito [...]. [E]l asunto continúa eternamente.³⁸

Ahora bien: ¿cuál es el título que merece este tipo de acción pensada por Hardenberg? Se trata de la acción práctica-moral de la que se habló a partir de la filosofía fichteana de la *Grundlage*. La coincidencia entre ambos se hace patente cuando Novalis describe la importancia de la práctica como única vía a través de la cual el sujeto puede existir como tal y se puede volver consciente de la existencia de un mundo exterior.

Dice en un fragmento que compone las *Fichte Studien*: “[s]olamente a través de la acción nace algo para mí –porque algo entra en mi esfera y algo nace entre yo y yo. Solamente puedo existir a través de mi actividad. Hago avanzar en cierta forma mis fronteras– gano algo”.³⁹

En un sentido que con posterioridad también expuso Nietzsche, la concepción fichteana y novaliana de la subjetividad implica, no un estancamiento en un ser cerrado sobre sí mismo, sino que se trata en todo caso de una actividad que tiende siempre a la superación tanto de la realidad como de sí mismo.

En efecto, Novalis da cuenta de manera explícita de su continuidad con Fichte en estos términos. En un fragmento del año 1800 escribe: “[e]n la moral de Fichte se encuentran las consideraciones más importantes sobre la moral. La moral no dice [...] nada determinado [...]. Ordena de una forma inmediata [...]. Es enteramente resolución”.⁴⁰ La caracterización novaliana de la acción práctica-moral como indeterminada conlleva afirmar que la pensó como siempre renovada y superatoria en su tendencia a lo absoluto en tanto unidad del sujeto consigo mismo.

³⁸ NW 2, 180, Nr. 564; EF 171-172.

³⁹ NW 2, 206, Nr. 654; EF 193.

⁴⁰ NW 2, 840, Nr. 433; E 392, Nr. 1639.

Entonces, la moralidad es la libertad de, como escribe Novalis en el citado fragmento 556 de las *Fichte Studien*, ser siempre más. Pero según lo dicho, también de ser siempre menos. Para que el sujeto se pueda superar a sí mismo a través de esta acción –y llegar a ser con cada una de ellas más de lo que era antes–, tiene que ser siempre menos de lo que podría llegar a ser si se lo concibe como una unidad acabada.

En este sentido, ser más y ser menos coinciden. Ganar-se y perder-se son lo mismo. Y si ello es algo que se desprende de la conformación metafísica del sujeto, entonces la reflexión filosófica sobre él se tiene que limitar a dar cuenta de esta situación. En este punto Hardenberg anota: “[l]a filosofía se halla estrictamente limitada a las modificaciones determinadas –*de la conciencia*. Es modesta – No sale de sus fronteras [...]. La libertad de reflexión conduce a la libertad del yo que actúa”.⁴¹

Pero esta modestia no es impotencia. Por este motivo Novalis caracteriza la moral como filosofía en un sentido superior –o con mayor rigor: supremo. Ya que la reflexión filosófica da cuenta del aspecto absoluto o infinito de la subjetividad al mismo tiempo que demarca sus límites. La filosofía como idealismo en sentido moral expone el perenne movimiento de ganancia y de pérdida que el sujeto experimenta al tender y actuar de modo continuo en pos del encuentro de sí mismo como unidad.⁴²

Por otro lado, lo dicho sirve para justificar no sólo la idea de que la filosofía superior es moral. También justifica la idea de que la filosofía no tiene que ser superada por otra disciplina. Cuando en otros pasajes Novalis afirma que ella no sólo es modesta, sino que tiene una capacidad nada más que negativa, no hay que concluir que

⁴¹ NW 2, 179, Nr. 559; EF 171. También Navarro hace referencia a este carácter de la filosofía idealista-romántica novaliana. En sus palabras: “para los románticos, el idealismo es el motivo filosófico que impulsa, desde la razón, lo que con la imaginación y la actividad práctica deberá ser realizado”. Navarro, A. M., *La nostalgia del pensar*, Sevilla, Thémata, 2010, p. 189.

⁴² También aquí Novalis se ocupa de referir al idealismo de Fichte como espejo de sus concepciones filosóficas. Dice en un fragmento de *Das allgemeine Brouillon*: “[l]a exigencia fichtiana del pensamiento, la acción y la observación simultáneas es el ideal de la filosofía – y en la medida en que intento alcanzarlo – comienzo a realizar el ideal [...]. Todo «resultado» del «esfuerzo» tiene algún valor [...]. (Actividad «objetiva» e «infinita» de Fichte [...]). NW 2, 610, Nr. 603; E 425, Nr. 1720.

según él se la tiene que excluir como disciplina del pensamiento. En efecto, es de esta manera negativa e indirecta que ella expone lo absoluto. Dice Hardenberg:

todo filosofar tiene que alcanzar [...] un fundamento absoluto. Pero si éste no nos fuera dado [...] – el impulso de filosofar sería entonces una actividad infinita [...]. Mediante la libre renuncia al absoluto surge en nosotros [...] – el único absoluto posible que nos puede ser dado y que encontramos a causa de nuestra incapacidad de alcanzar y conocer un absoluto. Este absoluto [...] sólo puede ser conocido negativamente en la medida en que actuamos y descubrimos que ninguna acción alcanza lo que buscamos.⁴³

Es en la carencia propia del pensamiento filosófico donde el sujeto puede dar cuenta de lo absoluto. Es a través de reflexionar y ser consciente de los límites de todas sus acciones, allí donde su ser absoluto y su superioridad moral respecto del no-yo se expresan. La negatividad de la filosofía es su positividad. El fracaso de una práctica sobre el mundo que pretende ser absoluta, es la victoria más íntima del sujeto.

Cabe a su vez mencionar otra manera a través de la cual se puede pensar la coincidencia de Fichte y Novalis en cuanto exponentes de un idealismo práctico o moral. Ella se basa en el modo en que Novalis piensa la imaginación (*Einbildungskraft*), a saber: como razón práctica. Con mayor rigor, se lee en uno de los fragmentos que componen los *Fichte Studien*: “[l]a razón práctica es imaginación pura”.⁴⁴

De acuerdo con otro fragmento novaliano de la misma colección, sólo la imaginación es por completo activa. Por ello se ocupa de describirla no como una facultad sino como una fuerza propia del sujeto.⁴⁵ La cuestión estriba en cuál es el alcance de la imaginación para Novalis. Es decir, si puede producir su objeto con eficacia y de modo absoluto.

⁴³ NW 2, 180, Nr. 566; EF 172-173. En este mismo fragmento se lee: “[e]ntendemos por yo aquel absoluto que tenemos que conocer negativamente [...]. Aquello que sólo puede ser conocido mediante la acción y lo que se realiza como eterna falta”.

⁴⁴ NW 2, 168, Nr. 498; EF 162.

⁴⁵ En palabras de Hardenberg: “la imaginación es sólo «fuerza» – sólo lo activo – lo que mueve”. NW 2, 74, Nr. 212; EF 89.

En este sentido sostiene que aun la imaginación en su enaltecido estatuto, no crea desde sí misma de manera acabada aquello que proyecta. Para Novalis –al igual que para Fichte– la imaginación se caracteriza por oscilar (*Schweben*) entre opuestos, a saber: el objeto imaginado y el objeto real con el cual el sujeto choca en el mundo.⁴⁶

En palabras de Novalis:

el impulso moral, el impulso hacia la libertad, debe originar el conocimiento. Ser libre es la tendencia del yo – la capacidad de ser libre es la imaginación productiva [...]. Sé uno contigo mismo es, pues, la principal condición de posibilidad del fin superior – ser o ser libre. Todo ser [...] no es más que ser libre – oscilar entre los extremos que necesariamente tienen que reunirse y separarse [...]. La yoidad o la fuerza imaginativa productiva, el oscilar – determina y produce los extremos entre los cuales se oscila.⁴⁷

Así pues, para Novalis, la imaginación y, según el citado fragmento 498 de las *Fichte Studien*, la razón práctica, no producen con efectividad absoluta su objeto. Mediante ellas el sujeto avanza en un camino infinito de determinación y conocimiento del mundo y auto-determinación y auto-conocimiento. Este carácter oscilatorio da la pauta de la imposibilidad de que la acción del sujeto se concrete de manera acabada.⁴⁸

En este contexto, el objeto del pensamiento filosófico así como el fin último de la actividad práctica del sujeto es para Novalis, al igual que para Fichte, una idea moral. Es decir, de acuerdo con Navarro –y considerando lo explicitado en el punto I. del trabajo–: un anhelo.⁴⁹ Un fin inalcanzable que guía cada una de las acciones prácticas y el modo en que el sujeto conoce el mundo.

⁴⁶ Cf. GWL, GA I/2 360; DC 93.

⁴⁷ NW 2, 177, Nr. 555; EF 169.

⁴⁸ En este mismo sentido, pero con respecto al rol de la imaginación en el sistema fichteano de la *Grundlage*, dice López Domínguez: “la imaginación [...] inserta lo absoluto en lo finito y relativo intentando convertirlo en un absoluto inmanente. Cuando lo logra, sin embargo, lo absoluto deja de serlo, y por ello, el proceso se reinicia [...] en una tarea infinita”; López Domínguez, V. E., *Fichte...*, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁹ Cf. Navarro, A. M., “La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis)”, en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26,

Ahora bien, este autor continúa su exposición de forma tal que presenta este sentido moral de la filosofía novaliana de manera religiosa.⁵⁰ Con ello desvirtúa el carácter del idealismo de Novalis. Es decir, en tanto pensamiento que da cuenta de la imposible unificación absoluta del yo con el no-yo –y así del yo consigo mismo. En otros términos, desvirtúa los alcances de la acción del sujeto en el mundo de acuerdo con los fragmentos novalianos citados.

Para Navarro, Hardenberg concibió que el sentido moral de la filosofía que recorre una línea de pensamiento en que se encuentran Kant y Fichte desemboca en un sistema filosófico que supone la posibilidad de una reconciliación acabada finito-infinito ya en lo finito.⁵¹

Son varios los autores que subrayan esta idea de que el idealismo novaliano tiene que ser concebido en los márgenes de un pensamiento religioso. Para alcanzar semejante conclusión exageran los alcances que Novalis otorgó a la actividad artística o *poiesis*. Así pues, cabe estudiar cuál es la relación entre el sentido moral y el sentido estético-religioso con el cual se caracteriza en ocasiones su idealismo.

III. El sentido estético-religioso del idealismo de Novalis

En otro fragmento de las *Fichte Studien* Novalis escribe: “[p]rofundizar es filosofar. *Idear* es hacer poesía”.⁵² De esta manera parece que señala una distinción entre ambas disciplinas. Pero: ¿Novalis marca una diferencia en el modo en que una y otra se desarrollan?

2009, p. 177.

50 Esto resulta contradictorio con otras afirmaciones de Navarro. En particular, aquellas en que subraya cómo Novalis se hizo eco de la filosofía kantiana y fichtea. Este autor resalta cómo para todos ellos hay una primacía de la acción práctica como fundamento de la subjetividad. Cf. Navarro, A. M., *La nostalgia...*, *op. cit.*, p. 39. Navarro también se contradice al matizar el idealismo y la poesía novaliana con tintes religiosos, a la vez que la concibe como paralela a la filosofía de Fichte. En particular, respecto del modo en que ambas expresan un continuo acercamiento a una meta –a saber, la unidad del yo consigo mismo en tanto absoluto–, que por siempre permanece esquiva. Cf. *Ibid.*, p. 172.

51 De acuerdo con Navarro, la reconciliación se daría bajo la forma de un dios venidero. Cf. *Ibid.*, pp. 182-183.

52 NW 2, 182, Nr. 567; EF 174.

Profundizar e idear en pos del encuentro del sujeto consigo mismo: ¿implican caminos separados en esta búsqueda?

La cuestión a determinar es hasta qué punto Hardenberg no concibe que las dos actividades llevan a cabo la misma operación y con los mismos alcances. ¿Acaso mediante la poesía el sujeto consigue conocerse y experimentarse como absoluto de manera acabada? Algunos autores consideran que Novalis pensó la poesía como una actividad superior a la filosofía. Para presentar tal conclusión se valen no sólo de su producción lírica, sino de sus textos más filosóficos como *Fichte Studien* y *Das allgemeine Brouillon*.

A continuación cabe estudiar algunos fragmentos de estas dos obras con el fin de determinar la justa medida de lo escrito por Novalis. De esta manera se hará evidente que si bien existen algunos pasajes que dan lugar a pensar que él sostuvo aquella idea, al mismo tiempo existen otros que presentan evidencia de lo contrario.

En la anotación 639 de las *Fichte Studien* Novalis dice: “[e]l arte es: formación de nuestra eficacia – querer de una manera determinada – según una idea – Efectuar y querer son aquí uno”.⁵³ A partir de estas palabras es fácil concluir que la actividad artística tendría que ser pensada de forma más enaltecedora que la actividad filosófica. Si mediante el arte el sujeto produce con efectividad aquello que se propone, entonces esta acción creativa tendría más poder que la acción en el sentido moral descrito con antelación, y de la cual la reflexión filosófica da cuenta.

En este punto Alberti sostiene: “la eficacia produce sin obstáculos lo que se propone. Y el arte es aquí identificado con el perfeccionamiento de esta capacidad [...] de lograr que nuestra producción coincida con nuestro deseo sin [...] impedimentos”.⁵⁴ Pero una creación tal implica concebir al yo artista y creador a la manera de un dios. Es decir, como un creador absoluto que no encuentra ninguna traba contra la cual choque su tendencia.⁵⁵

Así pues, según esta interpretación, la concepción novaliana del arte se tiene que pensar en paralelo con una lectura de su pensamiento en clave religiosa. En este sentido, Navarro afirma que el intento romántico de superar la dualidad inherente al sujeto –entre

⁵³ NW 2, 195, Nr. 639; EF 185.

⁵⁴ Alberti, M., *El paso...*, op. cit., p. 94.

⁵⁵ El propio Alberti hace referencia a ello. Cf. *Ibid*, pp. 95-96.

su ser finito y su ser infinito— conlleva el establecimiento de un proyecto que une el carácter estético al carácter religioso.⁵⁶

En otras palabras, según él, la conciencia romántica-novaliana acerca de la imposible superación de aquella dualidad a través del camino de la acción moral, desemboca en la creación de una escatología y una mitología de la razón de tipo poético-religiosa. Dice este autor:

[d]e [la] «ausencia del absoluto» se deriva la aparición de lo religioso en el pensamiento romántico [...]. [L]a idea de «redención», que lo que al hombre, como parte del mundo empírico, le era imposible, sea realizado [...] desde arriba como fruto de una acción salvadora que afirma y justifica el esfuerzo moral del hombre [...]. «Poeta» va a ser así aquel que expresa [...] el mensaje de la Salvación [...]. Poesía y religión son actores del acontecimiento de la unión entre lo divino y lo terreno.⁵⁷

Ahora bien, la pregunta que surge en este contexto de pensamiento estético-religioso es: ¿qué concepto de dios tiene Novalis? ¿Se trata de un dios que crea de manera acabada? De ser así, sería válido interpretar que concibió que el artista, en tanto creador en un sentido divinizado, desarrolla su actividad como una creación que supera por completo cualquier traba del mundo. La obra de arte sería producto de una actividad absoluta. A su vez, el artista sería un sujeto absoluto cuyos aspectos finito-infinito estarían sintetizados de modo total.

Pero con respecto a las preguntas planteadas en el párrafo precedente, Novalis escribe: “[e]l mundo es el ámbito de la unificación imperfecta del espíritu y de la naturaleza. Su completa indiferenciación constituye el ente moral por excelencia – Dios. La esencia de Dios consiste en la «incesante moralización» (*unaufhörlich Moralisirung*)”.⁵⁸ Es importante destacar –al menos a partir de este fragmento– que Novalis maneja un concepto de dios en un sentido moral y no tanto estético-religioso.⁵⁹

⁵⁶ Cf. Navarro, *La nostalgia...*, op. cit., p. 102.

⁵⁷ Ibid., pp. 198-199.

⁵⁸ NW 2, 446, Nr. 12; E 82, Nr. 285.

⁵⁹ A su vez, en *Das allgemeine Brouillon* escribe: “[e]l dios moral es algo muy superior al dios mágico”, NW 2, 482, Nr. 60; E 429, Nr. 1736.

Así pues, él considera que aun la actividad divina –en tanto moral– no tiene un punto culmine sino que continúa de manera indefinida. Según esto último, la creación artística no se tiene que considerar como una *poiesis* que efectúa de forma acabada lo que se propone. Ella coincide con la *praxis* moral en el sentido fichteano descrito.⁶⁰

A su vez, de manera más general se tiene que pensar que para Novalis la filosofía y la poesía coinciden.⁶¹ Ambas dan cuenta del imposible alcance de la unidad absoluta por parte del sujeto. Más aún, ambas recorren el mismo camino que más acerca a lo absoluto en tanto más se aleja de ello.⁶²

Para Novalis, la poesía da cuenta al igual que la filosofía –entendida como idealismo moral– de la constante auto-superación del sujeto⁶³ que busca la unidad en un sentido tanto teórico como práctico. Es decir, remite a una actividad formativa sin final. En palabras de Novalis: “[l]a poesía es [...] modo de actuar del alma bella y

60 En continuidad con ello, Novalis se pregunta en un fragmento que compone las *Kant Studien* (1797): “*„Sollte „practisch“ und poetisch eins seyn – und letzteres nur absolut practisch in specie bedeuten?“* NW 2, 220, Nr. 14. En paralelo con la lectura presentada, Navarro afirma: “[e]l arte, como el impulso moral [...] a lo que aspira[n] es [al] Ideal [...]. [E]l arte tiene en todo el romanticismo alemán una significación [...] moral [...]. En la percepción romántica están unidos representación de la escisión, conciencia moral y actividad artística”. Navarro, *La nostalgia...*, op. cit., pp. 105-106. Una vez más, con estas palabras Navarro contradice otras de sus afirmaciones señaladas en lo previo, con las que el presente trabajo desacuerda.

61 En esta línea de lectura cabe referenciar a Uerlings, quien escribe: “desde el comienzo se puede entender la filosofía de Hardenberg como «filosofía poética» exactamente en el sentido en que cree que puede mostrar su objeto –lo absoluto–, pero no lo puede entender. En «este» sentido no hay brecha entre el trabajo filosófico y el trabajo poético”. Uerlings, H., *Friedrich von Hardenberg, gennant Novalis. Werk und Forschung*, Stuttgart, Metzler, 1991, p. 118. (La traducción es mía).

62 Respecto del modo en que Novalis concibe este movimiento de acercamiento-alejamiento propio de la filosofía basta volver a referenciar el fragmento Nr. 566 de las *Fichte Studien*. Con relación a este mismo movimiento que también expresa la poesía y la lírica en general, dice: “[e]l curso de la aproximación está compuesto de progresiones y regresiones crecientes [...]. [A]mbas conducen a la meta. De forma que en la novela el poeta ora parece que se acerca al objetivo, ora parece que nuevamente se aleja de él y nunca está más cerca del mismo que cuando parece haberse alejado el máximo”, NW 2, 272, Nr. 98; EF 217.

63 Dice Novalis: “[l]a poesía [...] entremezcla todo para su gran propósito de los propósitos – la «elevación del hombre sobre sí mismo». NW 2, 324, Nr. 42. (La traducción es mía).

rítmica – voz que acompaña a nuestro sí mismo en formación [...]. [E]n cada palabra, triunfo sobre la cruda naturaleza”.⁶⁴

El poeta y el filósofo piensan en paralelo el mundo y actúan en él en pos de su transformación. Sus actividades no se separan.⁶⁵ Ambos configuran la realidad de manera tanto teórica como práctica y estética, desde la conciencia de la imposibilidad de una unificación absoluta.

La filosofía idealista de Novalis tiene un claro sentido estético y religioso. Pero lo que cabe destacar es que este carácter es paralelo al carácter moral de la misma.⁶⁶ Presentar a Novalis como un poeta que afirma de modo inequívoco la superioridad del arte sobre la filosofía es un error.⁶⁷

IV. A modo de conclusión

Así como existe evidencia en diversas obras de Novalis para pensar que concibió que la poesía supera la filosofía, y que la *poiesis*, es decir la actividad artística, supera la *praxis*, es decir la acción en sentido moral, también existe evidencia para concluir que no pensó esta relación de semejante manera.

Esto último favorece una lectura que ponga en una línea de continuidad su idealismo respecto del idealismo de Fichte en la *Grundlage*, y a su vez a ellos dos respecto de la filosofía crítica kantiana. Éstos son los sistemas filosóficos de mayor coherencia si se

64 NW 2, 146, Nr. 435; EF 145.

65 Dice Novalis en *Das allgemeine Brouillon*: “[l]a separación entre poeta y pensador es solamente aparente – y se realiza en desventaja de ambos”, NW 2, 645, Nr. 717; E 84, Nr. 291.

66 Así pues, el sujeto que desarrolla su actividad práctica en el mundo es a su vez poeta. En palabras de Hardenberg: “[e]l verdadero hombre moral es poeta”. NW 2, 325, Nr. 49. (La traducción es mía).

67 Más aun, de acuerdo con Novalis, no se puede hablar de un poeta en un sentido completo sin asociarlo a la filosofía. Dice en uno de sus *Logologische Fragmente* (1798): “[s]in filosofía, poeta incompleto”. NW 2, 321, Nr. 29. (La traducción es mía). Por su parte, algunos autores como Kneller, si bien enfatizan en mayor medida los fragmentos en que Novalis enaltece la actividad poética, no dejan de expresar sus dudas acerca de la posibilidad de llevar a cabo una lectura del pensamiento novaliano que sólo dé cuenta de este aspecto de su idealismo. Cf. Kneller, *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 130-131.

considera que no recaen en el dogmatismo –adversario prototípico del idealismo–, como sí se da mediante otros desarrollos idealistas como el de Schelling y el de Hegel.⁶⁸

El idealismo novaliano y fichteano no pretende dar cuenta de una síntesis acabada del sujeto consigo mismo en tanto absoluto. En todo caso, lo que expone es la continua búsqueda moral y artística de alcanzarlo en la conciencia de su imposibilidad. Es en este sentido que la filosofía superior es, según lo dicho en una de las citas que encabeza el trabajo, ética o, con mayor precisión, moral. Pero también la poesía superior es moral, y la moral, poesía.

68 En palabras de López Domínguez: “[la] contradicción permanecerá siempre en la filosofía fichteana [...]. El reconocimiento de su irresolubilidad responde a la intención de Fichte de mantenerse dentro de los límites marcados por Kant para la filosofía, es decir, en la perspectiva del sujeto finito y no en un punto de vista absoluto, dogmático”, López Domínguez, V. E., *Fichte..., op. cit.*, pp. 95-96.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte-*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. Richard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-1971 (cit. como GA, seguido por serie en números romanos/tomo y página).
- Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, hrsg. Mähl, H.-J. und Samuel, R. 3 Bde. München/Wien, Carl Hansen Verlag, 1978 (cit. NW, seguido por tomo y página).

Traducciones utilizadas

- Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975 (cit. como DC, seguido por página).
- ----, *Introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Sarpe, 1984 (cit. como ITC).
- Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007 (cit. como EF, seguido por página).
- ----, *La Enciclopedia*, traducción de Fernando Montes, Madrid, Editorial Fundamentos, 1976 (cit. como E, seguido por página).

Bibliografía complementaria

- Alberti, M., *El paso del Lógos al Mýthos. La presentación poética de lo absoluto en la obra de Novalis*, Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2016, [edición en línea], http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te_1318/te_1318.pdf 2016. Última revisión: 08 de agosto de 2018.

- Beiser, F. C., *German Idealism. The struggle against subjectivism, 1781–1801*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.
- ----, *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Massachusetts/Londres, Harvard University Press, 2003.
- Cruz Cruz, J., “Introducción”, en Fichte, J. G. *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, pp. IX-XLIV, 1975.
- Dilthey, W., *Vida y poesía*, traducción de Wenceslao Roces, Méjico D.F., FCE, 1945.
- Frank, M., *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- ----, *The philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zaibert, New York, SUNY Press, 2004.
- Gabriel, M., “Finitud y yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte”, traducción de Max Maureira Pacheco. En: *Tópicos*, nº 19, 2010, [edición en línea: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2010000100002&lng=es&nrm=iso]. Última revisión: 08 de agosto de 2018.
- Kneller, J., *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Larmore, C., “Hölderlin and Novalis”, en Ameriks, K. (ed.) *The Cambridge companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 141-156.
- López Domínguez, V. E., *Fichte: acción y libertad*, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1995.
- ----, “El cuerpo como símbolo: la teoría de la corporalidad en el sistema de Jena”, en López Domínguez, V. E. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 125-141.
- Navarro, A. M., *La nostalgia del pensar: Novalis y los orígenes del Romanticismo alemán*, Sevilla, Thémata, 2010.

- ----, “La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis), en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26, 2009, pp. 169-184.
- Uerlings, H., *Friedrich von Hardenberg, gennant Novalis. Werk und Forschung*, Stuttgart, Metzler, 1991.

“Experimentar con la multiplicidad”. Novalis en torno al método filosófico

SANTIAGO NAPOLI

Introducción

Un profesional joven y entusiasta trabaja muy fuertemente. Es consciente de su constitución débil. Más aún: sabe que en su interior comienza a desarrollarse una enfermedad peligrosa. Consulta numerosas curas. Pero, fundamentalmente, se preocupa por cómo administrar los tiempos en los que goza de buena salud. Por ello, entre otras cosas, no se priva de ir a su mina, experimentar en su laboratorio, andar a caballo o ejercitarse en la poesía.

Ese mismo hombre recibe el invierno y sus horas oscuras. Antes viajaba. Ahora sólo trabaja. Lee. Descubre cosas todo el tiempo. Los descubrimientos van todos a un cuaderno secreto. Son cosas de ciencia y filosofía. Ese joven es Friedrich von Hardenberg.

En determinados momentos, el laborioso von Hardenberg cree poder descubrir el método para descubrir. Reflexiona mucho sobre ello. En determinado momento, lo circscribe a la filosofía. Sigue leyendo, escribiendo y reflexionando.

En este trabajo se analiza una de esas reflexiones sobre el método o arte de descubrir. Se trata, a grandes rasgos, de una fotografía de Novalis hacia noviembre/diciembre de 1798. Para precisar la operación filosófica que Hardenberg quiere poner en marcha, nos serviremos, por un lado, de sus obras póstumas titulada *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik*. Por otro lado, utilizaremos su correspondencia personal.¹ Ambas fuentes textuales se limitan al período de otoño-invierno de 1798/1799.

1 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, ed. por Richard Samuel en colaboración con Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz. Edición históri-co-crítica en cuatro volúmenes, un volumen de materiales y un volumen su-

El método según el criticismo

¿Qué descubre Hardenberg? Descubre un tipo muy peculiar de idealismo. Tal vez convenga preguntar más bien a quién descubre. A finales de 1798, Novalis se encuentra con un idealista, un pariente de Kant y de Fichte, en palabras del propio poeta. Descubre a Plotino.² Este encuentro de autores es posible gracias a la propia biblioteca de Novalis: entre los textos de Goethe, Hemsterhuis y el químico y filósofo Schelling, emerge un extenso manual de un tal Dietrich Tiedemann, historiador de filosofía antigua y moderna.³ Es ahí donde aparece, por primera vez para Novalis, aquel filósofo antiguo tan afín, en principio, al idealismo de su propio tiempo y que, como ningún otro, “se dejó llevar por su vibrante fantasía”⁴ para descubrir nuevos horizontes filosóficos.

El joven minero y poeta transita un otoño e invierno sajones cargado de pensamientos sobre el trabajo del científico.⁵ Se ve atrapado por aquello que hoy denominamos epistemología. Principalmente le preocupan las operaciones cognoscitivas en general. Por aquellos días, cualquier función capaz de dar lugar al conocimiento, sea ésta física o espiritual, capta verdaderamente la atención de Hardenberg. Se sumerge así en las clasificaciones más habituales de los saberes existentes. Examina enciclopedias, revisa sistemas filosóficos de sus contemporáneos, observa informes de experimentos en física y en química. Persigue, en definitiva, la “fórmula del genio o fórmula

plementario en cuatro partes junto con la poesía póstuma de juventud y los manuscritos aparecidos recientemente, Stuttgart, Kohlhammer, 1960-2006.

En adelante, las obras de Novalis serán citadas según esta edición histórica-crítica iniciada en 1960, que será abreviada con las siglas NHKA y seguida del volumen en números romanos y la/s página/s en números arábigos. Las traducciones son todas propias.

- 2 La conocida carta de Novalis a Friedrich Schlegel que atestigua su hallazgo de Plotino data de diciembre de 1798, y dice: “No sé si ya te escribí algo sobre mi querido Plotino. Es un filósofo nacido para mí”; NHKA IV, 269.
- 3 Tiedemann, Dietrich, *Geist der speculativen Philosophie. Band III: von den neuern Akademie bis auf die Araber*, Halle, Neuen akademischen Buchhandlung, 1793.
- 4 *Ibid.* p. 273.
- 5 De acuerdo a muchos testimonios biográficos, Novalis se describía a sí mismo como “técnico, científico y minero (*Bergmann*) de profesión”, pese a que las minas de sal circundantes eran en verdad propiedad suya. Cf. Schulz, Gerhard, *Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*, München, C.H. Beck, 2011, pp. 13-18.

del espíritu”.⁶ Busca también por ello el “método de libre generación de la verdad”.⁷

Hardenberg considera que el método es jurisdicción del critismo por antonomasia. Esta particular filosofía iniciada por Kant triunfa al “mostrar la limitación – determinación [...] y transformar la especulación en un instrumento útil y poético”.⁸ Novalis está convencido de que el espíritu de cualquier sistema generador de conocimientos “regulares” y “geniales” tiene que ser crítico.

El propio von Hardenberg cree encaminarse hacia la genialidad. De allí su enciclopedística (*Enzyklopädistik*), esa compleja “Biblia científica, modelo y germen de todo libro”.⁹ Para concretar semejante proyecto, debe poder elevarse más allá del idealismo crítico (*kritischer Idealismus*). Debe poder conectar dicho sistema filosófico con las particularidades de la observación y la experimentación, pues son estas últimas operaciones las que se relacionan de manera más directa con los fenómenos en tanto prácticas eminentemente científicas.

El método pone en marcha la comprensión de todo objeto de conocimiento. El critismo viene a unir sentidos y voluntad, a cohesionar el mundo interno con el externo. Consigue, a fin de cuentas, poner todas las cosas en Dios, es decir, teologizar. Sin importar si este Dios se encuentra en el exterior (Spinoza) o en el interior (Fichte),¹⁰ Novalis llena su proyecto enciclopedístico de ideas en torno a esa extraña teología del idealismo. Es entonces cuando descubre que Plotino es el indicado para dinamizar y a la vez completar su propio sistema filosófico.

El método según Plotino

El critismo lleva consigo un problema insoluble según el juicio de Hardenberg. Como sistema filosófico, no parece ser capaz de experimentar con la multiplicidad (*mit Mannigfaltigkeit experimentieren*). No se encuentra cómodo en el mundo humeano de los haces de percepciones. Su método, entendido por Novalis al estilo de la *Segunda*

6 NHKA III 287.

7 NHKA III 445.

8 NHKA III 442.

9 NHKA III 363.

10 Cf. NHKA III 382, y NHKA III 451.

Introducción de Fichte, es decir, como “la puesta en marcha de un experimento”,¹¹ requiere todavía del complemento de un pensador capaz de comprender la reciprocidad en toda su profundidad. Hardenberg encuentra en Plotino a este pensador. Lo confiesa al decir:

Con respecto a la mayoría de los resultados, Plotino ya era – idealista y realista crítico./ El método de Fichte y de Kant aún no está completo y presentado con suficiente precisión. Ambos no saben aún experimentar con la ligerza y la multiplicidad – en general no *poéticamente* – Todo es aún tan rígido, tan temeroso.

El libre *método de generación de la verdad* todavía puede ampliarse y simplificarse mucho –en general mejorarse. Ahora existe este auténtico arte de experimentar– la *ciencia del empirismo activo*. (De la tradición surgió la *teoría*) (toda *teoría* se remite al arte – *praxis*).

Se debe poder esclarecer la verdad en general – *representarla* en general (en sentido activo, productivo).¹²

¿Cuál sería ese método del idealista y realista crítico, capaz de producir y representar la verdad? ¿Cómo se logra hacer posible la *praxis* a partir de la *teoría*? Novalis está convencido de que el pensador debe hacerse cargo del pensamiento, y ello implica, en este caso, ser capaz de producirlo, crearlo. Conocer debe por ello ser una forma de actuar, y, más propiamente, una forma particular de hacer. Dicha realización del concepto es el elemento empirista que el científico von Hardenberg cree descubrir en Plotino. El hecho de que el concepto en el alma deviene materia en el mundo, una idea profundamente plotiniana,¹³ demanda una tarea científica, poética y filosófica. Se trata ahora de elaborar conceptos, abstraer elementos de la realidad y descubrir sentidos, al tiempo que se realizan dichos conceptos, se materializan las abstracciones, y se experimenta vivamente con los nuevos sentidos descubiertos.

La *teoría* de la emanación plotiniana, entendida bajo un punto de vista gnoseológico y empírico, complementa así el *método* kan-

11 Fichte, Johann Gottlieb, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA I/4 209.

12 NHKA III 445.

13 La *Enéada* II, IV, que trata sobre la materia intelígible, resulta sugerente al respecto. Cf. Plotin, *Ennéades II*, éd. par Émile Bréhier, Société d’Édition “Les Belles Lettres”, Paris, 1956, pp. 56-59.

tiano y fichteano. Ella supone la praxis filosófica del ascenso y el descenso de lo más sensible a lo más intelígerse. Se trata de una tarea constante, marcada por el *pathos* neoplatónico y spinoziano del éxtasis. Quien comprende y sigue este método crítico-empírico, aprende a “emplear las cosas y las palabras como si fueran sabores”.¹⁴ Este maestro de la asociación y la combinatoria es por ello también un poeta en sentido amplio.

El fin de la enciclopedística

Semanas después de este y otros hallazgos científicos y filosóficos, el joven von Hardenberg abandona abruptamente su proyecto enciclopedístico, dejando el *allgemeine Brouillon* como una obra inconclusa. Su gran Biblia científica no recibe, a partir de entonces, nuevos estímulos. Está saturada. A finales de enero de 1799, confiesa: “hace dos meses que estoy estancado en lo relativo a mis actividades psíquicas libres. No tuve ni tres buenas ideas en este tiempo espacioso”.¹⁵ Esta carta a Caroline Schlegel expresa con claridad el lamento de Novalis por no ser capaz de concluir su ambicioso proyecto cognoscitivo.

Con todo, las razones del abandono del *Brouillon* parecen tener menos que ver con la temprana muerte y la falta de ideas que con el comienzo de su carrera como asesor estatal de las minas de sal de Weißenfels, donde Novalis comenzaría a trabajar apenas unas semanas más tarde. Sea cual sea el motivo, el proyecto del saber de Novalis parece concluir casi al mismo tiempo que su período de formación académica. A partir de entonces, y en tanto lo aguarda una profesión de importancia, Hardenberg se refugia en dos actividades durante sus ratos libres: la ciencia y la poesía. Ambas ocuparán, como es lógico, un espacio menor a la labor de funcionario o director de las instalaciones mineras. Por una parte, tal vez sea la profesión o la praxis diaria de su especialidad la que lleve a Novalis a seguir cultivando el mentado empirismo activo. Por otra parte, tal vez dicho empirismo, en tanto compatible con el idealismo, haya sido encontrado en la poesía, la filosofía o la ciencia teórica. O quizás, por último, en todas las expresiones cognoscitivas mencionadas.

14 NHKA III 541.

15 NHKA III 273.

Consideraciones finales

Este breve trabajo intentó aclarar y analizar las diversas reflexiones de Novalis sobre el método durante el fecundo período de noviembre y diciembre de 1798. Nuestra indagación no invalida el hecho de que la metodología en general sea una preocupación presente en toda la obra teórica y filosófica de Novalis. Con todo, creemos que la aproximación intensiva de las fuentes permite extraer tres conclusiones bien precisas sobre el pensamiento de Novalis en la época de redacción del *allgemeine Brouillon*.

En primer lugar, Hardenberg se revela, quizás más que en ningún otro período de su obra, como un lector muy peculiar de los filósofos de épocas anteriores a él. Su aproximación a Plotino en clave empirista, es decir, en tanto maestro de la experimentación y del método científico, permite algo más que una mera comparación del alejandrino con Kant o Fichte, por poner dos ejemplos. De acuerdo a lo ya exhibido por Hans Joachim Mähl en 1963,¹⁶ encontramos que el *allgemeine Brouillon* de Novalis reinterpreta y resignifica la mayoría de los conceptos plotinianos, operación que se hace aún más evidente si recordamos que la lectura de Plotino le viene dada a través de un manual de filosofía, el ya mencionado *Geist der spekulativen Philosophie* de Tiedemann.

Observamos, en segundo lugar, el constante intento de Novalis por pensar el idealismo en relación complementaria con el empirismo, búsqueda que se hará muy presente en historia de la filosofía durante los siglos XIX y XX. Esto vale tanto para la “fotografía” del *Brouillon* de los fragmentos de noviembre-diciembre de 1798 como para la correspondencia perteneciente a esos mismos meses. Creemos que el lenguaje aún no definido y la falta de rigor conceptual para calificar de idealista o empirista a los diversos sistemas son elementos que permiten entender al *Brouillon* como un auténtico *work in progress*.

En tercer lugar, por último, notamos la obsesión de Novalis por la propedéutica, en este caso igualmente científica y filosófica. Sus reflexiones parecen apuntar siempre a construir una introducción a todo sistema, un punto de partida previo a todo principio. En este sentido, su búsqueda por un *organon* científico y filosófico marca

¹⁶ Cf. Mähl, Hans Joachim, “Novalis und Plotin”, en *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, D. Lüders (ed.), Max Niemeyer, Tübingen, 1963, pp. 139-250.

la etapa de pensamiento posterior a las *Fichte-Studien* de 1797, y se extiende hasta 1799, cuando, como ya señalamos, Novalis abandona su *Brouillon* para convertirse en funcionario estatal. Pero, más allá de eso, creemos poder aventurarnos y decir que la misma enciclopedística, esa ciencia de las ciencias, *mathesis universalis* o Biblia del conocimiento, no sería otra cosa que la nombrada obsesión por una gran introducción, encarnada, en este caso, en un libro, una meta-enciclopedia o propedéutica a todo saber en general.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, ed. por Richard Samuel en colaboración con Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz. Edición histórico-crítica en cuatro volúmenes, un volumen de materiales y un volumen suplementario en cuatro partes junto con la poesía póstuma de juventud y los manuscritos aparecidos recientemente, Stuttgart, Kohlhammer, 1960-2006.
- Band 3. *Das philosophische Werk II* (eds. Paul Kluckhohn y Richard Samuel), Stuttgart, Kohlhammer, 3^a ed., 1983.
- Band 4: *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse* (eds. Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl *et al.*), Stuttgart, Kohlhammer, 2^a ed., 1998.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en Hans Gliwitzky y Reinhard Lauth (eds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970.
- Plotin, *Ennéades II* (ed. Émile Bréhier), Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1956.

Bibliografía

- Mähl, Hans Joachim, "Novalis und Plotin", en *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, D. Lüders (ed.), Tübingen, Max Niemeyer, 1963, pp. 139-250.
- Schulz, Gerhard, *Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*, München, C.H. Beck, , 2011.
- Tiedemann, Dietrich, *Geist der speculativen Philosophie. Band III: von den neuen Akademie bis auf die Araber*, Neuen akademischen Buchhandlung, Halle, 1793.

El sumo bien como causa del primado práctico en el primer Schelling y en Fichte

LUCIANO UTTEICH

“Si el sujeto posee una causalidad propia e independiente, en tanto que es objeto, la exigencia «¡piérdete en lo absoluto!» contiene una contradicción”.

SCHELLING, CARTAS FILOSÓFICAS SOBRE DOGMATISMO Y CRITICISMO, VII.

I. Introducción

Debido al grado de ordenamiento en el vínculo entre la ley moral y “la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las [= sus] acciones [...] un fin (*Zweck*)”,¹ la teoría de la moralidad kantiana se presupone como teniendo que entrar en el cálculo de la acción moral; pese a esto, dice él:

la Moral por causa de ella misma no necesita de ninguna representación del fin que hubiese de preceder a la determinación de la voluntad, aun así puede ser que [ella] tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes.²

Solamente con respecto al establecimiento de las condiciones de evaluación de esas consecuencias es que puede verdaderamente

1 Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1986, p. 201 nota; AA VI 06 n. Como patrón de las citas, haremos primero la referencia a las obras en idioma español, seguida de la paginación de la edición alemana de las obras completas de Kant de la edición de la academia: *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter De Gruyter, 1902 ss. [AA, seguido por el número del volumen en números romanos y el número de página en números arábigos].

2 *Ibid.*, p. 20; AA VI 04.

existir, insiste Kant, la determinación de la voluntad en el hombre, puesto que no puede ser indiferente a la razón “[...] de qué modo cabe responder a la cuestión de qué saldrá de este nuestro obrar bien”.³ Por tanto, la acción humana, el hacer, se debe dirigir hacia ello “[...] inclusive si es algo que no está plenamente en nuestro poder”.⁴ Se observan aquí las líneas centrales que conducen a la figura del sumo Bien en la concepción de la razón práctica en la *Kritik der praktische Vernunft* kantiana, que aprovecha la síntesis entre felicidad y virtud solamente por la cual se trae consigo la aceptación del concepto de “[...] un ser superior, moral, santísimo y omnípotente, el único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo”.⁵

Es cierto que la teoría kantiana del sumo Bien está presidida por una lógica propia.⁶ Sin embargo, me gustaría considerar brevemente su recepción –o el equivalente a esto– por parte de los pensadores Fichte y Schelling, en cuanto se oponen al sistema crítico kantiano (a su escisión entre sujeto/objeto y al dualismo fenoménico/nouménico), que se apoya en la apelación final a la Teología Moral y al postulado (presupuesto teórico) de Dios en la razón práctica.⁷ Fichte y Schelling responden de otro modo a esa necesidad de fundamentación del sistema de la razón pura. En primer lugar, sacan la razón de la posición de rehén de la escisión y del dualismo y, enseguida, anticipan, como en un salto, sus condiciones eminentemente prácticas,

3 *Ibid.*, p. 21; AA VI 05.

4 *Ibidem.*

5 *Ibidem.*

6 Como sugerencia de lectura sobre el desdoblamiento del esfuerzo lógico kantiano, remito a los trabajos de Rodríguez Aramayo, Roberto, “Postulado/Hipótesis: las dos facetas del Dios Kantiano”, en *Revista Pensamiento*, Vol. 2, nº 166, abr.-jun. 1986, pp. 235-244; e “Ideas de la razón y sus rendimientos”, en Alegria, Daniela – Órdenes, Paula (coords.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 75-91.

7 Para un extenso y detallado debate sobre esa cuestión, cf. Rovira, Rogelio, *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986; y Gómez Caffarena, José, *El Teísmo Moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983. Así, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* Kant critica al antropomorfismo objetivo propuesto por Hume, al cual sustituye por un antropomorfismo simbólico, consciente de que según la capacidad de la razón sólo es posible para ella actuar allende de los límites, desde el recurso al “como si” (*als ob*). Cf. Kant, *Prolegómenos*, trad. M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999, §§ 57 y 58, pp. 251-271; AA IV, 350-360.

para hacerla auto-fundada. Así, si no directa al menos indirectamente, en esos pensadores la concepción kantiana del sumo Bien (Dios) sirve para promover un cambio decisivo en el dominio de la concepción y auto-justificación de la razón. Aquí voy a poner de relieve dos momentos en los cuales considero bastante perceptible esa recepción en los pensadores que aprovechan, en verdad, el cambio histórico en el uso del concepto de Dios. En un primer momento, me centraré en la exposición de Schelling que refutó la concepción dogmática de ese concepto, en las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y criticismo* (1795); y luego, en la presentación de Fichte sobre el modo puro de tratar el orden del mundo desde una perspectiva moral –como idéntica a la concepción racional de Dios– en el opúsculo *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798) (*Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*).

Tal como Schelling defenderá muy posteriormente que *el primer presupuesto de la razón es la libertad*,⁸ del mismo modo ya en el temprano *Del Yo como principio de la filosofía* (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795) se encuentran las tesis centrales respecto del cambio en la concepción de la función del concepto de Dios en la filosofía,⁹ principalmente por su consideración crítica de la concepción del sumo Bien en la filosofía trascendental de Kant.¹⁰

Es cierto que el pasaje de la perspectiva crítico-trascendental kantiana hacia las otras dos perspectivas se debe a la adopción del

8 Schelling, F. W. J., *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, p. 23, *apud* Denker, Alfred, “Freiheit ist das höchste Gut des Menschen”, en Asmuth, Christoph (Hrsg.), *Sein, Reflexion, Freiheit*, Amsterdam / Philadelphia, Grüner, 1997, p. 56.

9 Cf. los §§ 14 y 15 de *Del Yo como principio de la filosofía*, trad. Illana Giner Comín y Fernando P. B. Álvarez, Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 98-114; esta edición incluye la paginación de la edición crítica: *F. W. J. Schellings Historisch-Kritische Ausgabe* [en adelante: HKA], editada por H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner, Stuttgart, Frommann/Holzboog, 1976 y ss.; en este caso, I/2 87-143.

10 Asumo previamente que el cambio en la concepción de la razón práctica ha sido impulsado por la importancia radical que el concepto de libertad tuvo en los sistemas de estos pensadores, a punto tal de que el concepto de Dios viene a jugar un rol muy distinto respecto del que jugaba la filosofía de Kant. Esto lo ha apuntado Dieter Henrich: “[...] Schelling y Hegel renunciaron muy pronto totalmente, en nombre de la autonomía, a la forma que Kant le había dado a la teoría de la fe ética en la divinidad” (*Hegel en su contexto*, trad. J. A. Díaz, Caracas, Monte Ávila Editores, 1987, p. 43) (en alemán: “[...] verzichteten Schelling und

concepto de la libertad como principio incondicionado (el Absoluto o el Yo puro) de la razón. Y en ese momento el concepto de Dios es reubicado –o mismo sustituido– para expresar la efectividad de lo incondicionado (Absoluto), superando así la posición sólo regulativa asignada a él en la fase crítica de la razón. Por tanto, la oposición a la postura crítica puede ser vista como descontento con el despliegue anterior (meramente regulativo) del concepto de Dios (Absoluto), a lo cual, de modo más amplio, nos referimos aquí como reubicación por entero en el modo de entender el concepto de sumo Bien. Si Fichte empieza a demostrarlo presentando la razón práctica como expresión de un fundamento indecible (el Yo puro o Yo absoluto), Schelling por su parte encuentra, en su primera fase, la salida del camino dogmático que conlleva la concepción spinoziana del Absoluto, tanto en el *Del Yo como principio de la filosofía* como en las *Cartas*. Para contrarrestar el riesgo de hipóstasis del concepto de Dios desarrollado por los padres ortodoxos del *Tübingerstift*,¹¹ que

Hegel im Namen der Autonomie bald ganz auf die *Forma einer Theorie des sittlichen Gottesglaubens*, die Kant ihr gegeben hatte” (*Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Reclam, 1992, p. 51). Esto significa que la libertad empezó a ser pensada, en su relación más intrínseca, a la vez con la filosofía de la naturaleza, en la que ésta asume la primacía; por tanto, hasta se podría decir que la filosofía es primero filosofía de la naturaleza, para sólo después venir a ser otra cosa más. Las huellas de ese primado subyacen al texto schellinguiano *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, y estriban en su concepto de ser o esencia original (*ursprüngliches Wesen*), como dice en la Carta II: “[...] no es mi misma esencia originaria la que postula no admitir una absoluta objetividad, y es sólo la debilidad de mi razón lo que me impide el tránsito a un mundo objetivo absoluto” (trad. V. Careaga, Madrid, Tecnos, 1993, p. 16). (Para esta obra de Schelling, haremos primero la cita de las obras en español, seguido de la paginación de la edición alemana de las *Schellings Werke*, organizadas y editadas por Manfred Schröter, Munich, C. H. Beck, 1927, serie I, tomo 1, p. 290 [en adelante: SW]). Esa esencia originaria ofrece la base para pensar el Absoluto desde otra perspectiva, debido a la imposibilidad de ser explicado por la razón teórica, dado que –dice Schelling–: “[...] una ley que no se explica por la presencia de un ser independiente que tanto rige sobre la suprema cuanto sobre la más ínfima fuerza, no tiene otra sanción sino la de necesidad” (Carta I, *op. cit.*, p. 12, SW I/1 288). También dice más adelante: “La razón no es concebible como lo [= el ser] absoluto en nosotros, sino sólo como una limitación de lo Absoluto en nosotros” (Carta VIII, *op. cit.*, p. 76) (en alemán: “Vernunft aber ist nicht aus unserem absoluten Seyn, sondern nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich”, SW I/1 321).

11 Para una exposición más detallada sobre esa oposición de Schelling a los teólogos de Tübingen, cf. Villacañas, José L., “El Idealismo como Metafilosofía”, en *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, nº 4, Valencia, 1983, pp. 65-75.

por el intento de objetivación de los postulados de la razón práctica kantiana contaminan su concepción de Teología moral a través de la objetivación del concepto de Dios, Schelling defiende y justifica más directamente la propuesta de asentar de inmediato el primado de la razón en su efectividad y capacidad práctica, asumiendo así las riendas contra el abuso hecho sobre presupuestos meramente teóricos con la pretensión de valer como algo más que eso.

Las dificultades provenientes de la concepción dogmática de Dios y del uso carente de disciplina en el tratamiento de un concepto tan importante, son soslayadas por Fichte y Schelling luego de encontrar en su base la siguiente idea: frente al intento no-crítico de identificación de aquel concepto con un Dios personal (la tan afamada antropomorfización del concepto de Dios), ellos se esmeran en negar esa identificación por medio de la reubicación de aquel concepto en el sistema de la razón. Veamos en seguida los argumentos esenciales que llevan a cada autor a la superación de tales escollos y a establecer una concepción propia de Dios desde el primado de la libertad como siendo ya no más el producto de la facultad práctica de la razón, sino el presupuesto fundador de esta misma facultad y de todos sus actos, sean teóricos, sean prácticos.

II. Fichte y Schelling bajo la influencia de una época

De entre todas las influencias sobre esos pensadores resulta fundamental el redescubrimiento de la filosofía de Spinoza para el desarrollo de la efectividad y de la forma de unidad para el primer principio de sus sistemas filosóficos. Sin embargo, es discutible que la recepción del pensamiento de Spinoza, por Jacobi y otros, fuera unánimemente positiva.¹² Es que aun antes de estimular a los autores (Herder, Goethe, Hölderlin, Novalis, F. Schlegel, hasta Schelling y Hegel) en lo que serían los temas del idealismo alemán, la filosofía de Spinoza hubo de pasar por el filtro de la filosofía trascendental de

12 Según Alfred Denker (*op. cit.*, p. 48), es notorio que la mención de Schelling en la correspondencia con Hegel del 4 de febrero de 1795 –según la cual se había “[i...] hecho spinozista!”–, presenta otra connotación si se la ve con distancia: a pesar de que su recepción fue influenciada por Jacobi (*Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*), sin embargo, Spinoza sirve más como trampa de luz frente a las influencias ya arraigadas en Schelling, traídas de su temprano contacto con el pietismo suabo, con la obra de Oettinger, de Böhme y otros.

Kant. Aquí el verdadero impedimento para que ella se extendiera es el rescate por la razón kantiana del concepto de libertad y del libre albedrío, del punto de vista individual como universal, y del concepto de sujeto, que había sido anulado por la concepción determinista de la sustancia una (Dios / Naturaleza) de la concepción de Spinoza.¹³

La concepción kantiana del sujeto se muestra como medio para hacer valer la autonomía tan explícitamente desplegada en el concepto de libertad en la razón práctica. Y, en cierto modo, lo que Schelling realiza en su *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y criticismo* es la amplificación de tal crítica kantiana a la ausencia de sujeto (agregando las consecuencias derivadas de eso) en la teoría spinoziana. De este modo se comprueba que, a pesar de la influencia de Spinoza (como principal espolón de su concepción de la *Naturphilosophie*), Schelling no queda sometido en su manera de pensar a las tesis traídas de la *Ética*, sino que contrarresta prontamente al gran pensador holandés apelando a las tesis decisivas sobre la libertad en la filosofía de Kant.

Pero Schelling va aun más lejos: critica a Kant por asumir una descreencia sobre la capacidad entera de la razón (*Vernunft*), al rehusar o al menos no aceptar la tarea de demostración de la unidad subyacente a la escisión y al dualismo, como oriundas de una misma efectividad incondicionada igualmente racional. Así Schelling, según su propia concepción acerca de qué sería el verdadero dogmatismo (dogmatismo perfecto, como lo llama), realiza en las *Cartas penetrantes* críticas a la vez contra Spinoza (dogmatismo) y contra Kant (criticismo). Del mismo modo Fichte rompe en cierto punto con Kant, en la amalgama crítica producida en contra de todos los que intentaran impedir la relevancia del concepto de au-

13 Como dice Schelling en el § 14 de *Del Yo como principio de la filosofía*: “La idea más sublime, en el sistema de Spinoza, no sólo se consideró falsa teóricamente, sino refutable también por razones prácticas. Esta idea, se decía, anula todos los conceptos de una sabiduría libre aunque determinada mediante leyes, porque, por una parte, no habían sido elevados a la representación pura de un poder absoluto, que no actúa por leyes fuera de sí, sino solamente mediante las leyes de su ser, por su ser mismo como tal, y, por otro lado, porque no se consideró que aquel concepto de sabiduría, dado que solamente es pensable bajo el presupuesto de una limitación, tendría que ser una no-cosa, de no presuponer el poder absoluto como el fin último de su impulso, que actúa por necesidad interna de su esencia, que ya no es voluntad, ni virtud, ni sabiduría, ni felicidad, sino poder absoluto” (*op. cit.*, p. 98, HKA I/2 89).

toactividad (*Selbstbestimmung* y *Tathandlung*) del Yo como el único capaz de rendir el conocimiento previo de las consecuencias de todas nuestras acciones, y como exigencia, expuesta por Kant, del interés humano de tener acceso “[...] a las consecuencias necesarias de las [= nuestras] máximas”,¹⁴ una vez establecidas las condiciones propias del sujeto.

Desde la puerta abierta para invertir el primado de la razón admitiendo ya no el postulado de Dios (moral),¹⁵ sino la libertad (el incondicionado práctico), se pueden constatar, sin embargo, algunas lecciones de esa concepción racional kantiana. La principal es su modo de aclarar el equívoco ínsito en las concepciones estoica y epicúrea hacia el entendimiento del sumo Bien como un concepto compuesto. Como debe ser mostrado, dice Kant, pertenece “[...] por entero a las relaciones suprasensibles de las cosas [...]”¹⁶ la posibilidad de la unión de lo condicionado (virtud) con su condición (felicidad), a ser establecida bajo el postulado de la existencia de Dios a través del sumo Bien, como objeto máximo de la razón práctica. Si en un primer momento la virtud remite al concepto de libertad como condicionado, esto es así sólo porque su lógica interna no permite suprimir desde su interior el vínculo con una fundamentación práctica que lleva consigo una tarea metafísica, a saber, la de presentar y mantener viva la tensión entre la naturaleza dinámica de la disposición moral y los fines a ser alcanzados a través de una pura autodeterminación práctica (autodeterminación por la ley de la libertad).¹⁷

Por ello, ese complemento de la teoría moral kantiana de producción del sumo Bien se muestra fuerte, pues adiciona a la razón

14 Kant, *La religión*, op. cit., p. 20, AA VI 05.

15 Como había dicho Kant: “Puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto, i.e.: la Moral conduce sin falta a la Religión” (*La religión*, op. cit., p. 201, AA VI 06).

16 Kant, I., *Critica de la razón práctica*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 233, AA V 119.

17 En la Carta IX dice Schelling: no basta con quererse asentar tal unión exclusivamente en la “[...] aspiración a una inmutable mismidad, a la libertad incondicional y a la actividad ilimitada” (*Cartas*, op. cit., p. 94, SW I/1 335). Es que la propia condición hacia la composición de aquel concepto como producido desde el dominio suprasensible depende de encararla (la condición) como otro elemento del compuesto: la felicidad sólo es la condición para la elevación de

práctica como tarea a ser cumplida la de desarrollar su fin como reenganche entre la razón teórica (ahora como dominio de la comprensión y aceptación de postulados o presuposiciones teoréticas) y la razón práctica. En verdad, esa exigencia (para asentar la posibilidad de unión desde las relaciones suprasensibles) muestra a la vez el modo adecuado de conformación y subordinación de la razón teórica a la razón pura práctica.

Por el hecho de que las escuelas griegas (estocismo y epicureísmo) se utilizaran, con exclusividad, para el único y suficiente principio de la posibilidad de esa unión, el de la regla del uso que la voluntad del hombre hace de su propia libertad (aun antes de investigar un dominio de fundación para esas acciones desde un principio puro como dominio suprasensible del tipo del imperativo categórico kantiano), la condición de la virtud (el condicionado) se presenta allí sola y aislada, sin poder unirse a la otra condición (la incondicionada) para la mediación que compone el concepto de sumo Bien como tal, bajo el cual la primera condición (virtud / libertad) encuentra su apoyo y sustento.

Por tanto, identificado lo que debería ser una operación sintética (la exigida) y no analítica (la ejecutada por las escuelas griegas), sólo la comprensión de la necesidad de los postulados (presuposiciones teoréticas) para la plenitud del ejercicio de la razón práctica¹⁸ podría asentar el autoexamen de la virtud por ella misma

toda la relación en el caso de que se descubra qué contiene ella como operadora de una síntesis que no hay previamente antes de ser propuesta por la propia razón pura práctica. De ahí que el siguiente lema viene de prestado del criticismo/kantismo: “¡Sé!, tal es la suprema exigencia del criticismo” (*Ibidem*).

18 Así se exploró a Kant, como respuesta a la “[...] cuestión de «¿cómo es posible el sumo bien práctico?»”, diciendo que la posibilidad del sumo bien se asienta en la deducción de un “[...] principio [que] tendrá que ser transcendental”, y no empírico (*Critica de la razón práctica*, op. cit., p. 224, AA V 103), que se mostrará dependiente del motivo traído de la doctrina del cristianismo para ofrecer la condición mediadora que propicia la unión entre virtud y felicidad. Por su parte, Fichte dice en la primera Doctrina de la Ciencia: “El Estoicismo es refutado por quedar probado que no puede explicar la posibilidad de la conciencia. Por tanto, la Doctrina de la Ciencia no es atea, como tiene que serlo necesariamente el Estoicismo, cuando éste procede de un modo consecuente” (*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975, p. 135 nota; GA I/02 410 n). Para las obras de Fichte utilizamos la edición de la Bayerische Akademie (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. von R. Lauth et al., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2014) [en adelante: GA]. Pero frente a eso Kant

como camino para lo incondicionado que, enlazado a ella, elevaría la relación entera por sobre el mundo sensible (condicionado) y para fundarla en un dominio exclusivamente suprasensible. Como elucidó Kant, se ve que estoicismo y epicureísmo vinculan moralidad con felicidad “[...] sólo en base a una simple tergiversación, porque se tomó esa relación [entre moralidad e felicidad] entre fenómenos [como relación de dos cosas que eran a la vez condicionadas] por una relación de las cosas en sí mismas [relación de un incondicionado como fundamento de la felicidad] con dichos fenómenos [con lo condicionado como fundamento para la virtud]”.¹⁹

Desde este ángulo se muestra lo ventajoso de la perspectiva trascendental kantiana para la razón: desde esa elucidación sobre la relación necesaria entre los fenómenos (lo condicionado) como asentada en un fundamento nouménico (lo incondicionado), Schelling y Fichte pueden desarrollar el planteamiento de la unidad (incondicionada) subyacente a la conciencia y al sujeto con respecto a todos los objetos de la naturaleza. Desde aquí comienza, en pleno sentido, el rescate de la libertad del sujeto que estaba oculta o que fuera suprimida por la teoría spinoziana.²⁰

lanza una alternativa, una condición que aquí se podría llamar *naturalista* por presuponer la exclusión de Dios: si bien por un lado sólo para Dios vale como posesión aquello que para el hombre es aún perspectiva de un *bienaventurado* futuro en su progreso moral, que “[...] genera *sacralización* [...]” desde la “[...] firme resolución aneja a la conciencia de la perseverancia en el progreso moral” – en cuanto es “[...] una idea que sólo puede verse comprendida en la totalidad de un progreso infinito, con lo cual nunca será plenamente alcanzada por dicha criatura [...]”, a su vez, dice Kant, tampoco “[...] *deja de ser natural* que, quien es consciente de haberse mantenido durante casi toda su vida y hasta el final en progreso hacia lo mejor [...] *albergue la consoladora esperanza, aun cuando no la certeza*, de que seguirá manteniendo esos principios incluso en una existencia ulterior a esta vida [...]. Así, el hombre, consciente de haberse mantenido ateniéndose a genuinas motivaciones morales, “[...] aunque nunca quede justificado aquí ante sus propios ojos, ni tampoco le quepa esperarlo alguna vez en ese futuro arraigamiento de su perfección natural con el cual irán arraigándose asimismo sus deberes, pese a todo *pueda tener* una perspectiva de un *bienaventurado* futuro en ese progreso, el cual [...] concierne a una meta alineada en el infinito”. Kant, *Critica de la razón práctica*, op. cit., p. 239 nota, AA V 123 n (subrayados nuestros).

19) Kant, *Critica de la razón práctica*, op. cit., p. 227, AA V 115.

20) Así el rescate de la libertad pasa por la subordinación del fenómeno al noumenon, la necesidad a la libertad, tal como ha sido desarrollado en la tercera Antinomia de la *Critica de la razón pura* en que se salva la libertad transcen-

Lo novedoso del asunto estriba en que la dimensión incondicionada –asentada en el primado de la libertad– es puesta de relieve de aquí en adelante como hilo conductor de las operaciones de la razón desde un punto sistemático. Si, según Kant, los estoicos y epicúreos no podrían hacer uso (y comprender), en su plenitud, de la libertad de la voluntad del hombre en la construcción del sumo Bien –por no haber presupuesto la existencia de Dios–, ahora para Schelling y Fichte la noción de Dios recibe otro planteamiento, ya no más como condición mediadora de dicha unión (entre virtud y felicidad): el tema del Absoluto es planteado con vista a la explicitación de la unidad fundamental del propio sistema de pensamiento, en respuesta a la pregunta colocada por Reinhold sobre el primer principio de la filosofía.

Pero puede ser apuntado aun otro ángulo ventajoso en aquella perspectiva trascendental: por su medio se prevé la imbricación de libertad y sujeto como condición para la crítica a Spinoza que Schelling realiza en las *Cartas filosóficas* y para el vínculo suprasensible, en Fichte, desde el puro pensamiento en conexión con todas las series reflexivas que enlazan los objetos de la naturaleza. A partir del rescatado concepto de libertad trascendental en la *Critica de la razón pura* (tercera antinomia), Kant presenta en la *Critica de la razón práctica* el modo por el cual la razón hace el tránsito de un uso trascendente a un uso inmanente: este tránsito se muestra como transformación del modo de concebir, por encima de la causalidad simplemente negativa (relación mecánico-causal de los objetos de la naturaleza), una causalidad positiva. La razón demuestra, por ende, el concepto por el cual determina inmediatamente la voluntad. Dice Kant:

Esta manera de acreditar la ley moral, quedando erigida ella misma como un principio deductivo de la libertad en cuanto *una causalidad propia de la razón*, basta para hacer las veces de una *justificación a priori* al cumplimentar una exigencia impuesta por la razón teórica, toda vez que ésta se veía constreñida a *conjeturar* cuando menos la posibilidad de una libertad. Pues con ello *la ley moral demuestra su realidad de un modo* que resulta igualmente *satisfactorio para la crítica de la razón especulativa*, añadiendo a esa

tal y en que, en consecuencia, los dos órdenes causales, la mecánica y la por libertad, fueron establecidos ambos como válidos y no contradictorios.

causalidad pensada tan sólo negativamente (y cuya posibilidad le resultaba inconcebible aun cuando se viese obligada a conjeturarla) una determinación positiva, cual es el concepto de una razón que determina inmediatamente a la voluntad (gracias a la condición de una forma universal para legalizar sus máximas), y es capaz de proporcionar por primera vez una *realidad objetiva*, si bien únicamente práctica, a esa razón que siempre se desbordaba cuando pretendía proceder especulativamente con sus ideas, al transformar su uso *transcendente en un [uso] inmanente* (donde la propia razón sea gracias a las ideas una causa eficiente dentro del campo de la experiencia).²¹

Así, se da aquí la matriz para que la razón sea desarrollada posteriormente en la crítica de Schelling, en las *Cartas filosóficas*, hacia la ausencia (supresión) de la libertad en el sistema de Spinoza. Y, como si fuera una carrera de relevo en que Schelling lleva la delantera, hasta otro nivel, el despliegue de la libertad empezado por Kant se puede constatar también en Fichte, ya desde la *Doctrina de la Ciencia* (*Grundlage* de 1794), en el desarrollo de lo incondicionado (el puro Yo o Yo absoluto) como operando de modo consecuente con esa perspectiva trascendental inicial, pero sumándole algo definitivamente nuevo.

III. Schelling y la crítica a Spinoza

En consonancia con lo dicho, primeramente tenemos que admitir, para nuestros fines, la orientación hacia la libertad como el presupuesto mismo de la facultad y de todos sus actos, esto es, la primacía dada al fundamento de la razón como siendo la infinitud, y no como su producto, como algo sólo finito resultante de un conjunto de operaciones previas. Por eso, presuponemos como factible aquí el argumento de la independencia teórica de la primera parte de la *Critica de la razón práctica* (Analítica) con respecto a la segunda (Dialéctica),²²

21 Kant, *Critica de la razón práctica*, op. cit., pp. 123-124, AA V 48 (subrayado nuestro).

22 Esto ha sido explicitado de varios modos en la literatura kantiana. En este caso concuerdo con lo propugnado por Javier F. G. Muñoz en “La ética kantiana y los postulados de la razón como inconsistencia de la filosofía crítica” (Revista Bajo

pues debido a ello se puede asumir el reordenamiento puro y simple de la razón pura por parte de la razón práctica, sin caer preso de la noción de Dios como presupuesto sólo teórico (idea teórica).

Desde este punto de vista, se puede explorar el despliegue de la libertad en Schelling bajo la crítica a la ausencia de ella en el sistema spinoziano, esto es, en la “Carta VII”, cuando pondera que debido al concepto de inmanencia de la sustancia Spinoza no ha logrado alcanzar, críticamente, todo lo que se puede extraer de las operaciones de la razón, sean teóricas, sean prácticas. Así, observa Schelling diciendo que Spinoza:

[...] «rechazó cualquier tránsito de lo infinito a lo finito» y en general todas las *causas transitorias*, estableciendo en lugar de un principio emanantista un principio *inmanente*, una protocausa (*unveränderliche Ursache*) del mundo, inmanente, eterna e inmutable, que sería una y la misma cosa si se la tomara conjuntamente con todos sus efectos. No creo que pueda resumirse mejor el espíritu del espinozismo. Pero creo que este tránsito, de lo infinito a lo finito, es justamente el problema de *toda filosofía*, y no sólo de un sistema particular. Sí, la solución de Spinoza es la única posible, pero la interpretación que a lo largo de su sistema hubo de sostener sólo puede pertenecer a éste, y cualquier otro puede asimismo reservarse otra interpretación.²³

Palabra, 2^a Época n° 5, 2010, pp. 171-192). Aquí él se pregunta: después de “[...] supuestos los límites que el autor [= Kant] impuso a la teología dogmática y a su confinamiento al reino de la ilusión, [...] ¿cuál es el enlace [...] que mantiene la consistencia de la filosofía crítica” –visto que, de hecho– “[...] los postulados de la razón no cuentan con una justificación digna del criticismo [...]?” Así, “[...] cuando acababa de hacer tambalear, quizás caer, las bases de tan larga tradición [...], ¿qué sentido tiene postular [otra vez] –[ahora] en la *Critica de la razón práctica*– los objetos de la metafísica como garantes del obrar humano?” (p. 191). No se trata de negar que haya una lógica en la formulación kantiana, como muy bien expresa Roberto Rodríguez Aramayo (*cf.* “Postulado/Hipótesis”, *op. cit.*, e “Ideas de la razón”, *op. cit.*). Se trata, antes bien, de considerar el componente igualmente racional de la crítica que vendrá con Schelling con respecto al carácter objetivo del uso de la razón, como allende los límites del conocimiento, esto es, en el puro pensamiento, sin quedar rehén de la argumentación que va contra a la razón y en pro de la defensa de su desfallecimiento.

23 Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, VII, p. 58, SW I/1 313-314. En la *Ética* dice Spinoza: “Dios es causa inmanente, y no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, *Ética*, trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, Primera Parte, Prop. 18, p. 55).

En paralelo, el motivo de Spinoza es haber asumido precisamente así la Sustancia única como Dios, para fundarla en un principio inmanente, a partir del cual veta el tránsito de lo infinito a lo finito. En su crítica a los prejuicios humanos respecto de las causas finales por ellos adoptadas, en el “Apéndice” de la Primera Parte de la *Ética* dice:

Como aún quedan no pocos prejuicios, que podrían y pueden impedir también, y al máximo, que los hombres puedan aceptar la concatenación de las cosas tal como yo la he explicado, he juzgado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Y, como todos los prejuicios que aquí me propongo señalar, dependen de este único, a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aún, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto.²⁴

Según Schelling, admitir, como lo hizo Spinoza, que los pares conceptuales bien y mal, mérito y pecado, alabanza y vituperio, orden y confusión, belleza y fealdad, pueden ser extraídos, debido al prejuicio humano de haber atribuido causas finales a la naturaleza, o mismo un fin a Dios, de aquella o de este, equivale a un aplastamiento de la libertad humana, en la medida en que quita la causalidad por libertad, ya rescatada por la razón transcendental, achatando con esto a sólo una serie causal (la mecánica) las dos series desarrolladas con toda claridad por Kant en el capítulo de las antinomias de la razón pura (libertad trascendental) y, en el paso siguiente, en el dominio y ejercicio positivo que gana la libertad como libertad práctica, tanto en la Analítica (fundamento de la ley moral) como en la Dialéctica de la razón pura práctica (sumo Bien).

En otras palabras, lo que hace la crítica spinoziana a los prejuicios humanos es desligar el componente esencial atado a la acción humana, a saber, la necesidad del hombre de poder proceder a una apreciación de las consecuencias de sus máximas y principios del actuar. La borradura de esa dimensión por parte de Spinoza sólo puede ser justificada por la insuficiencia de su concepción (necesa-

²⁴ Spinoza, *Ética*, op. cit., pp. 67-68 (subrayado nuestro).

ria) acerca de las (dos) series causales, lo que acaba por significar lo mismo que una indistinción entre lo que hace la razón teórica y lo que debe hacer la razón práctica.

Aun más, en eso se sustentó el dogmatismo de Spinoza. Dice Schelling: él sólo se mostraba teóricamente irrefutable porque abandonó “[...] el ámbito teórico para completar su sistema en el dominio práctico”,²⁵ pero enmascarando este mismo tránsito. Y Schelling, teniendo en cuenta las lecciones de Kant, no prescinde –para la presentación de su sistema de la razón– de la condición del sujeto racional, libre y autónomo, porque demanda –igual que Spinoza– que sea suprimida “la contradicción teórica entre sujeto y objeto”, pero ahora desde el lado del sujeto y de la práctica, esto es, “[...] mediante la exigencia práctica de que lo absoluto cese de ser *objeto para mí*”.²⁶ De esta manera, la razón pura puede ser pensada desde una perspectiva aun más amplia que la kantiana y también que la spinoziana.

En este aspecto se pone de relieve la objeción central sobre la forma sistemática de la filosofía, no lograda aún de un modo verdaderamente fundado, y es que sólo porque la razón teórica se mostraba débil para cimentar el concepto de Dios, Kant y Spinoza hicieron sus apuestas, sea en los postulados de la razón (Kant), sea en el enmascaramiento del sujeto o del primado práctico de la razón (Spinoza).²⁷ Una vez invertida la perspectiva y colocado todo desde el primado práctico de la razón,²⁸ se evita pagar el alto costo del desaparecimiento del sujeto en el sistema mismo de la razón.

Fichte y Schelling presentan interpretaciones muy propias de esa inversión: Kant ya había observado que el spinozismo “[...]

25 Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, Carta X, p. 100, SW I/1 339.

26 *Ibid.*, Carta IX, p. 93, SW I/1 334-335.

27 En vista de eso es que ellos echan la posible adjudicación del Absoluto al principio sistemático hacia distancias inalcanzables: el primero, hacia una aproximación eterna; el segundo, en una presuposición monstruosa para los intereses del individuo, al considerar “[...] lo absoluto como realizado (como existente) [...]”, por lo cual lo convierte en “[...] objetivo; lo convierte en objeto del saber y deja así de ser objeto de la libertad” (*Ibid.*, Carta IX, p. 89, SW I/1 331-332).

28 Por tanto, Schelling hace una interpretación propia respecto de aquello que tiene que suceder en la ciencia perfecta: “Que toda síntesis tiende finalmente a expresar una unidad absoluta es una afirmación que una crítica de la facultad de conocer no puede deducir, tal y como lo debería hacer una ciencia acabada, de la unidad primitiva absoluta, que precede a toda síntesis, pues la crítica nunca ha llegado a elevarse hasta ella” (*Ibid.*, Carta IV, p. 29, SW I/1 297).

bla de pensamientos que piensan ellos mismos, y, por consiguiente, habla de un accidente que a la vez existe para sí mismo como sujeto: [pero] éste es un concepto que de ningún modo se encuentra en el entendimiento humano y que tampoco se puede introducir en él”.²⁹ Por su parte, en la *Wissenschaftslehre* de 1804 Fichte también afirma que es “[...] innegable que el valor y la existencia propia de los seres particulares desaparecen en su sistema [el de Spinoza], y que éstos conservan una existencia fenoménica”³⁰ –lo que significa, una existencia siempre y solamente condicionada–. De ahí que la ponderación de Schelling, por su parte, para la salida del aplastamiento del libre arbitrio (libertad) y del tratamiento dogmático del concepto de Dios –ambos aspectos imputados a Spinoza–, se pueda buscar inicialmente en aquellos elementos que componen el concepto de sumo Bien en la *Critica de la razón práctica*.

Esa unidad primitiva absoluta solamente puede ser la libertad. En este punto es como si Schelling presentara una unificación de la actividad sintética de la razón teórica bajo la actividad sintética de la razón práctica, ya que realiza apuntes para el modo de llegar a esa unidad primitiva. En contraste, Kant definió el imperativo categórico como una proposición sintética *a priori* práctica: “Asocio con la voluntad el acto *a priori* sin presuponer condición alguna [es decir, de modo incondicionado] por parte de una inclinación y, por tanto, necesariamente (aunque sólo objetivamente, es decir, bajo la idea de una razón que tuviera pleno control sobre todos los motivos subjetivos). Ésta es una proposición práctica que no deduce analíticamente el querer una acción a partir de otra ya presupuesta (pues nosotros no poseemos una voluntad tan perfecta), sino que asocia inmediatamente dicho querer con el concepto de la voluntad, en cuanto voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en tal concepto” (*Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2002, pp. 124-125 nota, AA IV 420 n). En efecto, de ahí la referencia inmediata a la unidad primitiva, en la medida en que, dice Schelling, “[...] no es pensable síntesis alguna sin presuponer que a su vez tiene como fin convertirse en una tesis absoluta: la tesis es la meta de toda síntesis. [...] Aquí se trata de una tesis que [...] es [el] fin [de la síntesis]”, y no su punto de partida (*Cartas, op. cit.*, Carta IV, pp. 28-29, SW I/1 297). Esa tesis, en cuanto indemostrable, asigna la libertad absoluta a la existencia de aquella esencia o ser original que emerge del Absoluto.

29 Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. C. Correas, Bs. As., Leviatán, 1982, p. 58 nota, AA VIII 143 n.

30 Fichte, *Exposición de la Doctrina de la Ciencia* 1804, trad. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975, p. 218, GA II/8 115.

Pese a la recepción del estoicismo mediante el pensamiento de Spinoza,³¹ según Schelling el enfoque auténticamente filosófico, en las *Cartas filosóficas*, depende de mostrar la verdadera oposición entre estoicismo y epicureísmo como asentada en el mismo problema: no haber tomado la libertad como fundada en un dominio puramente racional (nouménico), sino que –como ya dice Kant– el vínculo entre moralidad y felicidad ha sido realizado como un enlace “entre [dos] fenómenos”, incluso haciendo creer que se había realizado antes una relación entre “cosas en sí mismas con [...] fenómenos”.³²

Y, a pesar de comprender el intento spinoziano, Schelling se ve necesitado a criticarlo con vista a su propia posición filosófica inicial:³³ por su posesión de una distinción más clara sobre las diferentes posibilidades de llamar “pensamiento racional” a cierta operatividad de la razón, es cierto que el sistema spinoziano se ha mostrado de lo más racional, pero no se puede conceder que por ser de lo más racional será aceptado exclusivamente. Se trata de la polémica presentada por Schelling en su debate sobre las dos perspectivas vigentes y más racionales en las *Cartas filosóficas*: la del dogmatismo (spinoziano) y la del criticismo (kantiano). El problema común a ambas es el modo de concebir toda síntesis como perteneciendo a

31 Para esta cuestión sugiero el texto de Long, Anthony A., “Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler”, en Inwood, Brad (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, United Kingdom / USA / Australia, Cambridge University Press, 2003, pp. 365- 392.

32 Kant, *Critica de la razón práctica*, op. cit., p. 227, AA V 207.

33 Como acentúa Ernst Benz, Schelling y Baader “[...] fueron perfectamente conscientes de la importancia de la tradición mística alemana en sus propios esfuerzos por crear una terminología filosófica adecuada a su especulación idealista”, en Benz, Ernst, *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, trad. M. Tabuyo y A. López Sello, Madrid, Ediciones Siruela, 2016, p. 27 (original: *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, J. Vrin, 1981). Benz busca mostrar que, por un lado, si “[...] el concepto idealista del Yo en Fichte está directamente influido por las especulaciones del misticismo alemán de la Edad Media [...]” (pp. 38-39), principalmente por sus lecturas del Maestro Eckhart; por otro lado, Schelling se apoyó en las “fuentes teológicas y místicas” (p. 44) para desarrollar sus especulaciones, en la medida en que intenta crear una terminología nueva, que no existía para la lengua alemana. Así, desde su formación junto al pietismo suabo, Schelling se ha iniciado en las fuentes teosóficas de Jacob Böhme, pasando también por el conocimiento de los escritos de su rescatador, Friedrich Christoph Oetinger, que había sido discípulo de Johann Albrecht Bengel.

una tesis originaria. Eso es lo inconcebible, esa unidad primitiva como algo “teóricamente insoluble”³⁴ tanto para el criticismo como para el dogmatismo. Es decir, la pregunta sobre el modo por el cual “podamos determinar algo más allá de esa ley”³⁵ de identidad les parece tan incomprendible e inconcebible cuanto el “[...] saber cómo podemos salir de él [= del Absoluto, de la unidad originaria] y poner algo totalmente opuesto a nosotros”.³⁶

Dos caminos se perfilan aquí: primero, aquel que considera, dice Schelling, sólo “[...] como *un hecho*³⁷ que la síntesis lógica sea pensable sólo bajo la condición de una tesis incondicional; y, segundo, aquel donde el sujeto está obligado a alcanzar juicios *incondicionados* a partir de juicios condicionados (mediante prosilogismos)³⁸, proporcionando así sólo una repetición de la estructura ya critiquada por Kant en torno de la tergiversación realizada por las escuelas griegas en la elaboración de la concepción del sumo Bien, dado que enlazaron “fenómenos” como si hubieran enlazado el fenómeno con la cosa en sí en una relación autosustentable. Y, al revés, aquel otro camino que lleva al modo de proceder en la ciencia acabada, es donde se debe “[...] deducir de un principio común a *ambos* el proceso formal y material de toda síntesis, [en lo cual se] utiliza uno solo de los procesos para hacer comprensible el otro”.³⁹ Así, en esta última ciencia se establece que la solución a la pregunta es “necesariamente práctica” y, para que se pueda responderla, hay que “abandonar el dominio de la experiencia, es decir, [...] suprimir los límites del mundo de la experiencia y dejar de ser un ser finito”.⁴⁰ Para realizarlo, entonces, el procedimiento tiene que distinguirse del

34 Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, Carta VI, p. 51, SW I/1 310.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

37 Este subrayado es nuestro. Debe recordarse que Reinhold fue atacado por este motivo en su proyecto de ofrecer, para una Filosofía Elemental, el primer principio sistemático basado en la facultad humana de representación. Según la crítica de Schulze (*Aenesidemus*), Reinhold presenta esa unidad superior aún como asentada en un hecho. De esa crítica tomó su empuje el proyecto fichteano para connotar el primer principio como principio incondicionado práctico asentado en el puro Yo (el Yo absoluto).

38 Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, Carta IV, p. 29, SW I/1 297.

39 *Ibidem*.

40 *Ibid.*, Carta VI, p. 52, SW I/1 311.

propugnado por Spinoza: aunque Spinoza sintiera como irrealizable el mandato “*anúlate a ti mismo*”, sin embargo “era esto justamente lo que [Spinoza] quería”⁴¹ a saber, que “*su yo* no debía ser propiedad suya, sino pertenecer a la infinita realidad”⁴² Pero, a esta altura, ya permeado por la filosofía trascendental de Kant, eso era lo mismo que querer que *su yo* quedara bajo el orden mecánico-causal y perteneciera sólo a éste.

Así, el camino escogido por Spinoza para reclamar “*la identidad de la causalidad absoluta*”⁴³ esto es, que “el mundo finito era sólo la modificación del infinito, y la causalidad finita sólo modificación de la [causalidad] infinita”⁴⁴ desemboca en un problema sin fin, pues se basa en un pasaje directo de la razón teórica a la razón práctica, pero sin querer considerar ese movimiento como mediante un necesario acto (libre) de la conciencia. En su concepto de inmanencia, en última instancia, Spinoza da cuenta de apenas la mitad de lo requerido, pues evalúa como respondida la pregunta sobre el modo de realizar la supresión del tránsito “del infinito al finito”⁴⁵, puesto que no hay “[...] causa alguna transitiva del mundo, sino sólo una protocausa inmanente”⁴⁶ En la medida en que parte “[...] de una sustancia infinita, un objeto absoluto”⁴⁷, Spinoza interpreta –dice Schelling– esa supresión como ínsita en la ley de identidad del propio Absoluto. Sin embargo, acaba por suprimir la pregunta misma sobre la posibilidad de “determinar algo más allá de esa ley [de la identidad]”⁴⁸ la cuestión más enigmática tanto para el dogmatismo como para el criticismo. Así, en la imposibilidad de admitirse como cimentando lo inconcebible que permanece entre las preguntas “teóricamente insolubles”⁴⁹, Spinoza ha echado la razón al oscurecimiento, pues ahí ella ya no tiene condiciones para contestar a la pregunta sobre cómo podemos

⁴¹ *Ibid.*, p. 61, SW I/1 315.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibid.*, p. 62, SW I/1 316 (subrayado nuestro).

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 60, SW I/1 315.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 51, SW I/1 310.

⁴⁹ *Ibidem*.

salir de lo Absoluto y poner algo totalmente opuesto a nosotros.⁵⁰

Schelling demuestra a partir de esto cómo la contradicción es la fundación misma de lo que parece contrario al sentido común, pues, según reitera, “si el sujeto posee una causalidad propia e independiente, en tanto que es objeto, la exigencia «¡piérdete en lo absoluto!» contiene una contradicción”.⁵¹ Por tanto, como perspectiva racional efectiva, el cumplimiento de la exigencia de realizar desde “fuera del marco de toda experiencia”⁵² la determinación de algo más allá de la ley de identidad, no debería confundirse con el oscurecimiento mismo de la propia exigencia. Para evitarlo, prosigue Schelling, la exigencia se convierte en necesidad cuando soy llevado a una región donde “no encuentro tierra firme, sino que he de crearla para poder mantenerme firmemente en ella”, pues sólo así soy llevado “más allá de los límites del saber”.⁵³ Sin embargo, no se trata de echar abajo el ímpetu por la búsqueda de respuesta, como hizo Spinoza, esto es, haciendo pasar una exigencia práctica por un saber teórico. De ahí que la necesidad “de convertirse en una razón práctica atañe a la razón en general”,⁵⁴ ahora ya muy alejada de la razón determinada que sólo concierne a un único sistema, y que no puede ser aceptado a pesar de que sea el más racional de entre todos.

En consecuencia, el debate en las *Cartas* presenta la fragilidad de una prueba que objetiva la existencia de un Dios, y donde el apodo “moral” se usa para el concepto de Dios a punto de convertirlo en un *Deus ex machina*, esto es, en una causalidad que se vale de subterfugios para arreglar y en lo posible corroborar las intemperies de la naturaleza, por cuanto se tiene en mente, con esa idea (de Dios moral), proponer como formando parte de la misma unidad “a la debilidad y a la fuerza, a la cobardía y al coraje moral”.⁵⁵ En este caso, Dios queda sujeto en las intemperies de la historia por hilvanar, como semejantes y próximas, cosas tan dispares como heteronomía y autonomía, debilidad y fuerza, etc. Apenas tres años después de las *Cartas* de Schelling, Fichte presenta su crítica a la antropomorfiza-

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 51-52, SW I/1 310.

⁵¹ *Ibid.*, p. 61, SW I/1 315-316.

⁵² *Ibid.*, p. 52, SW I/1 311.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 53, SW I/1 311.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 7, SW I/1 285.

ción de Dios en *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798), cuyo contenido encendió el conocido episodio del *Atheismusstreit*. Veamos el modelo de la crítica de Fichte a este concepto con el fin de evitar la reactivación de la objetivación de la idea de Dios, tan importante para la filosofía de aquel período.

IV. Fichte y su contestación a la pregunta sobre Dios como fundamento

Kant acentuó el papel mediador de Dios para la adecuada unión entre virtud y felicidad, pero mostró también que la condición de ese vínculo entre virtud y felicidad se asentaba en un elemento nouménico (Dios como puro concepto, que desde el dominio práctico ejerce una influencia). Así, ese concepto no podría esperar, en ningún modo, ser probado o demostrado teóricamente, puesto que, con vistas a ser el único a satisfacer las demandas más rigurosas de la razón práctica,⁵⁶ a través de él, en el concepto de sumo Bien (*höchster Gut*) (el reino de Dios), debe realizarse el mandato práctico: haz “del sumo bien posible en el mundo el fin último”,⁵⁷ como una tesis práctica sintética *a priori*. En la *Critica de la razón práctica* afirma:

Determinar esta idea prácticamente, o sea, impregnando con ella las máximas de nuestro comportamiento racional, supone la *teoría de la sabiduría* y, a su vez, ésta como *ciencia* constituye la *filosofía* en el sentido que daban a esta palabra los antiguos, para quienes la filosofía consistía en instruir acerca del concepto adonde ubicar el sumo bien e indicar el comportamiento por medio del cual cabe adquirirlo. Sería bueno conservar para esta palabra su antiguo significado y definir “filosofía” como una *teoría del sumo bien* en tanto que la razón procure desarrollar dicha teoría cual *ciencia*.⁵⁸

Y en ese sentido, visto que en el concepto de sumo bien está ya incluida la ley moral, dice Kant:

56 Cf. Kant, *Critica de la razón práctica*, op. cit., p. 283, AA V 231.

57 Kant, *La religión..., op. cit.*, p. 200, AA VI 06.

58 Kant, *Critica de la razón práctica*, op. cit., p. 218, AA V 109.

como suprema condición, entonces, el sumo bien no supone un simple objeto, sino que también su concepto y la representación de su existencia posible mediante nuestra razón práctica constituyen, al mismo tiempo, el fundamento para determinar la voluntad pura; porque entonces la ley moral ya incluida en ese concepto pensada con él, y no ningún otro objeto, determina de hecho a la voluntad según el principio de autonomía.⁵⁹

Así, para superar la concepción analítica del sumo bien –de los antiguos–, dice Kant, aquella unión (de virtud y felicidad) –como concepción sintética– se realizaba al costo de:

una de las limitaciones inevitables del hombre [...] – a saber – [la de] buscar en todas las acciones *el resultado* de ellas, para encontrar en éste [resultado] algo que pudiera servirle de fin –algo que puede *placerle* (*lieben*)– y que pudiera también demostrar la pureza de su mira, fin que es ciertamente lo último en la ejecución (*nexus effectivo*), pero lo primero en la representación y en la mira (*nexus finali*).⁶⁰

Es cierto también que la ley, por sí sola inspiradora de respeto, ahora ha de ser ampliada para “la admisión del fin último moral de la Razón entre sus fundamentos de determinación”,⁶¹ como tesis proveniente de la propia ley moral. Por eso, hay que añadirle, entonces, a la vez “la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones [...] un fin (*Zweck*) – siendo por eso una propiedad que hace de él un objeto de la experiencia”.⁶² De ahí, de ser posible ese ensanchamiento, pondera Kant, se puede atribuir tal propiedad natural del hombre como posible:

solamente por el hecho de que contiene el principio *a priori* del conocimiento de los fundamentos de determinación de un libre arbitrio en la experiencia en general, en cuanto que ésta, que presenta los efectos de la moralidad en sus fines, suministra al concepto de la moralidad

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 218-219, AA V 109-110.

⁶⁰ Kant, *La religión...*, *op. cit.*, p. 201, AA VI 06.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*

como causalidad en el mundo realidad objetiva, aunque sólo práctica.⁶³

Así, si se debe a la incapacidad humana el hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, sobreviene el concepto de Dios como ser moral y soberano del mundo, y como expresión de aquella matriz (de la relación entre cosa en sí y fenómeno), para poner el mundo natural y fenoménico en relación con el sistema de la razón pura desde la perspectiva práctica (como una de las demandas más rigurosas de la razón práctica).

En esa dirección Fichte tematiza el entorno de la exigencia kantiana de la razón práctica, que debe pasar por el concepto de Dios, y lo hace después de identificar, a través de la razón práctica, el propio orden moral del mundo con el entramado entre finito e infinito. Sobre esto considera que poseemos una conciencia activa e intelectiva inmediata, a la que llama fe (*Glauben*). En el opúsculo *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, el primer intento fue el de explicitar que si esa fe “se hace dependiente del concepto”,⁶⁴ ella se hace dependiente de un Dios personal y, con eso, tal conciencia se muestra dependiente de un concepto “imposible y lleno de contradicciones”⁶⁵, en cuanto se vea el concepto como puesto como elemento fundador de ella. Según Fichte, sólo porque se toma en cuenta el trabajo de cada individuo en el orden moral, a cada individuo racional se le asigna su lugar determinado en ese orden, una vez que “el sino (*Schicksale*) de cada uno, en la medida que no está causado por su propio comportamiento, es el resultado de ese plan moral”.⁶⁶ A partir de la distinción entre el comportamiento humano y la manera de actuar sin apelar a los conceptos de la razón teórica, Fichte evidencia con todas las tintas que el comportamiento no puede ser la causa de ese plan moral, sino sólo el recto obrar (*Rechtun*). Por eso, una fe que da acceso al recto obrar es algo que necesita ser deducido: podría decirse que el primado de la razón práctica se manifiesta aquí como impedimento de que el principio

63 *Ibidem*.

64 Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, trad. J. Rivera de Rosales, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, Ó. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 146, GA I/5 355.

65 *Ibidem*.

66 *Ibid.*, p. 146, GA I/5 356.

de la libertad vuelva con exclusividad hacia dentro de la religión como su lugar *par excellence*. En cambio, esa libertad (moralmente constituida) debe ser pensada con prioridad en la sociedad civil; y éste parece ser el intento fichteano, al apuntar hacia algo que está para ser puesto en obra y que, por tanto, requiere que se reafirme el hombre como siendo el autor de sus propios fines.

La tarea filosófica es entonces *tout court* hacer la deducción de la convicción del creyente,⁶⁷ en vez de embarcarse en el propósito de conducción del mismo. De ahí la pregunta a contestar: “¿cómo llega el hombre a esa fe?”.⁶⁸ Es decir, ¿cómo concluye el hombre que está en posesión de esa conciencia inmediata, activa e intelectiva, de su propio obrar? Contesta Fichte:

El punto decisivo que importa en esta respuesta es que ella no presenta esa fe como una aceptación arbitraria que el hombre puede llevar a cabo o no, según le parezca, como una libre decisión de asentir a lo que desea el corazón porque el corazón lo desea, como un complemento o sustitución, gracias a la esperanza, de razones suficientes para la convicción.⁶⁹

Puesto que todo lo pura y simplemente necesario está fundamentado en la propia razón, la tarea del filósofo debe ser, entonces, la de buscar el fundamento necesario de esta fe. Los dos caminos son: apelar a la conciencia común (ciencia natural) o apelar al punto de vista trascendental. “En el primer caso, la razón está forzada a quedarse en el ser del mundo como en un absoluto; el mundo es simplemente porque es, y así de simple. En ese punto de vista se parte de un ser absoluto, y ese ser absoluto es precisamente el mundo”.⁷⁰ En esa explicación Fichte describe la óptica del filósofo dogmático, de aquel que, como dice el traductor Jacinto Rivera de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 138-139, GA I/5 348. Como él dice: “La filosofía únicamente puede explicar *facta*, en modo alguno producirlos ella misma, excepto el producirse ella a sí misma como hecho (*Tatsache*). [El filósofo] presupone [un gobierno divino del mundo], y él está ahí únicamente para deducir estos hechos como tales a partir del modo necesario de proceder que tiene todo ser racional” (*Ibidem*).

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 139, GA I/5 348.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 139, GA I/5 349.

Rosales, “pone el ser del objeto (el mundo, lo substancial, lo cósmico) como lo primero, y desde ahí trata de explicar la conciencia, la subjetividad”.⁷¹ Al revés, el punto de vista del filósofo trascendental es idealista y él, observa Rivera de Rosales, “pone como primer principio la actividad libre de la subjetividad, y desde ahí explica la configuración y aparición de la objetividad”.⁷² Con palabras de Fichte, “en la medida en que deban ser explicados realmente *el mundo y sus formas*”,⁷³ es un absurdo total apelar a una explicación que parte de los fines de una inteligencia, porque justamente eso caracteriza el proceder de la ciencia natural.⁷⁴ Es que las determinaciones de una inteligencia son “conceptos”, pero en la primera perspectiva no se explica:

cómo éstos [= los conceptos] puedan convertirse en materia según el prodigioso sistema de una creación a partir de la nada, o cómo pueden modificar la materia ya existente en el sistema, no mucho más racional, de la mera elaboración de una materia independiente y eterna.⁷⁵

Esas dificultades –o cuestiones sin sentido– desaparecen tan pronto se adopta la perspectiva del punto de vista trascendental para ver el mundo sensible. Afirma Fichte: “no hay [...] ningún mundo que subsista para sí mismo: en todo lo que vemos, vemos simplemente el reflejo de nuestra propia actividad interna”.⁷⁶ Se entiende que “[a]quello de lo que parte la Doctrina de la ciencia no puede ser captado por conceptos, ni comunicado por medio de conceptos,

71 *Ibidem*, nota 13 del traductor, Jacinto Rivera de Rosales. Esa distinción que propone Fichte se muestra muy tributaria a la desarrollada por Kant, principalmente en el Tercer capítulo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785), intitulado “Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura”.

72 *Ibidem*.

73 *Ibid.*, p. 139, GA I/5 349.

74 Pues, dice Fichte, “[...] además, la proposición: una inteligencia es la autora del mundo sensible, no nos ayuda en lo más mínimo, ni nos hace avanzar un renglón; pues carece de la misma comprensibilidad, y nos ofrece un par de palabras vacías en vez de una respuesta a la cuestión que no hubiéramos debido plantear”. *Ibidem*.

75 *Ibidem*.

76 *Ibid.*, p. 140, GA I/5 349.

sino que sólo cabe intuirlo inmediatamente”,⁷⁷ porque, como explica Rivera de Rosales, “el Yo sabe de sí en la propia acción de ser y mediante esa intuición se constituye como Yo, como una realidad-idealidad que sabe de sí, que se protagoniza”.⁷⁸ Por ello no hay un camino para ascender hasta la aceptación de un orden moral del mundo desde el mundo sensible. Luego, aquella fe (consciencia inmediata activa e intelectiva) tiene que ser fundada por medio del concepto de un mundo suprasensible. Desde ese concepto, dice Fichte, “[y]o me encuentro libre de todo influjo del mundo sensible, [me encuentro] absolutamente activo en mí mismo y por mí mismo; por tanto, como un poder elevado por encima de todo lo sensible”.⁷⁹ Con un ansia rara de claridad, Fichte insiste aquí en que esta libertad del Yo no es indeterminada, sino que tiene su fin: sólo que ella no recibe ese fin desde fuera, “sino que lo pone por sí mismo. Yo mismo y mi fin necesario son lo suprasensible”.⁸⁰

A esta idea de la realización en el mundo de todos los fines de la razón –en cuanto exigencias últimas de la subjetividad o realidad originaria, de lo divino–, Kant la había llamado “bien supremo”, como fin final de la razón práctica o libertad. Sin embargo, en las *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) Fichte muestra la transformación parcial de los términos del concepto kantiano, al decir:

La meta última y suprema del hombre es la perfecta concordancia consigo mismo y –para que pueda estar en armonía consigo mismo– la concordancia de todas las cosas externas con sus necesarios conceptos prácticos de ellas –esto es, con aquellos conceptos que determinan cómo *deben* ser las cosas–. Empleando la terminología de la Filosofía Crítica, esta concordancia en general es lo que Kant llama el *sumo Bien*, lo cual en sí [...] no consta en absoluto de dos partes, sino que es completamente simple: *el sumo bien es la concordancia perfecta de un ser racional consigo mismo.*⁸¹

⁷⁷ *Ibid.*, p. 140, GA I/5 350.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 140, nota 22 del traductor, Jacinto Rivera de Rosales.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 141, GA I/5 351.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002, p. 57, GA I/3 31.

Con vista al despliegue de ese sumo Bien es que Fichte continua su exposición en *Sobre el fundamento de nuestra fe*, ponderando que no puedo dudar de esta libertad y de mi determinación “sin renunciar a mí mismo”.⁸² Es decir, “yo mismo y mi fin necesario son lo suprasensible”, hace referencia a “lo absolutamente positivo y categórico”.⁸³ Según él, la correcta comprensión de esto garantiza que la razón no ande por mal camino: es lo que limita “al vuelo del razonamiento (que, en caso contrario, iría sin frenos), [y es] lo que ata al espíritu porque ata al corazón”,⁸⁴ a saber, que “yo no puedo ir más allá si no quiero destrozar mi interior; no puedo ir más allá simplemente porque no puedo querer ir más allá”.⁸⁵ Con este concepto de razón como concepto de autoposición de los límites –y no como concepto vacío–, Fichte va más allá de Kant al enseñar la autonomía interna de la propia razón en su desdoblamiento.

Así, de acuerdo con la cita anterior de las *Lecciones*, la “armonía consigo mismo” (o “la concordancia de todas las cosas externas con sus necesarios conceptos prácticos de ellas”, es decir, “con aquellos conceptos que determinan cómo deben ser las cosas”),⁸⁶ se condice con la unión del pensar y del querer en *Sobre el fundamento de nuestra fe*, unión considerada ante todo como lo que trae armonía al ser del sujeto.⁸⁷ Una vez pensada (nouménicamente) la unión de pensar y querer, se comprende la disposición de ánimo moral existente en nosotros, en cuanto de ella procede la convicción de nuestro destino moral. Solamente en esa fe (consciencia inmediata activa e intelectiva) debe descansar el elemento de toda certeza: esto explica la propia constitución de la moralidad, que en modo alguno puede

⁸² Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe...*, op. cit., p. 141, GA I/5 351.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 141-142, GA I/5 351.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 141, GA I/5 351.

⁸⁶ Fichte, *Algunas lecciones...*, op. cit., p. 57, GA I/3 31.

⁸⁷ Como acentúa Fichte, no hay impedimentos para “ir más allá” de esos límites, pero eso solamente si yo quisiera “ponerme en contradicción conmigo mismo” (*Sobre el fundamento de nuestra fe...*, op. cit., p. 142, GA I/5 351). Como la libertad no tiene como fin preocuparse por eso, Fichte apunta sólo a lo que condiciona todo razonamiento: “[...] no hay ningún límite inmanente en él mismo, él camina hasta el infinito, y ha de poder hacerlo, pues yo soy libre en todas mis expresiones, y sólo yo puedo ponerme un límite por medio de la voluntad” (*ibidem*).

constituirse por una coerción lógica del pensamiento, sino que “únicamente pude constituirse por sí misma”.⁸⁸

La libertad (moral), que es pensada como concepto *par excellence* de la sociedad civil, dice entonces que aquellas tareas tienen que ser realizadas por el hombre como autor de sus propios fines. Y el punto fijo para ello se funda en la disposición de ánimo moral. Al respecto, señala Fichte: “si nuestro razonamiento no progresá hasta ese punto, o bien lo supera yendo más allá de él, entonces lo que hay es un océano sin límites, en el cual cada ola es impulsada más allá por otra”.⁸⁹ Por tanto, partiendo del reordenamiento de las modalidades, Fichte pone de relieve la dimensión de la realidad práctica en sintonía con lo suprasensible: “De la posibilidad no se concluye la realidad, sino a la inversa. No se dice ‘debo porque puedo’, sino ‘puedo porque debo’”.⁹⁰ Para que la conciencia no se pierda en un océano sin límites, se debe partir de lo más inmediato: lo primero es “el que deba y qué deba [hacer]”,⁹¹ lo conocido y verdadero por sí, que no es fundamentado ni justificado ni autorizado por otra verdad, sino al contrario, “todas las demás verdades son más bien determinadas por ésta”.⁹² Entonces, para las tareas en las cuales el hombre es autor de sus propios fines, ha de reconocerse que, al asumir el destino moral como un fin puesto “por mi propio ser y convertirlo en el fin de mi actuar real”,⁹³ ya está presupuesta la ejecución como posible, por medio de “un actuar real”.⁹⁴ Es decir, tengo que proponerme la ejecución de aquel fin “si no quiero negar mi propio ser”⁹⁵ y, en consecuencia, tengo también que aceptar “su ejecutabilidad”.⁹⁶ Sin embargo, insiste Fichte, aquí “no son dos actos, sino

88 *Ibidem*.

89 *Ibid.*, p. 142, GA I/5 352.

90 *Ibid.*, p. 143, GA I/5 352.

91 *Ibidem*.

92 *Ibidem*.

93 *Ibid.*, p. 142, GA I/5, 352.

94 *Ibidem*. Fichte complementa diciendo: “Ambas proposiciones son idénticas; pues que yo me proponga algo como fin significa que lo pongo en algún tiempo futuro como real; y en la realidad es puesta necesariamente también la posibilidad” (*Ibidem*).

95 *Ibidem*.

96 *Ibidem*.

uno y justamente el mismo e indivisible acto del ánimo”.⁹⁷ Así, la aceptación se muestra simplemente necesaria “bajo el presupuesto de una decisión de obedecer en su interior a la ley, ella [la ley] está contenida inmediatamente en esta decisión, ella misma es esta decisión”.⁹⁸ De ahí que, en entera consonancia con su definición del sumo Bien, según Fichte se muestra que la existencia propia y la de todos los seres morales y el propio mundo sensible cobran “una relación con la moralidad”, de donde surge “un orden totalmente nuevo, del cual el mundo sensible, con todas sus leyes inmanentes, sólo es la base fija”.⁹⁹

En este punto aparece el verdadero papel del mundo sensible: aun sin tener “el menor influjo sobre la moralidad o la inmoralidad, ni el más mínimo poder sobre el ser libre”,¹⁰⁰ continúa su marcha según sus leyes eternas exclusivamente “para configurar una esfera a la libertad”.¹⁰¹ Por ende, el ser libre se mueve autónoma e independientemente “por encima de toda la naturaleza”.¹⁰² En efecto, sólo mediante el obrar del ser libre se puede lograr que “llegue a ser real”¹⁰³ el fin de la razón. Así, el recto obrar (*Rechttun*), o el actuar rectamente, es posible porque “toda situación es calculada para eso por aquella ley superior; la acción moral, a consecuencia de ese mismo ordenamiento, triunfa infaliblemente, y la immoral fracasa infaliblemente”.¹⁰⁴ El mundo entero aparece ante nosotros según “un aspecto totalmente diferente”.¹⁰⁵ El punto de vista trascendental propicia este cambio de visión:

el mundo no es otra cosa que la visión, hecha sensible según leyes comprensibles de la razón, de nuestro propio actuar interno como meras inteligencias dentro de los lí-

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 142-143, GA I/5 352.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 143, GA I/5 353.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

mites incomprendibles en los que estamos encerrados de hecho [...].¹⁰⁶

Aunque incomprendibles respecto de su surgimiento, desde el punto de vista de la razón práctica los límites tienen un significado:

[...] ellos son tu lugar determinado en el orden moral de las cosas. Lo que tú percibes a consecuencia de ellos tiene realidad, la única que te ataña y la que hay para ti; es la continua interpretación del mandato del deber, la expresión viva de lo que debes [hacer], dado que debes [obrar]. Nuestro mundo es el material hecho sensible de nuestro deber; eso es lo propiamente real en las cosas, la materia básica de todos los fenómenos.¹⁰⁷

Se constata, entonces, que la fe (la conciencia inmediata activa e intelectiva) en la realidad de los fenómenos se impone como una reducción (constricción) moral, la única posible para el ser libre. Nadie puede renunciar su destino moral, bajo pena de aniquilarse; por tanto, el ser libre está intrínsecamente atado a la humanidad como condición misma de “su ennoblecimiento futuro más elevado al menos dentro de esos límites”.¹⁰⁸ Y, una vez que nuestro deber se revela al inicio de esa conciencia inmediata activa e intelectiva en la realidad del mundo sensible, el principio de esta fe –como resultado de un orden moral del mundo– puede llamarse revelación (*Offenbarung*). De ahí que la verdadera fe y el orden moral, que nosotros aceptamos, son lo divino (*das Göttliche*). Exclusivamente por el recto obrar se construye esa fe, que nos proporciona el “realizar alegres y con naturalidad lo que el deber ordena en cada momento, sin andar dudando ni cavilando sobre las consecuencias”¹⁰⁹ de nuestras acciones. Por eso lo divino se nos hace vivo y real. Desde esto se deduce, por contraste, el verdadero ateísmo, la verdadera incredulidad y la negación de Dios. Como afirma Fichte:

106 *Ibidem*.

107 *Ibid.*, pp. 143-144, GA I/5 353.

108 *Ibid.*, p. 144, GA I/5 353.

109 *Ibid.*, p. 144, GA I/5 354. Así continua Fichte: “[...] cada una de nuestras acciones es realizada proponiéndolo [= a lo divino], y todas las consecuencias de ellas sólo en él se conservan” (*Ibidem*).

cuando se cavila sobre las consecuencias de las propias acciones, en que no se quiere obedecer a la voz de la conciencia hasta que no se cree prever el buen resultado, elevando así el propio consejo por encima del consejo de Dios, convirtiéndose uno a sí mismo en Dios.¹¹⁰

Fichte considera así totalmente deducida la fe, e identifica con “Dios” a este orden moral vivo y actuante. Y entonces concluye:

Nosotros no necesitamos ningún otro Dios, ni podemos captar ningún otro. No hay fundamento en la razón para salir de ese orden moral del mundo y [...] para] admitir además un ser particular como su causa. Seguro que el entendimiento originario no establece, por tanto, esta conclusión, ni conoce un tal ser particular; sólo una filosofía que se comprende mal a sí misma lo establece.¹¹¹

Y como para rematar el asunto:

Si vosotros dejarais de prestar oídos a las exigencias de un sistema nulo, e interrogarais a vuestro propio interior, encontraríais que ese orden del mundo es lo absolutamente primero respecto a todo conocimiento objetivo, de igual modo que vuestra libertad y determinación moral es lo absolutamente primero respecto a todo conocimiento subjetivo, que todo el conocimiento objetivo restante ha de ser fundamentado y determinado por ese orden, pero que él no puede ser determinado absolutamente por ninguna otra cosa, porque por encima de él no hay nada.¹¹²

En esta dirección, Fichte capta la tendencia de la época de hipostasiar el concepto de Dios y formarlo con características humanas. Dice:

Aun cuando se os quisiera permitir hacer esta deducción, y mediante ella admitir un ser particular como la causa de aquel orden moral del mundo, ¿qué habrías admitido en-

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 145, GA I/5 354.

¹¹² *Ibid.*, p. 145, GA I/5 354-355.

tonces propiamente? Ese ser debe ser distinto de vosotros y del mundo, debe obrar en este último según conceptos, por tanto debe ser capaz de [tener] conceptos, personalidad y conciencia. ¿A qué llamáis, pues, personalidad y conciencia? ¿Bien por cierto a aquello que habéis encontrado en vosotros mismos, que habéis conocido en vosotros mismos y habéis designado con ese nombre? Pero que no pensáis en modo alguno, ni podéis pensar eso sin limitación ni finitud, lo aprenderéis si prestáis atención [...] a cómo construís vosotros ese concepto. En consecuencia, convertís a ese ser en algo finito al atribuirle ese predicado, lo convertís en un ser igual a vosotros, y no habéis pensado a Dios, como queríais, sino que únicamente os habéis reproducido a vosotros mismos en el pensamiento.¹¹³

Y, así como sería enteramente impracticable la búsqueda de explicación del orden moral de mundo mediante ese ser particular, del mismo modo sería vetada también esa explicación desde el propio sujeto, lo que para Fichte está muy claro, y por eso dice: “Sois finitos; y ¿cómo lo finito podría abarcar y comprender la infinitud?”.¹¹⁴

V. Conclusión

En los dos momentos puestos en relieve, la exposición de Schelling y la de Fichte, se puede ver que el cambio en la concepción de la razón práctica toma impulso por la importancia que asume el concepto de libertad en sus sistemas, en cuanto el primado de la libertad se considera como el presupuesto fundador de la razón misma y de sus actos, sean teóricos, sean prácticos, y no como mero producto de la facultad práctica de la razón, como aparecía en Kant. Con esto, con que *el primer presupuesto de la razón es la libertad*, Schelling pasa adelante en la perspectiva crítico-trascendental, en cuanto convierte, mediante la refutación de la concepción dogmática de Dios, el concepto de libertad en principio incondicionado (el Absoluto o el puro Yo) de la razón. Y con Fichte, por el modo puro de tratar el orden

113 *Ibid.*, p. 145, GA I/5 355.

114 *Ibid.*, p. 146, GA I/5 355.

del mundo en una perspectiva afín a la concepción racional de Dios, también sucede que el concepto de Dios juega un rol muy distinto al que juega en la filosofía de Kant.

Resulta notorio que, a partir de Spinoza y de su concepción del Absoluto, Schelling se represente el problema y presente la salida, soslayando el camino dogmático a través de la libertad (del Yo) como presupuesto máximo. Se trata de la propuesta más directa de asentar el primado de la razón en su efectividad y capacidad práctica, y de asumir las riendas contra el abuso anterior realizado desde presupuestos sólo teóricos. Esto es lo que prontamente negaron Fichte y Schelling, es decir, el intento acrítico de identificar aquel Absoluto con un Dios personal (la antropomorfización de su concepto). Así, también el uso carente de disciplina en el pensamiento fue una de las dificultades provenientes de la concepción dogmática de Dios, cuyos escollos los dos autores buscaron superar desde los argumentos esenciales aquí expuestos.

Si la promoción y el desarrollo del género humano fue colocada por Kant como algo de lo que se encarga la propia naturaleza, por medio de una astucia oculta suya –como menciona en la cuarta proposición del opúsculo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*: “El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste deviene finalmente, la causa de su orden regular”¹¹⁵, entonces no es demasiado extraño que Schelling acepte esos términos cuando dice, utilizando una formulación propia, que “el conflicto originario del espíritu humano” se origina por el hecho de “haber salido de lo absoluto”,¹¹⁶ en lo que se puede prever el valor que la naturaleza representará para la filosofía como tal. Así, reubicar el concepto de Dios con vista a hacer de él un motivo de defensa de un patrón apaciguador significa, en verdad, un

¹¹⁵ Kant, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 33, AA VIII 20. Con este propósito agrega más adelante: “El hombre quiere concordia; pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho; pero la naturaleza quiere que salga de su inercia e inactiva satisfacción para que se entregue al trabajo y a los penosos esfuerzos por encontrar los medios, como desquite, de liberarse sagazmente de tal condición” (*ibid.*, pp. 34-35, AA VIII 21).

¹¹⁶ Schelling, *Cartas, op. cit.*, Carta III, p. 23, SW I/1 293.

rebajamiento nuestro y un tratamiento de Dios siempre favorable y adaptado al modo como suceden las cosas humanas en la historia.

Al asentar el tema de la existencia de Dios como alcanzable desde el primado práctico de la razón transcendental, Fichte hace frente a los intentos anteriores de demostrar por un camino conceptual la tesis kantiana de que hay un Dios (tercer postulado de la *Kritik der praktische Vernunft*), pues para él se logra por ese camino únicamente expresar sus atributos, tales como los de obrar según conceptos, tener personalidad, sustancia, conciencia, en suma, atributos de un Dios personal (una antropomorfización), que configura por sí solo el lado negativo de toda propuesta de ateísmo. Y, para no perder el carácter filosófico de esta idea, hay que pensarla un tanto alejada de lo que sucede en la realidad (material) del mundo, mostrando por eso lo que allí representa de hecho: sólo una antropomorfización (representación antropomórfica) que, por tanto, como dice Schelling, “con una de sus manos toma lo que con la otra ha entregado, y quiere por un lado dar lo que por otro quita”.¹¹⁷ En conformidad con esto, Fichte desarrolla el concepto de Dios en el señalado opúsculo, bajo la tesis de que el mundo sensible, en cuanto base fija en sus leyes inmanentes, está preparado para “configurar una esfera a [o para] la libertad”, y ese mundo mismo “no tiene el menor influjo sobre la moralidad o inmoralidad, ni el más mínimo poder sobre el ser libre”.¹¹⁸

Como señalamos, así se incorpora “la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones [...] un fin (*Zweck*)”,¹¹⁹ en la capacidad de acción moral para, por ese medio, producir conceptos. Y la fuerza real que debe residir fuera de ellos en cuanto “fuerza productora de un ser”,¹²⁰ como dice Fichte, se vincula con un nivel suprasensible. Con vista a designar una “acción real más allá del concepto –[...] una fuerza real, efectiva, productora de un ser– que es completamente distinta a mera capacidad de un concepto”,¹²¹ Fichte afirma que el conocimiento (razón teórica)

¹¹⁷ Schelling, *Cartas*, *op. cit.*, Carta I, p. 7, SW I/1 285.

¹¹⁸ Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe...*, *op. cit.*, p. 143, GA I/5 353.

¹¹⁹ Kant, *La religión*, *op. cit.*, p. 201 nota, AA VI 06 n.

¹²⁰ Fichte, *El destino del hombre*, trad. J. R. G. Reyzábal, Salamanca, Sigueme, 2011, p. 120, GA I/6 255.

¹²¹ *Ibíd.*

sólo es “mero testigo de esa fuerza”.¹²² Al contrario de los conceptos del conocimiento, los conceptos de fin, dice él, “no deben ser [...] copias de algo ya dado, sino modelos de algo que deberá ser producido”, siendo de ahí que la fuerza real de ellos tenga que “[...] residir fuera de ellos y subsistir por sí misma como tal; sólo debe recibir de ellos su determinación”.¹²³ Por lo tanto, según Fichte la conciencia de toda la realidad queda referida en ese punto, ya que, “ese punto es la eficacia real de mi concepto y el poder de acción real que [...] me veo obligado a atribuirme”,¹²⁴ reflexivamente y en virtud de esa eficacia. Por eso, concluye: “[...] lo que suceda entretanto con la realidad de un mundo sensible fuera de mí es indiferente: yo tengo realidad, yo aprehendo realidad: ella está en mí, y en mí tiene incluso su lugar originario”.¹²⁵

Ese aspecto diferente que el mundo adquiere, entonces, para nosotros, se debe a aquella “[...] conciencia del Yo [que] resulta únicamente de esta espontaneidad absoluta”,¹²⁶ en el mismo sentido por lo cual “nos elevamos a la razón”, no “por una ley de la naturaleza, ni por una consecuencia de una ley de la naturaleza, sino por libertad absoluta”,¹²⁷ por un salto (*Sprung*) y no por un tránsito. Así el primado de la razón práctica reza: “Puedo porque [realmente] debo” y no “debo porque [teóricamente] puedo”.¹²⁸ Como materia básica de todos los fenómenos el propio mundo sensible es encarado como contenido de nuestro deber. Por tanto, dice Fichte,

el orden moral es lo único *real*, absolutamente fundado *por sí*: el mundo sensible es sólo *por medio de la moralidad* [el bien supremo en Kant] –el reflejo, por medio de la imaginación, de ese mundo–; y lo único que hace que yo quiera creer (*will zu glauben*) en esa apariencia es exclusivamente *mi disposición moral*, la novedad, aunque muchas veces oscura, de mi fundamento moral. Hay un deber de-

122 *Ibidem*.

123 *Ibidem*.

124 *Ibidem*.

125 *Ibid.*, p. 120, GA I/6 255.

126 Fichte, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, *op. cit.*, p. 147, GA I/2 427.

127 *Ibidem*.

128 Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe...*, *op. cit.*, p. 143, GA I/5 352.

terminado y un cierto plan para mí [determinado por mi individualidad]: eso es lo único real, la única verdad del fenómeno; él es revelación de ese mi deber para mi ser sensible.¹²⁹

En ese período, las estrategias de Schelling y Fichte para contornar el camino dogmático a través de la libertad representan el ápice de la refutación de la concepción dogmática de Dios. Si la Doctrina de la Ciencia de Fichte inició este movimiento de renovación haciendo de la defensa de la libertad el punto culminante del desarrollo de las fuentes de pensamiento, queda por investigar cómo se produjeron, internamente, en el período posterior de maduración de cada sistema, los cambios en las concepciones de Dios, sobre todo después de la separación de su trabajo conjunto.¹³⁰

129 Fichte, *Vorlesungen über Platners Aphorismen*, GA II/4 327; tomado de *Sobre el fundamento...*, op. cit., p. 144, nota 41 (del traductor). El subrayado es nuestro, y la traducción levemente modificada.

130 Partiendo del debate en las correspondencias entre Fichte y Schelling se puede empezar a configurar el germen de la ruptura entre ellos, por la acusación recíproca de haber conservado aún una concepción dogmática de Dios en la propuesta de vinculación (conceptualmente negativa o intuitivamente positiva) entre Filosofía y Religión, sea en el interior de la *Transcendentalphilosophie* (Doctrina de la Ciencia), sea en la *Naturphilosophie*. Un primer ensayo sobre las raíces y el punto de partida distinto que conllevó a esa divergencia puede encontrarse en Utteich, Luciano C., “O Ser κατ’ ἐξοχήν e o lugar da Religião na Filosofia Transcendental”, en Ferrer, Diogo (coord.), *A Filosofia da História e da Cultura em Fichte*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, pp. 59-85.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, Johann G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn, et. al., Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1962 ss. [GA]
- ----, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002.
- ----, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (como manuscrito para sus oyentes)*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- ----, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, trad. Jacinto Rivera de Rosales, en Rivera de Rosales, Jacinto – Cubo, Óscar (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 137-147.
- ----, *El destino del hombre*, trad. Juan R. G. Reyzábal, Salamanca, Sigueme, 2011.
- ----, *Exposición de la Doctrina de la Ciencia 1804*, trad. Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter De Gruyter, 1902 ss. [AA]
- ----, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- ----, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe), trad. M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999.
- ----, *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. Carlos Correas, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1982.

- ----, *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- ----, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2002.
- ----, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1986.
- Schelling, Friedrich W. v. J., *Schellings Werke*, Manfred Schröter (Hrsg.), Munich, H. H. Beck, 1927. [SW]
- ----, *Schellings. Historisch-Kritische Ausgabe*, H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner (Hrsg.), Stuttgart, Frommann / Holzboog, 1976 y ss. [HKA]
- ----, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. Virginia Careaga, Madrid, Tecnos, 1993.
- ----, *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

Bibliografía

- Benz, Ernst, *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, trad. M. Tabuyo y A. López Sello, Madrid, Ediciones Siruela, 2016.
- Denker, Alfred, “Freiheit ist das höchste Gut des Menschen. Schellings erste Auseinandersetzung mit der Jenaer Wissenschaftslehre Fichtes”, en Asmuth, Christoph (Hrsg.), *Sein, Reflexion, Freiheit: Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam / Philadelphia, Grüner, 1997, pp. 35-68.
- Gómez Caffarena, José, *El Teísmo Moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.
- Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Reclam, 1992.

- ----, *Hegel en su contexto*, trad. J. A. Díaz, Caracas, Monte Ávila Editores, 1987.
- Jacobi, H., *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*, trad. José Luis Villacañas, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, pp. 55-289.
- Long, Anthony A., “Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler”, en Inwood, Brad (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, United Kingdom / USA / Australia, Cambridge University Press, 2003.
- Muñoz, Javier F. G., “La ética kantiana y los postulados de la razón como inconsistencia de la filosofía crítica”, en *Revista Bajo Palabra*, 2^a Época nº 5, 2010, pp. 171-192.
- Rodríguez Aramayo, Roberto, “Postulado/Hipótesis: las dos facetas del Dios Kantiano”, en *Revista Pensamiento*, nº 166, Vol. 2, abr.-jun. 1986, pp. 235-244.
- ----, “Ideas de la razón y sus rendimientos”, en Alegria, Daniela – Órdenes, Paula (Coords.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 75-91.
- Rovira, Rogelio, *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986.
- Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Utteich, Luciano, “O Ser κατ’ ἔξοχήν e o Lugar da Religião na Filosofia Transcendental”, en Ferrer, Diogo (coord.), *A Filosofia da História e da Cultura em Fichte*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, pp. 59-85.
- Villacañas, José L., “El Idealismo como Metafilosofía”, en *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, nº 4, Valencia, 1983, pp. 65-75.

La filosofía como una práctica creadora. Lectura de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling

MARÍA JIMENA SOLÉ

Una de las tesis centrales de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*¹ consiste en afirmar que la tarea de la filosofía únicamente puede ser resuelta de modo práctico. En ese punto, Schelling se muestra como un estudiante aplicado de Fichte, quien en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, había dejado establecida la prioridad de la razón práctica frente a la teórica. Sin embargo, esta tesis compartida con quien considera su maestro y a quien proclama, en una conocida carta a Hegel, el nuevo héroe de la filosofía, conduce a Schelling a conclusiones diferentes. Específicamente, parece haber una gran distancia en la manera en que cada uno de ellos comprende las dos posiciones filosóficas fundamentales: el dogmatismo y el criticismo.

En el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Fichte presenta al dogmatismo –representado eminentemente por la filosofía de Spinoza– como la postura opuesta al idealismo o criticismo, encarnado en su propia filosofía, la Doctrina de la Ciencia. Acerca del dogmatismo, Fichte afirma que puede ser válido teóricamente, pero no prácticamente.² Es allí donde parece residir la superioridad del

1 Schelling, F. W. J., “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritisimus” en *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, vol. 2 N° 3, 1795, pp. 177-203 y vol. 3 N° 3, pp. 173-239. El texto se encuentra en el vol. I/3 de la edición canónica: Schelling, F. W. J., *Historisch-kritische Ausgabe* editado por la Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982. Cito según la paginación de esa edición indicando la sigla HKA, serie/tomo y página. Utilizo la siguiente traducción al español: Schelling, F. W. J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, ed. bilingüe de E. Maragut, Madrid, Abada, 2009.

2 Esto queda claro cuando afirma que la parte teórica de la Doctrina de la Ciencia es el spinozismo sistemático: “La parte teórica de nuestra Doctrina de la

idealismo: en que es una filosofía completa, que incluye también una parte práctica que está ausente en su adversario dogmático. La posición de Schelling en estas *Cartas* es diferente, para él tanto dogmatismo como criticismo poseen validez práctica y si el criticismo/idealismo ha de consagrarse como la única filosofía válida, entonces su ventaja ha de residir en otro aspecto. La tesis central de esta obra –que tanto dogmatismo como criticismo logran resolver la tarea de la filosofía y son, por lo tanto, sistemas válidos– se revela como claramente anti-fichteana.

El objetivo de este artículo es analizar (1) la concepción schellingiana de la filosofía como una tarea práctica y (2) de qué manera, según él, la resuelven los diferentes sistemas. Este análisis conducirá a establecer (3) la validez de dogmatismo y criticismo como sistemas filosóficos y a clarificar el vínculo que Schelling establece entre filosofía y libertad. La hipótesis que quisiera proponer aquí es que comprender ese vínculo entre filosofía y libertad conduce a la posibilidad de repensar el carácter práctico que Schelling atribuye a la filosofía.

1. La filosofía como tarea práctica

La posición que Schelling desarrolla en las *Cartas* acerca de la filosofía como tarea práctica se basa en su original interpretación de la *Critica de la razón pura* de Kant como el *canon* para todo sistema sin ser ella misma un sistema particular. Así entendida, se trata de la única obra en su especie. Es irrebatible e irrefutable. “Es o contiene la auténtica doctrina de la ciencia, porque es válida para toda ciencia”.³ Los sistemas particulares se oponen unos a otros, pero la *Critica de la razón pura* no se opone a ninguna otra doctrina, ni tiene oposición.

Ciencia, desarrollada sólo a partir de los dos últimos principios, dado que aquí el primero sólo tiene un valor regulativo, es efectivamente, como se mostrará a su tiempo, el *spinozismo sistemático*. [...] Pero nuestro sistema añade una parte práctica que fundamenta y determina a la primera, acaba así toda la ciencia y agota todo lo comprendido en el espíritu humano”. El texto se encuentra en el vol. I/2 de la edición canónica: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 y ss. Cito según la paginación de esa edición indicando la sigla GA, serie/tomo y página. Esta cita: GA I/2 282; Fichte, J. G., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. esp. de J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 34 (énfasis mío).

3 HKA I/3 72; trad. cast: p. 123.

Ahora bien, en tanto que canon de todo sistema filosófico, la gran novedad de la *Critica de la razón pura* es, según Schelling, que ésta “ha demostrado por primera vez a partir de la idea de sistema en general que ningún sistema –tenga el nombre que tenga– es en su consumación objeto del *saber*, sino sólo objeto de una acción prácticamente necesaria, pero... infinita”.⁴ Un sistema del saber, o bien es un artificio, o bien tiene que lograr realidad, y esto se logra por medio de una facultad práctica (no teórica), productiva, realizativa (no cognoscitiva), por medio de un actuar (no un saber).

De este modo, la *Critica de la razón pura* excluye el *dogmatismo*, en la medida en que éste pretende hacer de la filosofía una ciencia puramente teórica. La filosofía ha de ser siempre filosofía práctica, y Schelling encuentra dos maneras en que puede ser sistema: como dogmatismo y como criticismo. Hacia el final de la Quinta Carta, sostiene:

Incluso creo haber encontrado en el criticismo mismo la solución al enigma de por qué tienen que existir estos dos sistemas el uno junto al otro de modo necesario, de por qué mientras existan seres finitos, tiene que haber también dos sistemas directamente opuestos: de por qué, en fin, ningún hombre puede convencerse de un sistema si no es de modo práctico, es decir, realizando uno de los dos en sí mismo.⁵

Schelling dedica la segunda entrega de sus *Cartas* a explicar esto: la existencia necesaria de dos sistemas opuestos en la medida en que haya seres finitos, y el hecho de que la única vía para convencerse de un sistema es práctica. Pero antes de concluir esta primera entrega, se preocupa por explicitar que *dogmatismo* no equivale, según su punto de vista, a *despotismo*. Contra Kant, que había establecido esa identidad en el prólogo a la primera edición de su *Critica de la razón pura*, Schelling redefine “despotismo” como la actitud de “mentes estrechas” que no toleran ningún otro sistema, además del suyo propio. Esto es, según Schelling, inaceptable para un auténtico filósofo: “Nada subleva más a la mente filosófica que

⁴ HKA I/3 72-73; trad. cast: p. 125.

⁵ HKA I/3 73-74; trad. cast: pp. 125-127.

oír que a partir de ahora toda filosofía debe yacer presa de las cadenas de un único sistema".⁶

Schelling desarrolla en la Sexta Carta su explicación de por qué dogmatismo y criticismo existen necesariamente uno junto a otro como sistemas opuestos. Esto se debe a que ambos sistemas tienen el mismo problema, lo que Schelling llama "el enigma del mundo"⁷ y expresa mediante la siguiente pregunta: "¿Cómo puede salir el Absoluto de sí y contraponerse un mundo?".⁸ ¿Cómo puede surgir lo finito en el seno de lo infinito? Se trata del interrogante por la existencia del mundo, por el vínculo de lo finito con lo infinito –de lo que proviene y depende–. Pero además, se trata de la pregunta por el fundamento de la experiencia o, en términos kantianos, que son los que utiliza Schelling, por la posibilidad de las proposiciones sintéticas. Tal como había señalado un poco antes, "este problema no se puede resolver teóricamente en absoluto, sino sólo prácticamente, esto es, por medio de libertad".⁹

Estrictamente, el enigma del mundo no tiene solución. No se puede explicar el paso de lo infinito a lo finito. La pregunta requiere una respuesta teórica que es imposible. El filósofo crítico y el dogmático reconocen que lo único que pueden hacer es dejar de plantearse la pregunta. En vez de intentar desatar el nudo gordiano, los auténticos filósofos hacen como Alejandro: lo cortan por la mitad.¹⁰

Hay que abandonar el terreno de la teoría, del saber, de la experiencia. La tarea de la filosofía conduce al ser humano a un ámbito nuevo: "a una región donde no *encuentro* ya tierra firme, sino que

6 HKA I/3 74; trad. cast: p. 127.

7 Maraguat señala, en una nota al pie a su traducción de esta obra, que esta expresión "das Rätsel der Welt" aparece en C. F. Stäudlin, *Geschichte und Geist der Skepticismus*, p. 90. Y en E. Platner, *Philosophische Aphorismen*, parte 1, pp. 7, 8, 354, 365. Sin embargo, como señala Maraguat, no aparecen con el sentido técnico que Schelling les confiere aquí (*cf.* nota al pie número 159 a su traducción de Schelling, p. 233)

8 HKA I/3 78; trad. cast: p. 137.

9 HKA I/3 75; trad. cast: p. 131

10 Alejandro Magno (356–323 a. C.) en el 333 a. C. conquistó Frigia, donde lo enfrentaron al reto de desatar el nudo con el que el monarca Gordio había sujetado su carro, la lanza y el escudo en el templo que él había mandado construir en honor a Zeus. Alejandro solucionó el problema cortándolo con su espada, diciendo (según la narración de Curcio Rufo): "Es lo mismo cortarlo que desatarlo".

tengo primero que *producirla* para tenerme en pie sobre ella".¹¹ Esta nueva región, este nuevo terreno no existe independientemente de la razón que lo produce. No se puede encontrar, no se puede descubrir. Hay que *producirlo*. Y acerca de este producir, dice Schelling:

Ciertamente la razón teórica podría intentar abandonar el terreno del saber y partir a la buena de Dios en busca de otro: Sólo que con ello no se habría ganado más que lo que se extraviara en vanas fabulaciones, por medio de las cuales no llegaría a posesión real alguna. Si debiera asegurarse contra tales aventuras, tendría antes que *generar* por sí misma, ahí donde su saber cesa, un nuevo terreno, esto es, tendría que convertirse de razón meramente cognoscitiva en razón *creadora*, de razón teórica en razón práctica.¹²

La filosofía, para resolver su tarea, exige a la razón que devenga práctica, creadora, productiva, realizativa. Ahora bien, la razón podrá devenir práctica, creadora, productiva, de dos maneras completamente diferentes: como dogmática y como crítica.

2. Los dos sistemas filosóficos posibles

Dogmatismo y criticismo acuerdan en todo esto. Ambos coinciden en la imposibilidad de explicar la salida del Absoluto y el surgimiento del mundo. Ambos sostienen que no debe haber tránsito de lo infinito a lo finito. Al contrario, es lo finito lo que debe transformarse en infinito. Es en lo finito donde habita esa "tendencia a lo infinito, el esfuerzo eterno por perderse en lo infinito".¹³

Ahora bien, dogmáticos e idealistas dilucidan esta exigencia –que lo finito debe *devenir* infinito– de modos diferentes, según la manera en que cada uno interpreta la *intuición intelectual de lo Absoluto*.

Schelling presenta la intuición intelectual como una facultad secreta y maravillosa que habita en todos nosotros. Consiste en la auto-intuición que nos permite retirarnos del ámbito del tiempo, de los cambios, y conectarnos con nuestro sí mismo más íntimo, donde intuimos bajo la forma de la inmutabilidad, lo eterno en nosotros. A

¹¹ HKA I/3 79; trad. cast: 139.

¹² HKA I/3 79-80; trad. cast: p. 139.

¹³ HKA I/3 83; trad. cast: p. 149.

diferencia de la intuición sensible, la intuición intelectual “es producida sólo por medio de la libertad”.¹⁴

A pesar de ser siempre una auto-intuición del yo, el dogmático interpreta la intuición intelectual como la intuición de un objeto. Interpreta lo absoluto como una cosa. Schelling presenta esta interpretación objetiva de la intuición de sí como un error. Se trata, sin embargo, de un error natural e inevitable.¹⁵ El dogmático –identificado aquí con Spinoza– postula como principio de su sistema una sustancia infinita, un objeto absoluto y a partir de este principio, interpreta la exigencia de toda filosofía: el dogmático exige la realización de lo Absoluto como la de un objeto. Esto implica cancelar la causalidad subjetiva a favor de la objetiva. La exigencia del dogmático es “que lo finito se esfuerce por devenir idéntico a lo infinito y sucumbir en la infinitud del objeto absoluto”.¹⁶

La moral del dogmático consiste en el mandamiento de perderse en el Absoluto, anularse a sí mismo mediante la causalidad absoluta, comportarse pasivamente, dejar que la causalidad absoluta actúe en uno. Schelling resume esta actitud mediante la máxima “¡Anúlate a ti mismo!”.¹⁷

Mi determinación en el dogmatismo es anular toda causalidad libre en mí, no actuar por mí mismo, sino dejar actuar a la causalidad absoluta en mí, estrechar cada vez más los límites de mi libertad para ampliar cada vez más los del mundo objetivo [...]; brevemente: la más ilimitada pasividad.¹⁸

El criticismo, en cambio, interpreta correctamente la intuición intelectual, como una intuición de sí mismo. Dilucida la máxima de la necesidad de que lo finito devenga infinito de un modo opuesto:

¹⁴ HKA I/3 86; trad. cast: p. 157.

¹⁵ Cf. HKA I/3 86; trad. cast: p. 155.

¹⁶ HKA I/3 84; trad. cast: p. 149.

¹⁷ La calma e incluso la alegría con la que afrontó Spinoza la consumación de su sistema se debe precisamente, según Schelling, al error de haber objetivado la intuición intelectual de sí mismo: Spinoza creyó que él mismo era idéntico al objeto absoluto. Se intuyó a sí mismo como habiendo sucumbido en el objeto absoluto, de modo que no se pensó realmente como anulado, porque se pensó a la vez a sí mismo como existente. Véase especialmente la Carta Octava.

¹⁸ HKA I/3 104-105; trad. cast: p. 195-197.

no se trata de anular el yo para devenir idéntico a lo infinito, sino que ahora es lo Absoluto lo que debe hacerse idéntico al yo finito.

Si el dogmatismo exige al sujeto dejar de ser sujeto para el objeto absoluto, el criticismo, por su parte, resuelve el conflicto de la filosofía por medio de la exigencia práctica de que lo Absoluto deje de ser objeto para el sujeto. “Ahora bien”, sostiene Schelling, “esta exigencia la puedo cumplir sólo por medio de un esfuerzo infinito por realizar *en mí mismo* lo Absoluto (por medio de una actividad ilimitada)”.¹⁹ Así, al poner la actividad en el sujeto, se cancela la causalidad objetiva. Al poner la autonomía en el sujeto, se determina a los objetos con heteronomía.

La exigencia suprema del criticismo es, por ello, “¡Sé!”.²⁰ El filósofo crítico no aspira a aproximarse a la divinidad, a anularse a sí mismo para que lo Absoluto sea, sino a aproximar la divinidad a sí mismo, a ser él mismo libertad incondicionada, actividad ilimitada.

De este modo, la oposición dogmatismo-criticismo se revela como la oposición entre dos morales diferentes, como una oposición entre dos maneras diferentes de comportarse en el mundo. Ambos sistemas son, según Schelling, no sólo válidos sino necesarios. Ninguno refuta al otro teóricamente, porque no se encuentran en el ámbito de la teoría. En el ámbito de la práctica, la única manera de que un sistema refute al otro sería realizándose.

Pero ¿por qué algunos seres humanos son dogmáticos y otros idealistas? Mientras que el dogmático hace del Absoluto un objeto, el filósofo crítico ve en el Absoluto un yo. Estas dos maneras opuestas de interpretar la intuición intelectual no son resultados de un procedimiento deductivo basado en principios racionales, sino que cada uno los establece, sostiene Schelling, mediante una “anticipación de la decisión práctica”. El fundamento de nuestra interpretación de la intuición intelectual se encuentra en lo que Schelling, haciendo referencia a Jacobi, llama afirmaciones prolépticas o “prejuicios originarios insuperables”.²¹ Y concluye:

Ningún filósofo, por tanto, se imaginará haberlo hecho todo por el mero establecimiento de los principios supre-

19 HKA I/3 105; trad. cast: p. 197.

20 HKA I/3 106; trad. cast: p. 197.

21 HKA I/3 81; trad. cast: p. 143.

mos. Pues esos principios mismos, en tanto que basamento de su sistema, tienen sólo valor subjetivo, es decir, valen para él sólo en la medida en que él ha anticipado su decisión práctica.²²

3. Filosofía y libertad

A partir de este análisis, quisiera extraer dos conclusiones en lo que respecta al tema planteado. En primer lugar, vemos que Schelling le confiere validez al dogmatismo en tanto que sistema filosófico. La distinción entre dogmatismo y dogmaticismo, que presenta en la Carta Quinta –y que desarrollamos en el primer punto de este trabajo– le permite a Schelling sostener que la *Critica de la razón pura* de Kant se dirige en contra del segundo, entendido como un sistema de dogmatismo erigido sin investigación previa de la facultad de conocer. El dogmatismo, en cambio, es un sistema bien fundado, que incluye el previo análisis de la propia facultad de conocer, porque se basa en la primera crítica kantiana como su canon. Se trata del sistema del realismo que se opone al criticismo, como sistema del idealismo. Schelling reconoce una ventaja del criticismo y denuncia como insoportable el mandamiento dogmático de perderse a sí mismo en lo Absoluto. Sin embargo, tal como señalamos, nada de esto le quita al dogmatismo su validez y su valor como un sistema filosófico que logra resolver la tarea de la filosofía.

Pero, a pesar de ser ambos sistemas válidos de filosofía, existe una diferencia radical entre ellos. El dogmatismo interpreta la acción que realiza el tránsito de lo infinito a lo finito como la anulación de lo finito, mientras que el idealista la interpreta como el volverse infinito de lo finito. Esta diferencia se explica por el hecho de que el dogmático y el crítico difieren en sus anticipaciones prácticas, en sus prejuicios, en sus prolepsis. Éstas son las que lo hacen, o bien identificar el Absoluto con un objeto y abrazar la moral de la anulación de sí y la pasividad, o bien identificar el Absoluto con el yo y abrazar la moral de la actividad y libertad. Pero Schelling no ve aquí un condicionamiento heterónomo, un destino a cumplir, sino el ejercicio de la propia libertad.

²² HKA I/3 81; trad. cast: p. 143.

En este punto encontramos el segundo aspecto que quisiera señalar antes de concluir este trabajo. El planteo de las *Cartas* sostiene que, en tanto que filósofos, tenemos que solucionar el enigma del mundo, pero no teóricamente, sino prácticamente a través de nuestra libertad. Dos soluciones son posibles, una conduce al dogmatismo y otra al criticismo. Y dice:

Cuál de las dos elegimos, eso depende de la libertad del espíritu que hemos adquirido por nosotros mismos. Tenemos que ser aquello de lo que queremos dárnoslas teóricamente, pero de que lo seamos no nos puede convencer sino nuestro esfuerzo por llegar a serlo.²³

Algo muy similar había afirmado Fichte en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, publicado en 1794. Fichte menciona el caso de Arquímedes, que pudo calcular la máquina mediante la cual quería mover el globo terráqueo de su sitio, a pesar de que sabía que no encontraría ningún lugar fuera de la Tierra desde el cual realizar la tarea. Menciona también el caso del inventor del globo aerostático que pudo calcular el tamaño y la relación de gas encerrado dentro con el aire atmosférico, antes de haber inventado esa clase de gas. Inmediatamente sostiene:

Así igualmente nuestra ciencia descrita [la Doctrina de la Ciencia]. Ella, como tal, no es algo que exista independientemente de nosotros y de nuestra intervención, sino que debe ser producido sólo mediante la libertad de nuestro espíritu, actuante según una determinada dirección – si es que se da una tal libertad, como nosotros igualmente aún no podemos saber. ¡Determinemos nosotros previamente esa dirección; formémonos un concepto distinto de lo que nuestra obra debe llegar a ser!²⁴

23 HKA I/3 75-76; trad. cast: p. 131.

24 GA I/2, 119. Trad. cast.: Fichte, J. G., *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1963, pp. 19-20.

Y poco después de la aparición de las *Cartas de Schelling*, en la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia* Fichte vuelve sobre este punto en uno de sus pasajes más famosos:

Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.²⁵

Estas palabras, ciertamente, pueden leerse en diálogo con Schelling. Ambos están de acuerdo en que un sistema de filosofía no es algo que uno encuentra, que puede examinar, medir, probarse y decidir si lo adopta o no. La filosofía es algo que se *hace*, se *produce*, se *crea*. Es por ello que un sistema filosófico resulta inseparable de la persona que lo lleva a cabo y el modo en que lo lleva a cabo depende del tipo de persona que lo haga. Pero ese ser, eso que cada uno es, no es una esencia eterna inmutable, sino que el *ser* de cada uno es la manera en que cada uno ejerce la *actividad* que cada uno *es*. Para Fichte, el dogmático renuncia a su propia libertad, es un esclavo espiritual incapaz de ser libre, que sucumbe ante el dominio de las cosas. Schelling, por el contrario, asume una posición diferente. Ser dogmático –como Spinoza– o ser idealista –como Fichte–, piensa Schelling, son dos maneras diferentes de desplegar la libertad que constituye al ser humano y de realizar el esfuerzo por llegar a ser aquello que todos queremos ser: lo Absoluto.

25 GA I/4 195. Trad. cast.: Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, p. 46.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 y ss. [GA]
- ----, *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, trad. B. Navarro, México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- ----, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- ----, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.
- Schelling, F. W. J., “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus” en *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, vol. 2 Nº 3, 1795, pp. 177-203 y vol. 3 Nº 3, pp. 173-239.
- ----, *Historisch-kritische Ausgabe*, vol. I/3, editado por la Bayreische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982. [HKA].
- ----, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, ed. bilingüe de E. Maraguat, Madrid, Abada, 2009.

Bibliografía

- Ameriks, Karl (ed.), *Cambridge Companion to Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Duque, F, *Historia de la filosofía moderna. La era crítica*, Madrid, Akal, 1998.

- Förster, E. y Melamed, Y. (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Guilherme, Alexandre, *Fichte and Schelling: The Spinoza Connection*, Hamburgo, VDM Verlag, 2009.
- Leyte, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998.
- López-Domínguez, Virginia, *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
- Serrano, Vicente, *Absoluto y conciencia: Una introducción a Schelling*, México, Plaza y Valdes, 2008.
- Tilliette, Xavier, *Schelling, une philosophie en devenir*, París, Vrin, 1970.
- Villacañas, José Luis, *La filosofía del Idealismo Alemán*, 2 tomos, Madrid, Síntesis, 2001.

Dificultades de toda interpretación inmanente de la relación entre libertad humana y Dios en la *Freiheitsschrift* de Schelling

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ

*¿Es válida la división Dios y el mundo?*¹

KANT, TRANSICIÓN DE LOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE
LA CIENCIA NATURAL A LA FÍSICA (OPUS POSTUMUM)

*No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea.*²

WITTGENSTEIN, TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS.

*Ante todo es necesario eliminar totalmente el concepto de inmanencia, siempre que con él se intente expresar un inerte ser-comprendido de las cosas en Dios. Nosotros reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único ajustado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios, considerado en absoluto, porque son distintas de él toto genere [...] ; tienen que devenir en un fundamento distinto de él. Y como en resumen nada puede ser fuera de Dios, esta contradicción sólo logra resolverse si se acepta que las cosas tienen su fundamento en aquello que en Dios mismo no es Él mismo, es decir, en lo que es fundamento de su existencia.*³

SCHELLING, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA
ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA.

-
- 1 Kant, I., *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (Opus postumum), trad. F. Duque, Barcelona, Anthropos, 2001, p. 712.
 - 2 Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Requeruera, Madrid, Alianza, 2010, proposición 6.44, p. 131.
 - 3 Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en *Schellings Werke*, tomo IV, ed. M. Schröter, Múnich, Beck, 1979, pp. 223-308 [SW]. La paginación citada aquí corresponde a la primera edición de las *Sämtliche Werke*, 14 volúmenes (I: 1-10; II: 1-4), a cargo de K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, serie I, tomo 7, pp. 331-416 [SSW]. Citaremos siempre conforme a esta edición, seguida de las referencias de la traducciones castellanas consultadas: *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*,

I.

En el presente trabajo desarrollaré una serie de críticas a las nociones de inmanencia y panteísmo según pienso que pueden colegerse de una lectura antispinozista de la *Freiheitsschrift* de Schelling. A fin de articular estos objetivos interpretativos, divido este estudio en tres partes. En primer lugar, analizo (1) el marco teórico en que se inserta la discusión schellinguiana sobre el spinozismo y el panteísmo hacia fines del siglo XVIII. Éste es el del idealismo de Kant y Fichte, aunque sumamente modificado. En segundo lugar, emprendo (2) una reconstrucción de la argumentación interna al escrito de 1809 prestando especial atención a la tercera crítica de la noción de inmanencia que se lleva a cabo con el tratamiento del mal. En este contexto repaso también, aunque con menor énfasis, las otras dos críticas, que versan sobre una concepción de la identidad como distinta de la igualdad indiferenciada, y la refutación de la ontología realista como variante para comprender el vínculo mentado, por el panteísmo, en la proposición según la cual las cosas son “en Dios”. Finalmente, presento (3) lo que podemos considerar una reversión de la crítica de antropomorfismo formulada contra Schelling. Al final del trabajo, espero poner de manifiesto que, en diversos puntos, el planteo de Schelling de 1809 flirtea con una crítica de la inmanencia, aunque sin desarrollarla acabadamente y, en consecuencia, trasunta nuevas formas de dualismo y trascendencia, pero que no deben ser interpretadas bajo su tradicional cariz negativo.

II.

II.1. Marco teórico

Antes de comenzar con una sinopsis de los temas de la *Freiheitsschrift* que son de nuestro interés en este trabajo, debemos hacer una aclaración preliminar para delimitar mejor el intrincado asunto

trad. A. Altman, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969; y la edición castellana más reciente (bilingüe): *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 2000. Nuestra cita se encuentra en SSW I/7 358-359 (Trad. cast.: Altman, p. 103 / Cortés y Leyte, pp. 165-167). En adelante repetimos este esquema: la fuente original y, de inmediato y entre paréntesis, las dos traducciones respectivamente referidas y separadas por una barra.

de la oposición entre libertad y sistema con que se abre el tratado y, en particular, el rol del spinozismo y de Spinoza en la variante que, *prima facie*, se decanta por el sistema contra la libertad.

Conviene tener presente que, si bien el proyecto schellinguiano busca en lo sucesivo extender la libertad al sistema y a todo el universo, haciendo del hombre –al decir de Heidegger– una “propiedad de la libertad”,⁴ sin embargo comienza afirmando que se conoce como tal, primeramente, en y por el hombre. Es a partir de su sentimiento de la libertad que atisbamos, mas todavía sin fundamento puramente racional, que si a su sentimiento corresponde realidad (¿y cómo podría ser de otro modo si el sentimiento es real?), entonces ha de fundarse en la libertad como propiedad del todo.

En consecuencia, el principal problema que surge al iniciar el tratado es: ¿por qué se atribuye a Spinoza la oposición entre libertad y sistema si en su *Ética* se alude a la libertad dentro de una concepción sistemática *par excellence*? Puesto que la especificidad del problema al que apunta Schelling en 1809 consiste en la tarea de compatibilizar sistema y libertad entendida como libertad humana, de tipo idealista o cartesiana, esto es, como una potencia, facultad o capacidad autónoma –si no absoluta– del hombre.⁵

Según la crítica idealista de Schelling a Spinoza, podemos decir que el spinozismo opone libertad a sistema, o bien, en otras palabras, que sacrifica la concepción eminente de la libertad humana a la de sistematicidad. En esta línea ha sido interpretado el autor de la *Ética*, entre otros, por Sartre.⁶ Aquí conviene tener en cuenta que el contexto teórico y doctrinal en que Schelling se ubica y piensa la libertad humana y el sistema, es aquel inaugurado por la filosofía

4 Heidegger, M., *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana* (1809), trad. M. Dimópolos, Buenos Aires, Waldhuter, 2015, p. 26: “[...] aquí la libertad no es considerada como propiedad del hombre, sino en forma *in-vertida*: el hombre, en el mejor de los casos, es tenido por una posesión de la libertad”.

5 Cf. *ibid.*, pp. 143-144. Especialmente, el primer concepto de libertad como autocomienzo, el cual, si bien es denominado “impropio” por Heidegger en contraposición al “propio” kantiano (quinto concepto de libertad), resulta, no obstante, de importancia, pues se halla presente ya en el despertar del *sentimiento* de libertad que conduce al sistema o a la totalidad.

6 Cf. Sartre, J.-P., “La liberté cartésienne” (1947), en *Situations I*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 291-292.

kantiana. En el segundo prólogo de su primera crítica reza, como precursora de aquél, la siguiente afirmación: “Debí, por lo tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe* [...].”⁷ En similar sentido, se expresa Heidegger cuando, recapitulando en sus lecciones sobre el escrito de 1809 escribe que:

[...] la posición fundamental kantiana sobre la pregunta por la libertad no es puesta en cuestión, sino sólo confirmada. Kant dice: el hecho de la libertad es inconcebible; lo único que nosotros concebimos es su carácter inconcebible. Y la inconcebibilidad de la libertad consiste en que ella, *en la medida en que es, se resiste a ser concebida y atrapada, en la medida en que el ser-libre nos coloca en el cumplimiento del Ser, no en la mera re-presentación del mismo.*⁸

En adelante, daremos por válido cuanto dice el propio autor respecto del escrito de 1809 y de su obra anterior:

Como a partir de la primera exposición general de su sistema [...] el autor se circunscribió a investigaciones de filosofía natural, y después del iniciado en la obra *Philosophie und Religion* (que resultó un tanto ambigua por culpa, sin duda, por la exposición), el presente estudio es el primero en que se expone con perfecta claridad el concepto de la parte ideal de la filosofía [...]; el autor no se pronunció hasta ahora en ninguna obra (excepto en *Philosophie*

7 Kant, I., *Crítica de la razón pura* (1781/1787), introducción., trad. y notas de M. Caimi, 2a ed. Buenos Aires, Colihue, 2009, prólogo B, p. XXX.

8 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 270 (énfasis añadido). Cf. asimismo Leyte, A. y Rühle, V., “Estudio introductorio”, en Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas*, *op. cit.*, pp. 51-52. Los autores sostienen que, hacia 1794/1795, Schelling se inspira en el Yo fichteano para elaborar el concepto filosófico de *razón*. Su noción subjetividad comprende, desde 1797, tanto el Yo de Fichte como la naturaleza o sustancia; posee un sentido afín al de la razón práctica kantiana, pero introduciendo un uso determinante, ostensivo o metafísico-cognoscitivo para las ideas en una subjetividad que no es sólo sustancia, sino devenir, dinámica y, por lo tanto, voluntad libre: cf. SSW I/7 347 (87/139). La naturaleza, por su parte, constituye el origen de la actividad libre y voluntaria: cf. Gaudio, M., “Schelling. En el vientre de Dios”, en *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, von Bildnerling, B. (comp.), Buenos Aires, Eudeba, 2008, pp. 229-254. Aquí, pp. 232, 242.

und Religion) sobre los principales puntos tratados en ésta: libertad de la voluntad, bien y mal, personalidad [...].⁹

El sistema está, a su vez, íntimamente vinculado con las nociones de inmanencia y panteísmo como doctrinas de la unidad de todas las cosas en Dios o en la sustancia, razón por la cual la filosofía trascendental hubo de tratar a la libertad humana como un expediente aparte del mundo objetivo y, en última instancia, como trascendente a él.¹⁰ Es necesario detenernos un momento en este último punto referido a la vinculación entre libertad, sistema y unidad. En efecto, con el idealismo resta subsanar, al decir de Heidegger, el que “[...] no comprendió y aún tampoco el hecho de la libertad humana en su carácter fáctico”.¹¹ La cuestión que es menester plantear ahora: ¿cuál es el rol del hombre, es decir, de la libertad humana fáctica, en el mundo? Y con esta interrogación, afirma Heidegger, “[...] el ‘sistema de la libertad’, es decir ahora el idealismo, queda cuestionado”,¹² en la medida en que introduce un punto de vista especial, aquel del hombre y la libertad humana, que no resulta fácilmente compatible con la unidad y la inmanencia, bajo cuyos conceptos se había pensado el sistema.¹³ Más adelante, también en su obra sobre el escrito de 1809, dice que:

9 SSW I/7 333-334 (68/105). Puede profundizarse el tema del desarrollo de la filosofía ideal de Schelling, en su continuidad y ruptura respecto del idealismo precedente, en Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006, pp. 90-91 ss. Es importante destacar que Kosch interpreta la afirmación de Schelling no tanto en sentido literal, como si implicara la ausencia, antes de 1809, de proyectos sistemáticos en su pensamiento, sino en un sentido filosófico y hermenéutico más profundo, a saber, que el autor ha modificado en puntos significativos su posición sobre la libertad, el bien y el mal, y la personalidad, respecto de sus formulaciones pretéritas del Sistema del idealismo y del esbozo de sistema de 1804 (*System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, en SSW I/6 131-576).

10 Cf. Bernstein, R. J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. M. G. Burello, Buenos Aires, Lilmód, 2005, p. 115. Cf. asimismo Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 143-145, 155, 163.

11 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 155.

12 *Ibidem*.

13 Cf. *ibid.*, pp. 40-43, 46 ss., 65, 68 ss.; cf. Serrano, Vicente, *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008, pp. 48, 64.

[...] la libertad como autodeterminarse¹⁴ [...] nos da sólo el concepto formal de libertad [...], no ha quedado determinado en qué consiste la esencia y la ley de su esencia, el principio [...] del hombre. [...]. La libertad no se ha determinado aún como libertad humana, como aquella que en tanto humana es real y efectiva.¹⁵

En cuanto tal, se vinculará esencialmente con el bien y el mal y, en última instancia, con la posibilidad y realidad del mal.¹⁶

II.2. Tres críticas a la noción de inmanencia y el problema del mal.

El problema de explicar el “tránsito” de la libertad al panteísmo –de modo que justifique el extenso tratamiento que Schelling le dispensa– puede formularse también en los siguientes términos, con ayuda de Heidegger: ¿Qué queda del lado de la necesidad una vez superada la contraposición entre naturaleza y espíritu? La necesidad está representada ahora por Dios, el sistema o lo incondicionado. ¿Qué es esta totalidad?, ¿es el mundo? Kant se preguntaba en 1803, en una de sus últimas reflexiones, si es pertinente la distinción entre Dios y el mundo.¹⁷ Afirma Heidegger: “La oposición en la que ahora entra la libertad se eleva, en general, del plano de la naturaleza [...] más arriba, hacia el ámbito de relación del hombre y Dios”.¹⁸ Se trata pues, ahora, de una oposición espiritual.

¿Cómo se relaciona la unidad con Dios? Es a partir de este punto donde cobra relevancia la analítica schellinguiana del panteísmo. En efecto, la unidad de los entes que es requerida por la razón se da en Dios, al tiempo que Dios no es diferente del universo o mundo.

¹⁴ Heidegger se refiere aquí al quinto concepto de libertad, de raigambre *kantiana*, tal como es presentado en *op. cit.*, p. 144.

¹⁵ *Ibid.*, p. 163.

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 165 ss.

¹⁷ Cf. Kant, I., *Transición*, *op. cit.*, p. 712. Con anterioridad, Kant había signado en el mal la prueba concluyente de que el mundo y el hombre se hallan separados o escindidos de Dios: cf. Kant, I., *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

¹⁸ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 108.

Todo lo que es, es en unidad con o *en* el todo, el mundo o, más propiamente, Dios.¹⁹ En consecuencia, deberá investigarse aquí, inversamente, si la realidad de la libertad, esto es, la modalidad de su ser-en Dios, no cancela su concepto mismo²⁰ y, a la inversa, si la libertad humana no requiere modificar el concepto tradicional de inmanencia.

a) Antecedentes de la tercera crítica a la noción de inmanencia: identidad no es igualdad indiferenciada y el nexo entre Dios y los entes no puede concebirse con arreglo a una ontología realista o sustancialista.

Promediando el desarrollo de su tratado, cuando Schelling se concentra en el problema del mal que termina por minar la doctrina de la inmanencia, ya había asestado dos golpes a esta noción, de los cuales se recuperó parcialmente. El primero, cuando constata que identidad no es igualdad; el segundo, al establecer que la inmanencia no puede ser entendida sobre la base de una ontología realista.²¹ Nos proponemos explicar, en las líneas subsiguientes, el significado de estas críticas o limitaciones expresadas contra la caracterización formal de panteísmo.

Schelling sostiene que la forma más correcta de entender el panteísmo y la relación de inmanencia entre Dios y los entes es el pan-en-teísmo atribuido a Spinoza.²² Según el mismo, se da una distinción radical de las cosas singulares respecto de Dios, de manera que sean “en” Dios, pero no idénticas con éste. ¿Cuál es, en este caso, la dificultad que Schelling encuentra en compatibilizar pan-en-teísmo e inmanencia? Se puede afirmar que, para el pan-en-teísmo dos enunciados o puntos de vista se hallan en tensión. Por un lado, que todas las cosas son en Dios, esto es, que existe una relación inmanente entre Él y las cosas. Por el otro, la definición eminente de este último como un ser absolutamente infinito. La pregunta que se puede formular, para articular ambas proposiciones, es: ¿Cómo

19 Recordemos que, en un sentido, Dios = mundo porque, precisamente, se trata de un planteo inmanente.

20 Veremos que según Schelling –en consonancia con lo afirmado por Sartre– esto es cuanto ocurre en la filosofía de Spinoza.

21 Cf. Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 131, 133 y 152, 153, respectivamente.

22 Cf. SSW I/7 340-341, 344-347 (76-78, 81-87/121-123, 129-139).

concebir la relación entre los entes finitos y su fundamento infinito para no tornar a Dios finito ni, en el caso actual, destruir el estatuto ontológico de las cosas.²³ La alternativa pan-en-teísta implica el riesgo de nihilizar a los entes finitos: las cosas son nada; pero entonces, como es ostensible, no pueden tener ninguna relación con Dios. La inmanencia queda debilitada y Dios “se aleja” del mundo.²⁴

De la analítica del panteísmo podemos colegir que su variante pan-en-teísta no sería, propiamente, inmanente, pues no puede conjugar “Dios es todo” con “las cosas son nada”. De ello deriva un dualismo o trascendencia de Dios respecto de las cosas. Por este motivo, Heidegger sostiene que “socava al todo”, pues cualquier contacto con lo derivado degrada a su fundamento. Sin embargo, no es evidente que haya que deducir “las cosas son nada” de “Dios es todo”, pues las cosas y Dios pueden ambas ser sin ser equivalentes e idénticas en todo respecto. Éste es el *quid* de la cuestión sobre el cual debemos detenernos. Aquello sólo ocurre si interpretamos la predicción de identidad como igualdad indiferenciada; pero, considerada dialécticamente, la identidad no se opone a realizar distinciones en los modos de ser de las cosas respecto de Dios.²⁵

Este punto se torna más comprensible atendiendo a la formulación de Pérez-Borbujo: “[...] el panteísmo exige y requiere la inde-

23 Respecto de la asociación del panteísmo atribuido a Spinoza y al spinozismo con el problema del “acosmismo”, esto es, de la inexistencia de lo finito o de las cosas –*qua* finitas–, cf. Underwood Vaught, A., *The Specter of Spinoza in Schelling’s Freiheitsschrift*, ProQuest, UMI, 2011, pp. 4-7, 13, 20 ss., 57-58, 157 ss., 166-174. La defensa que Underwood Vaught realiza de Spinoza frente a Schelling puede verse en pp. 295 ss., et. al. Sobre el primer asunto, cf. asimismo White, A., *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 111.

24 En similar tono se ha expresado Underwood Vaught: “[...] el problema aquí con el panteísmo concierne la diferencia entre finito e infinito. Una vez que Dios es ontológicamente inseparable del mal, está perdido” (*op. cit.*, p. 176). El mismo autor se pregunta, siguiendo a H. Fuhrmans y a J. Bracken, si Schelling consideraba realmente panteísta a Spinoza, a la luz del hecho de que la doctrina pan-en-teísta de la diferencia radical –*toto genere*– entre Dios y los entes no parece compatible con la unidad y la inmanencia, aspectos, estos, centrales del panteísmo (cf. *ibid.*, pp. 210-211). También Bracken, J. A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Friburgo, K. Alber, 1972, p. 37; Fuhrmans, H., en Schelling, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1964, p. 140, nota 1.

25 Cf. SSW I/7 341-342 nota 3 (78-80 nota 3/123-127 nota 3).

pendencia y autonomía de la consecuencia respecto al fundamento, sin la que la pluralidad sería absorbida por la unidad y toda concepción de la inmanencia de las cosas en Dios aparecería como un concepto contradictorio que se anula a sí mismo”.²⁶ De esta manera, se asientan dos tesis de suma importancia para el decurso posterior de la obra. En primer lugar, que no existen juicios analíticos, esto es, reductibles a identidad, puesto que todo juicio comporta una unidad viva, incluso los que expresan tautologías.²⁷ En segundo lugar, la doctrina según la cual la unidad del principio de identidad es creadora o creativa y, por lo tanto, siempre sintética. En palabras de Schelling:

Este principio no representa una unidad que se mueva, sin avanzar, en la órbita de la indiferencia, y sea, por ende, insensible e inerte. La unidad de esta ley es directamente creadora. Ya en la relación del sujeto con el predicado hemos puesto de manifiesto la de la razón con la consecuencia, y el principio de razón es, por eso, un principio auténtico tan originario como el de identidad.²⁸

A continuación, fijaremos nuestra atención en Spinoza antes de abordar el tema del panteísmo realista que este autor representaría.

26 Pérez-Borbujo Álvarez, F, *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004, p. 36. Cf. asimismo pp. 34, 35, 37.

27 Cf. Bowie, A., *Schelling and modern european philosophy. An introduction*, Londres, Routledge, 1993, pp. 61, 86; Underwood Vaught, A., *op. cit.*, pp. 160, 168, 222-223. Con su concepción de la identidad sintética o creadora, Schelling se contrapone a la doctrina spinozista de la *causa seu ratio*, la cual hace colapsar analíticamente los conceptos de causa y razón, de razón suficiente y de identidad. Sobre este último punto en Spinoza, cf. Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 17-18, 56 ss., 140 ss.

28 SSW I/7 345-346 (84/135). Más sobre este tema puede consultarse en los siguientes artículos de Jürgens, C., “La inauguración de un sistema del tiempo en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F W. J. Schelling: dinamización del principio de identidad”, ponencia expuesta en el “Primer Congreso del Centro de Estudios Modernos y en el marco de los festejos del bicentenario *La Modernidad, Ayer y Hoy. Enfoque desde la filosofía, el arte, el derecho, la educación, las letras, la historia, la educación, la psicología*”, 16 y 17 de junio de 2016, organizado por el Centro de Estudios Modernos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNT (Argentina) (en línea en https://www.academia.edu/29800517/La_inauguraci%C3%B3n_de_un_sistema_del_tiempo_en_las_Investigaciones_sobre_la_esencia_de_la_libertad_humana_de_F.W.J.Schelling_dinamizaci%C3%B3n_del_principio_de_identidad); “El problema de la

Como veremos, existen en el tratado de Schelling cuanto menos “dos Spinozas” por lo que al panteísmo se refiere. En primer lugar, el Spinoza panteísta bien entendido, que en su acepción general-formal es el representante del pan-en-teísmo: Dios es todo, las cosas son en Dios, pero no son iguales a Dios. En segundo lugar, el Spinoza del panteísmo realista unilateral, quien adopta esta posición no en tanto panteísta, sino porque interpreta realista y estáticamente el ser-en implicado en la inmanencia. En otras palabras, como consecuencia de su planteamiento ontológico específico.

Según Underwood Vaught, a quien hemos mencionado a propósito del cruce doctrinal entre Schelling y Spinoza, el de Leonberg operaría un desplazamiento desde las notas distintivas espaciales y ontológicas de la inmanencia, atribuibles a Spinoza y de las cuales se derivan sus doctrinas deterministas y realistas, hacia a aquellas que hacen hincapié en los conceptos de vida, autonomía y libertad, configurando un panteísmo o sistema de la libertad.²⁹ No será, en lo sucesivo, como en Spinoza, un panteísmo de la dependencia que suprime la libertad, sino, como afirma Schelling, un sistema para el cual, “la dependencia no suprime la autonomía”,³⁰ es decir, que no obtura la libertad, pues no es una inmanencia cerrada. También Carlos Astrada se ha manifestado respecto del alejamiento de nuestro autor de las formas monista-panteístas de concebir el sistema, propias del idealismo alemán, tras su alejamiento de la *Identitätsphilosophie* de 1801-1804:

teoría del sentido de la cópula en el juicio en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling. Aproximaciones para una comprensión del problema de la libertad como Uno Todo de la Filosofía”, en *Actas III Simposio de Filosofía Moderna* (Universidad Nacional de Rosario, 9 – 11 de Noviembre 2015), coordinación de Alberto Mario Damiani; Martín Arias-Albisu; María Julia Bertolio; Marilín Mercedes Gómez; y Rodolfo Leiva, Rosario, UNR Editora: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2016, pp. 222-230 (en línea en http://www.filosofiamoderna.unr.edu.ar/imag/actas_simposio_2015.pdf).

29 Respecto de lo que podríamos llamar la reformulación schellinguiana de la inmanencia spinozista, cf. Underwood Vaught, A., *op. cit.*, pp. 2 ss., 30, 157 ss., 178-183, 211, 227 nota 23, 300 ss. En p. 247, n. 57, Underwood Vaught afirma, con justeza, que Schelling acomete en la *Freiheitsschrift* una modificación del concepto cerrado de totalidad, según entendía a la inmanencia spinozista su concepción alemana, y, en consecuencia, un rechazo de sus implicancias espaciales. Elaboraría, entonces, una concepción de lo infinito sin la noción de totalidad.

30 SSW I/7 346 (85/135).

Schelling, en una nueva etapa de su filosofar, la que designa como “filosofía positiva”, se propone superar el contenido panteísta de su filosofía de la identidad. El rasgo común que caracteriza a los filósofos idealistas alemanes es la concepción monística de la sustancia, que afirma con Spinoza solamente una única sustancia en sentido absoluto [...]. Es la inmanencia de todas las cosas en Dios, es decir en el *Deus sive natura* spinoziano. [...] Ya más explícitamente en *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, nuestro filósofo se esfuerza por aportar una fundamentación precisamente de las doctrinas que el panteísmo ha negado siempre [...], la personalidad de Dios y la libertad como posibilidad de decidirse por el bien o por el mal.³¹

El principal argumento que lleva a mezclar a Dios con las cosas reside, según Schelling, “[...] en la universal interpretación errónea de la ley de identidad o del sentido de la cópula en el juicio”.³² Esta es la base de la confusión entre el panteísmo “vulgar” con la doctrina “pan-en-teísta” de Spinoza. El error se debe a la equiparación de la predicación de identidad A=B con la indiferencia A=A, la que corresponde solamente a un punto más alto del sistema.³³ Sobre este aspecto, nos dice el autor de *Ser y tiempo*, en su exégesis de

31 Astrada, C., “Estudio preliminar sobre la filosofía de Schelling”, en Schelling, F. W. J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, op. cit., pp. 17-18. Cf. Underwood Vaught, A., op. cit., pp. 156 ss.

32 SSW I/7 341 (78/123).

33 Cf. Beiser, F. C., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge, Massachusetts, and London - England, Harvard University Press, 2002, pp. 553-554, 565. Para el origen de la preocupación de Schelling por la relación o “transición” entre A=A, del sistema de la identidad absoluta, a A=B que busca pensar la identidad y la diferencia o su separación (podríamos decir: inmanencia y trascendencia), cf. ibid., pp. 573-576; Bowie, A., op. cit., p. 119; Žižek, S., *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*, Londres, Verso, 2007, pp. 54-55. Nos ubicamos, claro está, en el marco de la transición de su sistema de la identidad al de la “libertad”. En un sentido más general, éste ha sido siempre el problema que aborda el pensamiento de Schelling, del idealismo y de toda filosofía sin más: “cómo puede salir el Absoluto de sí y contraponerse un mundo”, ¿de dónde surge la diferencia o la distinción? Fichte consideraba, *mutatis mutandi*, este asunto como el único problema de la filosofía, a saber: indicar el fundamento de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad o *experiencia*. Cf. Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 30-32.

Schelling, que “[...] si se pone como base el concepto impropio de identidad, identidad = igualdad, entonces [...] el todo no es admitido como otredad, como diverso y, de este modo, tampoco la posibilidad del ser diverso, es decir, del estar librado a sí mismo del hombre, es decir, su libertad”.³⁴ Las líneas que siguen las dedicaremos a esclarecer esta cuestión.

En este momento, es menester retomar la dificultad que habíamos constatado tras examinar la variante de panteísmo que infería que “las cosas son nada” a partir de la proposición “Dios es todo”. Como puntualizamos, si se distingue cuidadosamente, al decir de Schelling, entre identidad –que no excluye diferencias ni matices– e igualdad, es posible concebir el estatuto ontológico de la libertad en el seno del ser supremo y articular las condiciones de posibilidad de la libertad y el sistema sin anular a ninguno. De este modo, se expresa también Heidegger respecto de la tarea que emprende en lo sucesivo el filósofo idealista:

La libertad exige inmanencia en Dios, esto es, el panteísmo. Ahora [...] es necesario, a la inversa, mostrar lo siguiente: el bien entendido panteísmo exige la libertad. Si se sigue esta verificación, entonces la afirmación planteada como máxima, según la cual el panteísmo es –en tanto único sistema posible– necesariamente fatalismo, queda en todo punto rebatida. Entonces se libera al menos el camino para la posibilidad de un sistema de la libertad.³⁵

Schelling se presenta, en su momento inmanente, más cercano a Spinoza. Sostiene que la doctrina de la diferencia entre Dios y las cosas no afirma que éstas no contengan determinaciones positivas, sino sólo que son derivadas.³⁶ En palabras de nuestro autor:

De este modo, parece que la negación o afirmación de la libertad se apoya en general en algo que es por completo distinto de la aceptación o no aceptación del panteísmo (de la inmanencia de las cosas en Dios), pues aun cuando desde luego parece a primera vista que la libertad que no

³⁴ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 147 (énfasis añadido).

³⁵ *Ibid.*, pp. 146-147.

³⁶ Cf. SSW I/7 344 (82/131).

consigue sostenerse en oposición a Dios, se sumerge en este caso en la identidad, puede decirse, empero, que esa apariencia es sólo consecuencia de una idea imperfecta y vacía de la ley de identidad.³⁷

Sin embargo, resta todavía por elucidar el motivo por el cual, si Spinoza encontró, según vemos ahora, el concepto cabal de panteísmo e inmanencia (el que no suprime las cosas), se le atribuyó, no obstante, la doctrina que niega la libertad humana.³⁸ Schelling responde que esto acontece ciertamente en Spinoza, ya que deduce que lo derivado debe ser necesariamente dependiente en el sentido de no-libre. Pero:

[...] la dependencia no suprime la autonomía, [...] sino que] dice que lo dependiente, sea lo que fuere, sólo puede ser como consecuencia de aquello de que depende [...]. El ojo, sólo es posible en el todo de un organismo; lo cual no impide que tenga vida por sí mismo, y hasta una especie de libertad, que se torna patente en la enfermedad que puede contraer.³⁹

De igual manera, por ejemplo, todo organismo es por otro y, no obstante, libre en cuanto a su ser. La naturaleza es considerada por

37 SSW I/7 345 (84/133-135).

38 Con ello, el arco de la reflexión que nos condujo de la libertad al panteísmo, vuelve sobre sí mismo y nos arroja de nuevo del panteísmo a la libertad, y se esclarece la posibilidad de su articulación con el todo.

39 SSW I/7 346 (85/135-137): “*Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist [...]. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist*”. La analogía entre libertad y enfermedad, en tanto libertad para el mal, será muy importante en los apartados que siguen. En la enfermedad, como en el mal, se manifiesta más cabalmente la libertad en tanto facultad de alejarse del conjunto o del todo y hacer que adquiera una centralidad artificial aquello que sólo puede ser natural y armónicamente en la periferia o como parte subordinada del conjunto. Al respecto, cf. Carrasco Conde, A., “*Ens alienum. El mal visto desde la Naturphilosophie en F.W.J. Schelling*”, en Di Sanza, S. del Luján y López, D. M. (comps.), *El vuelo del búho: estudios sobre filosofía del idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 241-266.

Schelling una divinidad derivada y al mismo tiempo completamente libre y en-Dios.⁴⁰ Por este camino, estamos finalmente en condiciones de comprender que el elemento que condujo a Spinoza al fatalismo no fue el panteísmo, sino la particular interpretación ontológica del fundamento –Dios– y de la índole de su relación con los entes singulares, especialmente el hombre.⁴¹

La equiparación entre spinozismo y fatalismo es así reconducida al plano ontológico, al cual pertenece. Heidegger explica que, con la mención de Spinoza, Schelling apunta a:

[...] mostrar que no es tanto el panteísmo, ni la teología en él, sino la “ontología” que le sirve de base, lo que trae consigo el peligro del fatalismo, de la exclusión de la libertad y su desconocimiento. De esto se sigue, a la inversa, que la “ontología” adecuada en principio todo lo decide, y ante todo *el correcto experimentar y sentir [...] del hecho de la libertad.*⁴²

Inversamente, a la negación de la libertad formal –libertad que Schelling atribuye al idealismo de Kant y Fichte– no corresponde el panteísmo, sino el realismo y la física mecanicista. Dice Schelling:

El defecto de su sistema [el de Spinoza] no radica en que ponga las cosas *en Dios*, sino en que *son cosas*, en el concepto abstracto de seres (del mundo), y aun de la sustancia infinita misma, que para él es también precisamente una cosa. De ahí que sus argumentos contra la libertad resulten totalmente deterministas, y no por cierto panteístas. Asimismo trata la voluntad como una cosa, y luego

40 Cf. SSW I/7 347 (87/139).

41 ¿No deja entrever esta opinión de Schelling una crítica al binomio sustancia y modos de Spinoza, tal que además de aquello que es por sí y se concibe por sí (sustancia) y aquello que ni es ni se concibe por sí, sino por otro (modos) existe un *tertium* de entes que no son por sí pero que, en virtud de su autonomía y libertad se conciben, no obstante, por sí? Y más aún, esta doctrina aplicada al hombre y a la naturaleza en su conjunto, ¿no guarda cierta similitud con la doctrina de las criaturas como sustancias derivadas, que Descartes defendiera en sus *Principia*, sobre la base de que sólo necesitan del concurso de Dios para existir? Cf. Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995, Primera parte, principios 51, 52, p. 26.

42 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 127 (énfasis añadido).

demuestra muy naturalmente que en todo caso de actuación está determinada por otra cosa, la que a su vez, está determinada por otra, y así en sucesión hasta lo infinito.⁴³

El error de Spinoza, como decíamos, es de tipo ontológico y no teológico. No se debe a que haya partido de Dios, sino a que determinó a todos los entes como cosas y, en especial, a Dios como cosa. Para concebir mejor la índole del vínculo entre Dios y el hombre, es menester caracterizarlo en términos de “voluntad”, por cuanto se trata de un vínculo espiritual, y no material-mecánico. En segundo término, a partir del concepto de “amor”, toda vez que el amor mienta la identidad de lo diverso. En palabras de Schelling: “[...] es el secreto del amor, que une a aquéllos, cada uno de los cuales podría ser para sí y, sin embargo, no es y no puede ser sin el otro”.⁴⁴

Nuestro autor está en condiciones de concluir su extenso *excursus* introductorio sobre el panteísmo habiendo establecido las condiciones de posibilidad de la libertad humana en relación con el sistema. Afirma que existe un panteísmo general-formal, indiferente del idealismo y del realismo, como señalamos, conforme al cual pueden pensarse tanto las cosas bajo una sustancia absoluta como las voluntades individuales encerradas en una voluntad originaria. La libertad en que piensa Schelling no coincide, sin embargo, con la libertad formal del idealismo, que “[...] sólo da, por una parte, el concepto más universal de libertad, y, por otra, el puramente formal, aunque el concepto real y vivo es que la libertad es una facultad del bien y del mal”.⁴⁵

43 SSW I/7 349 (89/143).

44 SSW I/7 408 (173/285). Cf. Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 152-153.

45 SSW I/7 352 (94/151). Quisiéramos señalar, aunque no podremos profundizar en el tema aquí, que el concepto de libertad que Schelling presenta es deudor de la concepción moral y antropológica de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), si bien Schelling no comparte un punto central del intelectualismo ético kantiano según el cual sólo somos propiamente libres para hacer el bien (en el cumplimiento del deber), y más bien la invierte: sólo somos libres para el mal. Cf. Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), trad. F. M. Marzoa, Madrid, Alianza, 2009, pp. 35 ss. Han señalado esta indudable influencia, especialmente en lo atinente al concepto de mal, entre otros, Bernstein, al decir del cual Schelling se sitúa contra la equiparación de libertad y ley moral (bien) de Kant pues deja sin explicar el fundamento de nuestra propensión al mal (Cf. *op. cit.*, p. 114), y, además, Kosch, M., *op. cit.*, pp. 57 ss.

b) Tercera crítica de la noción de inmanencia y el problema del mal.⁴⁶

Cuando Schelling conceptualiza la libertad como facultad del bien y del mal, resurge la dificultad para conciliar libertad e inmanencia que arrastra desde el inicio del tratado. Anteriormente, el concepto de inmanencia había elucidado, parcialmente, los problemas que hemos visto referidos a la identidad, que no debe ser entendida como igualdad indiferenciada, y al rechazo de una interpretación realista-fatalista de panteísmo que vinculara a este último con el determinismo metafísico. El problema del mal amenaza, pues, con renovados bríos, a la noción de inmanencia:

[...] afecta no sólo a tal o cual sistema, sino, en mayor o menor medida a todos ellos, y en todo caso, del modo más extraño, al concepto de inmanencia, ya que, o bien se admite un verdadero mal, y entonces es inevitable incluir el mal en la sustancia infinita o voluntad originaria, con lo que se aniquila totalmente el concepto de un ser perfectísimo [...].⁴⁷

Ahora bien, si el mal, conforme a la inmanencia y sus doctrinas afines (*concurrus*, emanación),⁴⁸ ha de ser de algún modo un ser puesto en Dios o hallarse ya en Él, Schelling deberá explicar, en lo sucesivo, cómo ello no lo compromete con un dualismo desgarrador de la unidad, pues, la concepción de “[...] dos principios absolutamente distintos y entre sí independientes, es sólo un sistema de autodestrucción y desesperación de la razón”.⁴⁹

46 Es importante señalar que, según Underwood Vaught, las doctrinas de la identidad creativa o sintética y la interpretación idealista –y no realista– del ser *en* Dios de las cosas, no superarían el acosmismo que se sigue de la posición “Dios es todo” y “las cosas son nada”. Esto último acontece, al decir de este autor, solamente con la introducción de la distinción entre fundamento y existencia, gracias a la cual puede diferenciarse entre ser *en* Dios (fundamento) y el ser de Dios (existencia). Cf. Underwood Vaught, A., *op. cit.*, pp. 174 ss.

47 SSW I/7 352-353 (94-95/151).

48 Las llamamos doctrinas afines a la inmanencia, pese a sus matices de trascendencia, porque Schelling piensa que todas ellas son reductibles a ella.

49 SSW I/7 354 (97/155). Bernstein nos dice, en este sentido: “La sutileza de Schelling se deja ver en delicado balance sistemático. Con su ‘realismo superior’, procura evitar dos extremos: el dualismo absoluto y el monismo homogéneo e indiferenciado” (*op. cit.*, p. 127). Para la noción de “realismo superior”, cf. *ibid.*,

Antes de continuar, evaluemos lo dicho sobre las posiciones idealista y realista respecto del mal. La relación entre el mal y el sistema, por un lado, y la crítica renovada del idealismo y del realismo, en tanto sistemas unilaterales, por el otro, se conectan ahora más intimamente. En efecto, la temática del mal pone en evidencia, pensamos, la potencia de un sistema para articular sus momentos positivo y negativo. El realismo de Spinoza, en su positividad, niega el mal y no reconoce la dimensión “oscura” insita en la realidad como condición de posibilidad suya.⁵⁰ El idealismo de Kant y Fichte proclama la libertad, pero al re conducirla inadvertidamente a una capacidad sólo para el bien, el cumplimiento del deber, la autodeterminación conforme a la ley moral, etc., recae en el dualismo entre ser y deber ser, naturaleza y espíritu y, en consecuencia, confina a la libertad a lo negativo.

Por este motivo Schelling afirma:

Dios [sobre el panteísmo y la relación Dios-entes] es algo más real que un mero orden moral del mundo, y posee en sí fuerzas motoras muy distintas y más vivas de lo que le adjudica la mezquina sutileza de los idealistas abstractos. El horror a todo lo real, que considera que todo contacto con él mancillará lo espiritual, tiene que oscurecer naturalmente la visión del origen del mal. El idealismo, si no asume como base un realismo vivo, devendrá un sistema igualmente vacuo y abstracto como el de Leibniz, el de Spinoza o cualquier otro dogmático.⁵¹

pp. 122-123; Lauth, R., *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, trad. A. Ciria, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga y Grupo de Investigación sobre el Idealismo alemán, 2008, pp. 51-93; Serrano, V., *op. cit.*, pp. 221-255. Sobre el dualismo en el idealismo trascendental remitimos al final de nuestro marco teórico, así como a las líneas que siguen; no podemos desarrollar este tema más ampliamente aquí, pues nos desviaría del análisis de nuestro tema principal: las críticas de Schelling a la noción de inmanencia spinozista. No obstante, puede consultarse al respecto la obra de Leyte, A., *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998, pp. 9-11 ss.

⁵⁰ Heidegger se manifiesta de igual modo: “Pero uno se olvida de preguntar si aquí este ‘no’, es decir, lo aún-no-existente del fundamento, al final no hace positivamente posible, precisamente, la existencia, si ese aún-no no ‘es’ para sí mismo aquello desde donde sale precisamente el salir de sí” (*op. cit.*, p. 191).

⁵¹ SSW I/7 356 (99/159). Resulta pertinente considerar, en este contexto, la valoración de Bernstein sobre Schelling: “Su *vía media* es importante para entender la

A pesar de sostener que el dualismo no puede ser el punto de vista más elevado de la filosofía, porque impide que ésta se erija en sistema, Schelling se esfuerza por articular un tipo de distinción admisible que dé cuenta de la existencia del mal. Por este motivo, introduce las nociones de “fundamento” y “existencia” (*Grund, Existenz*). Fundamento y existencia se erigen de aquí en adelante como doble principio de todos los seres: Dios, el hombre y la naturaleza.⁵² Aplicada esta distinción, alcanzada en su filosofía de la naturaleza, también a Dios, Schelling afirma:

Como nada hay antes que Dios o fuera de él, es preciso que él tenga en sí mismo el fundamento de su existencia. [...] Este fundamento de su existencia, que Dios tiene en sí, no es Dios considerado en absoluto, esto es, en tanto existe, dado que él (este fundamento) es sólo el fundamento de su existencia. Él (este fundamento) es la naturaleza en Dios; una esencia imprescindible de él, pero diferente. [...] Dios tiene en sí un fundamento interior de su existencia, que lo precede como existente; pero Dios es también lo anterior (*Prius*) al fundamento, puesto que el fundamento, aun como tal, no podría existir si Dios no existiera en acto (*actu*).⁵³

libertad humana como poder del bien y del mal. Trata de eludir la conclusión de que hay una dualidad absoluta de bien y mal [...], así como esas pseudo-soluciones que reconcilan uno y otro negando la realidad del mal” (*op. cit.*, p. 127).

52 Cf. SSW I/7 362 ss. (108 ss./175 ss.). Nuestro autor propone en diversos pasajes de la *Freiheitsschrift* una interpretación cosmogónica que anticipa a los principios nietzscheanos de lo dionisiaco y lo apolíneo en *El origen de la tragedia*: lo anómico o caótico es la base, sustrato u origen del mundo ordenado actual. Pero el elemento anómico nunca es dominado por completo y pugna continuadamente por revelarse y dominar: “Por el hecho eterno de la auto-revelación todo es regla, orden y forma; pero en el fundamento existe siempre lo confuso, como si en alguna ocasión pudiera irrumpir de nuevo, y en ninguna parte parece que el orden y la forma fueran lo originario, sino como si una confusión originaria hubiese sido traída al orden” (SSW I/7 359-360; 104/167-169). Cf. Nietzsche, F. W., *El origen de la tragedia*, trad. E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Terramar, 2005, pp. 24-35, 134-135; asimismo el opúsculo titulado “La visión dionisíaca del mundo”, en *ibid.*, pp. 169-190; Bernstein, R., *op. cit.*, p. 126; Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, trad. R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 2002, pp. 57-66.

53 SSW I/7 357-358 (101-103/163-165). Según J. Bracken, podemos concebir fundamento y existencia como el no-ser y ser relativos (*nichtseiend; seiend*/lo no-ente y lo ente), diferentes de Dios como identidad o existencia absoluta,

Más adelante en esta misma obra de 1809, en el seno de la discusión sobre la voluntad de amor y de fundamento, nuestro autor caracteriza el doble aspecto de Dios en los siguientes términos:

Dios como espíritu (eterno vínculo de ambos) es amor púrrísmo, y en el amor jamás puede haber voluntad para el mal; tampoco en el principio ideal. Pero Dios mismo, para que pueda ser, necesita un fundamento, sólo que éste no está fuera de él, y tiene en sí una naturaleza que, aunque le pertenece a él, es, sin embargo, diferente a él.⁵⁴

Este doble aspecto del ser, en cuanto existe y en cuanto es fundamento de su existencia, constituye el punto de partida de una doctrina inmanentista no determinista que el autor designa mediante la noción de *devenir*:

Ante todo es necesario eliminar totalmente el concepto de inmanencia, siempre que con él se intente expresar un inerte ser-comprendido de las cosas en Dios. Nosotros reconocemos más bien que el concepto de *devenir* es el único ajustado a la naturaleza de las cosas. *Pero éstas no pueden devenir en Dios, considerado en absoluto*, porque son distintas de él *toto genere [...]*; tienen que devenir en un fundamento distinto de él. Y como en resumen nada puede ser fuera de Dios, esta contradicción sólo logra resolverse si se acepta que las cosas tienen su fundamento en aquello que en Dios mismo no es Él mismo, es decir, en lo que es fundamento de su existencia.⁵⁵

Es menester detenernos a considerar la dificultad inherente a la posición de nuestro autor. En efecto, Schelling pugna por un lado sostener un planteo inmanente, puesto que toda trascendencia parece trasuntar a un dualismo inadmisible y desgarrador de la

prius o in-fundamento. Cf. *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Friburgo, K. Alber, 1972, p. 43. En consonancia, afirma Underwood Vaught: “Dios tiene en sí mismo y muy inmanente a sí mismo, un *no ser*” (*God has within himself, and most immanent to himself, a Nichtsein*) (*op. cit.*, p. 193).

⁵⁴ SSW I/7 375 (126/205).

⁵⁵ SSW I/7 358-359 (103/165-167) (énfasis añadido). Cf. Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 149, 150 ss., 191, 197; Vetö, M., *Le Fondement Selon Schelling*, Paris, L’Harmattan, 2002, p. 146.

unidad. Por el otro, al reconocer en la inmanencia el problema del ser-en como modalidad tendiente a la indiferenciación ontológica –problema que Schelling arrastra desde la *Presentación de mi sistema de filosofía* de 1801, y que, pese a todo, subyace a su crítica a Spinoza– debe, en consecuencia, admitir un tipo de distinción ontológica que presiona a la inmanencia.⁵⁶ En particular, si el fundamento es en Dios, pero no es Dios, entonces el devenir del proceso desatado por el fundamento en Dios produce un resultado distinto a Dios considerado como identidad absoluta. Debido a ello, el círculo de la autorrevelación “no cierra”⁵⁷ y se abre un hiato inexplicable entre, por así decir, el Dios que es y el Dios que deviene, o heideggerianamente, entre Dios y el hombre.⁵⁸

El planteo de Schelling en la *Freiheitsschrift* busca articular la relación entre lo finito y lo infinito teniendo en cuenta ambos polos. Por un lado, pone de manifiesto que, si para la inmanencia las distinciones no pueden ser cualitativas (¿y cómo podrían serlo?, ¿de dónde han de provenir y en qué fundamentarlas?), entonces la diferencia ontológica A=B es imposible. Ésta parece ser una objeción central de Schelling a Spinoza. Pero por el otro, desde el punto de vista finito, debemos dar cuenta del estatuto metafísico-ontológico de estas distinciones: lo finito es real; esta es la premisa de toda filosofía de la finitud. Por ende, no puede desestimarse sin más su explicación, e incluso la fundamentación radical –metafísica– de su origen, el cual, debe rastrearse, como observamos respecto del mal y el fundamento, en algo otro distinto de Dios como identidad absoluta.⁵⁹

56 Cf. Underwood Vaught, A., *op. cit.*, pp. 157-158.

57 Cf. Carrasco Conde, A., *La limpidez del mal*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 253, 257, 270; Leyte, A., *Las épocas de Schelling*, *op. cit.*, p. 32; Underwood Vaught, A., *op. cit.*, pp. 188, 203 ss.; Žižek, S., *op. cit.*, pp. 50 ss. Sobre el punto –algo tangencial a nuestro tema– de la relación entre un círculo que no cierra, producto de la irreductibilidad de la diferencia a identidad, y la crítica de Schelling al carácter absoluto y autofundante de la reflexión en la *Lógica* de Hegel, cf. Bowie, A., *op. cit.*, pp. 127-177.

58 Este otro flirteo –además del dualista– entre la centralidad de Dios considerado como absoluto para el idealismo precedente, por un lado, y la nueva doctrina “proto-existencialista” de Schelling desde 1804/09 en adelante, que sitúa a la finitud, la libertad y el hombre en un lugar axial, por el otro, constituye uno de los temas que guían todo el texto de Heidegger: cf. *op. cit.*, pp. 186 ss., 191 ss., et. al.; Bowie, A., *op. cit.*, p. 92.

59 Cf. Bernstein, R., *op. cit.*, p. 120.

Quisiéramos sugerir que, en la medida en que Schelling elabora una dualidad no incompatible con la unidad del sistema, su doctrina de 1809 podría caracterizarse como “trascendente-inmanente”.⁶⁰ Esta afirmación es aclarada si consideramos que, en un sentido, la autorrevelación presupone una dualidad original. De otro modo, Dios no tendría impulso o anhelo de salir de sí.⁶¹ Pero, en otro sentido, si no existiera junto a la dualidad una unidad de Dios anterior, nada podría concebirse como idéntico, tampoco aspirar realmente a un retorno a la unidad, ni, en definitiva, llegaría a ser la dualidad misma.⁶²

Pese a este logro “positivo” que se sigue de la analítica del panteísmo, consistente en establecer la posibilidad de la libertad junto al sistema, el concepto de inmanencia resultó cuestionado en tres instancias. Toda vez que esta noción constituye la acepción general-formal de panteísmo, el desarrollo subsiguiente de la *Freiheitsschrift*, así como otros textos posteriores de Schelling, llegan a poner en cuestión también a este último concepto. Con ellas se verá afectada, en lo sucesivo, la forma esencialmente monista de concebir la totalidad. Este matiz tiende a desdibujar, asimismo, el rol de una libertad panteísta –en Dios– frente a una libertad contra el panteísmo, o un panteísmo de la libertad.

60 Cf. Safranski, R., *op. cit.*, p. 60; Gaudio, M., *op. cit.*, pp. 239 ss. Para una explicación de la articulación de inmanencia y trascendencia que hace mayor hincapié en aquélla, cf. Underwood Vaught, A., *op. cit.*, pp. 179 ss. El rol de la noción de trascendencia es también puesto de manifiesto: “Una cosmología inmanente, entonces, no puede explicar la realidad del mal. La trascendencia, por el contrario, atribuye a finito e infinito integridad ontológica salvando así a Dios de toda contaminación con la temporalidad, con la finitud y con el mal. Sólo esto preserva la libertad del querer y la explicación del mal” (*Also, an immanent cosmology cannot explain the reality of evil. Transcendence, in contrast, grants an ontological integrity to the finite and the infinite and so secures God from contamination with temporality, finitude, and evil. It alone preserves the freedom of the will and the explanation for evil*” (*ibid.*, p. 180).

61 Cf. el desarrollo de la creación que comienza en SSW I/7 362 ss. (108 ss./175 ss.).

62 Cf. Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 193-194, 205, 238 ss. En p. 193 se expresa Heidegger de la siguiente manera: “Es en la unidad de esta movilidad originaria que hay que concebir ‘fundamento y existencia’. Esta unidad de su circularidad es lo originario; pero no debemos extraer estas dos determinaciones de este círculo, fijarlas y lo que está fijado contraponerlo uno a otro en un pensar al parecer lógico”. Véase también Bowie, A., *op. cit.*, pp. 99, 109-111; Leyte, A., *Las épocas de Schelling*, *op. cit.*, p. 29.

En este contexto, y en la medida en que el monismo es una nota distintiva de las filosofías de Spinoza y Hegel,⁶³ la posibilidad de todo sistema, monísticamente concebido, resultará asimismo puesta en duda. La nueva posición de Schelling, que flirtea con un dualismo, articulada ahora con la crítica a la noción de sistema, constituye uno de los temas preponderantes de su filosofía de madurez y tardía, y emparenta el escrito *Sobre la esencia de la libertad humana* de 1809 con las críticas posteriores a Hegel. Heidegger nos recuerda, una vez más, la relevancia de la *Freiheitsschrift*, para el desarrollo de la crítica a la metafísica del idealismo hegeliano, y ello de modo premonitorio:

Mientras este tratado de Schelling sea invocado sólo ocasionalmente, para así dar prueba de una noción particular de Schelling acerca del mal y la libertad, no se habrá entendido nada de este texto. Ahora resulta comprensible hasta qué punto el juicio, si bien de reconocimiento, de Hegel sobre este tratado es un juicio errado, según el cual se estaría tratando un asunto particular. ¡Es el tratado que pone en cuestión la *Lógica* de Hegel antes de que este libro hubiera aparecido!⁶⁴

II.3. Antropocentrismo y antropomorfismo de Schelling.

En él existe el más hondo abismo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el anhelo eterno de Dios, que sólo yace en el

63 Cf. Beiser, F. C., *op. cit.*, pp. 351-353. En p. 353 Beiser afirma que: “[...] one distinctive trait of absolute idealism —what makes it a species of idealism in general—is its monism, its thesis that there is one and only one being that has an independent existence and essence. It is important to add that this monism opposes not only pluralism [...] but also, more specifically, dualism, the doctrine that there are two kinds of substance, the mental and the physical, the ideal and the real. It is this latter point that Schelling, Novalis, Hegel, and Schlegel emphasize as central to their idealism. They explain that absolute idealism consists in the doctrine that the opposition between the real and the ideal, the mental and the physical, disappears in the absolute, which is a single reality”.

64 Heidegger, M., *op. cit.*, p. 166. Sobre la imputación de Hegel a la *Freiheitsschrift* de Schelling de tratar de un objeto aisladamente, esto es, de forma no sistemática, cf. Hegel, G. F. W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna III*, trad. W. Roces, México D. F., F.C.E., 2013, p. 488.

fondo primigenio; el divino rayo de vida encerrado en lo profundo, que Dios observó cuando concibió la voluntad para la naturaleza.⁶⁵

Al comienzo de su exégesis del tratado de Schelling, Heidegger había llamado la atención sobre la centralidad de la pregunta por el hombre con estos términos: “En el núcleo del tratado sobre la libertad humana, Schelling tiene que tratar acerca de *qué es* el hombre en relación con el ente en total, cuál es esta relación y *qué quiere decir* para el ente esta relación de *uno* de los entes (el hombre) en la totalidad”.⁶⁶

El antropocentrismo de nuestro autor consiste en afirmar la centralidad absoluta del hombre en el proceso de autorrevelación de Dios y, por ende, en el desarrollo de todos los estadios de la naturaleza y la historia, desarrollo respecto del cual constituye su momento culminante.⁶⁷ En la presente sección, repondremos los argumentos que conducen a Schelling a tan osada doctrina, hoy ligeramente ajena a nuestra perspectiva.⁶⁸ En el hombre se da por primera vez en la creación una plenitud del principio oscuro y de la luz, por lo que sólo él es capaz de realizar un ascenso hacia el espíritu desde el fondo más profundo del fundamento. Es un principio particular suyo aquel mediante el cual se eleva del fondo de la naturaleza y se separa de Dios. Dicho de otro modo: el mal –y en consecuencia el bien– adviene al mundo por el hombre, el cual adquiere de este modo una centralidad absoluta en el movimiento de despliegue y autoproducción divinas, revelación de Dios cuyo objetivo será pro-

⁶⁵ SSW I/7 363 (110/177).

⁶⁶ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 97. Cf. asimismo *ibid.*, pp. 198-199, 270 ss.

⁶⁷ Cf. Carrasco Conde, A., *La limpidez del mal*, *op. cit.*, pp. 104, 113 ss., 128-129, 189-190, 197, 206-207.

⁶⁸ En defensa del valor ético y ecológico del antropocentrismo de Schelling se expresa Žižek (*op. cit.*, pp. 87-88, nota 70): “One would expect Schelling’s determination of man as the ‘being of the Centre’, of nature as the mere background for man’s ethical struggle, to condemn him to an old-fashioned anthropocentric attitude out of touch with our times, which demand a more ‘cosmocentric’ view. For Schelling, however, it is the very fact that man is the ‘being of the Centre’ which confers upon him the proper responsibility and humility – it is the ordinary materialist attitude of reducing man to an insignificant species on a small planet in a distant galaxy which effectively involves the subjective attitude of domination over nature and its ruthless exploitation” (énfasis añadido).

ducir un equilibrio relativo de fuerzas entre el principio de amor y el de fundamento, también denominado de mismidad o egoísmo (*Selbstheit*). Sólo el hombre es, en consecuencia, capaz de hacer tanto el bien como el mal.⁶⁹

Podemos en este punto retomar la interpretación de Žižek y decir no sólo que “[...] la totalidad de la naturaleza, el universo como tal, fue creado para oficiar de escenario de la lucha ética del hombre, de la batalla entre el Bien y el Mal”,⁷⁰ sino también que, precisamente, la confrontación entre el Bien y el Mal es el destino o fin más elevado en que se desenvuelven las potencias del mundo, y que en y por el hombre se consumará esta tarea como un éxito o fracaso de la creación en su totalidad.⁷¹

Sin embargo, el hombre, primer ser en el cual se despierta la luz del espíritu de entre todas las criaturas, permanece siempre en la tensión inherente a la coexistencia de ambos principios, como consecuencia de su origen finito, esto es, real-ideal: “El hombre, por el hecho de haber surgido del fondo primitivo, posee en sí un principio independiente relativo a Dios; pero a causa de que precisamente este principio se transfigure en luz [...], se levanta en él al mismo tiempo algo superior, el espíritu”.⁷²

La razón por la cual aludimos a la tensión inherente a la lucha de ambos principios en lo finito es la misma conforme a la cual Schelling distingue a Dios del hombre, o, como hemos sugerido, al Dios que es y al Dios que deviene. En efecto, si en el hombre hubiera, como en Dios, identidad absoluta de los principios, no habría diferencia entre ellos, y Dios no se revelaría. Para el hombre, pues, no es posible una superación definitiva de la antítesis entre bien y mal.⁷³ Más avanzado el recorrido de la obra de 1809 reza: “La diferencia entre una identidad divina y una simplemente finita reside en que en aquélla no se unen opuestos que necesiten unión, sino

69 En esta dirección se expresa también Gaudio, M., *op. cit.*, p. 250: “[...] dentro del plan de la creación, al hombre le está reservado un lugar sumamente importante, de modo que el despliegue del fundamento oscuro tiene un sentido, un horizonte: propagar la libertad en lo finito, en armonía con la totalidad”.

70 Žižek, S., *op. cit.*, p. 65.

71 Cf. Safranski, R., *op. cit.*, pp. 59-60.

72 SSW I/7 363 (110/177). Cf. Carrasco Conde, A., *La limpidez del mal*, *op. cit.*, pp. 104, 113 ss., 128-129.

73 Cf. SSW I/7 364 (111/179-181); Gaudio, M., *op. cit.*, pp. 246-247.

elementos cada uno de los cuales podría ser por sí y, sin embargo, no es sin el otro”.⁷⁴ El objetivo de nuestras líneas finales será elucidar esta diferencia.

En la caracterización del hombre y Dios, el autor tiene puntos en común y en discordancia con la concepción racionalista y naturalista moderna representada cabalmente por Spinoza –si bien el autor de la *Ética* no es mencionado aquí–. En común, su aceptación de la diferencia ontológica entre Dios y el hombre, aunque desde una perspectiva que introduce un principio dual de bien y mal, y en el último como su característica distintiva. Mas la principal diferencia consiste en que, con el concepto de *espíritu*, introduce la idea de una voluntad por encima y por fuera de toda naturaleza. Schelling denomina a esta voluntad “personalidad”, y es posible en el hombre porque en su seno la mismidad o particularidad es elevada a lo ideal: “[...] por ser espíritu, la mismidad se eleva al mismo tiempo de lo creado a lo supercreado; es voluntad que se contempla a sí misma en la plena libertad, y deja de ser instrumento de la voluntad universal que actúa en la naturaleza; antes bien está por encima de toda naturaleza y fuera de toda naturaleza”.⁷⁵

Estas categorías, de personalidad y particularidad, son de suma importancia en el decurso subsiguiente de la *Freiheitsschrift*, porque permiten elaborar un concepto fuerte de autonomía del hombre frente al orden natural, por un lado, y respecto de Dios, por el otro. Asimismo, ponen en evidencia que la totalidad del orden del mundo, o la concepción sistemática de Schelling, no se refiere a un todo meramente natural, sino que se transfigura en espíritu. Por esta razón, el autor se acerca a una concepción idealista del panteísmo, conforme a la cual, la totalidad de los órdenes del ser confluyen finalmente en voluntad libre.⁷⁶

⁷⁴ SSW I/7 174 (trad. Altman: 173-174, nota 33). La cita pertenece a la obra “Aforismos sobre la filosofía de la naturaleza”, en los *Anales de medicina como ciencia*, vol. I, cuad. I, aforismo 162: “Der Unterschied einer göttlichen Identität von einer bloß endlichen ist, daß in jener nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist ohne das andere”. Este aforismo no es reproducido por la traducción de Leyte y Cortés en el lugar donde es mencionada aquella obra (SSW I/7 408 / trad. Leyte y Cortés: 285).

⁷⁵ SSW I/7 364 (111/179) (trad. modificada).

⁷⁶ Cf. Safranski, R., *op. cit.*, pp. 58-59.

Schelling constata que, en la medida en que el mal es real, tan siquiera como contrapuesto al bien, entonces debe jugar algún papel en la revelación de Dios, es decir, en la creación. Esto conduce a nuestro autor, a identificar al hombre como un ser central de aquel proceso de manifestación. Sólo el hombre es capaz de mal y, en consecuencia, de tornar real el antagonismo entre principios, meramente ideales en Dios y aun no separables en la naturaleza, sin cuya oposición no puede surgir el amor y “[...] la unidad no podría mostrar su omnipotencia”.⁷⁷ En el hombre, único ser capaz de mal, debe operar, además, como motivo que influencia su libertad, una tentación para el mal, la cual “[...] sólo puede provenir de un ser primitivo (*Grundwesen*) mal”.⁷⁸ Esta influencia constituye una suerte de mal universal, llamado a emerger en la historia cuando se aproxime el surgimiento de la voluntad de amor, es decir, para contraponerse al bien. El mismo se suscita por reacción del fondo primigenio a la voluntad de revelación de Dios, como una tendencia que pugna por retornar a la identidad indiferenciada original. Ahora bien: “Sólo después de conocer el mal universal se puede comprender también en el hombre el bien y el mal”.⁷⁹

¿Qué hemos aprendido hasta aquí respecto de la vinculación entre libertad humana y la posibilidad del mal? Que esta última, consiste en la existencia de una voluntad particular, desarrollada sólo en el hombre, pues únicamente en él existe también lo universal, que aspira a ser por sí descentrada de este último. El mal aparece en el mundo por el hombre, el cual adquiere por esta vía una preeminencia absoluta en el movimiento de despliegue y autoproducción divinas. Por el hombre adviene, en consecuencia, también el bien, al cual el mal se contrapone dialécticamente. Ambos son para que sea el otro, pero ninguno puede llegar a dominar y reducir todo a unidad. Podemos decir que la investigación filogenética del mal, o metafísico-teológica, establece como su condición de posibilidad la dureza de la vida que se orienta a lo universal y que conduce a la tentación de querer recortarse y salir a la periferia, para autoerigirse en centro. Hasta aquí, sin dudas, el mal se relaciona con la finitud, pero no se identifica con ella. La muerte y el pecado actúan, pues,

⁷⁷ SSW I/7 374 (124/201).

⁷⁸ SSW I/7 374 (125/203).

⁷⁹ SSW I/7 381 (134-135/219).

como purificantes: “De ahí la necesidad universal del pecado y de la muerte como extinción real de la particularidad”.⁸⁰ Pese al rol que juega la finitud en la posibilidad del mal, descripta por Schelling como una “necesidad universal”, la subsiguiente investigación ontogenética o moral-antropológica del mal revelará que este fenómeno, por relacionarse íntimamente con la libertad, responde en última instancia a la absoluta capacidad de elección del hombre.

80 SSW I/7 381 (136/221).

Referencias bibliográficas⁸¹

Fuentes de Schelling

- Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en *Schellings Werke*, tomo IV, ed. M. Schröter, Múnich, Beck, 1979, pp. 223-308 [SW]. La paginación citada corresponde a la primera edición de las *Sämtliche Werke*, 14 volúmenes, a cargo de K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart, 1856-1861, serie I, tomo 7, pp. 331-416. [SSW]
- ----, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. H. Fuhrmans, Stuttgart, Philipp Reclam, 1964.
- ----, *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*, trad. A. Altman, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
- ----, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1989), trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 2000.

Otras fuentes

- Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995.
- Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.
- Hegel, G. F. W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna III*, trad. W. Roces, México D. F., F.C.E., 2013.
- Kant, I., *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

⁸¹ Cuando citamos diversas obras del mismo autor, las ordenamos según un criterio cronológico, esto es, de la publicación más antigua a la más reciente –en idioma original-. Cuando ello no es posible o relevante, seguimos un orden alfabético.

- ----, *Crítica de la razón pura* (1781/1787), trad. M. Caimi, 2^a ed., Buenos Aires, Colihue, 2009.
- ----, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), trad. F. M. Marzoa, Madrid, Alianza, 2009.
- ----, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (Opus postumum), trad. F. Duque, Barcelona, Anthropos, 2001.
- Nietzsche, F. W., *El origen de la tragedia*, trad. E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Terramar, 2005.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. por J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 2010.

Bibliografía

- Astrada, C., “Estudio preliminar sobre la filosofía de Schelling”, en Schelling, F. W. J., *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*, trad. A. Altman, Buenos Aires, Juarez Editor, 1969.
- Beiser, F. C., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press, 2002.
- Bernstein, R. J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. M. G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2005.
- Bowie, A., *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, Londres, Routledge, 1993.
- Bracken, J. A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Friburgo, K. Alber, 1972.
- Carrasco Conde, A., *La limpidez del mal*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.
- ----, “Ens alienum. El mal visto desde la Naturphilosophie en F.W.J. Schelling”, en Di Sanza, S. del Luján y López, D. M. (comps.), *El vuelo del búho: estudios sobre filosofía del idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 241-266.

- Gaudio, M., “Schelling. En el vientre de Dios”, en von Bilderring, B. (comp.), *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, Eudeba, 2008, pp. 229-254.
- Heidegger, M., *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*, trad. M. Dimópolos, Buenos Aires, Waldhuter, 2015.
- Jürgens, C., “La inauguración de un sistema del tiempo en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling: dinamización del principio de identidad”, ponencia expuesta en el “Primer Congreso del Centro de Estudios Modernos y en el marco de los festejos del bicentenario *La Modernidad, Ayer y Hoy. Enfoque desde la filosofía, el arte, el derecho, la educación, las letras, la historia, la educación, la psicología*”, 16 y 17 de junio de 2016, organizado por el Centro de Estudios Modernos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNT (Argentina) (en línea en https://www.academia.edu/29800517/La_inauguraci%C3%B3n_de_un_sistema_del_tiempo_en_las_Investigaciones_sobre_la_esencia_de_la_libertad_humana_de_F._W._J._Schelling_dinamizaci%C3%B3n_del_principio_de_identidad).
- ----, “El problema de la teoría del sentido de la cúpula en el juicio en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling. Aproximaciones para una comprensión del problema de la libertad como Uno Todo de la Filosofía”, en *Actas del III Simposio de Filosofía Moderna* (Universidad Nacional de Rosario, 9 – 11 de Noviembre 2015); coordinación de Alberto Mario Damiani; Martín Arias-Albisu; María Julia Bertolio; Marylín Mercedes Gómez; y Rodolfo Leiva, Rosario, UNR Editora / Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2016, pp. 222-230 (en línea en http://www.filosofiamoderna.unr.edu.ar/imag/actas_simposio_2015.pdf).
- Kosch, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Lauth, R., *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, trad. A. Ciria, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga y Grupo de Investigación sobre el Idealismo alemán, 2008.

- Leyte, A., *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998.
- Leyte, A. y Rühle, V., “Estudio introductorio”, en Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 2000.
- Macherey, P., *Introduction à l’Éthique de Spinoza*, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Pérez-Borbujo-Álvarez, F., *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004.
- Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, trad. R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 2002.
- Sartre, J.-P., “La liberté cartésienne” (1947), en *Situations I*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 289-308.
- Underwood Vaught, A., *The Specter of Spinoza in Schelling’s Freiheitsschrift* (2008), ProQuest, UMI, 2011.
- Vetö, M., *Le Fondement Selon Schelling*, Paris, L’Harmattan, 2002.
- Serrano, V., *Absolute y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.
- White, A., *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Haven, Yale University Press, 1983
- Žižek, S., *The indivisible remainder. An Essay on Schelling and Related Matters* (1996), Londres, Verso, 2007.

Schelling, o la libertad de ser

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ

“Am Anfange also ist die Gefahr...”.

SCHELLING.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854), un filósofo cuya gran parte de su obra aún no ha sido suficientemente estudiada, es el pensador que con mayor profundidad, más que ningún otro, incluido el mismo Nietzsche, ha alcanzado a plantear la tensión entre el carácter residual de la existencia y la libertad de ser. Tal carácter residual arraiga, en términos de Schelling, en el “resto irreducible” (*aufgehende Rest*), fondo abisal de nuestro “estar siendo” (*Dasein*) previo a toda determinación objetiva de la conciencia y del entendimiento.

La libertad de ser encuentra en dicho “resto” el magma pulsional *a priori*, ciego, lo pre-sub-puesto a toda ulterior necesidad y determinación. La libertad de ser anticipa, de este modo, a todo intento de fundamentación, a toda argumentación ontológica que pretenda fundar la razón de ser en un principio necesario. Trastoca, de este modo, la base del argumento ontológico y lo abisma en el acto inicial donde todo por qué y sentido es anticipado.¹

El resto irreducible. (La esencia de la libertad humana)

Hacia 1809 Schelling publica sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*.² Esta obra, de notable audacia

1 “El verdadero *Grund* de la Existencia es impenetrable, denso, inerte, aunque también espectral, «irreal», y no está constituido por completo, mientras que la Existencia es ideal, aunque contraste con el *Grund*, es completamente «real»”; Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, trad. A. Bello, Buenos Aires, Godot, 2016, p. 6.

2 Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en *Sämtliche Werke*, Ed. Karl F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856–1861 [en adelante, SSW

y profundidad, se convertirá en un tópico capital para la filosofía contemporánea, ya que no sólo marca el derrotero del pensamiento y de la obra ulterior de Schelling, sino que resulta clave respecto al pensamiento de Martin Heidegger en la fase inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*.

En las *Investigaciones* sobre la esencia de la libertad humana Schelling inicia el desarrollo de la “parte ideal” de su filosofía. Ésta se diferencia, en principio, de la “parte real” correspondiente, en cierto sentido, a su filosofía de la naturaleza.³ La esencia de la libertad humana es comprendida, a partir de esta obra, desde su vínculo con un inicio (*Anfang*) anterior y más profundo que aquel que determina el fundamento necesario del conocimiento objetivo de la naturaleza. La libertad es concebida desde su vinculación con el acto inicial que precede y desfonda el fundamento de necesidad.

Según indica el mismo autor, la libertad brota del trasfondo pulsional del “querer” (*Wollen*) como “acto potenciador”.⁴ Afirma

serie/tomo]; trad. cast., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición bilingüe y trad. Elena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.

3 Una presentación general del pensamiento de Schelling podría exponerse mediante la consideración de los siguientes períodos de su desarrollo: 1. La parte real de la filosofía comprendida especialmente como filosofía de la naturaleza. La misma es calificada de “real” en el sentido que Kant le ha otorgado, es decir, en tanto en ella se considera a la razón aplicada a objetos. 2. La filosofía trascendental, la cual es concebida en oposición a la filosofía de la naturaleza, y que expone los principios trascendentales de la razón. Ésta es desarrollada especialmente en el *Sistema del idealismo trascendental*, obra en la que Schelling expone los principios trascendentales de la filosofía teórica, los de la filosofía práctica, los de la teleología, para finalizar con la deducción de la filosofía del arte como órgano general de la filosofía. En este tópico debemos y vamos a focalizar el tema principal de este trabajo. 3. La parte ideal de la filosofía o filosofía del espíritu. Ésta está compuesta por los ensayos de sistema de la llamada parte “ideal” de la filosofía que comienzan, de una manera definida, hacia 1809, con las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Esta tarea Schelling la continúa con las distintas versiones de *Las edades del mundo*, en las cuales intenta exponer el sistema del tiempo. En un sentido amplio, y dejando de lado la especificación de diversas variaciones, podemos afirmar que la búsqueda de esta formulación prosigue en la obra de Schelling hasta la exposición de sus últimas *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*.

4 Schelling, F. W. J., *Investigaciones*, SSW I/7 350 (“letzte potenzierende Act”); trad. cit. p. 147.

Schelling: “Querer es [el] ser originario”.⁵ Éste es el límite y fundamento del entendimiento, “el resto irreductible”⁶ que lo precede y excede. Pensar un sistema de la libertad en el cual ella sea concebida como *a priori* de la necesidad, lo conducirá a Schelling, en estas *Investigaciones*, a tener que concebir la posibilidad del mal como inherente a la esencia de la libertad y al acto de revelación divino.

En esta búsqueda de comprender el querer de la libertad como ser originario Schelling pone de relieve el carácter positivo del mal. La idea en la que se apoya para avanzar en sus *Investigaciones* consiste en plantear la distinción entre el ser en tanto existente y el ser como fundamento de la existencia. Dice Schelling: “La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser en tanto que existe, y el ser como mero fundamento (*Grund*) de la existencia”.⁷

A partir de esta distinción, Schelling comienza a exponer su propio pensamiento sobre el tema. “Es el fundamento de la naturaleza que Dios tiene en sí mismo, [...] pero sin embargo [éste es] distinto de Él”.⁸ La libertad radica en la posibilidad del mal, que se halla en el “fundamento de la naturaleza que Dios tiene en sí”. La cuestión de la identidad de Dios es planteada en torno a la mismidad (*Selbsttheit*) divina: “[...] lo que en Dios mismo es, no es Él mismo”.⁹ Esto hace que la exteriorización de la naturaleza sea a la vez comprendida como un acto íntimo de autorrevelación (*Selbstoffenbarung*).

La exteriorización de la naturaleza, y también, las edades del mundo, es decir, de la vida del espíritu, son concebidas por Schelling, no sólo como un camino de ascenso del hombre hacia el absoluto, sino además y principalmente, como un camino a través del cual el absoluto se va conociendo a sí mismo. Esta autocomprensión de Dios surge del “[...] anhelo (*Sehnsucht*) que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo”.¹⁰

Este anhelo es, en principio, “voluntad ciega”, sin entendimiento, pero que ya en su acto de querer, pulsa hacia el entendimien-

5 *Ibidem* (“Wollen ist Ursein”).

6 *Ibid.*, SSW I/7 360 (“der nie aufgehende Rest”); trad. cit. p. 169.

7 *Ibid.*, SSW I/7 357; trad. cit. pp. 161-163.

8 *Ibid.*, SSW I/7 358; trad. cit. p. 163.

9 *Ibid.*, SSW I/7 359; trad. cit. p. 167.

10 *Ibidem*.

miento. No es un querer consciente de sí mismo, sino presintiente (*ahndender*). Éste es el límite y fundamento del entendimiento, “el resto irreducible” que lo precede y excede. En él, en este carácter residual e irreducible, Schelling encuentra la raíz abisal de la libertad humana.

La teoría de las tres potencias

Curiosamente, y no por ello menos intrigante, el camino emprendido por Schelling en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* deriva en la necesidad de exponer un sistema del tiempo. La vía de derivación parece clara: el acto inicial, comprendido como acto libre de revelación que se sobrepone a la posibilidad del mal, requiere ser comprendido además como pasaje de la eternidad al tiempo.

El par tiempo-eternidad, último bastión de la dualización formalizante de la metafísica, requiere ser disuelto, superado como supuesto. La eternidad sólo es en el tiempo y, ser en el tiempo, implica “mundo”. En esta unidad de ser y devenir de la eternidad en el tiempo situamos los “eones” que trazan el curso de *Las edades del mundo*.¹¹

“Tiempo” ya no permite ser tratado tan solo como una intuición *a priori* de la sensibilidad, sino que, en tanto inherente a la totalidad del sujeto, en su subjetividad y objetividad, es decir, en tanto absoluto, aparece como *a priori* de la necesidad, o mejor dicho como *a priori* hipernecesario (*Übernotwendig*) del par necesidad y libertad.

Por ello mismo “tiempo” es pensado, en *Las edades del mundo*, desde su vínculo con lo eterno, es decir, desde el permanente flujo de lo eterno en tiempo. “Tiempo”, en el sentido absoluto que se le asigna, se encuentra vinculado a la necesidad de revelación (*Offenbarung*) de lo eterno, y opera, por así decirlo, como condición *a priori* de la revelación. El pasaje de lo eterno al tiempo es inherente, esto es, determina internamente, el concepto de revelación.

Los tres éxtasis temporales –pasado, presente y futuro– conforman, en este sentido, “eones”, unidades de tiempo en las que la re-

11 La serie de redacciones de *Las edades del mundo* está compuesta por tres intentos de inacabada redacción (en 1811, 1813, 1815), por los Fragmentos (*Weltalter Fragment*) y las lecciones dictadas en München en 1827 y 1828 con el título *System der Weltalter*.

velación de lo eterno es representada en el mundo. De ahí que Schelling se formule, en las primeras páginas de *Las edades del mundo*, la pregunta “¿cómo nace el tiempo?”. Esta pregunta va dirigida hacia el “instante” en el que lo eterno se revela, es decir, comienza a ser en el tiempo. Por ello para Schelling “la verdadera eternidad no es una eternidad opuesta al tiempo, sino la eternidad que comprende al tiempo mismo y se pone en él como eternidad”.¹² La eternidad sólo es en el tiempo, y ser en el tiempo implica “mundo”. Se trata, entonces, de unidades de tiempo y mundo, “eones” que encuentran expresión en el término “Weltalter” traducido como “edades del mundo”.

La exposición completa de *Las edades del mundo* debió contener tres partes: pasado, presente, futuro. Pero, salvo algunas anotaciones y fragmentos, la obra en su redacción ha quedado detenida en el libro sobre el pasado. Su incompletud no le resta importancia al proyecto de *Las edades del mundo*, pero sí requiere que nos detengamos a considerar los motivos –me refiero a los de estricta observancia filosófica– que han dejado a estos intentos de exposición de sistema en formulaciones incompletas.

Los intentos de formulación de *Las edades del mundo* se inician con la versión de 1811 y ésta es continuada por las reformulaciones de 1813 y 1815. La idea es retomada de manera explícita en la *Lecciones de Múnich* dictadas en 1827/1828 bajo el título “System der Weltalter”. Las tres versiones mencionadas conservan una estructura organizada según un esquema tripartito; en cambio, en las *Lecciones* sobre el *System der Weltalter* esta tripartición desaparece y deja su espacio a los intentos de exposición de la Historia de la filosofía moderna. *Las edades del mundo* conforman así un período de transición que parte del incompleto y, si se quiere, fracasado esquema de exposición tripartito, y se dirige hacia aquella exposición que finalizará concibiendo a la “Filosofía positiva”, cuya unidad se encuentra en el tránsito de la *Filosofía de la mitología a la Filosofía de la revelación*.

La organicidad del sistema ha de responder a la necesidad de exponer el tiempo en su totalidad, la cual sólo es posible mediante la

12 SSW I/7 238-239, Afor. CCXVIII: “Die wahre Ewigkeit ist aber nicht die Ewigkeit im Gegensatz der Zeit, sondern die die Zeit selbst begreifende und in sich als Ewigkeit setzende Ewigkeit (CLXIX) – nicht das Seyn im Gegensatz des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden”.

consideración: de la narración del pasado sabido, la exposición del presente conocido, y la predicción del futuro avizorado.¹³

En este contexto plasmado por los intentos incompletos de redacción de este fallido sistema del tiempo, Schelling alcanza a plantear la más asombrosa fórmula de expresión de tal acto inicial: “no ente a ser” que dará pie para comprender que la “libertad de ser” califica a dicho acto, y de ese modo precede, a toda determinación de fundamento de necesidad.

Para exponer la tensión interna a la eternidad, o vida de la divinidad, Schelling expone su teoría de las tres potencias. En la teoría de las tres potencias, a la cual Schelling suma lo que él mismo llama “el concepto incrementado de no ente”, encontramos desplegado el principio de identidad en el seno de la divinidad.

La tensión interna a la relación entre estas tres potencias consiste en que: 1) Las tres potencias son previas a la manifestación del ente, por ello son “no-ente” (*Nichtseyende*). 2) Las tres tienden (*treiben*) a ser. 3) Sólo una por vez puede ser ente, mientras las dos restantes se contraen en el “no-ente”.

Esto implica que no es posible una manifestación inmediata de la totalidad de la esencia del absoluto. Por el contrario, cada potencia, de a una por vez, irá manifestándose en el tiempo, determinando de ese modo las distintas edades del mundo.

La primera potencia es negativa, es la contracción del absoluto hacia sí mismo, la segunda es positiva y se separa de la primera, la tercera es la unidad de las tres.

El carácter especulativo del inicio, así como también la unidad de la vida divina, es pensado por Schelling en torno a la significación de la mismidad en la vida del absoluto, previa al ente, más allá del ser. Dice Schelling:

De ahí que el verdadero sentido de la unidad que hemos afirmado al comenzar sea éste: lo mismo = x es tanto la unidad como la contraposición; o los dos contrapuestos, la potencia eternamente negadora y la potencia eterna-

¹³ En la “Introducción” de *Las edades del mundo*, los dos primeros párrafos son semejantes en las tres versiones: “Lo pasado es sabido, lo presente conocido, lo futuro es presentido. / Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho” (“Das Vergangene wird Gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. / Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt”), SSW I/8 199.

mente afirmadora, y la unidad de ambas conforman el ser primigenio único e indivisible.¹⁴

En el sentido de la primera potencia: “Dios es un eterno no, una retirada (*Zurückziehung*) eterna”¹⁵ hacia sí mismo. Ese sí mismo señala el “ser-en-sí” supremo, la diferencia eterna antes de todo ente. En esta potencia negadora radica la afirmación eterna de la vida divina.

La segunda potencia introduce la contradicción, su fuerza afirmadora es expansiva. Desde esta segunda potencia: “Dios es el sí eterno, la expansión eterna [...]”. Esta segunda fuerza introduce la escisión en la naturaleza divina y dispone su manifestación en el ente a un acto de decisión, “aunque sea tomado de una manera ciega”. La segunda potencia introduce la contraposición y con ello la necesidad de distinguir a cada potencia según su propia naturaleza. Schelling habla de la naturaleza especial (*besondere Natur*) de cada potencia.

En el acto eterno de decisión ciega se pone de manifiesto el impulso primigenio a ser (*Urdrang zu Seyn*). Antes de la creación de la naturaleza, de su revelación en el ente, el comienzo consiste en la fuerza negadora inherente a la primera potencia: “Dios se niega a sí mismo, cierra su esencia y se retira en sí mismo”¹⁶. Por ello el inicio es negativo, no porque encierre la negación en sí, sino la propia afirmación, el amarse a sí mismo de Dios. Dice Schelling: “La noche no es el ser supremo, sino el ser primero”¹⁷.

Schelling afirma en *Las edades del mundo* el principio de toda dialéctica cuya necesidad se conforma en un referente de toda su obra, incluida la Filosofía positiva: “Pues solo en la negación reside el inicio. Todo inicio es por su naturaleza un deseo de fin (*Begehr des Endes*), o lo que conduce al final, y por lo tanto se niega a sí mismo como fin”¹⁸.

14 “Der Wahre Sinn jener anfangs behaupteten Einheit ist daher dieser: ein und dasselbe = x ist sowohl die Einheit als der Gegensatz; oder die beiden Entgegengesetzten, die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urwesen aus”. Schelling, F. W. J., *Die Weltalter* (1815), SSW I/8 217.

15 *Ibid.*, SSW I/8 218.

16 *Ibid.*, SSW I/8 223.

17 *Ibidem*.

18 *Ibid.*, SSW I/8 224.

Sin embargo, el inicio, no introduce una variante en la naturaleza divina que debiera comprenderse según un antes y un después del inicio, y esto es así porque esta relación entre las tres potencias indica un inicio eterno “que nunca deja de ser inicio”. Dice Schelling: “Se trata sólo de la primera tensión del arco, no tanto como ente sino como el fundamento (*Grund*) para que algo sea”.¹⁹ Y prosigue más abajo:

Mediante ese retorno continuo al inicio y el eterno re-comenzar, esa vida se hace substancia en el sentido más propio (*id quod susstat*), lo que siempre permanece; el continuo impulso y mecanismo interiores, el tiempo que eternamente comienza, que eternamente deviene, que eternamente devora y vuelve a parirse una y otra vez.²⁰

Schelling refiere la fuerza de este inicio con el mismo entusiasmo alcanzado en los párrafos anteriores de su texto –entusiasmo que podríamos calificar de nietzscheano, si con eso no cometiésemos un anacronismo– al “fuego infatigable” (*Ākāmaton pŷr*) de Heráclito y a la “rueda del nacer de Dios” de Jakob Böhme.²¹

Ex cursus: Las transformaciones de Dionysos. (De la Filosofía de la mitología a la Filosofía de la revelación)

Asumiendo la profundización del inicio mediante las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana*, que permitieron realizar el traspaso del fundamento de necesidad a la libertad, recogiendo luego el audaz intento y el fracaso de *Las edades del mundo* en exponer un sistema del tiempo, la última filosofía de Schelling se propone

19 *Ibidem.*

20 *Ibid.*, SSW I/8 230: “Durch jenes stete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es sich zur Scubstanz im eigentlich Verstand (*id quod susstat*), zum immer Bleibenden; es ist das beständige innere Trieb und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit”.

21 Böhme, Jakob, *Aurora*, Hg. Gerhard Wehr, Frankfurt, Insel, 1992, p. 464: “Pues la rueda del nacer de Dios se movió nuevamente, como lo había hecho desde la eternidad” (“Denn das Rad der Geburts Gottes bewegte sich wieder, wie es von Ewigkeit getan hatte”).

finalmente desplegar su rasgo positivo a través de la exposición de la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la revelación*.

El carácter residual de la existencia, la “libertad de ser” insita en el “resto irreducible”, la exposición de la tres potencias y su resto positivo, encuentran su correlato sapiencial en las figuras que Schelling despliega en su *Filosofía de la mitología*. Su punto culminante lo encontramos en el traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación* en el cual Schelling presenta las tres transformaciones de Dionysos.

En las *Lecciones sobre Filosofía de la revelación* dictadas en 1841 / 42,²² más precisamente en la Lección XXII, titulada “Sobre el objeto de los misterios” (*Über den Gegenstand der Mysterien*), Schelling expone las transformaciones de Dionysos como secuencia del traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación*.

El camino trazado mediante la secuencia de estas tres transformaciones, la de Dionysos Zagreo, Tebano (Baco) e Iaco, en tanto expuesto como doctrina de los misterios, consuma, en el sentido taute-górico que Schelling le adjudica al mito, la figuración mitológica de la divinidad y gesta, de este modo, la idea de revelación (*Offenbarung*) en la cual es concebida, en el cristianismo, la encarnación del verbo.

En esas páginas Schelling recurre a los distintos comentadores de la tradición mitológica para sostener que esas tres figuras de Dionysos han sido planteadas y deben ser comprendidas en la tensión de la unidad serial que las contiene.

Según indica Schelling: “Los misterios no son otra cosa que la superior conciencia cognosciente de la mitología misma”,²³ y el contenido de la tres potencias. En este sentido, las tres representaciones de Dionysos han de ser concebidas en la unidad de una serie, “al igual que nuestras tres potencias”,²⁴ “sucesivas personificaciones del mismo [...] conforman la unidad de la doctrina de los misterios”.²⁵

El primero de ellos, Dionysos Zagreo, hijo de Zeus y de Perséfone, es concebido por Schelling como la primera potencia. Sólo él, el nacido de Dios, es la primera potencia. Por ello mismo le cabe el

22 Schelling, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*. 1841 / 42, Ed. Manfred Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.

23 SSW II/3 463.

24 SSW II/3 462.

25 SSW II/3 463.

nombre de “el solitario”, “el aislado” (*der Abgeschiedene*).²⁶ Schelling interpreta que Zeus, en tanto último dios, con el que culmina el proceso cosmogónico, da inicio, con la aparición de Zagreo, a la manifestación de las potencias divinas. Uno, es pensado por Schelling como el inicio inherente y subjetivo del proceso mitológico, el otro, Zagreo, en tanto este proceso subjetivo ha culminado, es el inicio puesto, objetivo, de la totalidad del proceso.

El segundo Dionysos, el Tebano (Baco), es el retorno de Dionisos hacia su propio origen, su desaparición como figura real, su transformación y descenso al mundo de los muertos.²⁷ Es el mediador entre la serie de figuras, y lo es también en tanto guía de las almas en la muerte.²⁸ “Lo real restituido en su en-sí es alma (*Seele*)”.²⁹ Por ello, en los misterios se alababa al Dios capaz de morir para alcanzar una vida superior.

El tercero de ellos y con quien culmina la totalidad de la serie, es el Dionysos Iaco,³⁰ “el grito de los misterios”. Insistirá Schelling que se trata de la recuperación del Zagreo, pero sólo a través de la mediación de Baco y, en este sentido, Iaco es el acontecimiento originario de la totalidad de la divinidad. El grito del boquiabierto Zagreo, se ha convertido en el grito de júbilo de Iaco.³¹ El Iaco místico

26 Cf. SSW II/3 465 ss., 474.

27 Cf. SSW II/3 464 ss.

28 Cf. SSW II/3 474.

29 SSW II/3 473.

30 SSW II/3 475 ss.

31 Será Hölderlin quien en su himno “*Der Einzige*” (“El único”) aproxime a Dionisos con Cristo, llamando a Cristo “Bruder des Evers”, “hermano de Dionisos”. Pero nótese que Hölderlin llama a Dionisos “Evers”, es decir, por el nombre derivado de su grito: “Evohe”. De este modo, parecería que Hölderlin encuentra el vínculo de hermandad entre ambos en el grito. De manera coincidente con el poeta que llama a Cristo “El Único”, su amigo filósofo, Schelling, en *Las edades del mundo* (1815) utiliza la misma designación: “Dios es Él Mismo como Él Mismo, el Único” (“*Gott Er selbst als Er Selbst ist, der Einzige*”, SSW I/8 343). Consecuentemente Hölderlin nos dice que Cristo es el Único, porque sólo Él es “signo de sí mismo”. Respecto a esta afirmación podemos indicar que, por un lado, el poeta está diciendo que Cristo es el último de la serie de dioses, y esto quiere decir también que Él, en tanto último, está fuera de serie. Y, por otro lado, nombra un acontecimiento en el cual lo divino encuentra su completa realización, realizada por Él y por ningún otro. A diferencia de Hércules y de Dionisos: “sólo Cristo es signo de sí mismo” (“*Christus aber bescheidet sich selbst*”).

significa primero júbilo, y luego celebración del Dios. La hierogamia consumada en el Dionysos nacido, Iaco, desde el origen.

Con él se completa la serie de figuras de la personificación mitológica, tautegórica, de la divinidad. Schelling encuentra en esta manifestación la culminación del objeto de la filosofía de la mitología y su traspaso a la filosofía de la revelación.

La libertad de ser

El desarrollo de las tres potencias, impregnado de teosofía y mitología, se encuentra en *Las edades del mundo* acompañado por un decantado propiamente filosófico. En este sentido, Schelling concentra el avance filosófico de *Las edades del mundo* en lo que él mismo llama “concepto incrementado de no-ente”. Éste queda expresado en la fórmula “*Nichtseyende zu Seyn*”, que precariamente podemos traducir: “no-ente a ser”, dejando para la explicación el poder y sentido condensado en la preposición “zu”.

Schelling expone toda la influencia neoplatónica, que claramente él recoge, a un proceso de incrementación positiva. Señala que, en torno a lo “no ente” se ha generado, ya entre los griegos, una gran confusión, que llega a afectar entre otras cuestiones al modo como se ha comprendido la creación *ex nihilo*. Según Schelling, el error consiste en identificar lo “no- ente” con la nada, quedando vedada de este modo la posibilidad de pensar la distinción entre ser y ente.

De este modo concibe Schelling el acto creador de Dios, o el movimiento propio de la primera potencia. En el acto de creación la primera potencia se manifiesta como “no-ente” (*Nichtseyende*), y de este modo se diferencia en el movimiento de contracción de su ser. Retomando el planteo de las *Investigaciones*, podemos decir que este acto requiere que en la naturaleza divina se encuentre la posibilidad del mal. En este punto reside el carácter negativo del inicio y también la clave de comprensión de *Las edades del mundo* en tanto ellas son una co-ciencia de la creación (*Mitwissenschaft der Schöpfung*).³² En ella convergen la creación divina y la libertad humana. Dice:

Hablamos del Dios necesariamente real (*nothwendig Wirklichen Gottes*). Éste no tiene inicio en la medida en que no

32 Schelling, F. W. J., *Die Weltalter*, SSW I/8 200.

tiene un inicio de su inicio. En él, el inicio es un inicio eterno, es decir, un inicio que era inicio desde toda la eternidad y que sigue siendo y que nunca deja de ser inicio.³³

Este acto de creación no puede ser ni ente ni “no-ente”, sino “la libertad eterna de ser”, la fuerza contractiva de afirmación de Dios. “Por encima del ser solamente reside la libertad verdadera, la libertad eterna”.³⁴

Sólo a partir de ella la contradicción entre la primera y la segunda potencia puede alcanzar la unidad, tercera potencia, al modo de una “libre copertenencia” (*freien Zusammengehörigkeit*).³⁵

Queda así invertida la posición dominante en la tradición del argumento ontológico, la libertad es anterior a la necesidad, “Dios no es un ser necesariamente real, sino la libertad eterna de ser”.³⁶ En esta expresión se afirma el viraje que sitúa a la libertad más allá del ser y del “no-ente”. Schelling gana de este modo la primacía del espíritu, de libertad y tiempo. Pero esto no significa que él comprenda la vida del espíritu separada de la naturaleza, y por lo tanto, la libertad separada de la necesidad. Por el contrario, la libertad de ser implica la unidad de libertad y necesidad.³⁷

La naturaleza ciega busca comprenderse en la libertad eterna de ser. Esta búsqueda es movida por el anhelo (*Sehnsucht*) de eternidad. El anhelo surge de la separación (*Scheidung*) que la decisión (*Entscheidung*) produce. El anhelo es la referencia (*Bezug*) que pulsa (*Trieb*) hacia la unidad.

El sometimiento a la negatividad, a lo inferior, es pues comprendido en la búsqueda de su inversión y superación. De este modo la naturaleza conserva un motor propio de automovimiento, “una fuente de libertad que no llega al acto (*actus*), sino que siempre se detiene en la mera posibilidad (*Möglichkeit* [—según aclara el mismo Schelling:—] *Potentialität*)”.³⁸

33 *Ibid.*, SSW I/8 225.

34 *Ibid.*, SSW I/8 234.

35 *Ibid.*, SSW I/8 233.

36 *Ibid.*, SSW I/8 234.

37 *Ibid.*, SSW I/8 239.

38 *Ibid.*, SSW I/8 266.

Al respecto, Schelling señala que se ha alcanzado un nuevo, o mejor dicho un incrementado (*gesteigerten*) concepto de “no-ente”.³⁹ Como anticipamos, el concepto incrementado de “no-ente” queda expresado en la fórmula acuñada por Schelling: “*Nichtseyende zu Seyn*”, “no-ente a ser”. La fuerza expresada en esta fórmula se encuentra en la pulsión ciega contenida en la preposición “*zu*”, que poco alcanzamos a traducir con la española “*a*”.⁴⁰ En el “*zu*” queda expresada la pulsión (*Trieb*) ciega a ser, la cual es nombrada en su forma negativa en el ansia (*Sucht*) de la naturaleza por conocerse y en el anhelo (*Sehnsucht*) de unidad.

Este descenso a la libertad como inicio originario introduce, o reintroduce, en la filosofía, ideas procedentes de fuentes teosóficas y cuestiones pertenecientes a la teología trinitaria. Esto hace que debamos ser sumamente cuidadosos en nuestro intento por delimitar el alcance estrictamente filosófico de su aporte. Al respecto, cabe señalar que Schelling mismo ha sido consciente de esta cuestión, y más aun, su empeño por desarrollar una “filosofía positiva” está puesto en la dirección de superar el riesgo de diluir el curso y el lenguaje filosófico en las otras fuentes sapienciales.

Da cuenta de ello que, no obstante el esfuerzo realizado en *Las edades del mundo*, la búsqueda por articular la dialéctica o filosofía negativa con la filosofía positiva continúa, aun en diferentes contextos temáticos, hasta en sus últimos escritos. Ya hacia el final de *Las edades del mundo* la tarea de desarrollar un sistema filosófico a partir de lo “viviente originario” (*Urlebendige*) es planteada como doble. Por un lado, para reintroducir en la filosofía el nexo (*Zusammenhang*) con la vida originaria o con el Dios vivo –nexo roto, según Schelling, por Descartes–,⁴¹ es necesario recuperar los aportes de fuentes mi-

39 *Ibid.*, SSW I/8 267. En las *Vorlesungen* de 1827–1828, y de manera explícita en la segunda lección, Schelling plantea claramente que este incremento está puesto en vías de superar lo negativo en lo positivo (“*Das Wahre ist nur das Positive und besteht nur in der Überwindung des Negativen – und ist als solches einer Steigerung fähig*”; Schelling, F. W. J., *System der Weltalter*, Hg. Siegbert Peetz, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1998, p. 8).

40 Opto por esta traducción pues me parece que la preposición “*a*” mantiene mejor que “hacia” la direccionalidad indeterminada que la fórmula “*Nischtseyende zu Seyn*” expresa.

41 Schelling, F. W. J., *Die Weltalter*, SSW I/8 270.

tológicas y religiosas; por otro lado, hay que forjar su despliegue positivo mediante la reformulación de la historia de la filosofía.

¿Hasta qué punto la filosofía es capaz de recuperar su objeto perdido, al Dios viviente? Ésta parece ser la cuestión que derivará en la necesidad de Schelling de desarrollar una *Filosofía de la mitología*, para que luego ésta traspase a una *Filosofía de la revelación*. Teniendo en cuenta esta línea de continuidad entre *Las edades del mundo* y la filosofía del “último Schelling”, podemos llegar a plantearnos que el núcleo especulativo mediante el cual se efectúa el traspaso de la filosofía negativa a la positiva, se concentra en la idea de revelación (*Offenbarung*) a la que hemos arribado en nuestro *ex cursus*.

“El cristianismo en sus textos e historia debe ser objeto de la filosofía”;⁴² con estas palabras pronunciadas en la segunda de las lecciones sobre el *System der Weltalter*, Schelling anticipa la profundización filosófica del cristianismo, a través de la cual se hará efectivo el traspaso de la *Filosofía de la mitología* a la *Filosofía de la revelación*.⁴³

Un segundo aspecto a destacar se encuentra planteado en torno a la diferencia ontológica, la que, en el contexto temático planteado en este artículo, cabe comprender en relación con los siguientes temas. El primero de ellos es la diferencia entre ser y ente. Mediante esta diferencia Schelling puede plantear su concepto incrementado de no-ente, es decir, aquel que expresa el impulso primigenio a ser. De manera correspondiente a esta cuestión, resulta evidente que, en *Las edades del mundo*, el yo como centro consciente de reflexión se ha desplazado al *Selbst*, el “mismo”.

El tercer tema de importancia es la reformulación de la prueba ontológica, a la que Schelling le dedica algunos párrafos en *Las edades del mundo*. La necesidad de ser requiere ser repensada, como señalamos arriba, desde “la libertad eterna de ser”.

Dejo para terminar la cuestión más conflictiva y que merece una profundización especial allende estas páginas. Se trata del fracaso de *Las edades del mundo* como sistema del tiempo. Entiendo por

42 Schelling, F. W. J., *System der Weltalter*, op. cit., p. 9.

43 Ver Schelling, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, op. cit., en particular la Lección XXIII: “Die Philosophie der Offenbarung, Einleitung, Über den Unterschied der Offenbarung und Mythologie und die Begreiflichkeit der Offenbarung”.

fracaso el intento truncó en el que naufragan estos escritos y que hace que los recibamos como una obra incompleta.

¿Implica esto que en el fracaso de *Las edades del mundo* colapsa la funcionalidad de la idea de sistema? Lo que parece cierto, hasta nuestros días, es que la opción entre fragmento o sistema, no resuelve la cuestión. Quizás en este cuestionamiento, que afecta a toda reflexión sobre la libertad y el tiempo, quede expresada la actualidad del intento que nos ha legado Schelling.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, Ed. Karl F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856–1861. Serie I y II, en 10 y 4 tomos. [SSW]
- ----, *Schellings Werke*, Ed. Manfred Schröter, München, Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1927–1954. En 6 y 6 tomos. Basada sobre la edición de Karl Schelling. [SW]
- ----, *Historisch-Kritische Ausgabe*, Ed. H. M. Baumgartner, W. G. Jakobs y otros, Comisión de la Academia de Ciencias de Baviera, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, en edición desde 1975. [HKA]
- ----, *Philosophie der Offenbarung*, 1841 / 42, Hg. M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
- ----, *System der Weltalter*, Hg. Siegbert Peetz, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1998.
- ----, *Weltalter – Fragmente*, en *Schellingiana* 13.1 y 13.2, Hg. Klaus Grotsch, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 2002.
- ----, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición bilingüe y trad. Elena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.
- ----, *Las edades del mundo*, Trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2002.

Bibliografía

- Albizu, Edgardo, “Schelling y Hegel”, en *Hegel filósofo del presente*, Buenos Aires, Edit. Almagesto, 2000.
- ----, “El eterno retorno del mito. Prolegómenos de una filosofía transespeculativa del mito”, en *Areté*, Vol. XXI, N° 2, 2009, pp. 329-362.
- Böhme, Jakob, *Aurora*, Hg. Gerhard Wehr, Frankfurt und Leipzig, Insel, 1992.

- Bolman, F., *Schelling: The Age of the World*, Nueva York, Columbia, 1967 (reimpresión de 1942).
- Brown, R., *The later philosophy of Schelling: The influence Of Boehme on the Works of 1809 – 1815*, Lewisburg, Bucknell U.P., 1977.
- Courtine, J.-F. y Marquet, J.-F., *Le dernier Schelling, Raison et positivité*, París, Vrin, 1994.
- Courtine, J.-F., *Extase de la raison : Essais sur Schelling*, París, Galilée, 1990.
- David, Pascal, “La genealogie du temps”, en Schelling, W., *Les âges du monde*, Paris, PUF, 1992.
- Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*, trad. A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1985.
- Horstmann, Rolf-Peter, *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt, Anton Hain, 1991.
- Iber, Christian, “Schellings Kritik an Hegels Konzeption der Logik als Metaphysik der Wirklichkeitbegründung”, en K.Utz – M. C. Soares – A. Koch (eds.), *Natureza em Hegel. V Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Traduções e Resumos*, Fortaleza, Editora Tecnograf, 2009, pp. 94-112.
- Jaeschke, Walter (Hg.), *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg, Meiner, 1999.
- Lanfranconi, Aldo, *Krisis, eine Lektüre der “Weltalter”*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1992.
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling, el sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2003.
- Pareyson, Luigi, “Schelling e lo stupore della ragione”, en *Ontologia della libertà*, Turin, Einaudi, 1995.
- Tilliette, Xavier, *Schelling – Une philosophie en devenir*, París, Vrin, 1970.
- Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg, Winter, 1956.
- Žižek, Slavoj, *El resto indivisible*, trad. A. Bello, Buenos Aires, Godot, 2016.

Aprender la filosofía, aprender a filosofar. El joven Hegel frente a la idea kantiana de razón

SANDRA VIVIANA PALERMO

*Io veggio ben che già mai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
tosto che giunto l'ha; e giugner pòllo:
se non, ciascun disio sarebbe frustra.*

DANTE, PARADISO IV, 124-129.¹

I.

Pertenece a la Arquitectónica de la razón pura la célebre distinción entre *cognitio ex datis* y *cognitio ex principiis*,² en virtud de la cual,

1 Citado por Hegel, en *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundlehre* (1830), en *Gesammelte Werke*, Bd. XX, W. Bonsiepen - H-C. Lucas (ed.), Hamburg, Meiner, 1992 (de ahora en adelante cit. como Enz, seguido por número de página o parágrafo): Enz § 440Z. “Bien sé que el intelecto no se sacia, / si la verdad por siempre no lo ilustra, / y ninguna verdad, fuera se espacia. / Posa en ella, cual fiera en su palustra, / cuando puede alcanzarla, y la retiene, / sin lo cual, todo anhelo al fin se frustra”, Dante, *La divina comedia*, trad. B. Mitre, Bs. As., Centro Cultural Latium, 1922, p. 427.

2 Como han puesto en evidencia varios intérpretes kantianos, la distinción entre conocimiento histórico y conocimiento racional tiene probablemente sus raíces en la distinción ya operada por Meier entre *historisch* y *philosophisch*, como así también en la clasificación wolffiana del conocimiento humano en *cognitio historica*, *philosophica et matemática*. Meier, subraya Hinske, había introducido una ulterior diferenciación que sería fundamental para Kant, esto es, la consideración según la cual las verdades se pueden “aprender” (*lernen*) o conocer con claridad (*deutlich erkennen*); cf. Hinske, N., “Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Kants Unterscheidung zwischen «Philosophie lernen» und «Philosophieren lernen» und ihre Vorgeschichte”, en Id., *Zwischen Aufklärung*

desde el punto de vista subjetivo, todo conocimiento es, o histórico, o racional:

Cualquiera sea la procedencia originaria de un conocimiento dado, para quien lo posee éste es histórico, si él conoce solamente en el grado y en la medida en que [el conocimiento] le ha sido dado desde afuera, ya sea que le haya sido dado por la experiencia inmediata, por un relato, o por instrucción (conocimientos generales) [...]. Los conocimientos racionales que lo son objetivamente (es decir, que en el comienzo sólo pueden surgir de la propia razón del ser humano) pueden llevar ese nombre también subjetivamente, sólo si han sido extraídos de fuentes universales de la razón, de las que puede surgir también la crítica, e incluso la recusación de lo que se ha aprendido; es decir, [pueden llevar ese nombre solamente] si han sido obtenidos a partir de principios.³

Conocimiento histórico sería entonces aquel que no tiene su origen en la razón misma de quien lo pronuncia, sino por fuera de ella. De ahí que quien acceda a conocer de este modo no podrá sino repetir o imitar una doctrina que le ha sido enseñada y que él mismo no está en condiciones de producir. Aunque tuviese en la cabeza todos los principios, definiciones y demostraciones, como así también la división de todo el edificio doctrinal, y pudiese contar con todo ello, si se le discute una definición no sabrá de dónde sacar otra. El conocimiento se funda aquí sobre una “facultad imitativa”, que sigue a una razón ajena o extraña, transformando a quien así ha aprendido en la “copia de un hombre viviente, vaciada en yeso”. El conocimiento racional, desde el punto de vista subjetivo, designa,

und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 53-69.

3 Kant, E., *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kants Gesammelte Schriften* (Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften), Bde. III y IV, De Gruyter, Berlin, 1902 y ss., pp. 836-37 (en la primera edición) y 864-865 (en la segunda); de ahora en adelante este texto kantiano será citado como KrV A y B, según corresponda a la primera o segunda edición del texto respectivamente; seguido por el número de paginación original, así como se encuentra en la *Akademie Ausgabe*; trad. esp. de M. Caimi, *Critica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2010, pp. 847-848 (de ahora en adelante, cit. como CRP, seguida por número de página).

en cambio, aquel que se abraza accediendo a los principios origina-
rios de la razón; no requiere una facultad imitativa o reproductiva
sino productiva y autónoma.

La distinción entre conocimiento histórico y conocimiento ver-
daderamente racional constituye así el punto de partida de nuestro
itinerario que prevé I) delinear, a partir de allí, los caracteres fun-
damentales del concepto kantiano de razón y de crítica; y II) leer,
desde estas páginas, algunos pasajes de la *Diferencia entre los sistemas*
de filosofía de Fichte y de Schelling, con el objetivo de trazar los pun-
tos de encuentro y de desencuentro respecto de las ideas de razón
y de filosofía de ambos pensadores. Tampoco para Hegel, como ya
para Kant, la tarea y la naturaleza del conocimiento filosófico pue-
den confundirse con el del conocimiento matemático; tampoco para
Hegel, como ya para Kant, la filosofía se puede aprender. Pero no
porque en filosofía –a diferencia de lo que sucede en matemáticas,
en las que el conocimiento, una vez aprendido, vale también subje-
tivamente como racional– todo aprender se circunscribe a un rígido
repetir (subjetivamente), sin acceder (objetivamente) a las fuentes
últimas de la razón; o, peor aun, porque la filosofía en tanto “idea de
una ciencia” nunca pueda estar dada *in concreto*, de suerte que todo
intento de acceder al sistema del conocer deberá valer simplemen-
te como esfuerzo –destinado al fracaso– de acercarse a un “mode-
lo” que sin embargo jamás alcanzaremos. La filosofía no puede ser
aprendida, según Hegel, porque la misma no es habilidad que pueda
ser enseñada, ni curiosidad que pueda ser satisfecha, sino libre acti-
vidad de autorreconocimiento de la razón que no prevé ni maestros
ni discípulos, ya que el acto con el cual se alcanzan los principios
últimos es siempre cualitativamente idéntico y se lleva a cabo en el
medium de la razón misma. Todo genuino filosofar es él mismo filo-
sofía, así como toda genuina filosofía es viva articulación y desplie-
gue de un filosofar en acto, de un autosaberse de la razón como tal.

II.

Cognitio ex datis y cognitio ex principiis: sobre esta distinción
Kant introduce la especificidad de la filosofía, pues si es cierto que
copias de yeso de hombres vivientes son “la mayoría de los escolares
y [...] todos los que nunca miran más allá de la escuela y siguen
siendo escolares toda su vida” –es decir, todos aquellos que de por

vida repiten una doctrina cuyos fundamentos racionales no logran abrazar–, es también cierto que este riesgo lo corren solamente los estudiantes de filosofía, no así los de matemáticas. En matemáticas, escribe Kant, no puede suceder que un conocimiento, que desde el punto de vista objetivo es *racional*, desde el punto de vista subjetivo califique como *histórico*.⁴ Será también racional. ¿Por qué? Pues porque siendo las matemáticas –a diferencia de la filosofía– conocimiento racional mediante la *construcción* de conceptos, “el uso de la razón es posible solamente *en concreto*, si bien *a priori*, es decir en la intuición pura, que, precisamente por ello, es también intuición libre de error”⁵.

En matemáticas –parecería decir Kant– las fuentes cognoscitivas a partir de las cuales el maestro *construye*, por ejemplo un teorema, no pueden ser sino los principios esenciales y genuinos de la razón y “nunca pueden ser adquiridos en otro lado por el escolar, ni pueden ser recusados”.⁶ En esta disciplina, el aprendiz, en el acto de aprender un teorema, aunque éste le venga presentado *ab extra*, alcanza los *mismos* principios que el maestro; podríamos añadir: el aprendiz lleva a cabo *formaliter* el *mismo* acto de pensamiento realizado por el maestro. Como escribía Luigi Scaravelli:

cada individuo fenoménico o empírico que formula una proposición matemática, mientras la formula, tiene la raíz de esta proposición en los principios esenciales y genuinos de la razón (allí donde los tiene el maestro): y por este motivo la constitución de la proposición es *formaliter* idéntica a aquellos principios. El carácter fenoménico o empírico

⁴ “Es curioso –escribe de hecho Kant– que el conocimiento matemático, tal como se lo ha aprendido, pueda ser contado, sin embargo, también subjetivamente como conocimiento racional, y que en él no se halle esa diferencia, como [se la halla] en el filosófico” (KrV A 837, B 865; CRP 848). Este pasaje lo estamos interpretando en el sentido de que: 1) las matemáticas se pueden aprender; 2) aprender en matemáticas no es posible sólo históricamente, es decir, si aquí el conocimiento ofrecido por el maestro es racional, también deberá serlo el aprendido por el discípulo.

⁵ KrV A 837, B 865; CRP 848. Aprender un teorema es *construirlo*, es decir, “representar a priori la intuición correspondiente” que, en cuanto intuición es algo singular, pero, en cuanto construcción de un concepto, no puede ser sino una representación con validez universal, es decir, válida para todos las intuiciones posibles que caben bajo este mismo concepto (*cf.* KrV A 713, B 741; CRP 744).

⁶ KrV A 837, B 865; CRP 848.

del aprendiz desaparece en la necesidad intelectual del principio sintético que habla por su boca.⁷

Esto quiere decir que por más fenoménico que sea el aprendiz y por más empíricas que sean sus palabras, tal empiricidad desaparece en la identidad formal de la relación entre el principio de la proposición y la proposición misma, de suerte que así como no hay distinción entre acto de juzgar y principio trascendental, tampoco hay distinción entre aquel que empíricamente pronuncia la proposición y la proposición misma, la cual a su vez es idéntica al principio sobre el cual se apoya. De ahí que, en rigor, no habría aquí ni maestros ni aprendices, sino una única razón en busca de sus principios originales. Tampoco habría entonces copias de yeso de hombres vivos.

En filosofía, en cambio, la razón no obra *in concreto*; por ende, si bien es conocimiento racional, el discurso filosófico, a diferencia del matemático, no está exento de errores o engaños.⁸ Por eso,

-
- 7 Scaravelli, L., “Perché secondo Kant la filosofia non si può imparare”, en Id., *Il problema della scienza e il giudizio storico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, pp. 207-209, aquí, p. 208. El hecho de que en matemáticas la razón obre *in concreto* –dice Luigi Scaravelli, comentando estas páginas kantianas– hace que en cuanto a la forma, no existan aquí “dos” actos de pensamiento distintos, pues tanto el aprendiz como Pitágoras o Euclides, alcanzan los mismos idénticos principios racionales sobre los cuales construyen una ciencia que, precisamente por este motivo, es tal no sólo objetivamente sino también subjetivamente.
- 8 En el apartado 17 de la *Critica de la razón pura*, en el célebre ejemplo de la construcción de la línea, Kant escribe que en la construcción matemática “la unidad de la operación es al mismo tiempo unidad de la conciencia (en el concepto de línea)”; es decir, entre la operación sintética que produce la figura unificando de manera determinada la multiplicidad dada –esto es, según una regla de la síntesis de la imaginación respecto de las figuras puras en el espacio– y la unidad de la conciencia, en el concepto de línea, no hay sino identidad formal. En esta identidad no importa si el triángulo se construye en el pizarrón, en un papel o simplemente en la intuición pura, como tampoco importa –podríamos agregar– si se trata de una demostración del maestro o del intento de comprender del aprendiz, pues lo que tal identidad asegura es justamente la desaparición, en el razonamiento matemático, de toda alteridad o distinción, y con esto, de toda posibilidad de engaño o error. Queda claro entonces por qué en la matemática no hay espacio para una simple facultad imitativa, que nada más “repita” la doctrina que otro presenta sin lograr acceder a los principios sobre los que tal doctrina se funda. Si así son las cosas, Kant debería afirmar que la matemática no se aprende en el sentido clásico del término, pues en las matemáticas no existen “maestro” y “aprendiz”; no existe un *modelo* al cual es necesario conformarse, pues aquí, *de jure*, no tiene lugar una multiplicidad de actos de pensamiento. Justamente porque aquí no hay “dos” actos de pensamiento distintos sino un

concluye Kant: “entre todas las ciencias racionales (*a priori*) sólo la matemática se puede aprender, pero nunca la filosofía (a no ser históricamente); [...] en lo que respecta a la razón, se puede solamente, cuando mucho, aprender a *filosofar*”.⁹

único acto de la razón, tampoco debería haber “maestros” para imitar. Es curioso, entonces, que en el apartado 47 de la tercera *Critica*, Kant, después de afirmar que “aprender no es más que imitar”, sostenga que “todo cuanto en su obra inmortal sobre los principios de la filosofía natural expuso Newton, por grande que fuese la inteligencia requerida para encontrarlo, puede muy bien aprenderse”, explicando que el motivo de esto reside en el hecho de que “Newton podría presentarse, no sólo a sí mismo sino a cualquier otro, y de modo perfectamente intuitivo (*anschaunlich*) y susceptible de ser seguido (*zur Nachfolge*), todo el proceso que tuvo que llevar a cabo desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y profundos descubrimientos”; *Kritik der Urteilskraft*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. V, Berlin, De Gruyter, 1968, pp. 165-586, aquí, pp. 308-309 (de ahora en adelante cit. como KU, seguido por número de página); trad. esp. de J. R. Armengol, *Critica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 159 (trad. modificada) (de ahora en adelante cit. como CJ, seguido por número de página). Así, mientras en la *Critica de la razón pura* se dice que sólo la matemática se puede “aprender”, y en ese contexto –como hemos intentado mostrar– esto significa que sólo en las matemáticas “aprender” equivale a “producir” autónomamente (pues aquí no existe distinción entre conocimiento racional y conocimiento histórico), en la *Critica de la facultad de juzgar* el filósofo asimila “aprender” solamente a “imitar”, afirmando que la matemática es una de esas ciencias que se puede aprender (= imitar). La razón de este aparente cambio de perspectiva se puede explicar, probablemente, sólo a partir del distinto contexto de las argumentaciones kantianas: en el § 47 de la tercera *Critica* Kant intenta poner en evidencia la especificidad del juicio de gusto y de la facultad del genio, y lo hace mostrando el contraste con la matemática, cuya cualidad fundamental estaría en la “exponibilidad” de sus principios, pues aquí la presentación de la regla de la construcción es precisamente lo que funda y garantiza tanto el carácter apodíctico de la proposición matemática, como que los pasos de sus demostraciones puedan ser seguidos y repetidos por los aprendices. A diferencia de lo que sucede en el caso del juicio de gusto o en el caso del genio, donde la regla general sobre la base de la cual se juzga o se produce una obra de arte no se puede exponer: Homero o Wieland no podrían indicar cómo han producido o compuesto sus ideas ricas de fantasía y de pensamiento; por ello, nadie podrá reproducir o repetir lo que ellos han hecho, y ellos no podrán de ningún modo *enseñarlo*. Entre matemáticas y bellas artes, la filosofía comporta un *Selbstdenken* productivo, que sin embargo no se puede aprender. Sobre la distinción entre artista, científico y genio, cf. Giordanetti P., “Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. Entwicklungsgeschichtliche Beobachtungen”, en *Kant-Studien*, 86, 1995, pp. 406-430.

9 KrV A837, B 865; CRP 849. La distinción kantiana entre “aprender la filosofía” y “aprender a filosofar” constituye una constante de la reflexión del filósofo de Königsberg al menos desde 1765: ya en la *Nachricht* que anuncia el programa del semestre invernal 1765-1766 Kant insiste sobre la imposibilidad de

Para esta tesis acerca de la imposibilidad de aprender la filosofía Kant ofrece en estas páginas dos argumentos diferentes: el primero se basa en la imposibilidad del discurso filosófico de un uso *in concreto* de la razón; imposibilidad en virtud de la cual el acto cognoscitivo del maestro y el acto cognoscitivo del discípulo no accederían a los *mismos* principios. De hecho, dice Kant, en filosofía, allí donde el aprendiz se remonta a los principios originarios y últimos de la razón, tal movimiento comporta en general “la crítica e incluso la recusación de lo aprendido”. A diferencia de lo que sucede en las matemáticas en las que maestro y discípulo acceden a las mismas fuentes primarias de la razón, en filosofía esa coincidencia –como decía Scaravelli– se presenta como un punto de equilibrio tan inestable que lo más probable es que se rompa y que a la ruptura siga la crítica y hasta el rechazo de lo que se ha aprendido. Así las cosas, la filosofía se puede aprender sólo históricamente porque, o nos movemos más acá de un sistema filosófico (y no hacemos filosofía: somos sólo máscaras de yeso de hombres vivos), o hacemos filosofía, pero esto supone el rechazo del sistema aprendido y la construcción de un nuevo sistema filosófico. En otras palabras, o imitamos, pero no somos filósofos; o somos filósofos, pero en este caso lo que con toda probabilidad se verifica es el rechazo del sistema anterior y la construcción de un sistema nuevo.

Hasta aquí la primera respuesta de Kant. En las líneas siguientes el texto traza una nueva fisionomía de la cuestión: la filosofía no se puede aprender, escribe ahora Kant, porque, tomada objetivamente, ella es “una mera idea de una ciencia posible, que no está dada en ninguna parte *in concreto*”.¹⁰ En tanto que mera idea sin realidad objetiva, la filosofía no se puede aprender, pues “¿dónde está, quién la posee, y cómo se la puede reconocer?”.¹¹ Y allí adonde no hay modelos, no puede haber copias; si no existe filosofía, no existen maestros o modelos que se puedan tomar como punto de referencia.¹² Por eso, repite Kant, lo único que se puede hacer es “aprender

aprender la filosofía; cf. Ak. II 307; cf. Hinske, N., *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1999, pp. 42-72.

¹⁰ KrV A 838, B 866; CRP 849.

¹¹ KrV A 838, B 866; CRP 849.

¹² En el texto contra Eberhard, Kant afirma: “no existe ningún autor clásico de la filosofía”; Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft

a filosofar”, es decir, se puede aprender a “ejercitar el talento de la razón siguiendo, en ciertos ensayos que están disponibles, los principios universales de ella, pero siempre con la salvedad del derecho de la razón, de examinarlos a ellos mismos en las fuentes de ellos, y de confirmarlos, o recusarlos”.¹³

Cabría recordar que similares consideraciones serán expresadas algunos años más tarde en el Prefacio de la *Metafísica de las costumbres*. En este texto Kant primero afirma que, dado que objetivamente hablando no hay sino una única razón humana, tampoco puede haber más de un único verdadero sistema filosófico. Más tarde concluye, sin embargo, que todo aquel que construya un sistema filosófico admitirá con él que antes de esta filosofía no ha habido filosofía verdadera alguna, de suerte que también cuando “la filosofía crítica se anuncia como una filosofía, a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer todos los que bosquejan una filosofía según un plan propio”.¹⁴ Como se puede ver, mientras que en la primera parte se dice que objetivamente no puede haber sino una sola filosofía verdadera, en la segunda se presenta todo intento de acceder a tal filosofía como un mero ensayo que no puede de no pensarse subjetivamente como el verdadero, pero sin poder excluir que otros intentos sucesivos lo corrijan o transformen, justamente porque lo que vale subjetivamente no necesariamente vale objetivamente. De nuevo, entonces: se puede solamente aprender a filosofar, esto es, a ejercitar el talento propio de la razón, sin poder excluir el derecho de otros constructores de sistemas filosóficos a indagar sobre los principios de una determinada filosofía para confirmarlos o rechazarlos.

Dos respuestas diferentes, dos respuestas que responden sin embargo a una idéntica concepción de la razón filosófica: decir

durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll; en Kants *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, p. 219. Lo mismo decía Kant en la *Nachricht* de 1765-1766: “Para aprender la filosofía debería existir en verdad una. Se debería poder mostrar un libro y decir: veis, aquí hay una sabiduría y un conocimiento al cual acordarle nuestra confianza; aprended a comprenderlo y a aferrarlo, construid desde ahora a partir de ella, y seréis filósofos”; *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. II, p. 307.

13 KrV A 838, B 866; CRP 849.

14 *Metaphysik der Sitten*, en Kants *Gesammelte Schriften*, Bd., VI, pp. 203-494, aquí, p. 207; trad. esp. de A. Cortina Orts / J. Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Técnicos, 2008, p. 8.

que las matemáticas se pueden aprender porque en ellas maestro y aprendiz se remontan a los mismos “principios esenciales y propios de la razón”, significa afirmar que en filosofía esto no sucede necesariamente; lo que equivale a sostener que en filosofía, si bien se pueda estar *subjetivamente* convencido de haber alcanzado tales fuentes, podría suceder que *objetivamente* así no sea. Y esta constitutiva imposibilidad de acceder a la certeza de haber alcanzado los principios últimos de la razón expresa un espacio de distinción (o separación) siempre abierto entre lo subjetivo y lo objetivo; espacio de distinción que, justamente porque pertenece *de jure* a esta disciplina, la expone a la imposibilidad de lograr un sistema concreto del saber: la alteridad entre “certeza” y “verdad” se revela imposible de consumar. Razón por la cual, por otra parte, la filosofía no podrá superar el status de *idea* racional de una ciencia sólo *possible*, de un sistema sin realidad concreta.

Si esto es así, la distinción entre subjetivo y objetivo que atraviesa constitutivamente la razón kantiana no es sino expresión del espacio de distinción (o separación) siempre abierto entre la razón originaria y la razón derivada, o del desdoblamiento entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*. La filosofía no se puede aprender, entonces, no sólo porque ella implica un ejercicio de *Selbstdenken* que, como tal, no se puede ni enseñar, ni aprender,¹⁵ sino fundamentalmente porque la razón filosófica kantiana, aun allí donde el individuo se mantiene fiel a la máxima de “pensar por sí mismo”, no podrá jamás asir su punto genésico. Justamente porque esta razón es una facultad subjetiva y porque no obra *in concreto*, está condenada a una separación irremediable entre *Urbild* y *Nachbild*, o entre, por un lado, la ciencia acabada y completa y, por otro, los ensayos siempre deficientes e inadecuados de asemejarse a algo que nunca podrá abrazar en

15 Desde este punto de vista, no estamos del todo de acuerdo con Hansmichael Hohenegger que sostiene que la filosofía no se puede enseñar, o aprender, porque no se puede enseñar a pensar por sí mismos: pensar por sí mismos implica la facultad de juzgar y ésta, como dice Kant en las primeras páginas de la Análítica de los principios, no se puede enseñar. Ahora bien, si éste fuera el motivo más profundo por el cual la filosofía no se puede aprender, entonces no se entendería por qué Kant dice que de Cicerón se puede aprender un buen latín y que no es posible criticarlo, ya que también en este caso, es necesaria la facultad de juzgar; sin ella se podrían aprender muy bien las reglas del latín, mas no se sabría aplicarlas. Cf. Hohenegger, H., *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Macerata, Quodlibet, 2004, p. 25.

su entereza. La distinción insuperable entre modelo y copias, entre verdad y certeza, implica a su vez que el espacio de distinción entre filosofar y filosofía no pueda *de jure* jamás cerrarse.

III.

Este desdoblamiento constitutivo de la razón kantiana es uno de los blancos de la crítica de Hegel en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, texto que marca su debut filosófico hacia mediados de 1801. El trabajo se presenta como una reseña crítica al volumen de Reinhold, *Contribuciones a una visión de conjunto de la situación de la filosofía al comienzo del nuevo siglo*, mas el verdadero objetivo de Hegel es llamar la atención de sus contemporáneos acerca de las diferencias teóricas insuperables entre la filosofía de Fichte y la de Schelling. En el Proemio de la obra, de hecho, el filósofo escribe que lo que está en juego en ella es mostrar:

la dimensión desde la cual la filosofía de Fichte es auténtica especulación y, por tanto, filosofía, como la dimensión del sistema de Schelling desde la cual éste se distingue del de Fichte y contrapone al sujeto-objeto subjetivo el sujeto-objeto objetivo en la filosofía de la naturaleza, exponiendo ambos unificados en algo que es superior a lo que es el sujeto.¹⁶

La *Differenzschrift* es, desde este punto de vista, un ejercicio de crítica filosófica; sin embargo, la importancia del texto reside en que la lectura de las filosofías de Fichte y de Schelling deja traslucir la concepción filosófica del propio Hegel, que cobra forma sobre todo

16 Hegel, G.W.F, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. a cargo de H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, p. 7 (de ahora en adelante cit. como DS, seguido por número de página); trad. esp. de M. del Carmen Paredes Martín, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Gredos, 2010, p. 6 (de ahora en adelante cit. como Dif., seguido por número de página). Sobre este texto como uno de los momentos que definen la “prehistoria” de la ruptura entre Schelling y Fichte, cf., Jaeschke, W. “Dalla filosofia trascendentale alla speculazione. Sulla preistoria della Differenzschrift”, en M. Cingoli (ed.), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Milán, Guerini & Associati, 2004, pp. 15-23.

en el apartado que lleva por título “Diversas formas que aparecen en el filosofar contemporáneo”. Aquí Hegel traza las coordenadas de una concepción especulativa cuya mira está puesta precisamente en la disolución de todo espacio de distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, entre pensar y ser. Se lee:

Pero si lo absoluto, como su manifestación, la razón, es eternamente uno y lo mismo [Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung, die Vernunft, ewig ein und dasselbe ist], como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha reconocido, ha producido una filosofía verdadera y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo. Puesto que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma sólo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía, no hay ni predecesores ni sucesores.¹⁷

La íntima solidaridad aquí anunciada entre Absoluto y razón define, de una vez y para siempre, dentro del recorrido teórico de Hegel, un horizonte conceptual en el cual, en primer lugar, no hay lugar para la incognoscibilidad de lo Absoluto; es decir, para una razón que se halle imposibilitada de acceder cognoscitivamente a la verdad, porque, como escribe Hegel en un texto de estos mismos años, “tampoco podría darse entre la razón y su autorreconocerse una pared” que le impidiese aferrarse a sí misma: “la razón considerada de manera absoluta y la razón como objeto de sí misma en su auto-reconocerse, es decir como filosofía, es de nuevo una y la misma cosa; y por ende absolutamente idéntica”.¹⁸ La incognoscibilidad de lo Absoluto es, en cambio, lo que define la posición de las que de ahora en adelante Hegel llamará “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”; en ellas, escribe el filósofo, justamente porque tienen su centro de gravedad en una subjetividad que puede declinarse como cognoscente, como creyente o como actividad, mas que

17 DS 10, Dif. 11.

18 Hegel, G. W. F., Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. a cargo de H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, p. 117 (trad. nuestra).

en cuanto tal implica necesariamente un otro (objeto) que se perfila enfrentado a ella, lo Absoluto se configura siempre como ajeno o externo; de suerte que puede decirse que el mismo no está “ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón”.¹⁹ Esta exterioridad entre Absoluto y razón, concluye Hegel, no es más que la renuncia de la razón a su “ser en el Absoluto”, y con ello, la renuncia de la razón a la verdad. Tal renuncia es para Hegel la “muerte de la filosofía”; mas es lo que, según el filósofo, la cultura de la Ilustración intenta hacer pasar como la verdadera filosofía.

Lo dicho comporta, y ésta es la segunda adquisición teórica que podemos extraer de la cita anterior, que la tarea constitutiva de la filosofía es la construcción de la verdad. Esta convicción, vale la pena señalar, a pesar de las modificaciones que habrán de verificarse en el pensamiento de Hegel respecto de la estructura propia de la verdad,²⁰ acompaña –de ahora en adelante– toda la producción hegeliana, tal como muestra el discurso de apertura del curso académico pronunciado en Berlín el 22 de octubre de 1818, en el que el filósofo insiste en que sólo la profunda seriedad penetrada en el alma espiritual es el verdadero terreno sobre el cual ha de alzarse la filosofía, y critica que se haga pasar el abandono de la indagación de la verdad como “el triunfo del talento”, identificando nuevamente

19 Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, p. 316 (de ahora en adelante cit. como GuW, seguido por el número de página); trad. al esp. de V. Serrano, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 54 (de ahora en adelante cit. como FyS, seguido por el número de página).

20 Mientras que en los primeros años jenenses Hegel utiliza todavía el término “construcción” (la tarea de la filosofía es “la construcción de lo Absoluto para la conciencia”), el mismo habrá de desaparecer del discurso hegeliano a partir de la *Fenomenología del espíritu*, en cuyo célebre Prefacio Hegel no solamente desechará la validez de cualquier discurso “edificante” alrededor de la verdad, sino que además insistirá en que la verdad es su propio proceso de realización de sí, y no hay verdad por fuera de su autoconstituirse. El término “construcción”, entonces, no sólo aparecerá demasiado ligado al proceder de las matemáticas –que no son modelo de conocimiento para la filosofía–, sino que además resultará demasiado “objetivante”, tal que reduce el Absoluto a un objeto externo o ajeno a su proceso de actuación de sí. Sobre el concepto de “Konstruktion” en Hegel, cf., Gaiarsa, A., “Nota sul concetto di costruzione”, en Hegel, G. W. F., *Lógica e metafísica di Jena (1804-05)*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1982, pp. 429-443; Ende, H., *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1973.

esta indolencia y pereza del espíritu con la *Aufklärung* y con la filosofía crítica: “Un alma aún sana y pura experimenta la necesidad de alcanzar la verdad en cuyo reino la filosofía habita, el cual funda y del cual participamos cultivándola”.²¹

La tercera y última adquisición teórica que la cita pone en evidencia corresponde a la convicción –también presente, de ahora en adelante, a lo largo de toda la reflexión hegeliana– de que la indolencia de espíritu con la cual las filosofías de la reflexión han contaminado la *Bildung* moderna responde a una concepción de la razón en términos de facultad, perteneciente, por lo tanto, a una subjetividad cognosciente. Justamente porque aquí el pensar no es sustancia del mundo, sino sólo facultad –y facultad cognosciente finita–, se vuelve necesaria y urgente la pregunta acerca de la legitimidad y validez objetiva de sus representaciones acerca del mundo externo, como así también la exigencia de un análisis previo de estructura, alcances y límites de tal instrumento cognoscitivo.²² Es esta reducción del pensar a mera facultad cognoscitiva lo que condena la filosofía crítica a un *gap* insuperable entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*, en virtud del cual lo que se presenta como una necesidad o exigencia de la razón no puede ser legítimamente leído como una necesidad de la cosa misma.²³

21 Hegel, G. W. F., *Lógica I*, trad. esp. de A Zozaya (que toma la parte de la Lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*), Madrid, Hypspamérica, 1984, pp. 14-15.

22 Esta concepción de la razón como facultad es la responsable, según Hegel, de la concepción según la cual la filosofía necesita de una indagación previa de las estructuras cognoscitivas, como un conocer que se lleva a cabo antes y por fuera del conocer propiamente dicho, como una suerte de metaconocimiento que implicaría poner entre paréntesis el ejercicio cognoscitivo concreto. La crítica a este concepto de crítica como propedéutica recorre todas las obras de Hegel, desde la *Differenzschrift* hasta sus últimas lecciones, condensándose en esa célebre frase de la *Enciclopedia* en la cual, después de haber dicho que la investigación del conocimiento no puede acaecer más que conociendo, Hegel escribe que “querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a nadar antes de echarse al agua”; Enz § 10; trad. esp. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (en adelante: Enc), Madrid, Alianza, 2005, p. 112. Sobre el concepto de crítica en Hegel, cf., Bristow, W., *Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.

23 También esta adquisición teórica resultará definitiva en el itinerario especulativo hegeliano y llevará al filósofo a la presentación de su posición como “idealismo objetivo”. En el concepto hegeliano de *objektiver Gedanke* resuena, entonces, en primer lugar, la crítica al subjetivismo kantiano y la convicción de que el

El enfoque hegeliano, desde los primeros escritos jenenses, prevé entonces una íntima solidaridad entre Absoluto y razón, contraponiéndose al dualismo y al subjetivismo de las filosofías de la reflexión cuyo obstinado atrincherarse en la separación ser-pensar representa –para el pensar– una hipoteca imposible de levantar. Los opuestos que la filosofía crítica y sus epígonos invocan no son tales, explica Hegel, sino en relación al Absoluto; esto significa que ellos tienen verdadera realidad y consistencia, no por fuera del Absoluto, sino en y a partir del todo que los constituye como tales. De ahí que la filosofía deba ella misma configurarse como una totalidad ordenada y organizada; sólo en tanto que posición de los opuestos en recíproca relación entre ellos y en referencia al Absoluto, la filosofía cobrará finalmente la forma de una ciencia acabada y completa, esto es, “una totalidad del saber, un sistema de la ciencia”.²⁴ Este sistema de la ciencia sería así, en tanto que “autoproducción de la razón”, un “todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo”, que “no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin”.²⁵ Esto implica, a su vez, que la filosofía no admite ni antesalas ni vestíbulos. Escribe Hegel en las lecciones de 1801-1802: “la filosofía en cuanto ciencia – no necesita ni tolera introducción alguna”; ella “necesita tan poco de una fundación por parte de otra ciencia como de un instrumento a ella externo”.²⁶

La concepción de la filosofía como ciencia que no admite introducciones apunta a distinguir el ejercicio filosófico de toda técnica o habilidad mecánica, susceptible de perfeccionamiento; en

pensar es la sustancia y verdad del mundo, que se expresa en distintas esferas, entre ellas el yo. Pero también lo hace en la naturaleza, en las instituciones normativas, culturales o políticas, como también en el arte y en la religión. Y obviamente también se expresa en la filosofía, que es la instancia en la cual ese pensar se hace consciente de sí y adquiere la forma que le es más propia. En este punto seguimos la lectura de Alfredo Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*, Roma, Carocci, 2016. Para una posición similar, cf. A. Nuzzo, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova, Pantograf, 1992; S. Soresi, *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 2012.

24 DS 30; Dif. 33.

25 DS 30-31; Dif. 33.

26 Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd. V, Hamburg, Meiner, 1998, pp. 259-260.

la *Differenzschrift*, contra la concepción reinholdiana de la praxis filosófica, Hegel escribe que la filosofía no consiente el “comportamiento histórico”, interesado en el conocimiento de los “ensayos preliminares”, como si el saber filosófico fuese una “especie de oficio, que puede mejorarse mediante técnicas constantemente renovadas”.²⁷ Si la filosofía fuera “la obra muerta de una habilidad ajena, se le aplicaría sin duda aquella perfectibilidad de que son capaces las artes mecánicas”²⁸ y todas las construcciones precedentes valdrían como “ejercicios previos de cabezas privilegiadas”; pero la filosofía es “actividad de la razón única y universal sobre sí misma”, y sólo ante quien se le acerque con “espíritu afín”, ella revelará el “espíritu viviente” que habita en su interior.

Así como no admite ejercicios previos, la filosofía no admite tampoco distinción entre predecesores y sucesores, o entre modelos y copias; pues todo genuino filosofar no puede constituirse sino como expresión de un auténtica filosofía. En este sentido, tampoco para Hegel la filosofía se puede aprender. Pero no, como creía el filósofo de Königsberg, porque en filosofía, o estamos de este lado de un autor y, limitándonos a repetirlo, no hacemos filosofía (no somos filósofos); o hacemos filosofía, pero estamos necesariamente más allá de él: criticamos y repudiamos su sistema filosófico proponiendo uno nuevo. O peor aun, porque la filosofía como sistema unitario y orgánico de todos los conocimientos es simplemente una “idea” que tiene su origen a priori en la razón humana, pero que justamente porque a esta última se la piensa sólo como facultad, resulta incapaz de superar la propia subjetividad y debe resignarse al estatuto de ideal regulativo.²⁹ La filosofía no se puede aprender, para Hegel, porque todo verdadero filosofar es tal sólo en cuanto despliegue en acto de la razón, que justamente por eso deberá configurarse como

27 DS 10; Dif. 10.

28 DS 10; Dif. 10-11.

29 Desde Jena en adelante, es constante la crítica de Hegel a la concepción demasiado débil de la razón y de las ideas presente en la filosofía crítica. Esta crítica se condensará en el § 6 de la Introducción a la *Enciclopedia*, donde Hegel censura la posición que hace de las ideas meras “quimeras” y que reduce así la filosofía a “un sistema de telarañas mentales”. Es el entendimiento, dice Hegel, el que separa la idea de su realidad efectiva, pensándola, o como “cosa demasiado exquisita para alcanzar realidad efectiva, o también demasiado impotente para conseguírsela”; Enc 107.

verdadero sistema filosófico; lo cual excluye la existencia de un modelo que se haya de “copiar” o imitar.

Para Kant, la filosofía no se puede aprender porque el ejercicio de autoreconocimiento de la razón, siendo esta última sólo una facultad subjetiva, se presenta inevitablemente como derivado o secundario; la razón kantiana está, como vimos, atravesada por una separación que su ejercicio no logra subsanar; de suerte que asir su punto genésimo es para ella trascendentalmente imposible. El *Denken* de la razón kantiana es siempre un *Nachdenken*, incapaz de agotar la distancia entre él y su modelo, entre razón originaria, objetiva y razón derivada, secundaria. Allí donde Kant dice que la filosofía no se puede aprender, mas se puede aprender sólo a filosofar –es decir, a ejercitarse el talento de la razón, pero siempre exponiendo el ejercicio propio y ajeno a confirmación o refutación–,³⁰ debería entonces haber dicho que todo ejercicio filosófico es irremediablemente un ejercicio de imitación, en el sentido de que en cada uno de sus gestos o movimientos la razón kantiana debe esforzarse por seguir, por re-correr el camino que la lleva hasta sus propias y últimas fuentes, a sabiendas de que ese esfuerzo está destinado al fracaso.

Para Hegel, en cambio, la razón es imitativa sólo allí donde ella, en vez de volverse sobre sí misma para exponer libremente su contenido, se obstina en configurarse como simple facultad incapaz de superar los límites que ella misma ha trazado. En ese caso, escribe Hegel, la filosofía –propia y ajena– será inevitablemente reducida a ejercicio preliminar o copia. Mas así como no hay en la razón lugar para un *Nachdenken*, no hay tampoco lugar para ensayos, pues cada desplegarse de la razón, cada filosofar, si es genuino filosofar, será “filosofía completa y acabada en sí misma”: “Así como Rafael y Shakespeare, si hubieran conocido las obras de Apeles y Sófocles, no les hubieran podido parecer meros ejercicios previos, sino una fuerza afín del espíritu, igualmente la razón tampoco puede ver en las configuraciones anteriores de sí misma solamente ejercicios previos de utilidad para ella”.³¹ Filosofar y filosofía, movimiento (subjetivo) de desplegarse de la razón y sistema (objetivo) acabado y completo de la ciencia, no se miran con recelo en el horizonte teórico hegeliano; pues aquí no puede andar la razón a tientas, merodeando alrededor

30 KrV A 838, B 866; CRP 849.

31 DS 12; Dif. 12-13.

de una idea celada que quizás sólo al final se revele a su autor;³² ni puede la razón peregrinar problemáticamente en un ejercicio abierto a la confirmación o al rechazo. Y así como no hay alteridad entre ejercicio subjetivo del filosofar y sistema objetivo de la filosofía, tampoco la hay entre predecesores y sucesores (o maestros y aprendices), pues el volverse sobre sí misma de la razón es su movimiento de autodespliegue de sí y construcción de una genuina filosofía, la cual es, como el acto mediante el cual se constituye, esencialmente idéntica a toda otra verdadera filosofía, en cuya “figura” ella habrá de reconocerse a sí misma.

IV.

A partir de las páginas de la Arquitectónica de la razón pura en las que Kant, distinguiendo entre *cognitio ex datis* y *cognitio ex principiis*, y ratificando la diferencia entre filosofía y matemática, afirma que la filosofía no se puede aprender, sino que se puede solamente aprender a filosofar, el recorrido precedente intentó poner en evidencia algunos caracteres del concepto kantiano de filosofía y de razón, pues la posibilidad de ejercicio de la filosofía se define, de hecho, sobre la base de una determinada concepción de la razón. En este sentido, se concluyó que la imposibilidad de aprender la filosofía, sino sólo históricamente, responde al carácter histórico (*historisch*) de la razón kantiana, es decir, a su constituirse como *ratio* derivada y secundaria, cuyo movimiento, por lo tanto, depende siempre de algo externo y dado, de una exterioridad que determina

32 Se remite aquí a las consideraciones de la Arquitectónica de la razón pura, donde Kant advierte que a veces sucede que ni al autor ni a sus epígonos se les revela la idea que guía su búsqueda, y que ellos se mueven en la oscuridad y no logran aferrar o determinar su contenido: “Es una lástima que sólo después de haber recolectado durante largo tiempo, de manera rapsódica, según la guía de una idea que reside escondida en nosotros, muchos conocimientos que se refieren a ella, y que nos sirven como materiales de construcción, e incluso sólo después de haber pasado mucho tiempo combinándolos técnicamente, nos sea posible por primera vez, ver la idea en una luz más clara, y diseñar arquitectónicamente un todo según los fines de la razón” (KrV A 834, B 862; CRP 846). Poco antes Kant había dicho que puede suceder que “el autor y a menudo también sus tardíos seguidores, den vueltas alrededor de una idea que no han podido tornar distinta para sí mismos”. Si es así, no sólo la idea se revela al final, sino que podría ser que ni siquiera se revelara.

la imposibilidad de su autosuficiencia y, con ello, su imposibilidad de constituirse como sistema acabado. De ahí la conclusión kantiana: si no hay modelos, tampoco puede haber copias. Si la razón está *de jure* constituida de modo tal que no puede hacerse transparente a sí misma, esto significa que el camino hacia un sistema acabado y completo de la filosofía habrá siempre de revelarse como tronco; y no habiendo espacio para la filosofía, queda espacio sólo para el filosofar; un filosofar que, moviéndose siempre desde y en la exterioridad, aparece condenado a re-correr, a pensar conforme a algo que lo precede, resultando así incapaz de agotar el espacio que lo separa de la verdadera filosofía.

Desde los primeros escritos jenenses, la apuesta hegeliana, en cambio, es por una razón que no se presente sólo como facultad, instrumento o *medium* cognoscitivo, reduciendo así el pensar a actividad subjetiva que *ab initio* se constituye en contraposición a una objetividad, cuya exterioridad condena la razón a un *Nachdenken* imposibilitado de asir su propio punto originario. La superación de la concepción de la razón como facultad implica, para Hegel, la demolición del punto de vista del yo como horizonte insuperable y con ello la apertura de la posibilidad de conciliación entre filosofar y filosofía. La filosofía, pensada como sistema objetivo y necesario, y la actividad del filosofar, pensada como ejercicio contingente y subjetivo, no pueden presentarse entonces como dos dimensiones entre las cuales se erce el abismo de la separación absoluta de lo subjetivo y lo objetivo; antes bien, la filosofía es el *medium* en el que esta escisión es unificada. La actividad de filosofar no consiste en un proceder problemáticamente, en un ejercitar el talento de la razón, teniendo presente el derecho de esta última para confirmar o rechazar los principios asumidos sólo hipotéticamente como verdaderos. En tal concepción reside para Hegel la condena de la razón a ejercicio de habilidad o a mera repetición de un ideal incapaz de realizarse a sí mismo.

En estos primeros años de Jena, lo que permite el cierre del espacio de escisión entre filosofar y filosofía, entre *Bild* originario y copia, es la articulación de un modelo platónico del saber y de la filosofía –según el cual la razón es sólo una y, por lo tanto, no puede haber sino sólo una filosofía verdadera– con un modelo que podríamos llamar de recíproco reconocimiento o interacción –en virtud

del cual es posible reconocer una pluralidad de sistemas filosóficos verdaderos, cada uno de los cuales, si es genuina filosofía, no podrá sino reconocerse en el otro, como sustancialmente idéntico al otro—: sólo “quien está atrapado en una peculiaridad no ve en otro sino peculiaridades”.³³ Si es así, no hay genuino filosofar que no sea al mismo tiempo filosofía, que no sea despliegue sistemático del saber; esta identidad, sin embargo, no comporta para Hegel el cierre del espacio propio del filosofar, pues aún en los primeros escritos jenenses, en los que predomina el elemento de universalidad-eternidad-atemporalidad, el filosofar despliega la verdad articulando los conceptos que una determinada época le ofrece:

Puesto que la especulación es la actividad de la razón única y universal hacia sí misma, en lugar de ver en los sistemas filosóficos de las diferentes épocas y cerebros tan solo procedimientos diversos y puntos de vista puramente peculiares, como ha liberado a su propio punto de vista de las contingencias y limitaciones, *debe encontrarse a sí misma a través de las formas particulares* —de lo contrario encontraría una mera variedad de conceptos intelectivos y de opiniones y una tal variedad no es ninguna filosofía—. La verdadera peculiaridad de una filosofía es la individualidad interesante en la cual la razón, con los materiales de construcción de una época particular, se ha organizado una figura; la razón especulativa particular encuentra en ella espíritu de su espíritu, carne de su carne, se ve en ella como uno y el mismo ser viviente y a la vez como otro.³⁴

La filosofía, y por ende la genuina especulación, consiste, para Hegel, en el movimiento en el que la razón aferra su propia esencia; ese movimiento la razón lo realiza tomando sobre sí los diferentes “materiales de construcción” que cada época ofrece, conjugándolos y devolviéndonos a la época en la forma de una “figura” total y acabada; ya no como una rapsodia de elementos dispares, sino como una organización de miembros. Esa organización o figura traza la “interesante individualidad” de la filosofía, pues en ella se conjugan

33 DS 11; Dif. 11.

34 DS 12; Dif. 12.

la peculiaridad de la propia época y la universalidad de la razón, la contingencia del subjetivo ejercicio del filosofar y la completitud de la verdadera filosofía.

No hay aquí tampoco espacio para modelos o copias. Pero esto ya no comporta la paradójica condena a la repetición de un ideal inalcanzable, sino que antes bien impone el descubrimiento del hacerse *Wahrheit* del *Schein*, su aferrarse como verdad en movimiento, en el movimiento mismo en el que cierra ese espacio de escisión que afectaba a la razón kantiana.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Hegel, G. W. F., *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en *Gesammelte Werke*, Bd. XX, edición a cargo de W. Bonsiepen - H-C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992; trad. esp. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005; y la trad. esp. A. Zozaya, *Lógica I*, (que toma la parte de la Lógica), Madrid, Hyspamérica, 1984.
- ----, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1stes Heft, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. a cargo de H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968; trad. esp. de M. del Carmen Paredes Martín, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Gredos, 2010.
- ----, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968
- ----, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV, ed. H. Buchner - O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968; trad. al esp. de V. Serrano, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Kant, E., *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kants Gesammelte Schriften* (Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften), Bde. III y IV, Berlin, De Gruyter, 1902 ss. (primera y segunda edición respectivamente); trad. esp. M. Caimi, *Critica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2010.
- ----, *Kritik der Urteilskraft*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. V, Berlin, De Gruyter, 1968, pp. 165-586; trad. esp. de J. R. Aranguren, *Critica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 2005.

- ----, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*; en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Berlin, De Gruyter, 1969.
- ----, *Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd., VI, Berlin, De Gruyter, 1969, pp. 203-494; trad. esp. De A. Cortina Orts / J. Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008.

Bibliografía

- Bristow, W., *Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.
- Ende, H., *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1973.
- Ferrarin, A., *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*, Roma, Carocci, 2016.
- Gaiarsa, A., “Nota sul concetto di costruzione”, en *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1982, pp. 429-443.
- Giordanetti P., “Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. Entwicklungsgeschichtliche Beobachtungen”, en *Kant-Studien*, 86, 1995, pp. 406-430.
- Hinske, N., “Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Kants Unterscheidung zwischen «Philosophie lernen» und «Philosophieren lernen» und ihre Vorgeschichte”, en Id., *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 53-69.
- ----, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1999.
- Hohenegger, H., *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Macerata, Quodlibet, 2004,

- Jaeschke, W., “Dalla filosofia trascendentale alla speculazione. Sulla preistoria della *Differenzschrift*”, en M. Cingoli (ed.), *L'erosario pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Milán, Guerini & Associati, 2004, pp. 15-23.
- Nuzzo, A., *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova, Pantograf, 1992;
- Scaravelli, L., “Perché secondo Kant la filosofia non si può imparare”, en Id., *Il problema della scienza e il giudizio storico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999.
- Soresi, S., *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 2012.

La metafísica místico-especulativa de Hegel y el problema de la relación entre teoría y práctica

LEONARDO ABRAMOVICH

1. La (ir-)resolución crítica: el progreso al infinito y la metafísica del entendimiento

He aquí uno de los corolarios fundamentales de la ética trascendental y, con ella, de la filosofía moderna en general: la razón sólo puede progresar infinitamente hacia el bien, mas nunca realizarlo efectivamente.¹ Parece entonces que entre la realización efectiva del bien y la razón, o bien, entre la práctica y la teoría, se yergue un abismo infranqueable que la propia razón, con todo su empoderamiento a cuestas, no puede más que contemplar con un adusto gesto de impotencia y resignación. El bien, entendido como unidad entre la razón y la realidad, es ciertamente aquello a lo que la razón aspira; pero se trata sin embargo sólo de una aspiración.

En vano buscaremos el fundamento filosófico de esta tesis en el ámbito de la ética, así como en vano lo buscaremos en el ámbito de la epistemología. Muy a pesar de las pretensiones del pensamiento moderno, la epistemología sólo alcanza el rango de *prima philosophia* en la medida en que se hace caso omiso de las presuposiciones metafísicas de la propia modernidad, y lo mismo ocurre con la ética. Si la epistemología recomienda al pensar no aventurarse hacia el ser sin antes someter a un estricto examen la capacidad de la razón, la ética terminará por decir exactamente lo mismo, aunque haciendo uso de una terminología ética: el bien no puede ser más que una idea regu-

1 Cf. Hegel, Enz, § 55 A; WdL, HW 5/148; Fichte, FSW I 516. Todas las traducciones al español de este artículo son mías, a no ser que se indique lo contrario. Las siglas utilizadas se especifican en las referencias.

lativa, una utopía que el mundo jamás podrá presenciar; o bien, dicho de otro modo, el pensar no alcanza al ser. Ética y epistemología, por citar sólo dos casos, comparten uno y el mismo fundamento, o mejor, una y la misma presuposición: la diferencia metafísica entre el ser y el pensar.²

Desde el momento en que presuponemos una diferencia absoluta entre el ser y el pensar, tal como si se tratase de dos ámbitos diferentes e independientes el uno del otro, presuponemos con ello la impensabilidad del ser y, al mismo tiempo, y por el mismo motivo, la irrealidad del pensar. La imposibilidad del bien se infiere de la diferencia metafísica entre el ser y el pensar tan deductivamente como la mortalidad de Sócrates se sigue de la mortalidad del hombre en general y de la humanidad de Sócrates. Toda vez que el ser constituye una esfera independiente del pensar, este último es necesariamente incapaz de hallar razón alguna que le permita inferir la pensabilidad del ser, por el sencillo motivo de que el ámbito de las razones se agota en la misma esfera del pensar, fuera de la cual las razones no tienen ni pueden tener lugar alguno, precisamente porque la esfera del pensar no es sino la esfera de las razones. El propio Kant no justifica la presencia de las ideas de la razón –como no lo hace, en rigor, con ninguna de las formas puras del pensar–; sólo las halla allí, empírica e históricamente, y encuentra que pueden ser puestas al servicio del entendimiento.³ No importa cuánto se esfuerce la razón, no hallará razón en el ser; a lo sumo, si se esfuerza lo suficiente y logra encadenar al ser, someterlo y violentarlo, imponiéndole extrínsecamente sus propias categorías, puede conseguir un fenómeno, una *apariencia de ser en el pensar*, pero no la racionalidad de lo real o del ser como tal, que en última instancia es lo único que le interesa. En efecto, es tan así que la razón perseguirá al bien sin importar qué, sin importar cuán imposible sea esa anhelada racionalización de lo real. Quizás este interés de la razón tenga una raíz más profunda que un mero capricho del pensamiento humano, aun cuando este capricho sea pensado como idea regulativa de la razón al servicio del ordenamiento sistemático de los productos del entendimiento.

Sólo sobre la base de una metafísica irresolublemente dualista, que afirma la absoluta diferencia entre el pensar y el ser, puede el

2 Cf. Gabriel, M., *Trascendental Ontology*, London, Continuum, 2011, p. xi.

3 Cf. Enz §§ 41, 42A, 48A, 60A; WdL, HW 5/40-41.

propio pensar llegar a afirmar su constitutiva impotencia, su incapacidad de alcanzar alguna vez algo real: y lo sabe tan bien que afirma la fenomenalidad o, lo que es lo mismo, la subjetividad de su mundo. “Trascendental”, como dice Hegel, es sólo una palabra para decir “subjetivo”.⁴ Sólo una razón así auto-cercenada puede concebirse a sí misma tal como aquel asno que camina detrás de la zanahoria, al mismo tiempo que es él, y nadie más, quien la empuja constantemente más allá de sí. La razón quiere el bien, esto es, la unidad entre sí misma y lo real; pero en la medida en que hace del ser o lo real precisamente lo otro de sí misma, no puede más que sostener la imposibilidad del bien, al menos en este mundo claro.

Uno de los primeros en demostrar su incomodidad con la filosofía kantiana fue Georg Hamman, un místico. Y la región suaba –de la cual Stuttgart, tierra natal de Hegel, era la ciudad más importante– fue sin duda una tierra culturalmente proclive al misticismo: Johann Bengel y Valentin Andreeae, los dos máximos representantes de lo que Lawrence Dickey denomina el pietismo realista suabo (*down-to-earth pietism*),⁵ nacieron en Wurtemberg y se formaron en el *Stift* de Tubinga, al igual que Hölderlin, Schelling y Hegel. Friedrich Öttinger, quizás el más importante seguidor del místico Jakob Böhme durante esta época, siguió el mismo derrotero biográfico que Bengel y Andreeae. Por otro lado, Fichte, Goethe, Herder, Lessing, Novalis, Reinhold, Schelling y Schiller, entre otros, fueron todos ellos miembros activos de los círculos masones de la época, círculos que, al igual que los rosacruces, se caracterizaban por su fuerte impronta mística.⁶

Quisiera destacar aquí sólo algunos de los puntos más importantes de la tradición mística tal y como la encontramos en la Alemania de Hegel. Una de las tesis más características de la mística en general consiste en la íntima relación entre Dios y el hombre (*unio mystica*), y con ello, en la unidad de los opuestos, lo infinito y lo finito (*coincidentia oppositorum*). La *Gottwerdung* o divinización no es sino el destino del hombre como tal: el individuo humano ha

⁴ Enz § 42 Z2.

⁵ Dickey, L., *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit. 1770-1807*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 44 ss.

⁶ Sobre la raíces místicas de Wurtemberg y la fuentes místicas de la filosofía de Hegel puede consultarse la obra de Alexander Magee, *Hegel and The Hermetic Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

de hallar a Dios en sí mismo, despojándose de todo mal y finitud, alcanzando así, en sí mismo, la absoluta infinitud de Dios. Esta idea puede encontrarse no sólo en el antiguo *Corpus Hermeticum*,⁷ sino también en productos típicamente alemanes como Meister Eckhart,⁸ la *Teología Alemana*⁹ y Angelus Silesius,¹⁰ entre otros. La segunda tesis, producto típico de la mística de corte böhmeano, se funda en la concepción de Dios, no ya como cosa o sustancia, sino más bien como vida y proceso. Afectado desde un principio por la negatividad y la imperfección, por la “ira” (*Zorn*) y el “veneno” (*Gift*), según la famosa expresión de Böhme, Dios no es sino su propio deseo (*Begirde*) de auto-consumación y auto-manifestación (*Selbstoffenbarung*).¹¹ No obstante, este proceso divino sólo puede acaecer *en* el mundo, y, más concretamente aún, en la historia humana. De este modo, la historia del mundo, así como la historia del hombre, es concebida como una *Heilsgeschichte*, como el teatro y medio de la realización de Dios en la tierra, que halla su punto culminante en la propia

-
- 7 Según el *Corpus*, la gnosis es el fin (*télos*) del hombre, y ella no es otra cosa que “devenir Dios” (*theotheenai*). Cf. “Poimándres”, en Salaman, C. et al., *The Way of Hermes*, Vermont, Inner Tradition, 2000, §§ 1.26, 10.6-7, 11.10, 19, 24-25.
- 8 Afirma Eckhart: “Pues tan cierto es que Dios ha devenido hombre, como que el hombre ha devenido Dios” (Pr. 46, edición alemana de Quint, 1993). Pero Eckhart va incluso más lejos y afirma: “Le ruego a Dios que me libre de Dios, porque mi ser esencial está por encima de Dios concebido como el origen de las criaturas” (Pr. 52).
- 9 En el parágrafo 24, en efecto, leemos: “El verdadero Dios perfecto y el verdadero hombre perfecto son uno” (*Theología Alemana*, Gernsbach, Bethelehem, 1886, p. 57).
- 10 Dice Silesius: “Soy tan grande como Dios, y Él tan pequeño como yo; / Él no puede estar por encima de mí, ni yo por debajo de Él” (*Cherubinischer Wandermann*, Jena, Eugen Diederichs, 1905, p. 2 [I: 10]).
- 11 En *Theoscopia* (1: 10) dice Böhme: “Si el Dios oculto, que es una única esencia y voluntad, no hubiese salido desde sí mismo [...] hacia la divisibilidad de la voluntad, y si no hubiese introducido esto en comprensibilidad inmanente (*Infaßlichkeit*) [...] de modo que esta misma divisibilidad no hubiese permanecido en conflicto, entonces ¿cómo la voluntad de Dios, que en sí misma es sólo una, puede serle revelada?, ¿cómo puede una única voluntad ser un conocimiento de sí misma?” (*Theosophia Revelata*, Hamburg, 1715, p. 1739). En la misma línea sostiene Öttinger: “Dios es por tanto un eterno apetito de manifestación” (*Bi-bolisches und emblematisches Wörterbuch*, 1776; reimpreso en Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969, p. 536).

subjetividad humana, porque allí, y sólo allí, puede Dios alcanzar su autoconsciencia y perfección.¹²

Dado este contexto cultural, es comprensible que la sangre mística de Wurtemberg, como sugiere Robert Schneider, no pudiera tolerar los dualismos kantianos.¹³ Tampoco Hegel podrá: la idea de la divinidad humana, profundamente arraigada en la cultura religiosa de la vieja Wurtemberg, sólo podía ver con malos ojos semejante rebajamiento crítico de la humanidad. La *Gottwerdung*, transfigurada por la especulación, era para Hegel no sólo una idea heredada, sino más aun la única forma de salvaguardar lo que la razón ilustrada, pese a todos sus esfuerzos y pretensiones, no había podido salvar: la libertad humana, este hallarse a sí mismo del pensar en lo otro de sí, en el ser.

2. Hegel, entre la mística y la especulación

Si nos atenemos a los datos biográficos de Hegel, nada parece indicar un contacto directo con las ideas místicas, por lo menos hasta 1793, cuando el filósofo finaliza su estancia en el famoso *Stift* de Tubinga y se establece en Berna, y luego en Frankfurt. Es aquí donde encontramos por primera vez rastros discernibles de la influencia del misticismo en sus ideas. En efecto, su biógrafo, Karl Rosenkranz, caracteriza a este periodo como “esencialmente teosófico”.¹⁴ No sólo comenzó a estudiar a autores típicamente místicos como Meister Eckhart, Teuler, Böhme, y, según el propio Rosenkranz, Franz von Baader; sabemos también que, ya en Frankfurt, Hegel comenzó a frecuentar algunos círculos masones, famosos por sus componentes místicos. Incluso dedica a su amigo Hölderlin un poema, titulado *Eleusis*, de claro contenido místico.

En este poema encontramos una de las principales tesis de Hegel, aunque aún de una forma muy poco hegeliana, vestida con el ropero místico y romántico que tanto agradaba a Hölderlin. En efecto, Hegel da expresión poética aquí a la incapacidad del pensamiento,

¹² Se trata de una historización de la vida divina que puede rastrearse al menos hasta la *Geschichtstheologie* de Gioacchino da Fiore (1135-1202 d. C.).

¹³ Schneider, R., *Quest for Mysteries*, Ithaca, Cornell University Press, 1947, p. 63.

¹⁴ Citado por H. S. Harris en *Hegel's Development. Night Thoughts*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 144; véase también Rosenkranz, K., *Hegels Leben*, Berlin, Dunker & Humblot, 1844, p. 101.

el lenguaje y las palabras, para aprehender y expresar lo absoluto, lo infinito. Y éste es el motivo que lleva a Hegel, así como a otros filósofos poskantianos, a apartarse de las filosofías de la finitud, incluyendo a la propia filosofía kantiana: dado que la finitud, precisamente en tanto límite y negación, presupone aquello que ella misma niega, lo infinito o absoluto, la filosofía debe ser capaz de dar cuenta de lo absoluto, y, de hecho, ella no es sino esto.¹⁵ No obstante, y en la medida en que lo infinito no puede ser concebido finitamente, esto es, como negación de lo finito, en cuyo caso lo infinito no sería sino un infinito finitizado, lo infinito ha de ser pensado más bien como actividad auto-finitizante, o simplemente como auto-productividad o vida. Dicho de otro modo, los opuestos han de ser comprendidos en su unidad, sin perder de vista, sin embargo, la diferencia misma que los determina como opuestos. Es por ello que el pensamiento (y más precisamente, lo que más tarde denominará *Verstand*), en tanto concibe las determinaciones como absolutas y auto-subsistentes –o, según la expresión de Jacobi, en la medida en que es sólo conocimiento de lo condicionado y finito–, es incapaz de llevar a cabo lo que la filosofía se ha propuesto desde siempre: expresar lo absoluto. Es necesario, por consiguiente, recurrir a alguna forma de saber capaz esta vez de aprehender lo infinito, esta vida de lo absoluto, sin hacer de ello el mero cadáver típico de los productos de la reflexión y del entendimiento.

Frente a la vida de lo infinito, en efecto, representada en el *Eleusis* por la diosa Ceres, el pensamiento es “muerte eterna”. Es necesario remontarse por encima del pensar, apelar, advierte Hegel, a la “fe sincera”,¹⁶ a “la profundidad del sentimiento inexpresable”.¹⁷ Hegel sabe muy bien que esta apelación a una intuición de lo divino pone claramente de manifiesto su deuda con la tradición mística. En *El espíritu del Cristianismo y su destino* (1798-1799) escribe: de lo absoluto, en tanto unidad viviente entre Dios y el mundo “se puede hablar sólo místicamente”.¹⁸ En la *Differenzschrift* (1801), la intuición de lo absoluto aún es puesta como punto de partida necesario, como con-

¹⁵ Cf. VLM, 7: “La filosofía es la superación del límite. Tan pronto hablamos de él, ya estamos más allá de él”.

¹⁶ FS 1/233 (trad. mía).

¹⁷ FS 1/232 (trad. mía).

¹⁸ FS 1/375 (trad. mía).

dición de posibilidad del saber. La “intuición trascendental”, como la llama aquí Hegel, sin duda bajo el encanto del *Sistema del idealismo* de Schelling, en tanto unidad entre reflexión e intuición, contiene tanto el concepto, lo consciente, como el ser o lo inconsciente, tanto lo ideal como lo real.

Como vemos, el joven Hegel se hallaba muy cercano a esta forma de mística, esto es, al acceso inmediato, no discursivo, a lo absoluto. No obstante, y según la interpretación más difundida, Hegel quebraría drásticamente con este misticismo de juventud al menos a partir de la publicación de su *Fenomenología del espíritu* (1807).¹⁹ Los violentos embates que encontramos en el Prólogo a esta obra contra el conocimiento inmediato de lo absoluto son bien conocidos.²⁰ Las críticas esgrimidas por Hegel pueden ser sucintamente expuestas de la siguiente manera. El objeto de la intuición, precisamente en cuanto inmediato, rechaza de sí toda mediación y, con ello, toda determinación.²¹ En segundo lugar, y en la medida en que la intuición tiene un objeto y un contenido, este contenido es completamente arbitrario y extrínseco. Que el contenido de la intuición sea Dios, el Dalai-Lama o un mono, es cosa que ella no es capaz de determinar, precisamente en la medida en que las determinaciones caen fuera de la inmediación que constituye a la intuición como tal.²² En tercer lugar, es preciso reconocer que este objeto se ha constituido mediante una serie de mediaciones, y que la intuición del mismo es en verdad sólo un resultado, y como tal, algo mediado.²³ Por último, que un contenido sea verdadero o no, es algo que este saber hace reposar

19 Cf. Beiser, F., *Hegel*, London, Routledge, 2005, p. 135: “El misticismo de los años de Frankfurt, que había puesto a la fe por encima de la razón, desaparecía a partir del reconocimiento por parte de Hegel de la necesidad de justificar la idea de lo absoluto”.

20 PhG 3/18: “Al entregarse a las indómitas fermentaciones de la sustancia, creen que, mediante el ahogo de la autoconciencia y la renuncia al entendimiento, son ellos a quienes Dios otorga en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y engendran en sus sueños son, por tanto, también sueños”. Ya algunos años antes, entre 1803 y 1806, período en que Hegel escribe sus *Aforismos de Jena* (*Wastebook*), encontramos ataques similares. Cf. §§ 10 (JS 2/542), 71 (JS 2/559), 82 (JS 2/561): “Lo absoluto: en la noche, todos los gatos son pardos. El conocer absoluto es la gran escoba que barre con todo”.

21 Cf. Enz § 73.

22 Cf. Enz § 63 A.

23 Cf. Enz § 66-70.

no sobre el contenido mismo, en tanto que cae fuera de la intuición, sino sólo sobre el “así lo siento yo”. La intuición, el mero sentimiento, advierte Hegel, “pisotea la raíz de la humanidad”,²⁴ rebajándola al estado de lo “antihumano y animal”.²⁵

La era de filosofía especulativa había comenzado, dejando detrás de sí, como un cadáver en la formación filosófica de Hegel el viejo vicio místico. Sin embargo, y muy a pesar de este “quiebre con el misticismo”, en el Prefacio a la segunda edición de la *Enciclopedia* (1827) Hegel decide aliarse, abierta y explícitamente, con Franz von Baader, reconocido místico de la época y principal representante de la teosofía de Jakob Böhme.²⁶ El logro del “espíritu profundamente especulativo” de Baader, dice Hegel, consiste en haber “expuesto y confirmado la Idea filosófica” a partir de una de las tesis más representativas de la mística del “poderoso espíritu” del silesiano, a saber, la naturaleza trinitaria del proceso de auto-constitución de lo absoluto. En una nota a este mismo Prefacio leemos: “Acerca de la mayoría de las cosas que [Baader] me reprocha –e incluso acerca de casi todo– no me sería difícil llegar a un acuerdo con él, es decir, mostrar que no hay de hecho ningún desacuerdo con respecto a sus ideas”.²⁷

El aprecio de Hegel por las ideas de Baader, sin embargo, no se debe tanto al propio Baader, sino más bien a las ideas cuyo aprecio ambos tienen en común: la mística böhmeana.²⁸ En las cerca de treinta páginas que Hegel dedica a Böhme en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* –casi la misma cantidad que le dedica a Schelling y a Descartes, y por encima de otros filósofos canónicos como Leibniz, Locke, Bacon y Jacobi–, dice Hegel que de Böhme, locura y *Schwärmerei* para los ilustrados, “no tenemos por qué sentirnos

²⁴ PhG 3/65.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cf. Magee, *op. cit.*, pp. 4, 47.

²⁷ Enz 8/29, nota. En una carta al propio Baader escrita el 19 de enero de 1824, Hegel expresa el mismo acuerdo fundamental con el místico (*cf.* Butler, *Letters*, p. 572).

²⁸ En su *Fermenta cognitionis* dice Baader: “Me parece que soy el primero, y lamentablemente el único, en haber reconocido y comprendido la reforma del conocimiento iniciada y perseguida por J. Böhme [...]. Para mí, la filosofía de este *philosophus teutonicus*, que, como dice Hegel, llega hasta la profundidad, se ha convertido en una luminosa guía” (citado por C. Muratori, *The First German Philosopher. The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Heidelberg, Springer, 2016, p. xvii).

avergonzados”.²⁹ Aun más, Hegel le otorga al silesiano un lugar destacado en el marco de la filosofía alemana: “Es ésta la primera figura en quien la filosofía alemana se manifiesta con su carácter propio y peculiar”.³⁰ Este “corazón concreto y profundo”,³¹ agrega, ha luchado por dar expresión al “pensamiento más especulativo”,³² a “la más profunda idea de Dios”,³³ e incluso, dicho ahora en la terminología del propio Hegel, a la “Idea absoluta”.³⁴ En efecto, las ideas Böhme son superiores, a ojos del suabo, al panteísmo de Spinoza,³⁵ a la metafísica de Christian Wolff,³⁶ y, por sobre todo, *pace* Kant, a la naturaleza muerta y mecánica de Newton, que es exactamente la antítesis de Böhme.³⁷

La apreciación de Hegel por la mística no se reduce sin embargo a las ideas de Böhme. El desprecio que muestra nuestro suabo por la filosofía escolástica no es ninguna novedad. Se trata para él, de hecho, de un pensamiento bárbaro,³⁸ del más seco y árido entendimiento que ha desmembrado sin piedad la idea especulativa de la Cristiandad.³⁹ De entre los filósofos medievales, no obstante, Hegel rescata no sólo a los Padres de la Iglesia, sino también a los místicos –entre ellos a Gerson, Roger Bacon, Raimundo Lulio y, especialmente, a Raimundo de Sabunde–, en tanto intentaron penetrar

29 VGPh 20/91.

30 VGPh 20/91.

31 VGPh 20/92.

32 VGPh 20/97.

33 VGPh 20/96-7.

34 VGPh 20/98-9.

35 Cf. VGPh 20/166, 196.

36 Cf. VGPh 20/256.

37 Cf. VGPh 20/231-232. El aprecio de Hegel por la filosofía del silesiano precede sin embargo a sus años berlineses. Muchos años antes, en 1811, en una carta escrita el 29 de julio a Peter van Ghert, que le había obsequiado la colección de obras de Böhme, dice Hegel: “Para Alemania Böhme tiene el especial interés de ser verdaderamente el primer filósofo alemán” (*Briefe*, I/381). Pero aún antes, entre 1804 y 1806, cuando Hegel escribió su *Jena Wastebook*, hacia de Böhme un pensador más profundo que Jacobi (cf. JS 2/551). Uno de los fragmentos de este *Wastebook*, uno de los más extensos de hecho, es una exposición quasi-bohemeana de la Creación. Cf. § 49 (JS 2/252-254).

38 Cf. VGPh 19/587.

39 Cf. VGPh 19/588.

especulativamente los misterios de la religión.⁴⁰ A esta lista debemos sumar por supuesto a Giordano Bruno, a quien Hegel otorga un lugar destacado entre los filósofos del Renacimiento.

En cierto modo, como vemos, Hegel rechaza y a la vez abraza a la mística. En efecto, el marco de la alianza tejida por Hegel con Baader en el Prefacio de 1827 a la *Enciclopedia* es, paradójicamente, un enfrentamiento con los defensores del saber inmediato acerca de lo absoluto. Esta doctrina surge como respuesta a lo que, desde su punto de vista, son las deficiencias de la razón en su intento de aprehender lo absoluto, no sólo epistemológicas y metafísicas, sino también ético-políticas: el nihilismo, para usar un término de Jacobi, había de ser evitado. Cuando el pensar, en los albores de la Ilustración, tomó la fuerza suficiente, alzó su voz contra su otrora opresora, la fe, y devenido *Verstand*, atacó sin piedad tanto a la forma como al contenido de la religión. El primer ataque, dice Hegel, se dirigió en general contra la forma de la *Autorität*, esto es, a la naturaleza inmediata, dada del contenido, esto es, contra la fe y la intuición. La segunda crítica, en cambio, se dirigió al contenido mismo del saber religioso: llevando en su mano los principios y la guía de la razón, rechazó este contenido apelando fundamentalmente a las contradicciones internas del mismo.⁴¹ Así, dice Hegel, la Ilustración se opone a los dogmas especulativos del Cristianismo: contra la Trinidad cristiana sostiene que uno no puede ser tres; contra el pecado original que nadie debe cargar con la culpa de un otro; contra la remisión de los pecados, que lo sucedido no puede hacerse desaparecer. En general, advierte Hegel, “se ponía de manifiesto la incompatibilidad de la naturaleza humana con la divina”⁴²

Frente a los salvajes ataques de los ilustrados, personajes como August Tholuck y Heinrich Jacobi se darán a la defensa de la religión y de sus verdades con una fuerza no menos inusitada. Si los ilustrados rechazaron la religión en tanto sus misterios y dogmas quebrantaban los principios fundamentales del pensamiento, los defensores de la religión extraerán de esta misma premisa la conclusión exactamente opuesta: si los principios del pensamiento son incapaces de aprehender las verdades de la religión, entonces habrá

⁴⁰ Cf. VGPh 19/583-4.

⁴¹ Cf. VGPh 20/293.

⁴² VGPh 20/310.

que deshacerse, no ya de la religión, sino del pensamiento mismo. Será necesario, como quería Jacobi, un *salto mortale*, un arrojarse, sin más ni más, hacia las manos del *Glauben*: es la fe efectivamente, y sólo ella, quien podrá salvarnos de la tendencia nihilizante, atea e inmoral de la razón ilustrada. La fuerza de la que estos enemigos de la razón y del filosofar extraen su fuerza no es pues sino la “incapacidad de las categorías finitas para expresar la verdad”,⁴³ según expresión del propio Hegel. En la medida en que la razón se reduce a estas categorías, y en la medida en que las mismas, en tanto finitas, no pueden expresar lo infinito, parece sencillo extraer la conclusión de que sólo el saber inmediato puede acceder a lo absoluto.

En su *Fermenta Cognitionis* Baader ataca no sólo al racionalismo ilustrado, sino también al saber inmediato, al mero *Glauben*, en tanto que da lugar precisamente a lo opuesto de lo que pretende lograr.⁴⁴ Si el racionalismo niega la religión y, con ello, los valores y principios que ella sostiene, el fideísmo, precisamente en la medida en que rechaza enteramente a la razón, se torna incapaz de combatir a sus propios enemigos, cavándose así su propia tumba. Hegel cree ver aquí una expresión de su propia tesis, según la cual el contenido de la religión y de la filosofía es uno y el mismo, a saber, lo absoluto. La tarea de la filosofía, en efecto, no es sino traducir o exponer en “el lenguaje del concepto” lo que la religión expone únicamente en “el lenguaje del sentimiento y la representación”.⁴⁵ La tarea de la filosofía, por consiguiente, no puede ser sino la de unir ambos extremos: fe y razón, exponiendo conceptualmente los misterios de la religión,⁴⁶ “recobrar a Dios por medio del pensamiento”,⁴⁷ “llegar de nuevo a lo que al comienzo de este período se consideraba y re-

43 Enz 8/16.

44 Dice Baader: “Si quieres que la práctica de la religión florezca nuevamente, debes asegurarte de lograr nuevamente una teoría racional de la misma, y no dejar a tus enemigos (los ateos) en posesión del campo con su aserto irracional y blasfemo de que no debe pensarse semejante teoría de la religión, de que tal cosa es imposible, puesto que la religión es un asunto del corazón, una región en donde, muy convenientemente, uno puede, y debe, deshacerse de su propia cabeza”; citado por Hegel en este mismo Prefacio (Enz 8/27).

45 Enz 8/24.

46 Cf. VGPh 18/99-100.

47 VGPh 20/313.

conocía como lo único verdadero”,⁴⁸ y como tal, el único objeto de la filosofía.⁴⁹ La idea de que el hombre no puede conocer a Dios es, dice Hegel, no sólo “opuesta a toda la naturaleza de la religión cristiana”,⁵⁰ en tanto religión *revelada*, sino, más aún, “el último grado de rebajamiento del hombre”.⁵¹

El rechazo por parte de Hegel del saber inmediato no es, como vemos, total. En efecto, concuerda plenamente con las críticas que sus adalides lanzaron contra el racionalismo ilustrado: en primer lugar, la imposibilidad de permanecer en el plano de lo finito sin con ello haberse movido ya al plano de la infinitud.⁵² “Decir que este pasaje no debe suceder –afirma Hegel– significa que no debe haber pensamiento”.⁵³ En segundo lugar, la incapacidad de la categorías del entendimiento para expresar la verdad, o simplemente a Dios. El reproche que Hegel lanza contra ellos es más bien el de haber confundido a la razón y al pensamiento como tal con el entendimiento, con el pensamiento finito y abstracto, concluyendo a partir de aquí que sólo el saber inmediato es capaz de aprehender lo absoluto. En este sentido, Hegel concuerda con la tesis fundamental de la Ilustración: lo que es, tanto el bien como la verdad, ha de ser determinado por el pensamiento, mas no, y es aquí donde Hegel se aparta de la Ilustración, por el pensar del *Verstand*, sino por el pensar de la *Vernunft*.

En la medida en que la religión, especialmente el Cristianismo, en tanto religión consumada, hace de lo especulativo y racional el corazón de su doctrina, aunque aún en la forma inadecuada de la *Vorstellung*, la filosofía debe aprehender este contenido especulativo, librarlo de las cadenas de la representación y exponerlo en su forma adecuada, esto es, en la forma del *Begriff*, pues “es sólo en el pensamiento, y como pensamiento, que este contenido, Dios mismo, se halla en su verdad”.⁵⁴ Dicho de otro modo, lo que es un misterio

48 VGPh 20/313. Cf. VPhRM, III 26-7.

49 Cf. Enz § 1; VPhRM, I 33: “La filosofía tiene en general a Dios como objeto, y más precisamente, como su único objeto”; VPhRM, I 63.

50 VPhRM, I 7.

51 *Ibidem*.

52 Cf. WdL 5/145: “Que algo es determinado como límite, implica estar ya más allá del mismo”.

53 Enz § 50 A.

54 Enz § 19 Z2.

para el *Verstand* ha de ser revelado para la *Vernunft*, para la filosofía especulativa, precisamente porque el misterio, lo místico mismo, es de naturaleza especulativa. En efecto, dice Hegel: “El sentido de lo especulativo debe comprenderse como aquello que antes solía llamarse «místico»”.⁵⁵

Religión, mística y especulación, comparten para Hegel uno y el mismo contenido, y este contenido no es nada más ni nada menos que la verdad: la naturaleza especulativa de Dios. “La Trinidad –afirma Hegel– es llamada el *misterio* de Dios; su contenido es *místico*, es decir, *especulativo*; pero para la razón no es ningún secreto”.⁵⁶ Si el Cristianismo es la religión consumada, y si la *Vernunft* ha de hacerse cargo de la tarea de exponer conceptual y discursivamente lo que el lenguaje de la *Vorstellung* expone sólo limitada e inadecuadamente, la conclusión parece inevitable: la filosofía es la sucesora de la mística religiosa, pues sólo ella puede llevar a cabo la verdadera y definitiva consumación del misterio divino.

A pesar de haber roto pues con aquel “misticismo de juventud”, Hegel aún puede sostener, de la forma más directa y explícita posible, que lo que él entiende por especulación –sin duda concepto clave de su filosofía– es lo que antiguamente se entendía por “mística”. Dicho de otro modo: Hegel se aparta del misticismo acercándose a él. En primer lugar, el misticismo del que se aparta Hegel no es el misticismo como tal, sino sólo aquel fundado en la intuición como vía de acceso a lo absoluto (el mismo que el propio Hegel había defendido por lo menos hasta 1801). En segundo lugar, el misticismo al que Hegel se acerca es el misticismo especulativo, a saber, una forma de discursividad que, a diferencia del *Verstand*, es capaz de exponer y comprender los misterios especulativos de la religión. Corregida

⁵⁵ Enz § 82 Z. Cf. también VPhRM, I 158: “Este contenido es la verdad, y por ende, en y por sí de naturaleza especulativa, mística”; VPhRM, I 158, 333: “Lo místico es sobre todo lo especulativo, lo que se oculta al entendimiento”; VPhRM, II 391, 392; III 92-3; VGPh 18/100: “Los misterios son, según su naturaleza y en cuanto contenido especulativo, algo oculto para el entendimiento, pero no para la razón; ellos son simplemente lo racional en el sentido de lo especulativo. El entendimiento no comprende a lo especulativo, a lo concreto, pues mantiene las diferencias siempre separadas. La contradicción de estas diferencias contiene ciertamente al misterio, pero también la resolución del mismo”; VGPh 19/467.

⁵⁶ VPhRM, III 125, cursivas mías. Cf. VGPh 19/467; VGPh 18/100-101; VPhRM, I 278-9, II 391, III 205, 276; VPhR 17/227-230.

nuestra afirmación pues, reza ahora como sigue: Hegel se aleja del misticismo de la *intuición* acercándose al misticismo *especulativo*.⁵⁷

3. Dios en la tierra o el contenido místico-especulativo de la religión revelada

La clave de la doctrina cristiana, sostiene Hegel, radica en que Dios se ha revelado al hombre como *Geist*, esto es, no como Dios abstracto, inmediato, o natural, sino más bien como concreto.⁵⁸ “Concreción” es el término utilizado por Hegel para designar lo que los místicos llamaban *coincidentia oppositorum*, una coincidencia que escapa tanto a la *Vorstellung* como al *Verstand*, y que, por consiguiente, sólo puede ser aprehendida especulativamente, *begreiflich*. Frente al entendimiento, en efecto, que juzga la legitimidad de todo contenido en función de su auto-identidad, excluyendo por tanto la contradicción, la negación, y la mediación, la naturaleza de lo especulativo, por el contrario, consiste para Hegel precisamente “en la concepción [...] de los contrarios en su unidad, o sea, de lo positivo en lo negativo”.⁵⁹ La misma observación es hecha por Hegel con respecto al contenido del saber místico: “lo místico es la unidad concreta de aquellas determinaciones que valen como verdaderas para el entendimiento sólo en su separación y oposición”.⁶⁰ Dicho de otro modo, lo místico-especulativo, en la medida en que expresa la concreción del contenido, la *coincidentia oppositorum*, es simplemente un saber y un contenido que “trasciende al entendimiento”,⁶¹ que conoce en su concreción lo que el entendimiento sólo puede concebir abstractamente, esto es, aislado y separado.

El espíritu es pues algo concreto, una unidad que contiene en sí la diferencia. En líneas generales, esta diferencia no es sino lo infinito y lo finito, lo absoluto y lo relativo, lo incondicionado y lo condi-

⁵⁷ Esta tesis ha sido defendida recientemente por Cecilia Muratori, *The First German Philosopher. The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Heidelberg, Springer, 2016, p. xix.

⁵⁸ Cf. VGPh 19/493.

⁵⁹ WdL 5/52. Cf. WdL 5/93-94, 114, 168: “La naturaleza del pensamiento especulativo [...] radica únicamente en aprehender los momentos opuestos en su unidad”, 6/76; Enz § 9A.

⁶⁰ Enz § 82 Z. Cf. VGPh 19/484, 591, 594; VLM 80-81.

⁶¹ Enz § 82 Z.

cionado. Más precisamente, dice Hegel, se trata de la *Versöhnung*, de la reconciliación, que es en efecto, el mensaje fundamental del Cristianismo: Dios se ha reconciliado con el mundo.⁶² No obstante, esta reconciliación con el mundo sólo es posible a través del hombre, pues sólo a través de un hombre, Cristo, Dios se ha hecho carne, ha descendido, desde las alturas del *Jenseits* divino hacia la tierra. Que lo absoluto, Dios, es espíritu, significa pues que Él es algo concreto, místico-especulativo, y el sentido de esta concreción, el misterio develado por Cristo, no es sino Cristo mismo, a saber, “la unidad de la naturaleza humana y divina”,⁶³ o bien, la así llamada *unio mystica*.⁶⁴

En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel cita, por primera y única vez en todas sus obras, un pasaje de Meister Eckhart. El pasaje reza como sigue: “El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo a Él; mi ojo y su ojo son uno y el mismo”.⁶⁵ La elección de este pasaje no es arbitraria, ni mucho menos caprichosa. Se trata de la sentencia de un místico, sin dudas. Sin embargo, la lectura de este texto, según relata Franz von Baader, desató en el filósofo una especie de júbilo y alegría, como la que uno siente ante la presencia de un gran hallazgo: “¡he aquí —exclamó Hegel— lo que estábamos buscando!”.⁶⁶ La figura del ojo, y consecuentemente de la visión, ponen de manifiesto, aunque sólo implícitamente, la presencia de un saber inmediato, de una visión o experiencia “mística”. No obstante, lo que le interesa aquí a Hegel, que ha situado la especulación en el lugar que otrora le correspondiera a la intuición mística, es sin dudas el contenido de la visión y no la visión misma. Su contenido es lo concreto mismo, el espíritu, a saber, no la absoluta simplicidad, la unidad abstracta del entendimiento, sino unidad de los extremos, de lo infinito y lo finito, de Dios y del hombre. Lo que encontramos aquí pues es una expresión figurativa que conlleva un doble significado: por un lado, la identidad entre Dios y el hombre, la *unio mystica*; por el otro, la unidad de los opuestos, la *coincidentia*

62 Cf. 2 Cor. 5: 17.

63 VGP 19/493. Cf. VPhR 17/189.

64 Cf. PhG 3/526: “Lo místico no es el ocultamiento de un misterio o la ignorancia, sino que consiste en que el sí mismo se sabe uno con la esencia, y que esto es manifestado”. Cf. también VLM 74: “En la religión cristiana se ha expresado el pensamiento de que el hombre es idéntico y absolutamente uno con lo absoluto”.

65 VPhRM, I 248. Cf. Eckhart, *Werke*, Pr. 12.

66 Magee, *op. cit.*, p. 226.

oppositorum. El ojo del hombre es efectivamente el ojo de Dios, o bien, lo diferente, aquí Dios y hombre, son lo mismo. Para Hegel, así como antes para Eckhart, la unidad entre Dios y el hombre implica necesariamente la identidad de la diferencia, y viceversa, esta identidad supone la unidad Dios-hombre. En estas mismas lecciones dice Hegel: “El proceso de la gracia, la unidad de las naturalezas divina y humana, la unión mística, representa la unidad absoluta de determinaciones opuestas”.⁶⁷

Unidad de los diferentes, identidad de los opuestos, el espíritu, en su concreción, es para Hegel de naturaleza trinitaria: lo uno, lo otro, y la unidad de ambos. De aquí que el suabo sostenga la necesidad de reconocer a la Trinidad (*Dreieinigkeit*), el misterio absoluto de la Cristiandad, su núcleo místico, como la verdad, pues ella pone de manifiesto que Dios, en tanto espíritu, no es Padre, mas tampoco meramente Hijo, sino la unidad de ambos, el Espíritu Santo, una unidad concreta en donde la diferencia no desaparece, sino que permanece como momento necesario y constitutivo de la verdadera unidad: tres personas, un Dios.⁶⁸ No casualmente el núcleo especulativo de la mística de Böhme radica, según Hegel, en la presencia absoluta de la Trinidad en todas las cosas.⁶⁹ Para Böhme, todo lo que es es vida, *Qualität*, y la fuente de la vida es el *Qual*, el tormento, la ira, el veneno o la negatividad inmanente que escinde al viviente y lo impulsa así a salir fuera de sí en busca de sí, en busca de la santa unidad entre sí mismo y su negatividad inmanente.

La unidad entre Dios y el mundo, y más precisamente entre Dios y el hombre, es una unidad concreta, una unión de naturaleza espiritual, especulativa, y es por ello que no puede ser pensada estáticamente, como unidad inmediata, natural, en términos de la identidad abstracta del entendimiento, sino más bien en términos böhmeanos. Esta *coincidentia oppositorum*, esta identidad Dios-hombre, ha de ser pensada en concordancia con la naturaleza misma del contenido, esto es, racional y especulativamente, como un proceso auto-genético de ruptura y reconciliación: la unidad, lo absoluto mismo, no es en efecto un punto de partida, no es algo intuible, sino más bien un resultado de sí mismo: lo absoluto debe *llegar a ser* lo

67 VPhRM, III 170.

68 Cf. VPhR 17/222.

69 VGPh 20/98. Cf. también VPhR 17/240.

que es, o bien, dicho de otro modo, lo absoluto tiene una historia. En las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* leemos: “El hombre sólo conoce a Dios en cuanto Dios se sabe a sí mismo en el hombre”.⁷⁰ Se trata sin dudas de una reformulación de la sentencia eckhartiana: Dios se sabe a sí mismo en el hombre, en el saber humano acerca de Dios, y viceversa. Pero no se trata de una identidad estática, la misma que encontramos aún en Eckhart y Silesius, sino por el contrario de una identidad dinámica, en la que Dios sólo llega a ser propiamente Dios en su saberse a sí mismo en el hombre, esto es, en su autoconciencia terrena, que a la vez es la consumada autoconciencia humana.⁷¹

La progresiva elevación del hombre por encima de su constitutiva finitud y naturalidad, esta *Heilsgechichte*, o, para decirlo con Schelling, esta *Geschichte des Selbstbewusstseins*,⁷² esta historia del autoconocimiento y autorevelación de lo que el hombre es *an sich*, es no sólo la obtención de su unidad e identidad con lo absoluto, el espíritu como tal, sino asimismo, precisamente en tanto ha devenido así infinito, la consumación de su libertad: lo otro en efecto ya no es un límite que presiona y determina al sujeto extrínsecamente, sino sólo un momento ideal del espíritu, y como tal, ya no una determinación extrínseca, sino más bien *auto-determinación*. En efecto, la libertad no es, a ojos de Hegel, sino la idealidad de lo finito. En tanto aún no ideal, en tanto aún fijado y encadenado a su propia determinidad positiva, lo finito encuentra en su negación, en su otro en general, un límite, entrando así en una relación de necesidad con su mundo circundante. Así extrínsecamente determinado, lo finito es fundamentalmente no libre.⁷³ Mas la verdad de la necesidad, dice

70 VBDG 17/480. Cf. también VBDG 17/385.

71 Enz § 564 Z, cursivas mías: “Dios sólo es dios en la medida en que se sabe a sí mismo; su saberse es además su autoconciencia en el hombre, y el saber que el hombre tiene de Dios equivale a saberse del hombre en Dios”. Cf. VPhRM, III 219; VLM 48.

72 Cf. SSW I/1 382: “Toda acción del espíritu se dirige a la exposición de lo infinito en lo finito. El objetivo de todas estas acciones es la autoconciencia, y la historia de estas acciones no es sino la historia de la autoconciencia”. Esta idea será luego retomada en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800), en donde la filosofía es concebida como una “progresiva historia de la autoconciencia” (SSW I/3 331). Cf. también SSW I/1 397; SSW I/3 398-399, 453; I/4 76, 78; I/5 35; II/3 364.

73 Cf. VGPh 19/496.

Hegel, es la libertad.⁷⁴ En tanto lo finito se auto-supera, introyecta lo otro, su negación, dentro de sí, y con ello transforma la exterioridad en interioridad, o bien es exterior a sí mismo, de modo que la anterior determinación extrínseca deviene determinación intrínseca, accede a la auto-determinación, y con ello a la libertad. La elevación del hombre por encima de su finitud, su devenir *absolute Geist*, por consiguiente, es asimismo la consumación de su implícita libertad. Lo absoluto es pues espíritu, autoconciencia, este hallarse a sí mismo en su negación, y como tal, libertad. Es por ello que el destino del espíritu es ciertamente su autoconciencia, pero a la vez, y por el mismo motivo, su absoluta libertad.⁷⁵

El recurso al misticismo no es, como hemos visto, un capricho provinciano de Hegel, un intento por enaltecer la vieja cultura suaba de Wurtemberg, sino, muy por el contrario, una exigencia de la propia razón. La superación del límite desde el interior de la propia limitación no es sino la afirmación de la infinitud e ilimitación de la subjetividad, condición de posibilidad tanto de la autoconciencia como de la libertad, justo en tanto que ambas no son sino el movimiento del retornar a sí mismas desde su otredad, o bien, el movimiento de la autodeterminación del ser-pensar, de lo absoluto o de Dios-hombre. Si la Ilustración, con el afán de salvar la libertad humana, había visto en la mística en general nada más que locura e irracionalidad,⁷⁶ Hegel hallará en esta misma “locura” el remedio a la enfermedad generada por la propia Ilustración: sólo una razón infinita, sólo un espíritu absoluto, puede ser llamado verdaderamente libre.

La razón, en tanto autoconciencia absoluta, en tanto saberse de lo absoluto en el hombre, ha perdido así la subjetividad y unilateralidad propia del punto de vista de la conciencia y la reflexión,

⁷⁴ Cf. WdL 6/246.

⁷⁵ Cf. VPhW I/75, cursivas mías: “La historia del mundo es la exposición del proceso divino y absoluto en sus figuras más elevadas, esta marcha gradual en la que el espíritu alcanza su verdad, su *autoconciencia*”; I/55: “Es éste un conocimiento de la filosofía especulativa, a saber, que la libertad es la única verdad del espíritu”; I/63-64, cursivas mías: “Es la *libertad* misma la que contiene la absoluta necesidad de llevarse a sí misma a la conciencia y a la realidad efectiva, pues, según su concepto, ella es *saber de sí*: éste es el único objetivo el espíritu”.

⁷⁶ El propio Kant, sin duda uno de los máximos representantes de la Ilustración alemana, sostiene que el misticismo es lo “opuesto” a la filosofía (AA VIII 441), y más aún, “la muerte de la filosofía” (AA VIII 389).

ha devenido pensamiento objetivo, o lo que es lo mismo, el Bien, esta unidad entre razón y ser, entre teoría y práctica; ha retornado, de la mano de la *Vernunft*, de esta transfiguración especulativa de la mística religiosa, a este mundo, haciendo de aquel progreso infinito, de aquel *Jenseits* propio de las filosofías de la reflexión y la subjetividad, una cosa del pasado. El Bien abstracto del *Verstand*, en tanto inalcanzable horizonte de unidad estática, en donde toda diferencia y contienda han cesado, ha dejado su lugar, gracias a su propia superación inmanente, al Bien *especulativo*, a este reconocerse de lo absoluto en la autoconciencia humana como el eterno proceso de auto-producción, o, para decirlo con Hegel, como Método absoluto.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969-1971 [cit. como HW].
- Utilizo las siguientes abreviaturas para referirme a los textos de esta colección: FS: *Frühe Schriften*; JS: *Jenaer Schriften*; PhG: *Phenomenologie des Geistes*; WdL: *Wissenschaft der Logik*; Enz: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; VGPh: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, VPhR: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, VBDG: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*.
- Hegel, G. W. F., *Briefe von und an Hegel*, tomo 1, ed. por J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1969.
- ----, *The Letters*, trad. por C. Butler y Ch. Seiler, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- ----, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817*, Hamburg, Meiner, 1992 [cit. como VLM].
- ----, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (3 tomos), Hamburg, Meiner, 1993 [cit. como VPhRM].
- ----, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (4 tomos), Hamburg, Meiner, 1994 [cit. como VPhW].
- Fichte, J. G., *Sämtliche Werke* (8 tomos), ed. por I. H. Fichte, Berlin, Veit und Comp., 1845-6 [cit. como FSW, tomo y página].
- Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, ed. por K. F. A. Schelling, (14 tomos), Stuttgart y Augsburg, Cotta, 1856-61 [cit. como SSW, tomo y página].
- Eckhart, M., *Werke* (2 tomos), ed. por J. Quint, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 1993.
- Böhme, J., *Theosophia Revelata*, 2 tomos, Hamburg, 1715.

Bibliografía

- Beiser, F, *Hegel*, London, Routledge, 2005.
- Dickey, L., *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit. 1770-1807*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Franckforter, *Der Frankfurter o Theologia Deutsch*, Gernsbach, Bethelehem, 1886.
- Gabriel, M., *Trascendental Ontology. Essays on German Idealism*, London, Continuum, 2011.
- Harris, H. S, *Hegel's Development. Night Thoughts*. Jena 1801-1806, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Kroner, R., “Introduction to Hegel’s Philosophical Development”, en Hegel, G. W. F., *On Christianity. Early Theological Writings*, New York, Harper Torchbooks, 1961.
- Magee, A., *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.
- Muratori, C., *The First German Philosopher. The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Heidelberg, Springer, 2016.
- Oettinger, Ch., *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, 1776. Reimpreso en Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969.
- Rosenkranz, K., *Hegels Leben*, Berlin, Duncker und Humblot, 1844.
- Schneider, H., *Quest for Mysteries*, Ithaca, Cornell University Press, 1947.
- Silesius, A., *Cherubinischer Wandersmann*, Jena, Eugen Diederichs, 1905.
- Salaman, C. et al., *The Way of Hermes*, Vermont, Inner Tradition, 2000.

La genética del concepto: apuntes sobre la refutación hegeliana al spinozismo

ALEJANDRO MURÚA

1. Spinoza y la cuestión de la causalidad (apuntes sobre el Libro I de la Ética)

La exposición de las definiciones presentes en el Libro I de la *Ethica* de Baruch Spinoza ofrece una disposición que consideramos relevante apuntar inicialmente. La formulación de ellas se articula sobre la base de disyunciones inclusivas que suponen la identidad del ser con el pensar. Tomemos, por caso, la primera definición: “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente”.¹

Enfatizamos el “o sea” (*sive id*) dentro del contexto con el que inicia la obra. Tal elemento asimila la dimensión ontológica de la causa de sí a su dimensión conceptual y viceversa. Partimos de esto como presuposición de base a nuestra lectura de la *Ética*, presuposición que consideramos que Hegel releva en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* cuando describe la metafísica pre-kantiana, pues esta ciencia, en palabras del filósofo, “consideraba las determinaciones del pensamiento como determinaciones fundamentales de las cosas; mediante esta suposición, a saber, que aquello que es se conoce tal como es en sí pensándolo”.² A los fines de este apartado queremos enfocarnos en algunos conceptos que aparecen dentro del Libro I de la *Ética*: nos referimos brevemente a los conceptos de causa, libertad, necesidad, contingencia y sustancia.

1 Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, (trad. Domínguez, Atiliano), Madrid, Trotta, 2000, p. 39.

2 Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (trad. Valls Plana, Ramón), Madrid, Abada, 2017, p. 171.

Como señalamos más arriba, el concepto de causa aparece por primera vez en la definición 1 como causa de sí, y es inferible que las sustancias pertenecen a esta categoría.³ En la medida en que la sustancia es aquello que es en sí y se concibe por sí, o aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formulado,⁴ ninguna sustancia puede tener algo en común con otra y, consecuentemente, ninguna puede ser la causa de la otra. A los modos, por otro lado, al ser afecciones de la sustancia,⁵ les corresponde la posterioridad ontológica y lógica como efectos de la misma. Si tenemos en cuenta la definición 7, la cual se enfoca en las cosas libres y las necesarias o coaccionadas (*coacta*), llegaremos a la conclusión de que la sustancia, al no tener nada en común con otra y por ende no ser en absoluto por otra sino necesariamente por sí, es libre; pues “existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar”, mientras que sus afecciones, que son en ella y se conciben por ella, existen y obran de un modo determinado por la sustancia y, por esa razón, son coaccionadas. Si ahora tenemos en cuenta la definición 6, según la cual Dios es la sustancia que consta de infinitos atributos, los cuales expresan para el entendimiento infinitas esencias, concluiremos que hay una única sustancia, pues “no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo”,⁶ siendo así la única *causa libre*,⁷ mientras que las cosas particulares, determinadas ahora como afecciones de la única sustancia,⁸ actúan no por sí mismas sino determinadas por ella,⁹ que es la causa eficiente tanto de su existencia como de su esencia.¹⁰

Spinoza enfoca el concepto de causalidad bajo la univocidad de la eficiencia: todo lo que es y es pensado es efecto de la omnipotencia de Dios, siendo en Dios –pues no puede haber nada fuera de él. Por otro lado, es menester destacar que la noción de libertad definida por Spinoza no supone voluntad alguna: libre es, reiteramos, aque-

³ Cf. Spinoza, B., *op. cit.*, pp. 41-42.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 39.

⁵ Cf. *Ibidem*.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 41.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 53.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 49.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 59.

¹⁰ Cf. *Ibidem*.

llo que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina a obrar por sí solo. Libre es, consecuentemente, aquello que no es constreñido por algo exterior en su comportarse. Podríamos pensar, analógicamente, en un río que corre *libremente*. El resto de las cosas, al ser afecções en la sustancia, son; son pensadas y obran, no por sí mismas sino determinadas por aquélla, que, como dijimos, es anterior tanto en el orden ontológico como en el lógico. Al ser la realidad absolutamente determinada, la idea de un tipo de causalidad como la teleológica, fundamentada en la voluntad, no puede sino ser un equívoco producto de la finitud del entendimiento humano. Dios no obra por voluntad,¹¹ pues ello supondría que Dios desea algo que no tiene, mas nada puede ser ni ser pensado fuera de Dios, es decir, fuera de la sustancia, sin a partir de ello negar la infinita perfección de Dios y el monismo sustancial, deducido a partir de las definiciones y de los axiomas. La noción de causalidad teleológica proviene, antes bien, de la ignorancia de los seres humanos, quienes afirmamos que actuamos por la libertad de nuestra voluntad, es decir, persiguiendo fines, y *antropologizamos* a la naturaleza para justificar el empleo del resto de los entes como medios para la consecución de tales fines.¹² La sola existencia de aquéllos, creemos, se explica en virtud del servicio que cumplen para nosotros. Tal modo de pensar, sostiene Spinoza, acarrea un error fundamental consistente en la inversión de la causalidad: al poner a la voluntad como fundamento (incondicionado) del obrar, invertimos el orden causal, y así pretendemos explicar las causas a partir de los efectos (razonamiento inductivo), ignorando el principio de razón suficiente. La voluntad, en verdad, es *movida por algo* que ella desea. No puede moverse por sí misma, pues de aceptar esto último, concluiríamos que ella es causa de sí misma, por ende, sustancia, pero ello implicaría a) indiferencia absoluta frente a Dios y b) indiferencia absoluta frente al resto de los seres de la naturaleza (por las mismas proposiciones). Por ende, tenemos que aceptar que la voluntad es una causa coaccionada y no libre. La conclusión lógica de esto la encontramos al final del segundo escolio a la proposición 33: si afirmamos que Dios actúa por voluntad no hacemos otra cosa que “someter a Dios a la fatalidad, que es lo más absurdo que cabe afirmar de Dios, ya que hemos mostrado que él

11 Cf. *Ibid.*, p. 63.

12 Cf. *Ibid.*, p. 68.

es la causa primera y la única libre, tanto de la esencia de las cosas como de su existencia”; lo cual implica que si bien Dios está exento de la fatalidad, el resto de las cosas, entendidas aquí como afecciones de los atributos de Dios, no lo están. Si Dios es la única causa libre y obra sólo por su propia necesidad, todo se halla constreñido por él, negando así no sólo la libertad de la voluntad sino también la contingencia en la naturaleza, puesto que si Dios obra necesariamente y todo es en Dios y se concibe por Dios, entonces todo es necesario.¹³ La contingencia y la voluntad libre son, por ende, consecuencia de un entendimiento que desconoce las causas de la naturaleza.

Las consecuencias de la doctrina spinoziana harán eco en la Alemania de fines del siglo XVIII a través de la obra de Friedrich Jacobi, su paradójico opositor y promotor. En lo que sigue queremos hacer unas breves acotaciones al desenvolvimiento del problema en torno a la causalidad libre a través de tres exponentes anteriores a Hegel, a saber, el mismo Jacobi, Kant y Fichte.

2. Contra el spinozismo en Alemania

2.1 Jacobi: abandonar al irrefutable Spinoza

Las *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*, publicadas en 1785 por Jacobi, significaron un resurgimiento por el interés en la filosofía de Baruch Spinoza. La finalidad de nuestro autor en sus *Cartas* consistía en manifestar que la dogmática del filósofo de la Haya representa mejor que ninguna otra doctrina filosófica los ideales del racionalismo y la Ilustración, motivo por el cual éstos debían de ser abandonados en vistas a las conclusiones necesarias a las que aquéllo arribaba. Spinoza así se posiciona para Jacobi como el más perfecto representante del racionalismo, cuya nota distintiva es la de exponer una explicación total de la realidad a partir de principios fundamentales. Paradójicamente, estos principios fundamentales de Spinoza, llevados en él hasta sus últimas consecuencias, conducen a la anulación de las pretensiones del programa ilustrado.¹⁴ Nos permitimos aquí citar a Jacobi:

13 Cf. *Ibíd.*, p. 61.

14 Cf. Beiser, F, *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, p. 2.

El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad (*Wirklichkeit*) en todo lo real, del ser en toda existencia, carente por completo de individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo que no puede ser diferenciado y por lo tanto no excluye un tipo de pluralidad.¹⁵

El afán desmedido de explicación conduce tan vehemente a buscar lo común que por ese motivo no prestamos atención a lo diferente. Constantemente queremos conectar, aunque a menudo obtendríamos una ventaja mucho mayor al separar. Además, en tanto que únicamente *juntamos y relacionamos* aquello que puede ser explicado de las cosas, surge en nuestra alma cierta luz (*Schein*) que la encandila más de lo que la ilumina.¹⁶

A los ojos de Jacobi no es posible refutar a Spinoza en tanto y en cuanto asumamos como verdadero su punto de partida. Una refutación no sería posible, pues habría de mantenerse dentro del registro del spinozismo, es decir, dentro del registro de la identidad que anula el contenido de la diferencia. Si todo ha de poder ser explicado es porque todo es reductible a la semejanza o a una diferencia de grados. Frente a la absoluta negación de la diferencia real, el pensador de Düsseldorf esgrime lo que Hegel postulará más tarde en su *Enciclopedia* como el *saber inmediato* a través del *salto mortale* de la fe / creencia (*Glauben*) en la realidad objetiva de lo trascendente. Jacobi reivindica, así pues, la naturaleza de lo indemostrable o in-deductible, pero que se impone a la conciencia del individuo con la fuerza de la vida. El spinozismo, y junto a él el racionalismo ilustrado, conduce necesariamente al fatalismo porque anula la fuerza vivificante de la creencia. La pura luz, así como la pura oscuridad, enceguece a los ojos. Frente al afán racionalista de deducir todo mediante conceptos, Jacobi asevera que el hombre “que no quiere explicar lo que es inconcebible, sino sólo conocer el límite donde esto comienza y reconocer su existencia”, es quien “ha logrado producir

¹⁵ Jacobi, Friedrich Heinrich, *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*, en *El Ocaso de la Ilustración: la Polémica del Spinozismo*, (ed. a cargo de J. Solé), Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 156.

¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

en sí mismo el mayor espacio posible para una verdad auténticamente humana".¹⁷

2.2 Kant: por una la solución analógica

El capítulo tercero de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* nos ofrece la solución kantiana al problema de la causalidad por libertad de la voluntad. Allí Kant comienza apuntando:

Voluntad es una forma de causalidad de los seres vivos, en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad, por la cual ella puede ser eficiente, independientemente de las causas extrañas que la determinen; así como *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por la influencia de causas extrañas.¹⁸

Con ello, Kant expone un concepto equívoco de causalidad. Las propiedades de la misma no son homogéneas. La voluntad, siguiendo al maestro de Königsberg, debe obrar libremente, es decir, moralmente, pero para hacerlo debe querer, no un *fin exterior* a la acción (por medio de la formulación de un imperativo hipotético), sino querer la propia voluntad por medio de la acción, haciendo coincidir la máxima del querer con la ley objetiva de la voluntad (a través de la formulación de un imperativo categórico). Ahora bien, Kant mismo reconoce que todo fenómeno se halla determinado por la necesidad natural a través de la categoría de causalidad, comprendida ésta como eficiente. Sería contradictorio, en consecuencia, afirmar que un efecto lo es de múltiples causas, pues ello destruiría al principio de razón suficiente. Sin embargo, Kant considera que no es una verdadera contradicción sino una aparente aquella que establece la imposibilidad de una causalidad por libertad junto a la causalidad por necesidad natural. Si tomamos en cuenta la formulación del principio de contradicción, a saber, que nada puede ser y no ser *al mismo tiempo y en el mismo sentido*, entenderemos que a la libertad arribamos a través de una *analogía*, entendiendo por ella “no una se-

17 *Ibid.*, p. 148.

18 Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, (trad. García Morente, Manuel), Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012, p. 112.

mejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes".¹⁹ A través de la analogía, podemos pensar la relación de causalidad por libertad como perfectamente semejante a la relación de causalidad por necesidad natural.²⁰ El error del pensamiento que niega la voluntad libre, del que Spinoza es un ejemplo, consiste, para Kant, en que tal modo de pensar considera al sujeto:

en el mismo sentido o en la misma relación cuando se llama libre que cuando se sabe sometido a la ley natural, con respecto a una y la misma acción. Por eso es un problema ineludible de la filosofía especulativa el mostrar, al menos, que su engaño respecto de la contradicción se basa en que pensamos al hombre en un sentido y en una relación muy diferentes cuando lo llamamos libre que cuando lo consideramos como parte de la naturaleza, sometido a las leyes de ésta, y que ambos no sólo *pueden* coexistir perfectamente, sino que deben pensarse también como *necesariamente unidos* en el mismo sujeto.²¹

La exigencia de la comprensión de este elemento analógico, que abre paso a la posibilidad de pensar el obrar práctico de la razón es, afirma Kant, la exigencia de limitar el uso teórico de la razón especulativa o, en otras palabras, el objetivo de la *Critica de la Razón Pura*. El concepto spinozista de la causalidad, cuyo corolario es la imposibilidad de la voluntad libre, podríamos afirmar que es, a los ojos de Kant, un ejemplo de especulación metafísica que pretende conocer aquello que está más allá de lo que puede ser conocido y, por ende, la razón comportándose delirantemente.

2.3 Fichte: la oposición idealismo/criticismo-dogmatismo

En su *Primera Introducción a la Teoría de la Ciencia*, Fichte distingue dos tipos fundamentales de filosofía anclados en su punto

¹⁹ Kant, I., *Prolegómenos para toda Metafísica Futura que haya de poder presentarse como Ciencia*, (trad. Caimi, Mario), Madrid, Istmo, 1999, p. 267.

²⁰ La libertad es para la voluntad lo que la gravedad es para los cuerpos.

²¹ Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, *op. cit.*, pp. 125-126.

de partida y concepción originaria experiencial: el idealismo y el dogmatismo.

En la experiencia están inseparablemente unidas *la cosa*, aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y la *inteligencia* (*Intelligenz*), que es la que debe conocer. El filósofo puede abstraer de una de las dos –y entonces ha abstraído de la experiencia y se ha elevado sobre ella–. Si abstrae de la primera, obtiene una inteligencia en sí, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si abstrae de la última, obtiene una cosa en sí, es decir, abstraída de que se presenta en la experiencia; una u otra como fundamento explicativo de la experiencia. El primer proceder se llama *idealismo*; el segundo, *dogmatismo*.²²

El objeto de toda doctrina filosófica, cuya necesidad estriba en el carácter explicativo de la experiencia, se ha de hallar *por fuera* de toda experiencia como su fundamento. Como bien señala Fichte, la búsqueda del fundamento es la vía de la abstracción de los elementos fundamentados por él, y de acuerdo a la naturaleza del elemento incondicionado, es decir, del fundamento, recaemos en el *carácter peculiar* de cada doctrina filosófica. Todo dogmatismo filosófico, así, se fundamenta en la incondicionalidad de la cosa y tiene, por ello, un carácter *fatalista*, pues todo acto de *presunta espontaneidad* del pensamiento *no se mueve, sino que es movido* por aquel fundamento primero exterior a él. El idealismo, por otro lado, se principia en la espontaneidad de la inteligencia, manteniendo un carácter inmanentista en la auto-posición del pensamiento por la vía reflexiva y halla así, en el corazón de su doctrina, a la libertad.

¿De cuál de los dos términos [cosa e inteligencia] debe hacerse, pues, el primero? No es posible sacar ningún fundamento decisivo de la razón, pues no se habla de la inserción de un miembro en la sola serie adonde alcanzan los fundamentos racionales, sino de la iniciación de la serie entera, la cual, como acto absolutamente primero,

22 Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, (trad. Gaos, José), Madrid, Sarpe, 1984, p. 34.

depende simplemente de la libertad de pensar. Este acto es determinado, pues, por el libre arbitrio, y como la resolución del libre arbitrio debe tener, empero, un fundamento, por la inclinación o el interés. El fundamento último de la divergencia del idealista y el dogmático, es según esto, la divergencia de interés.²³

En última instancia, ante la petición de principio, llegamos a que ninguno de los dos sistemas puede, *en sí mismo*, refutar al otro. La elección de un tipo filosófico por sobre el otro se da a partir del propio interés del filósofo que produce un sistema. Pero así como Fichte podría parecer aquí, ante nuestros ojos, como relativista, lo cierto es que el idealismo se posiciona, para él, como una filosofía superior al dogmatismo en base a que en él el interés no es añadido de modo exterior al objeto sino que se identifica con él, pues la voluntad, que es pensamiento, se dirige hacia la inteligencia, que es a su vez pensamiento, presentándose ésta como motor de su propia actividad. En otras palabras, mientras que el dogmático *asevera dogmáticamente* el fundamento racional de su deducción holística, el filósofo idealista expone la *autofundación* del fundamento como movimiento auto-reflexionante de la subjetividad-objetividad de la inteligencia.

2.4 Conclusiones generales del apartado

La confrontación con la filosofía de Spinoza, así como con la metafísica en un sentido más general de la que él es representante, resultó en la Alemania de las décadas de 1780 y 1790 en diversas formas de invalidación. Hemos elegido aquí tres representantes de la filosofía alemana de ese período, quienes ofrecen diversas respuestas a la filosofía de Spinoza. En primer lugar, Jacobi sugiere la necesidad de abandonar la doctrina del filósofo de la Haya y, con ella, los principios regentes del racionalismo ilustrado, en pos de un saber intuitivo fundado en la creencia; Kant, por otro lado, si bien reconoce los méritos del dogmatismo filosófico en lo que a la reflexión lógica refiere, es consciente de que la vía del spinozismo, consistente en un immanentismo de la sustancia, no reconoce el registro trascendental que habilita la afirmación dogmática de la libertad en el uso práctico

23 *Ibid.*, p. 44.

de la razón; finalmente, Fichte asevera la distinción de dos grandes tipos de filosofía, el idealismo y el dogmatismo, y, pese a resolver que la elección de una en desmedro de la otra depende de la disposición de pensamiento de cada filósofo, confirma al idealismo como el tipo filosófico superior a partir del carácter autofundante del fundamento en la mencionada disposición o inclinación del propio pensar que pone (se pone) su fundamento.

Pese a la diferencia en sus resoluciones frente al spinozismo o al dogmatismo filosófico, las tres posiciones filosóficas presentan aspectos comunes. Todas ellas ponen en cuestión el eje de alejamiento de la doctrina spinozista en base a la anulación que ésta proyectaría sobre la libertad humana en pos del monismo causal eficiente de la naturaleza. El concepto de voluntad y su autonomía, sea tomada ésta bajo la forma del idealismo crítico o del libre albedrío, se vuelve así central en la confrontación a Spinoza, anclando un criterio causal teleológico (real o necesariamente reflexionado, según cada caso) frente a un principio de razón incapaz de auto-explicarse. Frente a esto, la filosofía de Hegel coincide a un nivel, al menos, programático. Sin embargo, consideramos aquí que hay un punto de discordancia fundamental entre el suabo y los autores antes mencionados. Estos últimos parecieran rechazar la doctrina spinozista, sea bajo la forma del abandono o del reconocimiento de un registro práctico de la razón inconciliable a nivel teorético con la metafísica, pero el carácter de lo que podríamos llamar crítica al spinozismo se dirime en un terreno exterior a la doctrina. Para ellos, el camino a la idea de libertad no es alcanzable *a través* de Spinoza sino todo lo contrario. En lo que sigue, veremos cómo Hegel resuelve la confrontación de su filosofía con el spinozismo.

3. El paso de la sustancia al sujeto: en torno a lo Absoluto en la Lógica

En la introducción a la *Doctrina del Concepto*, “Del Concepto en General”, Hegel apunta que “la exposición de la sustancia contenida en el último libro [la *Doctrina de la Esencia*], y que hace pasar al concepto, es la única refutación de verdad del spinozismo”.²⁴ El sentido

²⁴ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica II. La Lógica Subjetiva 3. La Doctrina del Concepto*, (trad. Duque, Félix), Madrid, Abada, 2015, p. 15.

que da Hegel a la refutación (*Widerlegung*) no es el de un mero *opponerse* a la filosofía de Spinoza a partir de la elección de otro punto de partida. Poco antes, el filósofo afirma que:

Una refutación de verdad tiene que entrar en la fuerza del adversario y emplazarse en la órbita de su vigor; nada se adelanta con atacarlo fuera de él mismo, o con tener razón allí donde él no está. Por consiguiente, la única refutación del spinozismo puede consistir solamente en que sea por de pronto reconocida su posición como esencial y necesaria; en segundo lugar, empero, en que esa posición sea elevada, a partir de sí misma, a otra superior.²⁵

La refutación del spinozismo, por ende, no implica la absoluta censura de la filosofía spinoziana, sino el reconocer que ella no es el punto de llegada del sistema. Refutar a Spinoza consiste en que el propio Spinoza manifieste *desde sí* la verdad a la que él mismo ha llegado sólo parcialmente. Tal refutación es de importancia para Hegel pues, si el spinozismo –como él afirma– constituye el momento de la sustancialidad, su superación abre paso a la *Lógica Subjetiva*, a la libertad entendida como identidad puesta en y para sí y, por tanto, eliminada en su poner-se. En lo que sigue intentaremos reflexionar sobre cómo Hegel llega a esta refutación.

Al comienzo de la observación al capítulo de lo Absoluto, Hegel sostiene que “El concepto de la sustancia spinozista corresponde al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión para con él [...]. El spinozismo es una filosofía deficiente, porque la reflexión, y su multiforme y variado determinar, es un pensar exterior”.²⁶ Hegel determina lo absoluto como una identidad simple, indeterminada, en la que se ha disuelto “toda determinidad (*Bestimmtheit*) de la *esencia* y la *existencia* (*Existenz*), o del *ser* en general, tanto como de la *reflexión*. En esta medida, *determinar qué sea lo absoluto* es cosa fallida, negativa; lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados, y como lo vacío (*das Leere*)”.²⁷ Determinar qué sea lo absoluto desde la reflexión exterior conlleva, continúa Hegel, una

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica I. La Lógica Objetiva. La Doctrina del Ser. La Doctrina de la Esencia*, (trad. Duque, Félix), Madrid, Abada, 2011, p. 376.

²⁷ *Ibid.*, p. 370.

contradicción formal, pues toda determinidad ha de ser relativa a lo absoluto, mas si lo absoluto se relaciona con lo que es relativo, entonces deviene él mismo lo relativo, pese a tener que ser, a su vez, la totalidad de todas sus determinaciones, es decir, lo no-relativo.²⁸ Por ello, Hegel propone, ante todo, que la exposición (*Darstellung*) de lo absoluto sea una exhibición (*Auslegung*), siendo ésta “sólo un acto de mostrar aquello que él es” (*nur ein Zeigen dessen, was es ist*).²⁹ ¿Pero en qué consiste tal exhibición? Adelantemos, primeramente, que la misma presenta un aspecto negativo y otro positivo.

Lo absoluto, continúa Hegel, en cuanto unidad del ser y de la esencia, determinados en el curso del desarrollo de la *Lógica* respectivamente como lo externo y lo interno en cuanto totalidades, se muestra como la nulidad de ambas esferas en su mutua eliminación, pues la totalidad de la reflexión (lo interno) en cuanto tal se determina de modo inmediato, por lo que se exterioriza como ser, y éste, en cuanto totalidad, no puede traspasar a otro, por lo cual traspasa a sí mismo, deviniendo esencia. Lo absoluto, al haberse determinado aquí como la unidad de ambas totalidades, se determina como el *fundamento* bajo el que se han hundido e indiferenciado tanto la identidad, o el aspecto formal de la existencia, como la multiforme variedad del contenido, la determinidad. “Dentro de él mismo no

²⁸ Para la metafísica anterior a la filosofía kantiana, ámbito en el que cae la filosofía de Spinoza, conocer lo que está siendo es determinar lo que está siendo. En esto la lectura hegeliana de la metafísica toma su cariz crítico, pues su proceder elabora el conocimiento de lo verdadero, de lo que es absoluto, a partir de axiomas que, por su *pretendida* autoevidencia, se ponen como sus principios. Hegel, por ello, sostendrá taxativamente que lo que aquí se desenvuelve es “la sencilla visión que tiene el entendimiento respecto a los objetos de la razón”, Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, p. 169. Ahora bien, el entendimiento humano presupuesto por la metafísica es discursivo, y su modo de discurrir es a través de juicios que distinguen al sujeto de los predicados. El entendimiento *categoriza* al sujeto de la proposición, pero al hacerlo, de modo necesario –ingenuo, por lo tanto, inconsciente–, lo diversifica del predicado. Si el sujeto de la proposición es, pues, *el absoluto* (y lo es en tanto objeto de la razón), el predicado se asienta como lo relativo al absoluto. Pero lo relativo es *lo otro* del absoluto: es un contenido limitado para pensar lo que es ilimitado. Por ende, el predicado acaba mostrándose como *inadecuado* a la representación que del sujeto de la proposición tiene este entendimiento discursivo. Por medio de la categoría fracasamos en la determinación del contenido *pleno* de la representación que este entendimiento tiene del objeto de la razón, por lo que este último conecta al sujeto de la proposición infinitos predicados.

²⁹ Hegel, *Ciencia de la Lógica I*, *op. cit.*, p. 370.

hay ningún devenir, pues él no es el ser, ni tampoco el determinar reflexionante de sí; pues él no es la esencia, sólo en sí determinante de sí, ni tampoco un acto de externalizarse; pues él se da como la identidad de lo externo y de lo interno”.³⁰ Por ello la reflexión sólo puede comportarse de modo exterior, en cuanto enfrentada a la compacta identidad de la totalidad que la fundamenta, pues al haberse asumido ella misma en cuanto totalidad, se pone por fuera de sí, asumiendo así su propio movimiento dentro de lo absoluto.

Ella, la reflexión, es el más allá de las diferencias y determinaciones multiformemente variadas, así como del movimiento de éstas, un más allá que está a las espaldas de lo absoluto; por eso, este movimiento de la reflexión consiste ciertamente en acogerlas, pero también al mismo tiempo en hundirlas; así este movimiento es la exhibición negativa de lo absoluto, mencionada hace poco.³¹

Sin embargo, tal como anticipamos, se da a su vez una exhibición positiva de lo absoluto, o mejor de sus determinaciones, consistente en que el *abismarse* de éstas en el fundamento, lo recoge en el movimiento de la reflexión y lo hace aparecer como tal por ella: “La apariencia no es la nada, sino reflexión, referencia a lo absoluto; o sea, es apariencia en la medida en que lo absoluto parece dentro de ella”.³² Sin embargo, este aparecer acaba por anularse a sí mismo en lo absoluto, el cual es su punto de regreso sobre aquél en sí mismo, pues tal apariencia (*Schein*) se transparenta a aquello que parece, lo absoluto, para penetrar en él. El movimiento de la reflexión, por ende, se confirma como un acoger a lo absoluto desde fuera; pero a su vez lo absoluto parece como el punto de partida de la reflexión al que ella se opone como a su fundamento, como así también su punto de llegada, en la medida en que ella, la reflexión o lo fundamentado, se *hunde* en su fundamento o lo absoluto. Si la reflexión llega a lo absoluto partiendo de él, el movimiento de la reflexión es el propio movimiento de lo absoluto, por lo que la identidad de éste es *puesta* (*gesetzt*) por su hacer (*Tun*) reflexivo, que no es otra cosa que su exhibirse: él es idéntico a sí mismo en la exterioridad a la

³⁰ *Ibid.*, p. 371.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibid.*, p. 372.

que él se opone, por lo que la exhibición de lo absoluto trastoca en atributo, es decir, *lo absoluto dentro de una determinidad formal o lo absolutamente relativo*.

Ahora bien, al ser la determinidad formal de lo absoluto, el atributo trastoca en el contenido íntegro (*der ganze Inhalt*) del mismo, constituyendo en el distinguir de los momentos relativos a la realidad de lo absoluto. En él, lo absoluto se ha interiorizado; pero en cuanto forma de lo absoluto, el atributo es su aspecto esencial, su interioridad. Absoluto y atributo son, pues, idénticos; pero bajo la forma relativa en la que han sido dispuestos, su identidad ha sido superada y el atributo se yergue como realidad efectiva frente al carácter aparente de lo absoluto en tanto que ha retornado a su consistencia interior a través de la negación de la determinidad formal que él mismo es. Sin embargo, la determinidad formal por la que el atributo se distingue de aquello que es atribuido por él se encuentra, a su vez, *puesta en la totalidad del contenido íntegro*, y, por ende, superada. Frente a la apariencia que ha asumido lo absoluto, el atributo ha negado su distinción y se ha vuelto apariencia en cuanto apariencia. Sin embargo, en cuanto la apariencia o el atributo se ha interiorizado en su retorno a lo absoluto, el carácter de la determinidad formal exterior se ha anulado en sí mismo, adviniendo en un *desaparecer* dentro de sí o un mero modo. En otras palabras, al haber una distinción entre lo interno (lo absoluto) y lo externo (el atributo) que ha sido *puesta como identidad*, la reflexión de la esencia debe determinarse como tal a partir de una exterioridad *puesta como exterioridad* en la esfera del ser.

Ahora bien, en cuanto exterioridad de lo absoluto en la esfera del ser, el modo es, a su vez, la manifestación de lo absoluto. Y como tal, es la superación de la reflexión de la cual él brota. Sin embargo, en el carácter reflexionante, lo absoluto, que trastoca en atributo y se disuelve como tal, recupera su esencialidad bajo la forma exterior a sí mismo del modo: lo absoluto se realiza (*realisiert*) como absoluto en su determinación modal, en su hacerse finito en cuanto tal, en su proceso de ontificación. Hegel releva en este punto que:

El significado de verdad del modo es, por consiguiente, que él es el propio movimiento reflexionante de lo absoluto; un determinar, mas no en el sentido de que por su medio viniera a hacerse alguna otra cosa, sino sólo un de-

terminar aquello que él ya es; la transparente exterioridad, que es el acto de mostrarse a sí mismo, un movimiento que, partiendo de sí, sale de sí, pero de tal suerte que este ser-hacia-fuera es, precisamente en la misma medida, un poner que no es meramente ser-puesto, sino ser absoluto.³³

Lo absoluto se realiza, pues, manifestándose a sí mismo en los modos, siendo este acto la *autodeterminación* de lo absoluto a partir de la nada, pues él era, como hemos consignado más arriba, *nulidad*. Por ende, el movimiento de la exhibición, entramado en la reflexión extrínseca, es el movimiento de lo absoluto, por lo que éste llega a ser: el propio carácter sustancial asume su consistencia desde la nihilidad, siendo plenamente incondicionado y, por ende, *libre en la necesidad* de este su automovimiento.

4. Conclusiones

En el presente trabajo hemos buscado establecer un breve itinerario problematizador en torno a las implicancias de la filosofía spinozista y la idea de libertad emergente en la filosofía clásica alemana. En primer lugar, señalamos sucintamente el recorrido de la primera parte de la *Ética* de Spinoza teniendo como hilo conductor una deducción de la concepción univocista de la causalidad como eficiente y las consecuencias que ello conllevaba para la determinación de la autonomía del individuo, resultando de aquí la nulidad de la causalidad por libertad, anclada en una concepción teleológica y asumida por el autor como mera antropologización de la naturaleza y, por ende, *superstición*.

La deducción lógica dio lugar así a una lectura de tipo fatalista del filósofo de la Haya que fue a su tiempo confrontada por diversos autores de la intelectualidad alemana. Entre ellos, hemos seleccionado a Jacobi, Kant y Fichte, quienes brindaron diversas soluciones a su enfrentamiento con la filosofía spinozista o, al menos, con lo que ella representaba. Diagnosticamos luego aspectos comunes al nivel de una crítica programática: la necesidad de afirmación de la libertad en el sujeto que habilita un tipo prioritario de causalidad que quiebra la unilateralidad del mecanismo de la naturaleza a partir de

³³ *Ibid.*, p. 375.

la primacía de la afirmación práctica del libre albedrío o de la razón. Sin embargo, a su vez, percibimos otro rasgo común a tal confrontación: la filosofía spinoziana no es enfrentada desde su corazón sino a través de una meditación *exterior* a sus principios, por lo que el tránsito que el pensador realiza a través de ella no puede superar su fatalismo sino a través de la *renuncia tajante* a sus bases fundamentales. De allí que afirmemos, junto a Hegel, que no ha habido en la filosofía clásica alemana una *verdadera* refutación a la filosofía de Spinoza hasta la presentación de la misma en la *Ciencia de la Lógica* y, más puntualmente, en la *Doctrina de la Esencia*.

En el tercer punto, finalmente, presentamos la deducción que el suabo realiza de la filosofía de Spinoza al momento de referir a lo absoluto y sus momentos en la *Esencia* con el fin de exponer no sólo cómo cada uno de los momentos seguía al siguiente, sino también para mostrar el modo en el que la determinación concreta de la sustancia se infiere de su propia actividad, comenzando a manifestar en el seno de sí misma el movimiento de la subjetividad propio del *Concepto*. Al decir del movimiento propio de la reflexión al interior de lo absoluto, movimiento que niega su propia nulidad en la introspección de las esencialidades tenidas como exteriores para el entendimiento discursivo, descubrimos a esta reflexión intelectual como productiva de lo absoluto, y por ende *in-trascendente* respecto del mismo: el propio orden del discurso lógico, del *lógos* humano, manifiesta en el acto de mentar a lo absoluto que él mismo, es decir, el *lógos*, es lo divino. Este manifestar a lo absoluto dentro desde sí mismo incondiciona a la reflexión haciendo brotar, desde sí, la libertad, que se revelará como tal primeramente en la esfera del *Concepto*, pero que asumirá su carácter efectivamente concreto en la autodestinación del espíritu como espíritu absoluto en el orden de la historia. En el procesamiento de este proceso, a su vez, descubrimos que aquello que es el punto final del desarrollo, a saber, la libertad tenida en términos concretos, se halla presupuestado al comienzo.

La tesis: “Dios es lo absolutamente verdadero”, significa igualmente que Dios no es resultado, sino solamente esto absolutamente verdadero es igualmente lo primero, en la medida en que es lo último. Pero es lo verdadero únicamente en cuanto que es no solamente comienzo, sino

también final, en cuanto que resulta de sí mismo, en este sentido, el resultado de la filosofía es aquí el comienzo.³⁴

En tal sentido, la dialéctica hegeliana –aventuramos como una hipótesis que eventualmente desarrollaremos en el futuro– supone en su dimensión teológica una refutación del principio de razón suficiente. Si nos remontamos a aquella famosa sentencia que abre la *Ciencia de la Lógica*, a saber, que ésta se compone de los pensamientos de Dios antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito, descubriremos que Dios puede pensarse sólo a sí mismo mientras no haya naturaleza ni espíritu finito que pensar; pero que a su vez este acto de pensar-se es la producción de la exterioridad en la que Dios mismo se manifiesta. Antes de la creación no hay nada, ni siquiera Dios creador, por lo que creador y creación se conciben en el movimiento de reflexionarse uno en el otro. La creación es a partir de la nada, pues Dios mismo es nada antes de la creación.

34 Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Religión I*, (trad. Ferrara, Ricardo), Madrid, Alianza, 1984, p. 251.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, (trad. Gaos, José), Madrid, Sarpe, 1984.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica I. La Lógica Objetiva. La Doctrina del Ser. La Doctrina de la Esencia*, (trad. Duque, Félix), Madrid, Abada, 2011.
- ----, *Ciencia de la Lógica II. La Lógica Subjetiva 3. La Doctrina del Concepto*, (trad. Duque, Félix), Madrid, Abada, 2015.
- ----, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (trad. Valls Plana, Ramón), Madrid, Abada, 2017.
- ----, *Lecciones sobre Filosofía de la Religión I*, (trad. Ferrara, Ricardo), Madrid, Alianza, 1984.
- Jacobi, F. H., *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*, en *El Ocaso de la Ilustración: la Polémica del Spinozismo*, (trad. Solé, Jimena), Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, (trad. García Morente M.), Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012.
- ----, *Prolegómenos para toda Metafísica Futura que haya de poder presentarse como Ciencia*, (trad. Caimi, Mario), Madrid, Istmo, 1999.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, (trad. Domínguez, Atiliano), Madrid, Trotta, 2000.

Bibliografía

- Beiser, F., *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

La razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal en Hegel

HUGO A. FIGUEREDO NÚÑEZ

El tópico de la historia universal es trasversal a la filosofía hegeliana. Desde sus escritos de Berna¹ fue una de las preocupaciones constantes de Hegel. Sin embargo, es a partir de 1821² cuando la historia comienza a adquirir especificidad sistemática como despliegue (*Auslegung*) y realización (*Verwirklichung*) del espíritu universal.³ Desde el invierno del 1822 /1823 Hegel dicta lecciones semestrales sobre la historia universal en 1824/1825, 1826/1827, 1828/1829, 1830/1831⁴ caracterizando la historia universal en el desarrollo efec-

1 “La positividad de la religión cristina [1795-1796]”, en Hegel, G. W. H., *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, (trad. J. M. Ripalda), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 163-246, o “Fragmentos de estudios históricos”, en *Ibid.*, pp. 247-265.

2 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 5, Hamburg, Felix Meiner, 2015 (reproducción de los Tomos 14.1 y 14.3 de la edición histórico-critica de los *Gesammelte Werke* a cargo del Deutschen Forschungsgemeinschaft y de Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, publicados por la editorial Felix Meiner en 2009 y 2012 respectivamente), [en adelante PR] §§ 341-358.

3 PR § 342.

4 Las conocidas *Lecciones de filosofía de la historia* consisten en un conjunto de manuscritos del propio Hegel y algunos apuntes de estudiantes. La edición de estos textos tiene una historia prolífica: la primera edición data de 1837 y estuvo a cargo de Eduard Gans; él tuvo el criterio de formar una obra unitaria fundiendo los manuscritos con los apuntes y completando las lagunas de los textos originales. Tres años después Karl Hegel emprendió la segunda edición agregando fragmentos y siguiendo los lineamientos editoriales de Gans (trad. española de J. M. Quintana Cabanas: *Lecciones de la filosofía de la historia*, Madrid, Gredos, 2010; primera impresión en 1989). Georg Lasson realiza la tercera edición con correcciones históricas buscando reflejar más fielmente las lecciones del Hegel (trad. español por J. Gaos: *Lecciones sobre la filosofía*

tivo y concreto. Finalmente, en la segunda edición de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* de 1827 ella resulta el momento conclusivo del espíritu objetivo,⁵ adquiriendo carácter sistemático.

El carácter sistemático de la historia implica para Hegel la determinación de su racionalidad en términos metodológicos, como también de su efectividad concreta. En la *Enzyklopädie* ella es caracterizada como la presuposición (*Voraussetzung*) de un fin (*Zweckes*) en la historia universal con vistas al cual se ordenan sus desarrollos;⁶ en el manuscrito de la introducción a las lecciones de filosofía de la historia universal de 1830 esa racionalidad se especifica como el gobierno de la historia por parte de la razón,⁷ lo cual significa que la razón debe hacerse efectiva (*verwirklicht werden soll*) en el mundo.⁸

Los críticos de la filosofía de la historia hegeliana suelen destacar la idea de la razón en la historia omitiendo su necesaria efectividad,⁹

de la historia universal, Barcelona, Altaya, 1994; primera impresión en 1928). En 1955 Johannes Hoffmeister realiza la cuarta edición señalando la necesidad de una distinción histórica más precisa del material disponible (trad. española E. Suda: *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Claridad, 2008; primera edición 1976). Walter Jaeschke reedita el material en el marco de la edición canónica de las obras completas, separando los manuscritos –“Zur Philosophie der Weltgeschichte”, en GW 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, (ed. W. Jaeschke), Hamburg, Felix Meiner, 1995, [en adelante ZPW] pp. 119-214.; trad. española de R. Cuartango: *Filosofía de la historia universal*, Madrid, Istmo, 2005– de los apuntes de los estudiantes –Vorlesungen: *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler* (eds. Karl Brehmer, Karl-Heinz Ilting und Hoo Nam Seelmann), Hamburg, Felix Meiner, 1996 [en adelante VPW]. Uno de los valores más estimables de la edición de Jaeschke es comprender el pensamiento del filósofo de Stuttgart en su desarrollo histórico.

5 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 6, Hamburg, Felix Meiner, 2015 (reproducción del Tomo 20 de la edición histórico-crítica de los *Gesammelte Werke* a cargo del Deutschen Forschungsgemeinschaft y de Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, publicado por la editorial Felix Meiner en 1992), [en adelante Enz], §§ 348-349.

6 Enz § 549 nota, p. 548.

7 ZPW 147.

8 *Ibidem*.

9 Por ejemplo: Meinecke, F., *El historicismo y sus orígenes*, México, Molina, 1962; Hyppolite, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, (trad. A. Drazul), Buenos Aires, Ediciones Caldén, 1970; Fukuyama, F., “¿El fin de la historia?”,

con lo cual la transforman en el desarrollo teleológico de una razón formal. Este proceder es manifiestamente impugnado por el filósofo de Stuttgart al exigir su efectividad, pues lo propio de la racionalidad de la historia universal sería su lugar como presupuesto a la vez que como efectividad y la implicación lógica entre ambas categorías.

En el presente trabajo exploraremos esa vinculación en los escritos del período de Berlín de Hegel. Ella se inscribe en la controversia metodológica entorno a la razón en la historia entre la historia *a priori* y el naciente historicismo alemán. En continuidad con la tradición idealista Hegel señala la razón como un presupuesto de toda visión histórica; pero en tanto fin ella no ha de ser una posibilidad carente de realidad efectiva. La razón resulta necesaria en tanto tiene efectividad concreta, pasada y presente, en la historia y no proyectiva. De este modo Hegel coloca a la razón en la historia como un elemento paradójico: es el inicio de la investigación histórica como presupuesto necesario a la vez que es el resultado de esa investigación.

La racionalidad de la historia universal es una tesis característica de la *Aufklärung* que halla su continuidad en las filosofías idealistas de inicios del siglo XIX. Lessing había sostenido la unidad de la historia en base a la formación (*Bildung*) del género humano: “llegará el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor, [...] hará el bien porque es el bien”.¹⁰ El bibliotecario de Wolfenbüttel señala el perfeccionamiento moral como la finalidad y el fundamento de la unidad de la historia universal. Para Herder esa unidad se enlaza con la dimensión natural del mundo, no idéntica a la legalidad física, y cuyo protagonista es la Providencia: “El desarrollo progresá hacia lo grande; se convierte en aquello de lo que la historia superficial tanto se evanece y de lo que muestra tan poca cosa, teatro de una intención rectora sobre la tierra, aunque no veamos su propósito final, teatro de la divinidad”;¹¹ el desarrollo de género humano y su

Doxa, 1, 1989, pp. 3-12; Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, (trad. N. Espinoza), Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 71-79.

10 Lessing, G. E., “La educación del género humano”, en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, trad. A. Andreu, Barcelona, Anthropos, p. 645.

11 Herder, J. G., *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, trad. P. Ribas, Madrid, Gredos, pp. 137-138. La misma idea se desarrolla en *Ideas*

perfeccionamiento futuro son parte de un plan oculto en el devenir empírico de la historia que la dota de racionalidad.

Kant continúa la idea de unidad y de linealidad de la historia universal de la *Aufklärung*, así como también la hipótesis del plan de la Providencia.¹² Pero supone como su fin el desarrollo completo de las disposiciones naturales del ser humano, el cual encuentra su motor en la condición antropológica de la insociable sociabilidad.¹³ Debido a esta condición, la plenitud del fin de la historia habrá de alcanzarse sólo con el establecimiento de un estado perfecto sobre la tierra:

Podemos considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta, y, con este fin, también perfecta desde el punto de vista exterior; pues tal es la única condición por la cual la Naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de un modo acabado.¹⁴

Pero esa finalidad es asintótica para el filósofo de Königsberg, es decir, el desarrollo humano tiende hacia ella sin alcanzarla efectivamente.¹⁵ En la historia filosófica kantiana el tiempo futuro es la dimensión privilegiada,¹⁶ tópico que comparte con las concepciones de la *Aufklärung* y de Herder; por otro lado, se diferencia de ellas en el escepticismo entorno a la realización efectiva del fin de la historia.

para la filosofía de la historia de la humanidad, trad. V. López Domínguez, Madrid, Gredos, pp. 257-261, 289-296. A pesar de este punto de confluencia con la *Aufklärung*, Herder era crítico del racionalismo de ese movimiento.

12 Kant, I., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, en Kant, I., *Filosofía de la historia / ¿Qué es la ilustración?*, trad. E. Estiú y L. Novacassa, Buenos Aires, Terramar, pp. 17-32.

13 *Ibid.*, pp. 21-22.

14 *Ibid.*, p. 28.

15 *Ibid.*, pp. 23-24.

16 Kant, I., “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, en Kant, I., *Filosofía de la historia / ¿Qué es la ilustración?*, *op. cit.*, pp 164-165.

En diálogo con los principios de la *Wissenschaftslehre* fichteana, Schelling otorga valor sistemático a la historia universal.¹⁷ Ella es una manifestación de lo absoluto y consiste en los pensamientos y las acciones de seres inteligentes que se diferencian de la naturaleza al ser conscientes para sí mismos; el desarrollo histórico es el devenir de la conciencia que ellos tienen de sí mismos. Como propio de la conciencia él es libre, pero a la vez es necesario en tanto sujeto a la ley.¹⁸ Él tiene una lógica interna que determina sus dos grandes fases; la primera en donde lo absoluto se concibe como naturaleza; la segunda donde lo absoluto se concibe como la ejecución de sus propósitos, es decir, como historia, en cooperación con el plan de la Providencia, donde la realidad humana es gobernada por el arte y la ciencia.¹⁹

Para Fichte el tiempo relevante para la especulación filosófica es el contemporáneo.²⁰ Él concibe cada época histórica como la encarnación de un concepto por lo cual la sucesión de las épocas reproduce la secuencia lógica del desarrollo del concepto.²¹ El concepto fundamental de la historia es la libertad racional. Su primera etapa es la inmediatez, caracterizada por la carencia de oposición de la libertad debido a la ausencia de autoridad; se corresponde con la sociedad primitiva. Su siguiente etapa consiste en la limitación de la libertad por parte de una autoridad que le impone leyes; se corresponde con el gobierno autoritario. La tensión entre la primera etapa y la segunda se cancela en la tercera, la etapa revolucionaria, donde se suprime la relación de exterioridad entre la autoridad y el objeto de su ejercicio. El filósofo de la *Wissenschaftslehre* no identifica su contemporaneidad con esta tercera etapa sino con su superación, la edad en que la verdad objetiva se identifica con la verdad de la ciencia. La racionalidad de la historia universal es para Fichte el desarrollo lógico del concepto de la libertad; ésta es la historia *a priori*²² que sustenta el desarrollo de la historia empírica.

17 Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. de Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 386-391.

18 *Ibid.*, p. 391.

19 *Ibid.*, p. 397.

20 Fichte, J. G., *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1934, p. 15.

21 *Ibid.*, p. 8.

22 *Ibid.*, p. 129.

Para la filosofía alemana del siglo XVIII y de inicios del siglo XIX hay razón en la historia porque ella no trascurre de modo azaroso sino como un proceso unitario que tiende a un fin; en relación con él se juzga el paso de un estado de menor a otro de mayor desarrollo. Este pasaje se comprende como la realización de un plan (Herder, Kant) en dirección a un futuro determinado o como el resultado de una lógica *a priori* (Schelling, Fichte). Por tanto, para la filosofía alemana anterior a Hegel, la historia es racional en tanto es unitaria, tiende a un fin y en ella existe el progreso.

Esta atribución de racionalidad a la historia por parte de la filosofía idealista fue señalada como excesivamente especulativa por los historiadores del naciente historicismo alemán. Frente a la universalidad del idealismo ellos contraponían la individualidad del hecho histórico.²³ No consideraban como objeto relevante de la investigación histórica la secuencia total del desarrollo del género humano sino la singularidad de un pueblo; por ello adquiere relevancia metodológica el análisis de documentos como fuente de análisis de la particularidad histórica.²⁴

Uno de los impulsores más importantes de esta tendencia historiográfica fue Niebuhr con su obra *Römische Geschichte*.²⁵ En ella criticaba las fuentes de Tito Livio para la narración de los orígenes de la historia de Roma y aplicaba el método filológico a fuentes gramá-

23 Nordalm, J., “Historismus im 19. Jahrhundert. Zur Fortdauer einer Epoche des geschichtlichen Denkens”, en J. Nordalm (ed.), *Historismus im 19 Jahrhundert. Geschichtsschreibung von Niebuhr bis Meinecke*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2006, pp. 7-46.

24 *Ibid.*, pp. 23-24. El tenor de estas críticas contra la visión idealista de la historia no es novedoso. El propio Kant había sido lapidario con la metodología de Herder en *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*: “Pero qué pensar del intento de explicar lo que no se entiende por lo que se entiende menos? La experiencia nos permite conocer, aunque más no fuese, las leyes de semejante hipótesis, puesto que sus causas siguen siendo desconocidas por imposibilidad de experimentarlas. Ahora bien, ¿qué puede aducir el filósofo para justificar sus arrogancias, fuera de la mera desesperación por no encontrar en la naturaleza la aclaración de sus conocimientos? Y ¿dónde tratará de obtener la solución, sino en el fecundo campo de la poesía? Pero también este recurso sigue siendo metafísico e, incluso, muy dogmático, aunque el autor repudie la metafísica, porque así lo quiere la moda” (“Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder”, en Kant, I., *Filosofía de la historia / ¿Qué es la ilustración?*, *op. cit.*, p. 66).

25 Niebuhr, B. G., *Römische Geschichte*, Berlin, 1811/1812.

ticas y léxicas para la reconstrucción de acontecimientos y relaciones entre ellos; la conexión establecida entre los hechos debía ser al menos probable.²⁶ Desde la perspectiva filológica con pretensiones empíricas Niebuhr criticaba la ausencia de fundamentos de las reconstrucciones de las historias filosóficas del idealismo.²⁷

En la misma línea Schlosser exigía la absoluta imparcialidad para la reconstrucción histórica.²⁸ Para él la totalidad de una época particular debe ser pensada dando relevancia a los lineamientos generales y excluyendo los detalles; el fundamento ha de ser la imparcialidad ante los hechos, renunciando a los intereses subjetivos, políticos o epocales que les impriman un sentido ajeno.²⁹

En la nota del § 549 de la *Enzyklopädie* Hegel confronta con las críticas metodológicas de Niebuhr y de Schlosser contra la racionabilidad *a priori* de la historia. Considera que ellas atribuyen a la historia *a priori*³⁰ representaciones arbitrarias (*willkürliche*) a partir de las cuales los filósofos pretenderían comprender los hechos históricos;³¹ la razón que la visión idealista atribuye a la historia sería externa a ella, unilateral y arbitraria, e impondría un sentido al desarrollo histórico que no se corresponde con su realidad. Pero, contrapone Hegel, los historiadores puros (*reine Historiker*)³² también proceden de este modo, con lo cual no pueden acusar a los filósofos de imponer un sentido arbitrario en la historia. Pretenden acceder a la pureza particular del hecho histórico, pero elucubran ficciones tales como la de un pueblo originario relacionado en forma directa con Dios,³³ o la del estado primitivo de los seres humanos sin cultura,³⁴

26 Maradiellos, E., *Las caras de Clío: Una introducción a la historia*, Madrid, Siglo XXI, pp. 153-154.

27 Niebuhr, B. G., *op. cit.*, p. 121.

28 Schlosser, F. Ch., *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts in gedrängter Übersicht mit steter Beziehung auf die völlige Veränderung der Denk und Regierungsweise am Ende desselben*, Heidelberg, 1823.

29 *Ibid.*, p. III.

30 Enz § 549 nota, p. 524.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

33 Niebuhr, B. G., *op. cit.*, pp. 110-112 y 117.

34 Ritter, C., *Die Vorhalle Europäischer Völkergeschichten vor Herodotus, um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus: Eine Abhandlung zur Alterthumskunde*, Berlin, 1820.

que carecen de fundamento empírico y no hallan otra justificación que las representaciones unilaterales de los propios historiadores. Los propios historiadores empíricos formulan representaciones sin relación con la experiencia para dotar al discurrir histórico de un sentido particular.

Los historiadores empíricos también atribuyen a la visión idealista de la historia la falta de imparcialidad (*Unparteilichkeit*).³⁵ Exigen que el historiador narre los hechos fielmente, sobre el modo contingente y singular en que acontecen y sin aportar ningún fin particular que los determine. Pero, contrapone Hegel, es impensable una historia carente de finalidad, pues hasta las historias más simples, los cuentos infantiles, tienen un fin que permite relacionar entre sí los hechos manifestados.³⁶ El fin pone la unidad de lo narrado y su ausencia supondría la sucesión caótica y azarosa de los hechos. Las historias particulares de las que pretende dar cuenta la historia empírica, ya sea la de Roma por parte de Niebuhr o la del siglo XVII por parte de Schlosser, tienen sentido en tanto conforman una unidad mayor, la historia universal, que en su unidad las dota de tal sentido. Por ello la narración caótica no puede ser el caso de la historia universal, puesto que ella es la totalidad de las historias particulares. Si toda historia particular tiene un fin, tanto más la historia universal, pues ella es el espíritu universal mismo:

la conciencia de él [espíritu universal] y de su esencia, el objeto real y verdadero, contenido y fin al que sirven en y para sí todos los fenómenos restantes, de tal modo que éstos únicamente tienen su valor, e incluso su existencia, por la relación que guardan con aquel objeto, es decir, por el juicio que los subsume bajo él y por el cual este objeto inhiere en ellos.³⁷

Sin un fin que permita la cohesión de la multiplicidad de hechos que conforman la historia universal, ella sería un sucederse caótico carente de unidad. Este fin es inherente a la historia universal en tanto unidad de una totalidad de eventos particulares.

35 Enz § 549 nota, p. 525.

36 *Ibidem*.

37 Enz § 549 nota, p. 550.

Que hay razón en la historia, como pretenden los idealistas, significa que hay un fin que se desarrolla y se realiza en la inmanencia de los acontecimientos; él es necesario, por ello se encuentra como presupuesto de los historiadores puros, pero en tanto necesario, escapa a la elucidación de ellos y forma parte del campo de la filosofía.³⁸ Con esto se especifica el campo de la historia *a priori*, que en continuidad con Fichte y Schelling, da cuenta de lo necesario en la historia.

En el manuscrito de sus lecciones de 1830 Hegel continuará esta doble defensa de la racionalidad de la historia universal reiterando que la razón es un presupuesto *a priori* en la consideración de la historia, sin el cual la misma sería un suceder azaroso ininteligible y sin unidad. Decir historia universal supone una unidad que sólo es posible por la razón. El propio historiador que ordena ir “a las cosas mismas de la historia”³⁹ y reprocha al filósofo sus construcciones *a priori* como presupuestos puede considerar racionalmente la historia en tanto la ve racionalmente: la observación y el mirar son mutuamente dependientes.⁴⁰ El historiador exige al filósofo algo que él mismo no puede cumplir: prescindir de la razón como presupuesto de intelección del desarrollo histórico. Por ello puede afirmarse que la historia universal es racional en tanto tiene por presupuesto necesario a la razón.

El presupuesto representa el momento subjetivo de la realidad efectiva como unidad indiferenciada. Para Hegel ella es la reflexión dentro-de-sí, que en tanto unidad concreta, está puesta como esencialidad abstracta o inesencialidad;⁴¹ es lo interno en su abstracción vacía, como pura forma sin contenido y, tomada concretamente, es el momento del pensamiento subjetivo.⁴² Lo meramente posible es contingente, y por ello Hegel afirma que no hay discurso más vacío que aquél que lo tiene por tema:

Especialmente en filosofía no hay que gastar palabras en mostrar que algo es posible (*möglich*), o que lo es otra cosa,

38 *Ibidem*.

39 ZPW 141.

40 *Ibidem*.

41 Enz. § 143.

42 *Ibidem*.

ni tampoco para mostrar que algo, como también se suele decir, es pensable (*denkbar*). Quien escribe historia (*Geschichtsschreiber*) ha sido bien advertido inmediatamente para que no haga uso de esta categoría que ya hemos declarado como no verdadera por sí.⁴³

Si la finalidad que otorga unidad a la historia universal es abstracta, tanto las visiones de Kant, Schelling y Fichte, como la visión de los historiadores puros, coinciden en lo que Hegel denomina historia reflexiva (*reflectierende*).⁴⁴ En el manuscrito de 1822⁴⁵ el filósofo de Stuttgart distingue tres tipos de historia: la originaria (*ursprüngliche*), la reflexiva y la filosófica. Mientras la historia originaria supone la inmediatez del historiador con lo que narra,⁴⁶ la reflexiva pone una distancia temporal y una mediación con su objeto⁴⁷. La historia reflexiva tiene por objeto un pasado completo (*vollständiger*),⁴⁸ ajeno al tiempo del historiador, por ello éste renuncia a la presentación individual y vivificante propia de la inmediatez, recurre a la abstracción y excluye de su relato múltiples acontecimientos. La abstracción y la exclusión tienen por criterio una representación (*Vorstellung*) del entendimiento a partir de la cual se reúne una extensa cantidad de individuos en una determinación.⁴⁹ Mediante esta representación el historiador reflexivo asume el presupuesto de la unidad y la inteligibilidad de la historia, es decir, asume el presupuesto de la razón en la historia. Éste puede operar o bien como unidad o bien como regulativo. Por ello Hegel distingue dos tipos de historia reflexiva: la

43 Enz. § 143 nota, p. 148.

44 Resulta importante señalar aquí que en las *Lecciones* Hegel no se refiere a tipos de historia (*Geschichte*), sino a modos de narrar esos acontecimientos (*Weisen des Geschichtsschreibens*). Esta distinción debería considerarse metodológica.

45 ZPW 121-132. Hegel utiliza este manuscrito como introducción a sus lecciones desde 1822 hasta 1828, introduciendo agregados al margen y también tachando algunos términos.

46 ZPW 121-126.

47 ZPW 126.

48 *Ibidem*. Como es esperable, la superación de esa mediación dará cuenta de un abordaje propiamente filosófico de la historia.

49 ZPW 128. Un poco más adelante Hegel agrega: “Ese modo de escribir la historia carece de vitalidad; esas formas, las representaciones abstractas, secan su contenido”.

historia general como visión de conjunto del pasado de un pueblo⁵⁰ y la historia pragmática donde el historiador analiza ese pasado en función de su propio tiempo.⁵¹

Considerada la vinculación epistémica entre el historiador y su objeto, se observa que la inmediatez propia de la historia originaria se corresponde con una mediación abstracta en la historia reflexiva general, donde la historia es vista como una unidad ajena al historiador. En la historia reflexiva pragmática el historiador asume como propia esa unidad; pero, en tanto el fin que pone es meramente posible, no deja de ser abstracto.

Las historias empíricas de Niebuhr y de Schlosser son historias generales en tanto suponen la unidad de su narración en base a la imparcialidad en la vinculación con su objeto. Las filosofías idealistas, por otro lado, asumen el presupuesto de la racionalidad de la historia como un fin regulativo que se pretende necesario, pero sólo pueden dar cuenta de su posibilidad, por lo cual el presupuesto resulta unilateral y también abstracto. En ambos casos la historia reflexiva no puede dar cuenta de la efectividad de su presupuesto.

En contraposición, lo propio de la historia filosófica⁵² es dar cuenta de la legitimidad (*Richtigkeit*) del presupuesto de la razón en la historia. La ciencia filosófica, dice Hegel, no admite supuestos, pues de lo contrario admitiría la unilateralidad de una pretensión de verdad; ella no da la prueba (*Beweis*) de la verdad del presupuesto, sino de su corrección⁵³ a partir de su manifestación como efectiva y concreta en el desarrollo de la historia. De ese modo el presupuesto resultara necesario.

Las lecciones de filosofía de la historia universal de Hegel han de dar cuenta de la efectividad del presupuesto considerando los momentos lógicos de lo necesario: la condición (*Bedingung*), la cosa

⁵⁰ ZPW 126-131.

⁵¹ ZPW 130-132. Puede observarse una lógica progresiva en los modos de historiografías señalados hasta aquí. Considerando la vinculación epistémica entre el historiador y su objeto, se observa la inmediatez de la relación en la historia originaria, su mediación abstracta en la historia general y su asunción como mediación en la historia pragmática en tanto se asume la del propio punto de vista del historiador.

⁵² En la página inicial del manuscrito de 1822-1828 Hegel anuncia tres tipos de historiografía; sin embargo, se interrumpe sin hacer una caracterización del tercer tipo: la historia filosófica; ZPW 121.

⁵³ ZPW 144.

(*Sache*) y la actividad (*Tätigkeit*).⁵⁴ La condición es lo presupuesto (*Vorausgesetztes*), contingente en sí que adquiere su carácter en relación a la cosa, siendo en esta vinculación el material de la cosa que ingresa a su contenido.⁵⁵ La cosa es también un presupuesto (*Vorausgesetztes*) en tanto puesta, y por tanto, es interior y posible; pero, mediante las condiciones, la cosa recibe la existencia exterior y la realización de sus determinaciones.⁵⁶ Por último, la actividad es algo existente, autosuficiente y que a la vez tiene su posibilidad en la condición y en la cosa; la actividad es “el movimiento de trasferir las condiciones a la cosa y la cosa a las condiciones”.⁵⁷

La posibilidad del presupuesto requiere de la actividad para su efectividad.⁵⁸ Por ello el proceder particular de las lecciones de historia universal de Hegel debe consistir en manifestar en las acciones de los hombres el surgimiento de algo distinto de lo que se propusieron y lograron por medio de ellas, de lo que inmediatamente saben y quieren; ellos hallaron satisfacción en su interés, y con esto se produce algo más, que también reside en su interior, pero no en su conciencia ni en su intención. De este modo la acción de los hombres es la condición que efectiviza la razón en la historia, y ella resulta necesaria en tanto pasado, en tanto condición.

En 1821 Hegel había sintetizado el espíritu de su filosofía un polémico *dictum*: “Lo que es racional es efectivo, lo que es efectivo es racional”.⁵⁹ Cinco años después defiende el contenido de ese *dictum* en el § 6 de la *Enzyklopädie*,⁶⁰ afirmando que el único contenido de la filosofía, su único interés particular, es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), que caracteriza como lo que ha producido y que continuamente es producido por el espíritu, el contenido que se ha hecho mundo (*Welt*), mundo exterior y mundo interior de la conciencia.⁶¹

54 Enz § 148.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*.

58 ZPW 151.

59 “Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig”, PR XIX.

60 Enz § 6 nota.

61 *Ibidem*. En el período de Jena y hasta inicios del período de Heidelberg, Hegel emplea la categoría de *Wirklichkeit* de modo general y no específico; la determi-

La realidad efectiva como concreto es lo propio de la filosofía y en sí es lo racional, en contraposición a la abstracción, que es lo propio del entendimiento.⁶² Lo abstracto es comprendido como lo vacío, lo determinado que sólo permanece en su determinación.

El fundamento de la superación de la abstracción de los ideales en la historia es lógico: lo abstracto es meramente posible a la vez que es un momento de lo necesario. Lo posible debe pasar a la existencia para ser tal. Ello implica la realidad efectiva para Hegel: la unidad de la esencia con la existencia permite la concreción en la historia universal como conjunto del devenir humano.

Por ello Hegel considera la razón idealista en la historia como abstracta y unilateral: es posible, pero no necesaria. Que la razón no sea proyectiva sino efectiva es una indicación metodológica que se sigue de que es un presupuesto: la razón ha de ser necesaria y por tanto realmente efectiva en el devenir humano, pero este deber no tiene por tiempo el futuro como una tendencia propositiva al estilo de ideales regulativos, sino la efectividad en el pasado y en el presente.

na en 1813, en la última sección de la *Doctrina de la esencia*; luego comienza a adquirir mayor relevancia al interior del sistema.

62 “[A] quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva (*Wirklichkeit*) e ideal es al entendimiento (*Verstande*) que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el deber que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser ¿qué lugar habría para la precoz sabiduría de su deber ser?”, Enz § 6 nota, p. 45.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, J. G. *Los caracteres de la edad contemporánea*, (trad. J. Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 1934.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5*, Hamburg, Felix Meiner, 2015 [cit. como PR].
- ----, *Zur Philosophie der Weltgeschichte*, en G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Bd 18: Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, (eds. W. Jaeschke), Hamburg, Felix Meiner, 1995, pp. 119-214 [cit. como ZPW].
- ----, *Lecciones de la filosofía de la historia*, (trad. J. M. Quintana Cabanas), Madrid, Gredos, 2010.
- ----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (trad. J. Gaos), Barcelona, Altaya, 1994.
- ----, *Filosofía de la historia*, (trad. E. Suda), Buenos Aires, Claridad, 2008.
- ----, *Filosofía de la historia universal*, (trad. R. Cuartango), Madrid, Istmo, 2005.
- ----, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 6, Hamburg, Felix Meiner, 2015 [cit. como Enz].
- ----, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, K. Brehmer, Karl-Heinz Ilting und H. Nam Seelmann (eds.), Hamburg, Felix Meiner, 1996.
- ----, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, (trad. J. M. Ripalda), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.

- Herder, J. G., *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, (trad. P. Ribas), Madrid, Gredos, 2015.
- ----, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad (Fragmentos)*, (trad. V. López Domínguez), Madrid, Gredos, 2016.
- Kant, I., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, en I. Kant, *Filosofía de la historia/ ¿Qué es la ilustración?*, (trad. E. Estiú y L. Novacassa), Buenos Aires, Terramar, 2004.
- Lessing, G. E., “La educación del género humano”, en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, (trad. A. Andreu), Barcelona, Anthropos, 1990.
- Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, (trad. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez), Barcelona, Anthropos, 2005.

Bibliografía

- Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, (trad. J. V. der Dussen), México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Fukuyama, F., “¿El fin de la historia?”, en *Doxa*, 1, 1989, pp. 3-12
- Hyppolite, J., *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, trad. A. Drazul. Buenos Aires, Ediciones Caldén, 1970.
- Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. N. Espinoza, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 71-79.
- Maradiellos, E., *Las caras de Clío: Una introducción a la historia*, Madrid, Siglo XXI.
- Niebuhr, B. G., *Römische Geschichte*, Berlin, 1811, 1812, 1831.
- Nordalm, J., „Historismus im 19. Jahrhundert. Zur Fortdauer einer Epoche des geschichtlichen Denkens”, en J. Nordalm (ed.), *Historismus im 19 Jahrhundert. Geschichtsschreibung von Niebuhr bis Meinecke*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2006.

- Nuzzo, A., “Hegel’s Method for a History of Philosophy: The Berlin Introductions to the *Lectures on the History of Philosophy* (1819-1831)”, en Duquette, D. A., *Hegel’s History of philosophy. New interpretations*, New York, State University of New York Press, 2003, pp. 19-34.
- Meinecke, F., *El historicismo y sus orígenes*, México, Molina, 1962.
- Ritter, C., *Die Vorhalle Europäischer Völkergeschichten vor Herodotus, um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus: Eine Abhandlung zur Alterthumskunde*, Berlin, 1820.
- Schlosser, F. Ch., *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts in gedrängter Übersicht mit steter Beziehung auf die völlige Veränderung der Denk und Regierungsweise am Ende desselben*, Heidelberg, 1823.

¿Puede cualquier persona trabajar en el Estado? Aportes hegelianos para una reflexión sobre las instituciones públicas

DAMIÁN JORGE ROSANOVICH

Introducción

Hegel es reconocido como uno de los primeros autores que, desde una perspectiva iusfilosófica, mucho antes que Robert von Mohl, Lorenz von Stein o Max Weber, expone una teoría del funcionariado.¹ El rasgo distintivo de su enfoque radica en la comprensión de dicha mirada bajo la perspectiva de un Estado ético, y consecuentemente, de una ética estatal. En efecto, Hegel lleva a cabo un análisis de las razones por las cuales, más allá de la solidez propia de la arquitectura institucional, su pensamiento estatal no se asienta meramente en una ingeniería del entendimiento, sino en relaciones éticas objetivas, pertenecientes a una comunidad específica. Si gran parte del Estado radica en el estamento universal, ¿por qué deberíamos confiar en ese estamento? ¿Debemos basarnos en la posesión de un elemento primordialmente *técnico*, en un *know-how*, o más bien se trata del reino de la *praxis política*, en donde no podemos prever lo que ha de ocurrir? Hegel ofrece una respuesta a estas preguntas a través de los diferentes significados del concepto de *Gesinnung* y de la noción de *Sinn des Staates*.

II.

Una de las nociones fundamentales que, precisamente, apuntan a superar el dualismo entre un foro interno donde *manda el*

1 Conforme a la propia teoría de Hegel, a menos que lo hagamos explícitamente, no distinguimos aquí entre *funcionario* y *empleado público*.

individuo y un foro externo en donde la autoridad la ostenta el Estado es la idea de *Gesinnung*, traducida al español frecuentemente de distinta manera, ya sea como “sentimiento”, “disposición”, “convicción” o “convicción interna”.² Más allá de los matices atendibles en cada contexto, es posible afirmar que el concepto en cuestión remite a una faz subjetiva del individuo que lo trasciende, de aquí que Hegel hable a menudo de una “convicción subjetiva” (*subjektive Gesinnung*), de una “convicción ética” (*sittliche Gesinnung*), o de una “convicción política” (*politische Gesinnung*). En distintos lugares Hegel afirma que la filosofía no puede partir de *definiciones*, y conforme a ello, no ofrece una definición extensiva del término. Con todo, creemos que es posible reconstruir conceptualmente ciertas notas lógicas relevantes para nuestro trabajo. En este sentido, puede entenderse el término *Gesinnung* como una convicción cuyos móviles no dependen exclusivamente de la arbitrariedad del individuo, sino que en parte se encuentran determinados por las estructuras de las cuales éste participa. Por tanto, podremos comprenderla como una inclinación a llevar a cabo determinadas acciones a partir de (a) los condicionamientos propios de las estructuras de las cuales participa el individuo (v.g. familia, estamentos, corporaciones) y también (b) de sus propias decisiones. Así, la *Gesinnung* describirá un movimiento de la interioridad hacia la exterioridad del sujeto, mientras que la eticidad habrá de trazar el movimiento inverso. De tal modo, es posible distinguir tres tipos de manifestación de esta *convicción*: (a) *convicción subjetiva*; (b) *convicción ética*; (c) *convicción política*.

La *convicción subjetiva* aparece, ante todo, en la familia, primer momento de la eticidad en la cual, como señala De Vos, se expresa una “libertad no individualista”.³ En este sentido, una de las ins-

2 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, [en adelante HW], tomo VII, §§ 166, 171, 176, 207, 267, 268, 269, 270; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en HW X §§ 392, 515, 552. Las traducciones son nuestras.

3 De Vos, L., “Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit”, en *Hegel Studien*, N° 41, 2006, pp. 91-111. De Vos destaca el hecho de que a través de la institución familiar el individuo desarrolla modos de expresión no individualistas que luego serán recuperados tanto en corporaciones y estamentos como en el Estado. Para una interpretación diferente, véase Brauer, S., “Das Substanz-Akzidens-Modell in Hegels Konzeption der Familie”, en *Hegel Studien*, N° 39-40, 2005, pp. 41-59. Para una perspectiva histórica en la cual Hegel abreva, cf. Tomba, M., “La funzione politica della famiglia nello stato

tancias clave en las cuales se manifiesta este momento es en el matrimonio. Esta *convicción* es el fundamento en virtud del cual los individuos deciden celebrar el contrato del matrimonio, así como también constituye el momento sobre el cual se decide *romper el mismo*. Hegel añade que, frente a la “mera creencia” de tales convicciones y la contingencia de los sujetos, es necesaria una tercera autoridad ética⁴ que sostenga la racionalidad del proceso. Dado que la convicción subjetiva aparece en el arbitrio del individuo, en el contexto de la presentación del tránsito de la moralidad a la eticidad, Hegel se refiere a lo ético, precisamente, como una “*subjektive Gesinnung*”.⁵ De igual modo, sostiene que: “La verdadera conciencia moral es la disposición de querer lo bueno *en y para si*”.⁶ Esta conciencia moral no remite a una instancia que dependa absolutamente de la volición del sujeto, pero tampoco a algo que sea externo a él. Esta convicción no desaparece sino que es integrada en los estratos de la *convicción ética* y de la *convicción política*. Es por este motivo que resulta complejo encontrar un *conflicto* entre convicciones, ya que Hegel mienta una comprensión unitaria del individuo. Como veremos, si bien no es imposible que pueda pensarse una colisión entre estas dimensiones, la eticidad habrá de canalizar los posibles conflictos de manera armónica.

Por su parte, la *convicción ética* se presenta en el plano de la eticidad, es decir, bajo el conjunto de relaciones éticas objetivas

hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale”, en *Filosofia Politica*, a. IX, N° 3, 1995, pp. 423-443.

- 4 “Sin embargo, es necesaria una tercera autoridad ética que sostenga el derecho del matrimonio, de la sustancialidad ética contra la mera creencia de tales disposiciones y frente a la contingencia de estados de ánimo meramente temporarios” (*Es ist aber eine dritte sittliche Autorität gefordert, welche das Recht der Ehe, der sittlichen Substantialität, gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung usf. Festhält*). Hegel, G. W. F., *Grundlinien..., op. cit.*, § 176. En este sentido, Hegel critica el matrimonio preconcebido en la India, en donde la *convicción* de los padres sustituye a la de los hijos. Cf. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, editado por C. Becker, W. Bonsiepen et alii, Hamburg, Meiner, 1983, § 80.
- 5 Hegel, G. W. F., *Grundlinien..., op. cit.*, § 141; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, op. cit.*, § 53.
- 6 “Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen”, Hegel, G. W. F., *Grundlinien..., op. cit.*, § 137.

que han superado el derecho abstracto y la moralidad.⁷ La convicción ética es la condición de posibilidad de que el individuo pueda devenir miembro de un estamento determinado y de que interactúe con sus pares de acuerdo a la integración que supone dicha condición. Asimismo, la *Gesinnung* es una instancia que sólo se objetiviza en la eticidad. De aquí que Hegel rechace la caridad como una posible solución para el problema de la pobreza, entre otras razones, porque “A la caridad siempre le queda mucho por hacer, y es una falsa opinión pretender que el remedio de esta necesidad quede reservado exclusivamente a la particularidad del sentimiento y a la contingencia de la convicción subjetiva”⁸ Hegel explica que aquello que hay que evitar con la pobreza es la formación de una plebe, fundamentalmente caracterizada por una “convicción que se asocia a la pobreza”,⁹ condición de posibilidad para la generación del odio a los ricos, la sociedad y el gobierno. Es posible distinguir aquí entre un aspecto económico y un aspecto ético de la pobreza. En lo relativo al primero, la acción del Estado a través del poder de policía puede proporcionar una solución para que los individuos puedan salir de esa situación por medio de su propio trabajo. Sin embargo, el aspecto ético de la pobreza implica una circunstancia que no puede ser superada sólo a través de la intervención del Esta-

7 Cf. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, op. cit., § 515. Así, cuando Hegel se refiere a los estamentos, afirma que el individuo que se encuentra integrado y reconocido tiene: “La convicción ética interna en este sistema es por consiguiente la *honestidad* y la *dignidad* de estamento, por el cual cada uno se convierte, por su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil, se mantiene como tal y cuida de sí sólo por esta mediación con lo universal, por lo que es reconocido en su propia representación y en la representación de los demás” (*Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die Rechtschaffenheit und die Standesehr, sich, und zwar aus eigener Bestimmung, durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen sowie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung anderer anerkannt zu sein*). Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 207. Véase Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie...*, op. cit., §§ 392 Ag.; 515.

8 “Der Mildtätigkeit bleibt noch genug für sich zu tun übrig, und es ist eine falsche Ansicht, wenn sie der Besonderheit des Gemüts und der Zufälligkeit ihrer Gesinnung und Kenntnis diese Abhilfe der Not allein vorbehalten wissen will”. Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 242.

9 Ibid., § 244, Ag.: “...mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung”. Las bastardillas son nuestras.

do. Así como Hegel describe las mediaciones entre individuo y Estado como “círculos” y al Estado mismo como “círculo de círculos” que integra a las instancias precedentes de la familia y la sociedad civil, podemos entender que si el individuo carece de una integración a las esferas de la familia, los estamentos y la corporación, no es concebible que pueda ser un auténtico miembro del Estado, y correlativamente, se vuelve compleja la posibilidad de que, a través de la asistencia del Estado, el individuo pueda reconciliarse con el todo ético.¹⁰

Por último, Hegel se refiere a la *convicción política*, sentimiento que precisa las convicciones subjetiva y ética en torno al patriotismo. El origen de esta disposición se basa en el devenir mismo de la Idea de derecho y en sus articulaciones internas.¹¹

La convicción política realiza las disposiciones precedentes vinculadas con la eticidad y con el Estado. Esta realización no se presenta tanto en acciones concretas (v.g. la guerra) como en un *modo de darse* de acciones cotidianas en las cuales, a modo de sinécdoco, sea preciso preservar la salud del cuerpo político. Es en este sentido en el cual Hegel se refiere a la *constitución* del Estado: “Estas instituciones [las corporaciones] conforman, *en lo particular*, la *constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y realizada. Son por ello la base firme del Estado, así como de la confianza y convicción de los individuos respecto de él”.¹² Entendido como modo de darse fundamen-

10 De igual modo, cabría establecer una diferencia entre el criminal que, estando integrado parcialmente en alguna de las esferas que supera el Estado, viola la ley y se reconcilia con la totalidad ética a través de la pena, del criminal surgido de esta plebe que ostenta una disposición *antiestatal*, el cual, en sentido estricto, habrá de percibir la pena como una agresión más del *sistema* en contra de su persona.

11 “La necesidad en la idealidad es el *desarrollo* de la idea dentro de sí misma, como sustancialidad *subjetiva* es la *convicción* política, como sustancialidad *objetiva* –a diferencia de aquélla– es el *organismo* del Estado, del Estado propiamente político y su *constitución*” (*Die Notwendigkeit in der Idealität ist die Entwicklung der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als subjektive Substantialität die politische Gesinnung, als objektive in Unterscheidung von jener der Organismus des Staats, der eigentlich politische Staat und seine Verfassung*). Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., § 267.

12 “Diese Institutionen machen die Verfassung, d. i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, im Besonderen aus und sind darum die feste Basis des Staats sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben”. *Ibid.*, § 265. Hegel agrega: “La sustancialidad es esencialmente disposición. En la medida en que

tal de la convicción política, el patriotismo constituye un momento fundamental del Estado hegeliano, puesto que éste les proporciona a los individuos un horizonte último de sentido para sus acciones, así como los inclina a actuar espontáneamente a favor del Estado, no entendido como algo externo a ellos, sino como el sujeto supra-individual al cual pertenecen.¹³ Es una condición necesaria para la existencia del patriotismo la “confianza” (*Zutrauen*), instancia que evita que todo sentimiento deba ser juzgado por el entendimiento. De manera concomitante, el patriotismo es el fundamento sobre el cual se basan los “sacrificios y acciones extraordinarias”, sin cuya disposición política serían impensables.¹⁴ De aquí que sea fundamental la constitución orgánica del Estado hegeliano, pues no es sino en virtud de su complejión funcional que la disposición política señala una dirección hacia la cual orientar el conjunto de sus acciones. En este sentido, por ejemplo, si bien el estamento militar posee por su propia naturaleza la virtud de la valentía, debe tener siempre presente una disposición interior que opere como medio para realizar los sacrificios que exija la defensa del Estado.¹⁵

A su vez, la convicción política da cuenta de una de las nociones clave para entender el funcionariado del Estado hegeliano. En efecto, el “sentido del Estado” (*Sinn des Staates*) y el “sentido de la autoridad” (*Sinn der Obrigkeit*)¹⁶ describen el horizonte de acción del funcionario público, el cual sólo es posible por un tipo de dis-

esta disposición corresponde al sujeto, ella existe en el reconocimiento de las leyes, en tanto que este reconocimiento de las leyes es un saber subjetivo, es para él ya una ley universal” (*Die Substantialität ist wesentlich Gesinnung. Insofern diese Gesinnung wesentlich dem Subjekt zukommt, ist sie das Anerkennen der Gesetze; insofern dieses Erkennen der Gesetze subjektives Wissen ist, ist ihm schon ein Allgemeines gesetzt*). Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., §70.

13 Hegel, G. W. F., *Grundlinien..., op. cit.*, § 268.

14 Hegel escribe: “En cambio, la convicción es esencialmente la instancia que en circunstancias y situaciones normales lleva a considerar la cosa pública como fin y fundamento sustancial” (*Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist*). *Ibidem*.

15 Agrega Hegel: “El contenido de la valentía como disposición reside en el verdadero y absoluto fin último: la soberanía del Estado” (*Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der Souveränität des Staates*). *Ibid.*, § 328.

16 *Ibid.*, § 310.

posición específica que cada ciudadano debe poseer. Este *sentido* no se halla vinculado con un conjunto de conocimientos técnicos específicos (aunque *prima facie* tampoco los excluye) que la burocracia debe exhibir para poder formar parte de un Estado específico. Por el contrario, este modo de darse de la convicción política se encuentra relacionado con la orientación teleológica de las acciones que, en el ejercicio de la función pública, todo funcionario debe poseer (desde un docente de una escuela hasta un ministro de gobierno)¹⁷.

En síntesis, la convicción constituye un momento fundamental para enlazar la actitud subjetiva de los ciudadanos hacia las acciones consideradas desde un punto de vista colectivo, así como para su respectiva constitución como miembros tanto de las instituciones mediadoras entre individuo y Estado como del Estado mismo. La eticidad, entendida como dimensión objetiva de la realización de estas convicciones, habrá de sintetizar en instituciones lo que en la convicción sólo aparece como condiciones de posibilidad.

III.

Junto con las nociones de *convicción* y *eticidad* es preciso detenerse ahora en la anticipada noción de *sentido del Estado*, concepto fundamental para explicar la ética estatal preconizada por Hegel en su teoría del funcionariado estatal.¹⁸ Como ha sido expuesto, el funcionariado está íntimamente vinculado con el estamento universal, del cual Hegel exige el compromiso más alto con el Estado. Al participar de un cuerpo político orgánicamente articulado, de este estamento no se puede esperar que su conducta obedezca al capricho y la contingencia de cada individuo, sino que debe encontrarse reglada por una visión del mundo cuyo horizonte represente a la

17 “El mal aparece en la convicción cuando alguien quiere realizar sus planes egoístas a costas del bien de otro. Como tal, el funcionario del Estado debe perseguir el bien del particular según el derecho” (*Das Böse in der Gesinnung ist, wenn einer auf Kosten des Wohls anderer seine egoistischen Pläne durchführt. Der Staatsbeamte als solcher muß das Wohl der Einzelnen dem Recht nachsetzen*). Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, op. cit., § 63.

18 Para una consideración histórica de la ética del funcionario en la modernidad, véase Stolleis, M., “Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650)”, en Schnur, R. (comp.), *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, pp. 273-326.

universalidad de la acción que se lleva a cabo. El funcionariado se nutre del estamento más instruido, y por lo tanto, es el que tiene una alta responsabilidad en proporcionar las garantías de funcionamiento del Estado. En este sentido, es relevante notar que, tanto en los *Grundlinien* como en las *Vorlesungen über Philosophie des Rechts* Hegel utiliza reiteradamente el término “garantía” (*Garantie*),¹⁹ a los efectos de tipificar la ética del funcionario como un reaseguro de la saludable vida del Estado. Ahora bien, aun cuando sea decisiva para el funcionamiento del Estado, la preocupación fundamental de Hegel pasa tanto por la instrucción o la formación de los funcionarios, como por su convicción ética y por su particular convicción política. Por lo tanto, es preciso caracterizar al funcionariado para comprender su naturaleza y su función.²⁰

En primer lugar, es necesario mencionar que el “funcionario del Estado” (*Staatsamt*) presta un servicio al Estado, motivo por el cual la compensación dineraria por su trabajo tiene que estar estrechamente relacionada con su contribución al orden público, y no con otros criterios contingentes, puesto que esto podría distorsionar la naturaleza del cargo y función.²¹ Trabajar en el Estado debe ser algo digno de orgullo para quien goza de esta oportunidad, y de aquí

19 Hegel, G. W. F., *Grundlinien...*, op. cit., §§ 272, 286, 298 Ag., 301, 308, 309, 310; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., §§ 140, 144, 148, 149, 150 y 153.

20 Preterossi destaca el hecho de que Hegel busca encontrar un equilibrio entre una burocracia puramente técnica y una administración pública politizada, que se entienda a sí misma como una *elite* que debe conducir al Estado (como, según Koselleck, era el alto funcionariado prusiano a comienzos del Siglo XIX). Cf. Preterossi, G., *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia hegeliana*, Napoli, Guerini, 1992, pp. 44 y ss.

21 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., § 37. A este estamento pertenecen también los docentes: “Al estamento universal pertenecen también los docentes, los cuales ponen la ciencia al servicio del bien común. Es un honor para un Estado cuando puede proporcionar privilegios o independencia de las necesidades básicas para el apoyo del estamento universal, y en particular, a la formación científica de los individuos. En lugar de ello Alemania se ha preocupado por otorgar privilegios a la nobleza, la cual se dedica a las pasiones más inconfesables a costa de sus súbditos” (*Zum allgemeinen Stand gehören auch die Lehrer, die sich zum allgemeinen Besten auf die Wissenschaften legen. Es ist Ehre für einen Staat, wenn er zur Unterstützung des allgemeinen Standes und insbesondere zur Ausbildung der Wissenschaft den Individuen, die sich ihr Leben lang ausschließlich derselben widmen, gewisse Privilegien oder Vermögensunabhängigkeit gestattet. Statt dessen aber pflegte man in Deutschland dem Adel Privilegien zu*

que los *trabajos breves* deben ser recompensados con emolumentos (*Emolumente*), pero no con una paga excesiva que pueda motivar que los individuos aspiren a trabajar en el Estado por el dinero y no por la necesidad institucional misma. Asimismo, el ingreso a trabajar en la planta del Estado debe darse a través de *exámenes*, no como en los pequeños Estados en los cuales se accede a los cargos a través de “relaciones personales” (*subjektive Verhältnisse*).²² Esto es fundamental para que no se forme una casta de gobierno, por lo cual Hegel sostiene:

El mal de nuestros Estados es, sobre todo, que un estamento medio se constituye a partir de la aristocracia feudal del pasado. Pero ahora no es más el nacimiento sino la formación general lo que constituye lo característico del estamento medio, a través de lo cual éste es necesario para el monarca, lo cual podría constituir un auténtico cuerpo extraño entre él y el pueblo.²³

Cuando se produce este estamento medio, ocupando los puestos del Estado sin ostentar la ética que es condición necesaria para dicha burocracia, no sólo se desnaturaliza la función que estos sujetos tienen que llevar a cabo, sino que se pone en riesgo la salud del Estado en su completitud, dado que las garantías éticas del mismo se ven socavadas desde su raíz. En este sentido, a diferencia del eforato fichteano, para Hegel no pueden existir organismos (de control) que pertenezcan y al mismo tiempo no pertenezcan al cuerpo del Estado, puesto que dos vicios acompañarían su génesis y naturaleza: la pregunta por la legitimidad de los mismos, y la cuestión de quién controla a los que controlan. En este sentido, el control *desde abajo* sólo puede ser llevado a cabo por las instituciones que exhiben una legitimidad de origen, es decir, las corporaciones. Asimismo, Hegel agrega:

geben, der zur Last seiner para Untertanen sich den schändlichsten Leidenschaften überließ). *Ibid.*, § 105.

22 *Ibid.*, § 144.

23 “Das Übel unserer Staaten ist hauptsächlich, daß ein Mittelstand sich bildet, den früher der Feudaladel bildete; aber nun ist es nicht mehr die Geburt, sonder es ist die allgemeine Bildung, was das Eigentümliche des Mittelstands ausmacht, wodurch er dem Fürsten notwendig ist und welches ein eigentümlich Fremdes zwischen ihm und dem Volk ausmacht”. *Ibid.*, § 145.

La razón constitucional de la autoridad pública es un momento fundamental en la constitución de un Estado. La garantía de los funcionarios de gobierno radica en esto de dos maneras: que sólo pueden ser sustituidos a través de un juicio ordinario [...] y que los funcionarios se hallan autorizados por la constitución, y poseen derechos precisos y fijos.²⁴

De tal modo, así como se precisa una convicción particular para ser miembro del Estado, las instituciones políticas acogen y promueven la preservación de esta disposición (cambiante según el cargo y correspondiente responsabilidad) a través de la eticidad. El Estado les reconoce a sus funcionarios la convicción y lleva a cabo las medidas necesarias para que esta sustancia permanezca presente entre ellos y no se convierta en algo así como un subterfugio a imitar a fines de ocupar puestos en la administración pública.

Acerca del sintagma *sentido del Estado* Hegel ofrece una suerte de definición en el comentario sobre las Actas de la Asamblea de Württemberg de 1815-1816:

[El sentido del Estado] no está limitado a la posesión de un discernimiento abstracto ni a la mera honradez o a la buena intención por el bien del todo y lo mejor para los particulares [...]. El sentido del Estado se adquiere, ante todo, ocupándose directamente de los asuntos de interés universal, en los cuales no solamente se siente y se reconoce el valor infinito que lo universal tiene en sí mismo, sino que se adquiere en profundidad la experiencia de la resistencia, la enemistad y la deshonestidad del interés privado y de la lucha que ello implica, particularmente contra la tenaz obstinación que se arraiga en las formas jurídicas.²⁵

24 “Diese konstitutionelle Berechtigung der Behörden ist ein Hauptmoment in der Verfassung eines Staates. Die Garantie der Regierungsbeamten besteht in diesem Doppelten, daß sie nur nach förmlichen Urteil ihrer Stelle entsetzt werden können und ihre Rechte haben und so nach der Seite ihrer Besonderheit unabhängig sind [...] daß die Behörden selbst durch die Konstitution berechtigt sind, gewisse feste Rechte haben”. *Ibid.*, § 144.

25 “Sie ist nicht mit abstrakter Einsicht, noch mit bloßer Rechtschaffenheit und einer guten Gesinnung für das Wohl des Ganzen und das Beste der Einzelnen abgetan [...]. Der Sinn des Staates erwirbt sich aber vornehmlich in der habituellen Beschäftigung

El sentido del Estado no alude a una cualidad atomizada que puede adquirirse de manera aislada con independencia de otras virtudes que todo funcionario del Estado debe poseer. La tarea universal llevada a cabo por la burocracia no se aprende en el ámbito privado, puesto que el sentido del Estado tiene una ineludible orientación hacia el bien común y lo público: *de este mismo se desprenden las luchas y obstáculos propios de la persecución del bien común, no del bien privado; aquí radica la especificidad de los distintos aprendizajes que tienen lugar sólo en el Estado.* Para Hegel este sentido es algo que debe encontrarse en una relación directamente proporcional con la responsabilidad del cargo ocupado. Es por esto que se hará mención a esta noción de manera más amplia al presentarse a las asambleas de estamentos, cuyos parlamentarios habrán de ostentar este sentido, el cual se presenta como una de las garantías del esperado funcionamiento del Estado.²⁶

Al referirse a los diputados y a los ministros de gobierno, Hegel da cuenta de este sentido del Estado como una “convicción estatal” (*staatsrechtliche Gesinnung*), connotando el matiz específico que el funcionario de alto rango debe ostentar. El lugar de los ministros es sumamente delicado en la estructura del Estado, ya que, por una parte, representan al monarca (*i.e.* los ministros son elegidos por el monarca), y por otra, son los responsables políticos de las decisiones que toma el monarca, de lo cual se sigue que la ética estatal que ellos deben ostentar no tiene que ver sólo con la confianza que el monarca pueda tener en ellos. Por supuesto, sería absurdo pensar que un monarca eligiera a ministros en quienes no pudiera confiar (técnica o éticamente). Sin embargo, la perspectiva hegeliana aspira a pensar la figura de la confianza integrada al complejo *Gesinnung-Sittlichkeit*. Un monarca podría depositar su confianza en un ciudadano con quien tuviera cierta relación personal, pero esta confianza no tendría una articulación orgánica en el Estado, y el nombramiento de este

mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Wert, den das Allgemeinein sich selbst hat, empfunden und erkannt, sondern auch die Erfahrung von dem Widerstreben, der Feindschaft und der Unredlichkeit des Privatinteresses und der Kampf mit demselben, insbesondere mit dessen Hartnäckigkeit, insofern es siich in der Rechtsform festgesetzt hat, durchgemacht wird”. Hegel, G. W. F., “Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816”, en HW IV 475-476.

26 Cf. Hegel, G. W. F., *Grundlinien..., op. cit.*, §§ 297, 302 y 310.

sujeto como ministro introduciría el azar en una delicada estructura en la cual, según Hegel, no es posible admitir la contingencia sino como límite exterior. Por el contrario, el funcionario que exhiba la disposición estatal será un ciudadano que pueda ostentar haber llevado a cabo un tránsito por las instancias relativas a la convicción (los tres estadios descriptos de la *Gesinnung*) y a la eticidad (la concretización de esta disposición en instituciones políticas) que puedan testificar su sentido del Estado.²⁷

IV.

En suma, con el sentido del Estado Hegel culmina una caracterización ética de corte transversal válida para (a) todo ciudadano y (b) todo ciudadano que sea un funcionario del Estado. Su mérito no reside tanto en haber ofrecido una solución concluyente al problema planteado, sino en haber podido presentar los conflictos a los cuales conduce la cuestión del funcionariado en el Estado moderno. El derrotero de las citadas teorías oscilaron entre (a) ponderar con mayor énfasis el momento impersonal y objetivo de los procesos de selección para ingresar y permanecer en las instituciones públicas; y (b) subrayar el momento político-ideológico del compromiso ético del

27 Hegel afirma: "Por lo demás, los estamentos se relacionan con la constitución del todo, de que la convicción libre de los electores, así como la convicción estatal de los diputados sólo es posible cuando los derechos de los singulares están asegurados por medio de lo público de la administración de justicia, de los juzgados, y los derechos de las comunidades particulares; y los intereses también están protegidos a través de la autoridad de los ciudadanos y del autogobierno" (*Übrigens hängen Stände so mit der Verfassung des Ganzen zusammen, daß freie Gesinnung der Wähler sowie freie und staatsrechtliche Gesinnung der Deputierten nur möglich ist, wenn die Rechte der Einzelnen durch Öffentlichkeit der Rechtspflege und Geschworenengerichte und die Rechte der besonderen Gemeinden und Interessen durch die freie Konstituierung von Bürgerbrigaden und Selbstverwaltung versichert sind*). Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft...*, op. cit., § 153. Los ministros, por su parte, deben estar expuestos frente a los diputados, representantes de los estamentos: "Lo más tedioso del cargo de un ministro radica en que, frecuentemente, él deba pensar y hablar seis y hasta ocho horas sobre cuestiones parcialmente inesperadas. Este control sobre el poder gubernativo es la garantía más grande para la idoneidad y la recta convicción de los ministros" (*Das ist nun das Lästigste in der Stelle eines Ministers, denn hier muß er oft sechs bis acht Stunden über teils unerwartete Anfragen denken und sprechen. Diese Kontrolle über die Regierungsgewalt ist die größte Garantie für die Tauglichkeit und rechtliche Gesinnung der Minister*). *Ibid.*, § 149.

funcionario, relativizando la capacidad de los algoritmos impersonales para advertir el talento y el mérito y los trabajadores del Estado.

La teoría hegeliana muestra aquí su virtud y su límite: por un lado, señala un conjunto de fuertes objeciones contra toda teoría del *genio* –no artístico, sino burócratico, si cabe la expresión– que considere irrelevante el así llamado *sentido del Estado*. Por otro, empero, una estatalidad ética presentificada en procesos de reconocimiento de esta trama de *Gesinnungen* puede ser fácilmente desnaturalizable en una defensa ciega del orden estatal existente, algo que Hegel critica profundamente, puesto que todo orden constitucional se fundamenta en una constitución material que se encuentra sometida al cambio, y por ello es de esperar que –muy lejos de las risueñas interpretaciones del fin de la historia– el orden constitucional experimente cambios sustantivos. Si acordamos en que, ya por razones empíricas, ya por razones trascendentales, fuera de los casos extremos carecemos de criterios para definir de manera exhaustiva la posesión o carencia de una *Gesinnung* política o estatal, tenemos que conceder que la ética del funcionariado tematizada por Hegel no puede precisar la trama de *convicciones*, puesto que lo contrario implicaría, o bien, tipificar la espontaneidad propia de lo político, o bien caer en la defensa a ultranza de un orden estatal vigente, orden que, por su parte, tal como es descripto en los *Grundlinien*, Hegel nunca tuvo frente a sus ojos.

A doscientos años de los textos de Hegel estamos convencidos de dos cosas: ni los mecanismos de selección y control pretendidamente objetivos, ni los compromisos ético-políticos con el bien común, alcanzan *por separado* para constituir un funcionariado adecuado para la logicidad propia que impone un Estado de Derecho. Sin embargo, doscientos años de historia estatal nos han enseñado también que tampoco podemos depositar la solución a este problema en alquimias circunstanciales configuradas por posiciones cuya coherencia teórica no sea sólida. La vigencia de este problema muestra la persistencia de una cuestión no resuelta por la filosofía moderna del Estado, y al mismo tiempo, una limitación de esta filosofía para dar cuenta de la actualidad de lo político.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke in zwanzig Bänden* [cit. como HW], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, tomo X.
- ----, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden* [cit. como HW], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, tomo VII.
- ----, “Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816”, en *Werke in zwanzig Bänden* [cit. como HW], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, tomo IV.
- ----, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, Hamburg, Meiner, 1983.

Bibliografía

- Brauer, S., “Das Substanz-Akzidens-Modell in Hegels Konzeption der Familie”, en *Hegel Studien*, N° 39-40, 2005, pp. 41-59.
- De Vos, L., “Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit”, en *Hegel Studien*, N° 41, 2006, pp. 91-111.
- Preterossi, G., *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia hegeliana*, Napoli, Guerini, 1992.
- Stolleis, M., “Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650)”, en Schnur, R. (comp.), *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, pp. 273-326.
- Tomba, M., “La funzione politica della famiglia nello stato hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale”, en *Filosofia Politica*, a. IX, N° 3, 1995, pp. 423-443.

Lógica trascendental y lógica especulativa. Del diferente modo de concebir “forma” y “fundamento”

DIANA MARÍA LÓPEZ

I. Presentación

Para Hegel, la expresión de Kant según la cual habría de hallarse “un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de todas nuestras intuiciones, y por tanto, también [en la síntesis] de los conceptos de los objetos en general y, por consiguiente, también [en la síntesis] de todos los objetos de la experiencia”,¹ lleva a la representación de una unidad extrínseca de aquello que está separado constituyéndose en resultado de la reflexión exterior.² El círculo en el que la teoría del conocimiento se enmaraña inevitablemente nos señala que la crítica del conocimiento no cuenta de por sí con la espontaneidad de algo originario, sino que, como reflexión que es, permanece remitida siempre a algo previo a lo que, por una parte, apunta y de lo que, por otra parte y al mismo tiempo, se deriva. Este artículo expone los argumentos de ambos autores, destacando la diferencia generada por la lógica especulativa de Hegel frente a la trascendental de Kant al poner en crisis una noción de fundamento que hace pie en la unidad sintética de la apercepción como “forma absoluta”, última referencia a la cual se debe sujetar toda la lógica.

1 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (se usan las letras A o B para la primera y segunda edición respectivamente); en este caso KrV A 106; *Critica de la razón pura*, trad. esp. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 178 (en adelante cit. como CRP).

2 La reflexión externa, definida por la contraposición al proceso inmanente pues desconoce el efecto de la mediación, considera estos momentos como simplemente separados entre sí.

II. Kant. La unidad originaria de la apercepción trascendental

Si para la filosofía trascendental *lo subjetivo* es lo primero y el único fundamento de toda realidad –el único principio de explicación de todo lo demás–, ella comienza necesariamente con la duda universal sobre la realidad de lo objetivo y las posibilidades de su conocimiento.

Dado que para el filósofo trascendental sólo lo subjetivo tiene realidad originaria, establece inmediatamente como objeto también sólo lo subjetivo en el saber: lo objetivo llega a ser objeto para él sólo indirectamente y en vez de desaparecer *el saber mismo* (el acto de saber) en el objeto, el objeto *como tal* desaparece en el acto de saber. El saber trascendental es, por tanto, un saber del saber en la medida en que es puramente subjetivo. Por lo tanto, la naturaleza del modo trascendental de consideración ha de consistir, en general, en que en él también es traído a la conciencia y objetivado lo que en todo otro pensar, saber o actuar, rehúye a la conciencia y es absolutamente no objetivo; en una palabra ha de consistir en que lo subjetivo se objeta continuaamente a sí mismo.

El filósofo trascendental no se pregunta: ¿qué fundamento último de nuestro saber puede hallarse *fuerá*?, sino ¿qué es lo último *en nuestro saber* más allá de lo cual no podemos ir? Él busca el principio del saber dentro del saber (por tanto, este principio es él mismo algo que debería ser sabido).

La afirmación: “hay un principio supremo del saber” no es, como “hay un principio supremo del ser”, una afirmación positiva, sino negativa, limitante, en la que no se dice nada más que: “hay algo último desde donde comienza todo saber”. En esta línea, Kant considera haber logrado “[...] determinar completamente y según principios universales todo el alcance de la razón pura, tanto en sus límites como en su contenido, lo cual era lo que la metafísica necesita para edificar su sistema según un plan seguro”.³

³ Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. esp. de Mario Caimi, Madrid, Ágora de Ideas, Istmo, 1999, p. 31. En adelante, Prol.

II. 1. La “unidad cualitativa”

La gnoseología definida por la lógica clásica dio lugar a una ontología explicativa de la constitución lógica del concepto de “existencia”. En este sentido, toda noción de “objeto”, lógicamente no-contradictorio, existe necesariamente bajo una forma ontológica. Según Kant, el no-criticismo de la metafísica dogmática se pone de manifiesto en el hecho de admitir que la ontología es equivalente a la ley formalmente lógica de la identidad. De tal modo que, el orden *noumenal* de los entes y el orden fenomenal de lo que se conoce, consuman la identificación entre ser y pensar.

Ahora bien, Kant realiza la crítica de la metafísica dogmática por la introducción de la lógica trascendental desde la cual se definen las fronteras del conocimiento y las condiciones de su veracidad. En este contexto, el concepto de “ser” es explicado por una ontología que está limitada por una concepción trascendental de las formas a priori de la sensibilidad, al tiempo que la fuerza de la exigencia clásica de la identidad de ser y pensar, se resume en la identidad trascendental de un orden lógico para el cual todo objeto que tiene una existencia lógicamente no-contradicitoria puede transformarse en objeto de conocimiento: la deducción formal que descansa sobre el principio clásico de la identidad de ser y pensar es limitado por la condición trascendental del conocimiento.

Si bien la noción de existencia presupone un concepto de ser que reposa ahora insuficientemente sobre el esquema probatorio de la lógica clásica, el principio de contradicción, por ejemplo, permanece operante prácticamente con la misma eficacia lógica y ontológica, previa al “giro copernicano”. Kant define la “dialéctica trascendental” como una “lógica de la apariencia ilusoria”,⁴ marco en el cual se torna evidente el vínculo intrínseco entre verdad y contradicción. Sólo dentro de la experiencia se pone a disposición el material del conocimiento a través de la intuición sensible. Por lo tanto, cualquier intento de entender únicamente a través de los conceptos y principios del entendimiento la naturaleza de los objetos que se encuentran más allá de la experiencia, tiene que ver con una materia que no se da adecuadamente y produce una mera ilusión. La contradicción, de hecho, no existe simplemente como un momento

⁴ KrV A 62, B86; CRP 133.

accidental en el que nos encontramos con un pensamiento que se aleja de la verdad de las cosas. Representa, más bien, un momento necesario en la búsqueda de la verdad por parte de la razón que, inevitablemente, dirige el conocimiento hacia lo que está más allá de los límites de la experiencia.

La contribución kantiana de la doctrina de las antinomias encarna así el paradigma de la no contradicción para el cual ésta equivale a la no-verdad, a un límite, a un *impasse* para el pensamiento, pero también a la posibilidad de que el pensamiento mismo defina la potencialidad cognoscitiva que le compete y el horizonte dentro del cual puede moverse. Se pone así de manifiesto que sólo en las formas del saber puro y por medio de ellas, puede llegar a “darse” algo para el conocimiento, cualquiera sea su naturaleza. Lo particular y lo general, el caso concreto dado y la ley del entendimiento partiendo de la cual se lo comprende, se entrelazan aquí de tal modo que cualquier intento de separarlos se revela inmediatamente como un simple engaño de la abstracción. Estas últimas consideraciones suponen lo que dará en llamarse una “unidad cualitativa” (*qualitative Einheit*) que Kant estima haber logrado obtener a partir de la reinterpretación del significado del trascendental *unum*, y que distingue expresamente de la categoría de “unidad” presentada en el § 10 correspondiente a la Tabla de las categorías (De la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad).⁵

El § 12, ubicado en el lugar de transición entre la “deducción metafísica” y la “deducción trascendental” de las categorías, constituye un añadido a la segunda edición de la *Critica*, en el cual Kant intenta integrar en su propia filosofía crítica la temática de los llamados “trascendentales”. Como se sabe, “*unum*” (uno), “*verum*” (veradero) y “*bonum*” (bueno), no designan un género, sino que se predicen con tanta amplitud como “ser”. Su carácter de “trascendentales” alude al hecho de que su aplicación se extiende más allá del ámbito marcado por cada categoría. Dice Kant: “son requisitos y criterios lógicos de todo *conocimiento de las cosas en general*”, por tanto, “se trata de la exigencia lógica para todo conocimiento” y no de “propiedades de las cosas en sí mismas”. Pues en todo conocimiento de un objeto “hay unidad del concepto, que se puede llamar *unidad cualitativa*,

⁵ KrV B 106; CRP 148.

en la medida en que por ella se entiende solamente la unidad de la abarcadura de lo múltiple de los conocimientos”.⁶

Ya el solo hecho de que Kant haya tomado la decisión de incluir este párrafo y de colocarlo inmediatamente *antes* de la versión completamente renovada de la “Deducción Transcendental de las categorías” (contenida entre los §§ 13 y 27) sugiere que no puede tratarse de un añadido carente de importancia sistemática. De lo que se trata es de operar una re-contextualización que permita aceptar la necesidad de principios *a priori* en razón de aspectos que se consideran fundamentales: a) la vinculación existente entre los conceptos, es decir, la función de *enlace* de las representaciones; b) el aporte efectivo de los trascendentales como principios regulativos en relación con la posibilidad del conocimiento de objetos, y, en fin, c) el papel posibilitante que cumplen los procesos de mediación reflexiva respecto de los actos de determinación dotados de genuina referencia objetiva y verdadero alcance cognitivo.

En el § 15 de la “Deducción Transcendental de los conceptos puros del entendimiento”, que se refiere a “la posibilidad de un enlace en general”, Kant explica que el concepto de “enlace” involucra necesariamente tres aspectos: 1) una multiplicidad (*das Mannigfaltige*) a ser enlazada, 2) la síntesis (*Synthese*) de tal multiplicidad, y, además, 3) la unidad (*Einheit*) de la multiplicidad sintetizada.⁷ Esta unidad que el enlace hace necesariamente consigo, según Kant, precede ella misma *a priori* a todo posible concepto específico de enlace, lo cual implica que dicha unidad no puede identificarse, como tal, con ninguna forma peculiar de enlace sintético, pero tampoco con lo que corresponde a la categoría de “unidad”.⁸ Se trata, más bien, de una unidad de carácter “cualitativo”.

Este desarrollo pone de manifiesto un modelo estratificado de constitución que se organiza sobre la base del “enlace categorial” de las categorías “dinámicas” con los “principios del entendimiento puro”, especialmente, las “Analogías de la experiencia”: sustancialidad, causalidad y acción recíproca, con la “unidad objetiva” (*objektive Einheit*) de la “autoconciencia” (*Selbstbewußtsein*). Por “unidad objetiva de la autoconciencia” Kant entiende aquel tipo de unidad

⁶ KrV B 114; CRP 155.

⁷ Cf. KrV B 130; CRP 201.

⁸ Cf. KrV B 131; CRP 201.

de representaciones dadas en el enunciado que articula un juicio objetivo cuyo enlace queda expresado por la cópula “es” y aparece dotado de la correspondiente (pretensión de) “validez objetiva” –a diferencia de lo que ocurre en el caso del enlace propio de la mera “unidad subjetiva” de la conciencia (por ejemplo, por medio de las leyes de acción psicológica), el cual posee tan sólo “validez subjetiva”⁹. ¿Qué es lo que produce el enlace? En el § 15 Kant sostiene que el “enlace categorial” se apoya en un *enlace previo*, en la medida en que su aplicación presupone ya la unidad de los conceptos previamente dados y añade, además, que la unidad aquí presupuesta no puede corresponder, como tal, a la regla de enlace provista por la categoría de unidad, porque la aplicación de ésta ya la presupone. Tal unidad debe buscarse, pues, “más arriba” (*höher*) que las categorías, por cuanto contienen el fundamento (*Grund*) de la unidad de diferentes conceptos en los juicios y, con ello, también de la posibilidad del entendimiento incluso en su uso lógico (§ 15). Por ello, Kant sostiene que debe tratarse, en este caso, de una unidad de carácter *cualitativo* y remite al previo tratamiento del concepto trascendental de “*unum*” en el § 12.¹⁰

Acto seguido, en el § 16, contrapone la “unidad analítica” y la “unidad sintética” de la conciencia, definiendo a esta última como “unidad originaria de la apercepción”, a la vez que elabora una argumentación destinada a poner de relieve la inevitable referencia a la unidad del “Yo pienso” que debe *poder* acompañar todas y cada una de las representaciones. Dice Kant:

La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada *a priori*, es, pues, el fundamento de la identidad de la apercepción misma, la que precede *a priori* a todo *mi* pensar determinado. Pero el enlace no está en los objetos, y no puede ser tomado de ellos de algún modo por la percepción, y sólo después, mediante ella, ser acogido en el entendimiento; sino que es solamente una obra del entendimiento, que no es, él mismo, nada más que la facultad de enlazar *a priori* y de llevar bajo la unidad de la apercep-

9 Cf. KrV § 19.

10 KrV B 131; CRP 202.

ción lo múltiple de representaciones dadas; principio que es el supremo en todo el conocimiento humano.¹¹

Lo cual conduce, finalmente, en el § 17, a la formulación del así llamado “principio” (*Grundsatz*) de la unidad sintética de la apercepción como “principio supremo” (*das oberste Prinzip*).

II. 2. Síntesis como acción de la espontaneidad del entendimiento

Las propias deducciones kantianas revelan, a primera vista, que presuponen principios superiores. Considerando la cuestión más de cerca, se observa que la síntesis contenida en el juicio, como aquella expresada a través de las categorías, es sólo una síntesis derivada, y que ambas están concebidas sólo a través de una síntesis más originaria que está en su fundamento, la síntesis de la multiplicidad en la unidad de la conciencia en general, y esta misma es sólo nuevamente comprensible a través de una unidad más absoluta. Por tanto, la unidad de la conciencia es determinable, no mediante la forma de los juicios, sino al revés: éstas, al igual que las categorías, se determinan sólo a través del principio de dicha unidad.

Está claro, sin embargo, que esta elección es puramente arbitraria. Se elimina la duda radical, precisamente, porque el procedimiento se basa en una convención que excluye la posibilidad de fundar los propios principios. La regla universal de la que depende la objetividad es el concepto puro del entendimiento. Éste no se rige por los objetos, sino que son los objetos los que sólo pueden ser tales al aceptar la regla impuesta por el entendimiento a las representaciones. Tal enlace sólo es posible como una *acción* originada en el entendimiento mismo. Se trata de la síntesis efectuada por la espontaneidad intelectual, gracias a la cual la multiplicidad intuitiva puede integrarse a la conciencia. Esta unidad procede, en último término, del yo: del sujeto del pensar. “En suma: el negocio de los sentidos es intuir; el del entendimiento, pensar. Pero pensar es: unir representaciones en una conciencia”.¹²

Para la caracterización de este sintético acto de la conciencia, Kant elige dos maneras distintas de explicación, las que dentro de

11 KrV B 135; CRP 204.

12 Prol § 22, 145.

su doctrina son difícilmente conciliables. Por un lado, llama a la síntesis originaria el “Yo pienso” que “debe *poder* acompañar a todas mis representaciones”¹³ o, lo que es lo mismo, la “apercepción pura y originaria”,¹⁴ en tanto “aquélla conciencia de sí mismo que, al producir la representación Yo pienso [...] no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra”.¹⁵ Por otro lado, Kant designa a esta función de unidad como “unidad *trascendental* de la conciencia de sí mismo, para señalar la posibilidad del conocimiento *a priori* a partir de ella”,¹⁶ con lo cual refleja una experiencia interna que, como Zocher¹⁷ sostiene, carece de importancia para el sentido completamente vacío de la función del entendimiento que “[...] por sí mismo, entonces, nada *conoce*, sino que sólo enlaza y ordena la materia para el conocimiento, la intuición que debe serle dada a él por el objeto”.¹⁸

Si el entendimiento es función, y si esto que es en tanto que función puede ser el hilo conductor para el establecimiento de las categorías, entonces la funcionalidad de la función constituye una característica distintiva de lo racional.¹⁹ La “función” es, pues, una aplicación que presupone una materia dada que no puede generar. Ensayemos precisar en qué consiste esta función. Según Kant, es “la unidad del acto de ordenar las representaciones diversas bajo una representación común”.²⁰ No hay orden que no implique unidad.

La posibilidad de representarse la unidad (*Einheit*) de la conciencia en una multiplicidad de representaciones sólo puede explicarse por referencia a su actividad de síntesis. De este modo, el “Yo” no se limita meramente a acompañar (*begleiten*) a todas y cada una de las representaciones dadas en la conciencia, sino que, además, las añade activamente unas a otras y se hace al mismo tiempo consciente de tal síntesis. Sin embargo, toda autorreflexión se torna superflua

13 KrV B 132; CRP 202.

14 Kant usa el término leibniziano “apercepción” para indicar que, en toda síntesis de *Rekognition*, y sólo en ella, el sujeto tiene conciencia (indirecta) de sí.

15 KrV B 132; CRP 202.

16 *Ibid.*

17 Zocher, Rudolf, “Kants transzendentale Deduktion der Kategorien”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8, 1954), pp. 172 ss.: “No se entiende de ninguna manera la apercepción como autoconciencia”.

18 KrV B 145; CRP 212.

19 KrV A 68, B 93; CRP 137.

20 KrV A 68, B 93; CRP 137.

a los efectos de la constitución originariamente intencionada de los objetos: “en la unidad sintética originaria de la apercepción [...] sólo [tengo conciencia] que soy [...] no tengo, según esto, conocimiento alguno de mí mismo, tal como soy, sino meramente tal como me *aparezco a mí mismo*”.²¹ No se trata de la conciencia de la propia existencia, más allá de que el Yo pienso expresa el acto de determinarla: “La existencia es ya dada por ello”.²² Ni tampoco del propio acto de síntesis “de la peculiaridad de nuestro entendimiento, de producir a priori la unidad de la apercepción sólo por medio de las categorías”,²³ sino del *Faktum* de la unidad de acción en cuanto tal: “existo como inteligencia que tiene conciencia solamente de su facultad de enlazar”.²⁴ Puro resultado del *regressus*; algo que da qué pensar y qué conocer, pero que en sí y de por sí es, no sólo incognoscible, sino absolutamente *impensable*.²⁵

La cuestión será, entonces, saber cómo podemos saber de qué manera el entendimiento ejerce esa función. Lo que está claro es que este tipo de unidad no se establece por el saber *a posteriori*, sino que se da originariamente en él gracias a su propia lógica, con lo cual se esfuma la apariencia de que el conocimiento y su objeto se enfrentan como dos naturalezas separadas que se buscan eterna-

21 KrV B 158; CRP 223.

22 KrV B 158 n; CRP 223 n.

23 KrV B 145; CRP 212.

24 KrV B 158; CRP 224.

25 El acto originario del sujeto trascendental no se identifica con lo que podría considerarse como “intuición intelectual” en el sentido de una evidencia primera en la conciencia de sí. Kant niega la intuición como conocimiento *a priori* que el yo podría tener de sí mismo. Ahora bien, si no hay un conocimiento *a priori* de sí, éste no podría ser el principio de una “deducción trascendental” de las categorías. Sin embargo, el análisis de la funcionalidad en tanto tal no presupone una intuición intelectual. Es un *análisis*. Kant habla de “analítica trascendental”. Si el entendimiento se caracteriza por el ejercicio de ciertas funciones, puede ser analizado. La cuestión es si lo es. Y si el haber restringido las categorías al uso empírico sin ver que esta restricción torna imposible el trabajo de la crítica de la razón pura misma, puesto que ella dirige el pensamiento sobre eso que no es empírico, implica la necesidad de considerar un acceso intuitivo a lo que sea que sea este fundamento de toda la actividad de la razón pura. Cf. Düsing, Klaus, “Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant”, en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, XIX, Viena, 1987, pp. 95-106. Lütterfelds, Wilhelm, “Kant’s «Ich denke...» als grammatischer Satz”, en Gerhardt, V. - Horstmann, R-P. - Schumacher, R., *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, t. 2, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, pp. 390-399.

mente y eternamente se huyen. El saber, al penetrar en sus propias condiciones, en la perfecta conciencia crítica de sí mismo, adquiere y posee en ellas la forma de las cosas, la forma de la realidad en cuanto tal. El deslinde del entendimiento se ajusta, así, a su propio principio y a su propia ley. El principio identificador que todo lo unifica y que equipara a sí mismo cuanto hay, está siempre del lado del sujeto, configurándose claramente en esta visión comprensiva del proceso de conocimiento la función de la razón: cerrar el proceso del conocer conduciendo su pluralidad a la suprema unidad del pensar. En palabras de Kant: “puedo figurarme ya anticipadamente que todo aquél a quien hayan enojado y fastidiado los caminos espinosos por los cuales lo he conducido en la *Critica*, me preguntará en qué fundo esta esperanza. Yo respondo: *en la ley irresistible de la necesidad*”.²⁶

Sólo hay un orden lógico, definido por su analiticidad –de tal modo que lo que se sigue por análisis es comprensible por definición– y su funcionalidad, sin la cual el conocimiento discursivo del mundo sería imposible. En este contexto, la síntesis representa la introducción de principios y de leyes sobre la existencia de objetos no deducibles analíticamente de formas aceptadas por la ontología pre-crítica, y la apercepción trascendental se constituye en la condición a priori de toda síntesis posible. Según la terminología kantiana, ella podría ser definida por la noción de “noúmeno” en un sentido positivo; sin embargo, esto implicaría asociarla con un objeto inteligible como forma óntica de existencia, con un sujeto absoluto al modo de un fundamento analítico *a priori* de toda forma *a priori* de síntesis.²⁷ Cuando, en realidad, la noción de apercepción trascendental no se define por el sesgo de la concepción clásica de identidad formal de ser y pensar, dado que no se identifica más que intencionalmente con la existencia de la síntesis *a priori*: la unidad sintético-originaria de la apercepción remite a la unidad del sujeto que *por medio de su actividad sintética* hace posible, como tal, toda

²⁶ Prol 291.

²⁷ Kant no puede negarle toda existencia al sujeto; de lo contrario, su doctrina se identificaría de un modo no deseado con las de Locke y Hume. Ahora bien, que no exista al modo de una cosa (*Ding*) no significa que no exista de manera alguna: sólo está allí para hacer “possible” el conocimiento. Esto implica que el sustrato del pensar es conceptual y no temporal. La actividad de pensamiento de nuestra conciencia se hace posible a través de la propia actividad conciente del pensar y de la conciencia de ese pensar por obra de la reflexión. Existe de hecho y a saber bajo la forma de una pura actividad o de un *Sich-selbst-Zeugens*.

experiencia y todo conocimiento de objetos. En otras palabras, el “Yo” no comparece de modo directo, sino sólo y a través de sus productos. La propia actividad sintético-originaria de la apercepción, en cuanto que está supuesta en toda otra posible forma de unidad de la conciencia, provee, en definitiva, el “punto más alto” (*höchste Punkt*) del cual pende todo posible uso del entendimiento, incluidas la lógica formal como un todo, y la propia filosofía trascendental.²⁸

De este modo, la objetividad categorial elaborada por Kant, encuentra su razón de ser en la consistencia interna de una concepción del fundamento derivada de una noción de *reflexión trascendental* entendida como “acto” (*Handlung*):

A la acción por la cual cotejo la comparación de las representaciones en general, con la potencia cognoscitiva en la que [esa comparación] se lleva a cabo, [acción] por la cual distingo si son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible.²⁹

Esta acción de “mantener unido” presupone la necesidad de admitir la existencia de una instancia previa en el proceso de formación del juicio genuinamente cognitivo, la cual se pone de manifiesto en el proceso reflexivo que caracteriza a la perspectiva propia de la filosofía trascendental.

La reconstrucción del origen subjetivo de las categorías y principios pone de manifiesto así el carácter irredimiblemente heterogéneo de las facultades, el papel decisivo que cumplen los procesos de mediación reflexiva que subyacen a las operaciones de síntesis que lleva a cabo el entendimiento por medio de las categorías, y, sobre todo, la presencia de un estrato de constitución previo a la introducción del enlace categorial que Kant identifica con el principio originario de la apercepción trascendental. Todo lo cual torna indiferente si el acto que constituye esta unidad es para sí mismo consciente de su unidad o no; solamente debe ser presupuesta la unidad de su acto de ejecución.

28 Cf. KrV B 131; CRP 202.

29 KrV A 261, B 317; CRP 354.

III. Forma y fundamento

Específicamente con la filosofía trascendental, la lógica se de- canta por la cuestión acerca de la objetividad de las determinaciones del pensamiento para resolverla en el contexto de una autorrecu- rrencia subjetiva. Kant ha insistido en que la diferencia entre la lógi- ca general y la trascendental estará en que esta última hace pie en la “génesis” que hace posible el conocimiento de objetos. Sin embargo, más allá del valor que tiene este giro hacia el fundamento, aún no se logra determinar la naturaleza de esta génesis identificada con el au- tomovimiento del concepto, el alcance de la forma y el sentido de la unidad del fundamento como síntesis de lo diverso. La visualización de las limitaciones que presenta la filosofía heredada mueve a Hegel a involucrarse en un proyecto que intenta dar respuesta a sus proble- mas, en un contexto para el cual la lógica tiene que ver con aquello que está presente como “contenido” en el pensar y con el desplegar las determinaciones del pensamiento de esta presencia.

La mayoría de los conceptos y pensamientos que pertenecen al armado fundamental de la lógica especulativa también pueden re- conocerse como superación de la metafísica clásica. En este sentido, podríamos decir que la lógica de Hegel puede entenderse como el final de un proceso que puede ser descrito como el “hacerse absoluto de la forma” (*Absolutwerden der Form*). Hegel mismo designa a su lógica como “ciencia de la forma absoluta” (*Wissenschaft der absolu- ten Form*).³⁰ De allí la importancia, para nosotros, de considerar la interpretación que lleva adelante acerca de la relación entre “forma” y “fundamento” en el contexto de la teoría crítica, para ver luego la resolución que adquiere en el marco de su propio pensamiento.

III.1. Mediación, enlace y síntesis

Según Hegel, la lógica es la forma especulativa de la razón. En este sentido, la razón misma posee un contenido y una importan-

³⁰ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), en *Gesam- melte Werke*, Bd. 12, Hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 1994; *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto*, trad. esp. de Félix Duque, Abada Editores, Madrid, 2015. En adelante BL. Citaremos con un primer número que corresponderá a la paginación del volumen 12 de la edición académica y un segundo número luego del punto y coma, correspon- diente a la versión española. En este caso, BL 27; 142.

cia constitutiva y no solamente regulativa para el desenvolvimiento del conocimiento científico. Hegel construye la noción de la razón crítica que efectúa la crítica de la realidad, la cual es inteligible para Kant en el contenido de su apariencia, cuyo saber no es más que una ontología construida *a priori*. Así considera que:

una de las más profundas y justas intelecciones que se encuentra en la *Critica de la razón pura*, es la de que la *unidad*, que constituye la *esencia del concepto*, sea reconocida como la unidad *originariamente-sintética de la apercepción*, como unidad del *Yo pienso*, o sea de la autoconciencia.³¹

De todos modos, Kant parece no haber sido consecuente con ese principio:

Sin embargo, la ulterior ejecución responde poco a este inicio. Ya la expresión de síntesis conduce fácilmente de nuevo a la representación de una unidad *exterior* y de un nuevo *enlace* de cosas tales que, *en y para sí*, están *separadas*. Además, la filosofía kantiana se ha atendido solamente al caso del reflejo psicológico del concepto, y regresado otra vez a la afirmación de la permanente condicionalidad del concepto por lo múltiple de la intuición.³²

Si bien Kant ubica a las categorías como estructuras *a priori* –es decir, como algo que, básicamente, precede a toda experiencia–, aun así las coloca en situación de dependencia respecto de “un contenido fenoménico”. “A esto se debe”, dice Hegel, “el hecho de que el concepto, sin lo múltiple de la intuición, deba *carecer* a su vez de *contenido y estar vacío*”.³³ Esto invalida el uso teórico *puro* de la razón y limita la actividad cognoscitiva a la función que la espontaneidad intelectual ejerce sobre lo sensible, generando como consecuencia la consideración de que el contenido material denotado por lo concep-

31 BL 18; 132.

32 BL 22; 137.

33 BL 22, 23; 137, 138. Recordemos que las categorías son para Kant, “conceptos originariamente puros de la síntesis, [conceptos] que el entendimiento contiene en sí *a priori*, y sólo en virtud de los cuales él es un entendimiento puro; pues sólo por ellos él puede entender algo en lo múltiple de la intuición, es decir, puede pensar un objeto de ella” (KrV B 106; CRP 148-149).

tual no puede ser generado por lo universal mismo. En este contexto, las inconsistencias y ambigüedades en el planteo crítico se profundizan, para Hegel, al momento de considerar lo que se entiende por *concepto*, el cual por tratarse una síntesis a priori:

[...] ha de tener ciertamente dentro de sí mismo la determinidad y la diferencia. Al ser esa determinidad la propia del concepto, y ser por ende *determinidad absoluta, singularidad*, el concepto es fundamento y fuente de toda determinidad finita y de la multiforme variedad.³⁴

Desde esta perspectiva, es innegable que el uso kantiano de la metodología del entendimiento es más coherente que el intentado por la metafísica precrítica. Sin embargo, Hegel ve que en la esfera de la razón, el concepto no pierde para Kant el carácter condicionado: “La razón, dice, se convierte en la consabida unidad enteramente formalizante y meramente *regulativa* del uso sistemático del entendimiento”³⁵ Al punto que “los conceptos de la razón [...] ya no tienen nada *constitutivo* [...] y son meras ideas”.³⁶

Ahora bien, es en la Lógica de la Esencia –ámbito en el cual se abordarán las nociones de “fundamento” y “forma”– donde Hegel recupera la doble tarea fundadora y crítica de la Analítica Transcendental, asumiendo a la vez el cometido de justificar el uso de las categorías del entendimiento en la ciencia y de criticar las especulaciones sobre lo absoluto que se verán fundadas sobre esas mismas categorías del entendimiento.³⁷ Es indudablemente un intento propio de la lógica hegeliana iluminar y justificar el sentido de las formas *a priori* haciéndolas corresponder a los momentos definidos del movimiento reflexivo y dialéctico por el cual la esfera de la esencia alcanza su plena determinación, se totaliza e interioriza. Así, Hegel no busca, como lo hizo Kant, la base de las funciones categoriales en la relación de subsunción refiriendo lo diverso a lo uno e identificando a los conceptos de reflexión (Anfibología) con los criterios últimos a partir de los cuales se orienten los procesos específicos de mediación

34 BL 23; 138.

35 BL 23; 138.

36 BL 23; 138.

37 Cf. Mouloud, N., “Logique de l’essence et logique de l’entendement chez Hegel”, en *Rèvue de métaphysique et de morale*, LXVI, 1961.

reflexiva. Opta, más bien, por mostrar el camino de una negatividad que, operando primero bajo el modo de una reflexión sobre lo real, se engendra luego como un reflejo de lo real en sí mismo.

Cuestiona, en este sentido, que la diversidad entre las formas del pensamiento y lo dado en la sensibilidad se constituyan en dos esferas separadas; que estas formas se conciban como “externas” y que esa exterioridad de la forma con respecto a la materia sea “creada” y no resulte del propio devenir del concepto.³⁸ Recordemos lo dicho por Kant al respecto:

a partir de la forma del concepto únicamente, no se puede conocer nada, ni se puede distinguir cuál objeto ha de someterse a ella, precisamente, porque se ha hecho abstracción de la condición sensible bajo la cual los objetos, en general, se pueden someter a ella.³⁹

A su vez, Hegel recrimina frecuentemente a Kant que en su metafísica de la forma se haya aferrado tan excluyentemente al “enlace” sin haber visto que la diferencia, como la forma, sólo se entiende como “mediada” (*vermittelt*). La posibilidad de la identificación de elementos heterogéneos, como son el sujeto y el predicado, se funda según Hegel en la “razón” (*Vernunft*), cuya función sintética se encuentra expresada en la filosofía del idealismo trascendental, tanto en la unidad sintética de la apercepción, como también en el sentido de la fuerza productiva de la imaginación. Esta unidad es entendida por Hegel como aquella que reúne en sí los momentos diferenciados de la intuición y del entendimiento, de tal manera que ella iguala en sí la receptividad de uno y la espontaneidad del otro. Solamente en esta originaria unidad es posible el

³⁸ Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Jenaer Kritische Schriften (I), Hrsg. von H. Buchner - O. Pöggeler, en *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hamburg, Felix Meiner, 1968; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, (trad. esp. de María del Carmen Paredes Martín), Madrid, Tecnos, 1990, p. 20. En adelante cit. como Diff. Allí dice: “Superar los opuestos consolidados es el único interés de la razón; este interés suyo no tiene el sentido de que ella se oponga completamente a la oposición y a la limitación, pues la escisión necesaria es un factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose [...]. Pero la razón se opone al fijar absoluto de la escisión por medio del entendimiento, y ello tanto más cuanto que los mismos opuestos absolutos se han originado desde la razón”.

³⁹ KrV B 302; CRP 337.

pensar como acto intencional. No se trata de un simple producto de contrapuestos cuya unidad sería incomprendible justamente a falta de un fundamento común, sino más bien de la propia unidad de la razón que en el momento de la “sensibilidad” está sumergida en la multiplicidad externa, mientras la “más elevada potencia del entendimiento” (*höheren Potenz des Verstandes*) se constituye en una instancia opuesta a la diversidad sensible.

La expresión más alta de este principio de la razón especulativa, según Hegel, se ha encontrado en el concepto de “imaginación productiva” concebido por Kant, el cual representa la identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo. Sin embargo, sostiene que, en el marco del idealismo trascendental, la originaria identidad especulativa ha sido depotenciada a una mera identidad formal. Kant ha quedado detenido ante el sentido *subjetivo* y externo de la cuestión al negar la cognoscibilidad de “lo absoluto” y considerar que, según Hegel, “los pensamientos son sólo pensamientos, en el sentido de que sólo la percepción les da contenido y realidad; que la razón, en la medida en que permanece en y para sí, engendra nada más que quimeras”.⁴⁰

Ahora bien, está claro que la exigencia de “mediación”⁴¹ es evidente en la concepción kantiana del conocimiento, dado que a partir de lo meramente conceptual, o de un pensar puro, no puede generarse ninguna realidad objetiva en sentido efectivo. En este contexto, la primera diferencia con Hegel estaría en la noción de “enlace”, en el sentido de una relación exterior entre lo que es dado –lo diferente del Yo– y el Yo, es decir, lo que puede ser dado por el objeto, tal como Kant concibe la síntesis. Dice Hegel:

Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los principios más profundos a favor del desarrollo especulativo [...]. Sin embargo, la ulterior ejecución responde poco a este inicio. Ya la expresión “síntesis” conduce fácilmente de nuevo a la representación de una unidad *exterior* y de un nuevo enlace de cosas tales que, *en y para sí*, están separadas [...], regresando otra vez a la afirmación

40 Diff, 22.

41 En Kant con un significado diverso al hegeliano.

de la permanente condicionalidad del concepto por lo múltiple de la intuición.⁴²

De este modo, Hegel se orienta en dirección a desarrollar el momento absoluto de lo incondicionado contenido en la noción de “apercepción trascendental”, en cuanto que aquí se apunta a un fundamento en sí mismo independiente de la experiencia que, por sí mismo –o sea, sin referencia a datos empíricos– posibilita validez y objetividad al conocimiento. Aquí es importante tener en cuenta la *Transzentalphilosophie*⁴³ de Hegel, porque también ésta supone un producir síntesis como lo supone Kant, para quien el juzgar se ejecuta sobre la base de la supuesta condición fundante que implica la aceptación de la superación del *hiatus* entre los conceptos puros del entendimiento y la sensibilidad, debido a lo cual lo diverso es llevado a una unidad categorial. En este contexto, se puede caracterizar el “esquematismo trascendental” de hecho como “pura fenomenología de la síntesis”, en el sentido de un despliegue completo de la operatividad sintética del entendimiento. Lo que cabría preguntarse es si Kant piensa a este “producir” como “fundar” (*Gründen*). Por ejemplo, dice: “La síntesis es, en general, como veremos, el mero efecto de la imaginación”.⁴⁴ Aquí se habla de un “efecto”, por lo tanto se está aludiendo a la categoría de “causalidad”, en el sentido de que la “fuerza de la imaginación” (*Einbildungskraft*) sería la causa de un efecto, la síntesis. Según Hegel, no se trataría aquí de la categoría de “causa”, sino de la más amplia y originaria de “fundamento”.

Por otra parte, la síntesis así concebida refuerza la perspectiva de un idealismo psicológico para el cual la identidad vacía del concepto está en consonancia con una noción de las categorías entendidas como determinaciones finitas del entendimiento.⁴⁵ Lo cual pone de manifiesto, según Hegel, una contradicción: por un lado, el concepto sin lo múltiple de la intuición carece de contenido y, por otro lado, es *a priori* una síntesis que por ser tal ha de tener dentro

⁴² BL 22; 137.

⁴³ El debate acerca del carácter “apriorístico” de la lógica de Hegel, puede verse en Harnischmacher, I., *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2001.

⁴⁴ KrV B 103; CRP 146.

⁴⁵ “[E]l entendimiento se agota enteramente en las mencionadas funciones”; KrV B 105; CRP 148.

de sí misma la determinidad y la diferencia. Si el concepto es fundamento y fuente de toda determinidad y multiplicidad finita, toda diferenciación debe originarse precisamente allí de donde proviene todo enlace (*Verbindung*). Si el enlace es “la única (representación) que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo, porque es un acto de la espontaneidad de éste”,⁴⁶ entonces esto también tiene que valer como “forma absoluta” para todo diferenciar y todo determinar.

En un sentido el “fundamento”, en el marco del pensamiento de Hegel, se corresponde con aquello que para Kant produce la síntesis. Lo que los distancia es que la síntesis no es un hecho de la “reflexión exterior”, la cual siempre presupone la diferencia. En la síntesis el ser diferenciado no es ni presupuesto ni dado, sino que la diferencia se origina en la espontaneidad de la forma misma. Hegel la denomina “síntesis inmanente”,⁴⁷ porque toda determinidad y toda diferenciación dependen de ella. Esto conduce a otra cuestión: ¿Cómo se entiende el surgimiento de la diferencia en Kant? ¿Toma Kant a la diferencia –en contraposición a la síntesis– como dada, como no creada? Así dice: “Una representación que tiene que ser pensada como común a [varias representaciones] diferentes, es considerada como perteneciente a [representaciones] tales que fuera de ella tienen en sí, además, algo diferente”.⁴⁸ Esto es el “enlace”, acción del entendimiento que recibe el nombre de “síntesis”, pero que además, se constituye en “la única que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo”.⁴⁹ Que sea “la única” implica una preeminencia sobre toda otra acción, con lo cual se pone de manifiesto la capacidad de auto-diferenciarse

⁴⁶ KrV B 130; CRP 201.

⁴⁷ Hegel habla también de la “forma inmanente”, por ejemplo, al referirse al “mechanismo absoluto”; dice: “Su determinación es esencialmente diversa de una mera *ordenación o arreglo y conexión exterior de partes*; como determinidad que es en y para sí, ella es una *forma inmanente*, siendo ella misma el principio determinante en el que inhieren los *Objetos*, y gracias al cual están vinculados a un *Uno de verdad*” (BL 144; 278-279), porque toda determinidad, toda diferenciación en la cosa (*Sache*), es dependiente de esta síntesis.

⁴⁸ Citado por Hegel en *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, (trad. esp. de Ramón Valls Plana), Madrid, Alianza, 1997. En adelante Enz; en este caso, § 20 n.

⁴⁹ KrV B 130; CRP 201.

(*Unterschied in sich*) del Yo de sí mismo, y, de sí mismo y lo que es dado por el objeto.

III.2. Analítico y sintético. El tránsito de lo finito a lo absoluto

Podemos considerar a todo movimiento como el tránsito de lo inmediato a la diferencia y el restablecimiento de la unidad desde esa distinción, y definirlo como “sintetizar”. A primera vista, sin embargo, puede parecer extraño que el abrirse paso de la diferencia en el comienzo deba ser entendido como parte perteneciente al mismo proceso de la síntesis. No obstante veremos que, para Hegel, precisamente lo que distingue al pensamiento sintético del analítico radica en que considera a la diferencia como propia.

El uso, por parte de Hegel, de las expresiones “sintético” (*synthetisch*) y “síntesis” (*Synthesis*) es muy desigual, y por eso no es fácil de representar. Sin embargo, no se trata de una reproducción más o menos completa del uso del vocabulario de Hegel, sino solamente de indicar de dónde tomariamos la justificación de entender al movimiento “lógico” del fundamentar (*Begründen*) como el sintetizarse de lo absoluto. “Sintético” (*synthetisch*) es, al igual que su contrapuesto “analítico” (*analytisch*), una determinación del conocimiento. Más exactamente, ambos parecen referirse al conocimiento *finito*. Como tales, empero, insuficientes para Hegel. Así dice:

Que estos métodos, por muy esenciales que sean y por muy brillantes resultados que ofrezcan en su propio campo, no son utilizables para el conocimiento filosófico, es patente por sí mismo, porque esos métodos incluyen presuposiciones y el conocimiento se comporta, cuando los utiliza, como entendimiento y como progreso dentro de la identidad formal.⁵⁰

Lo que diferencia a la representación del entendimiento es que introduce relaciones de causalidad y necesidad entre las determinaciones aisladas de la representación, “mientras que ésta deja aquellas determinaciones *una junto a otra* dentro de su espacio indeterminado, ligadas por el mero «*también*»”.⁵¹ En este contexto, y dado que

50 Enz § 23 n.

51 Enz § 20 n.

“las determinaciones se sitúan igualmente *aisladas* sobre el ancho suelo de la universalidad interior y abstracta propia de la representación en general”,⁵² se trata para Hegel de demostrar que el propio entendimiento es el que opera una mediación susceptible de ponerlas en el interior de un mismo movimiento, creando una interioridad que, en el venir a sí, pueda expresar simultáneamente lo mismo y lo otro, la unidad y la diferencia, la universalización de la particularidad.⁵³ De este modo, el sentido del término “también”, ahora resignificado, no sería ya aquel de la disyunción excluyente de lo diverso, sino la anticipación del llegar a ser de una acción en la cual lo universal sería originado por el propio despliegue de lo particular y no, este último, mero contenido de aquél.

Un tal movimiento no puede tener lugar en su “ilocalidad” más que a través de una operación dialéctica y negativa que disuelve las fijezas de las determinaciones del entendimiento, lo que hace posible la emergencia de una nueva forma universal que, estando allí, no puede ver la luz más que por la disolución que produce. Dice Hegel:

La dialéctica [...] es este rebasar *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante [...], del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.⁵⁴

En esta línea, lo primero es retener que, así como para Kant, la diferencia es como tal dependiente de un fundamento generador. La afinidad del fundamento con la forma, que hace del fundamento “fundamento absoluto”, se explica precisamente en que el fundamento se relaciona con la diferencia de la misma manera que con la síntesis: unidad como resultado de una mediación. De este modo, el

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Decía en Diff 24, acerca de este movimiento: “la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser –como devenir–, la escisión en lo absoluto –como su manifestación–, lo finito en lo infinito –como vida–”.

⁵⁴ Enz § 81, nota.

movimiento fundante (*gründende Bewegung*) es actividad que produce: la actividad productiva del fundamento es diferencia y síntesis. Pero también que supera (*hebt auf*), destruye. Es esencial, entonces, poner en relación el proceso de “disolución” (*Auflösung*) con el de “producción” (*Hervorbringen*), porque aquí mantenemos juntos los dos lados que hacen de la mediación fundamentalmente una negatividad que se vuelve positiva, una positividad reflexiva.

Así, cuando Hegel afirma que la “razón reduce a nada” las determinaciones del entendimiento, debemos considerar esta expresión como un cierto abuso del lenguaje, pues, a decir verdad estas determinaciones, lejos de verse suprimidas, son recuperadas por el movimiento de la mediación propiamente negativa y dialéctica.⁵⁵ Más aun, también podría decirse que este “pasaje” necesario por la “nada” es la recuperación del “fundamento” en su propio negarse, lo que, en otras palabras, puede entenderse como el proceso “racional” de disolución del entendimiento en sí mismo.⁵⁶ En este contexto, lo “especulativo”⁵⁷ completa la lógica contenido y superando a los dos momentos anteriores –la exterioridad de “reducir a nada” y la interioridad de la “dialéctica–, al tiempo que da lugar a una unidad de determinaciones opuestas cuya “determinidad” consiste en la auto-creación. El ser positivo significa que se consuma en el *pasaje* de una determinación a la otra, transición que recoge el movimiento del ser mostrando a plena luz su naturaleza conceptual, negando lo particular y generando un resultado que se pone como universal en el contexto de la misma figura.⁵⁸ La unidad que resulta así dará

55 A fin de evitar la tentación de reducir todo el pensamiento de Hegel a un movimiento negativo que todo lo destruye, es necesario no perder de vista su carácter “especulativo” y “positivo”. Cf. el artículo de Labarrière, P.-J. “La dialectique hégelienne” en P.-J. Labarrière-J.L. Marion- G.Lafort- Ph. Secretan-A. Clai-C. Calame- E. Jüngel- E. Dussel- G.Oh. Viener- P. Gisel- C.E. O'Neill, *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Géneve, Labor et Fides, 1982, pp. 145-160.

56 El acto que consiste en “disolver” (*auflösen*) es una determinación del concepto de “superación” (*Aufhebung*), logrando expresar acertadamente el proceso de transformación de aquello en lo cual ya no se reconoce.

57 Cf. Enz § 82.

58 Hay que distinguir una negación “abstracta, no aún mediatizada, y una negación “determinada” que, por el hecho de negar algunos contenidos y ciertas determinaciones se abre a un nuevo movimiento de totalización, concretización de un pensamiento que puede dar cuenta del movimiento esencial de lo real. Sugiero leer el interesante artículo de Miguel Giusti: “La dialéctica y la tentación

razón a la exigencia que consiste en mantener firmemente al todo en su movimiento de autogeneración.

Esto redefine lo que deba entenderse por “conocimiento”. La conciencia se eleva hasta una nueva aprehensión de sí misma en virtud de la relación mediada que ha establecido con otro, y el conocer, más allá de ir al encuentro de una diferencia *dada*, supone un curso progresivo inmanente por el cual se convierte también en un desarrollo y despliegue de diferencias, al punto que las propias determinaciones del pensamiento parecen contener, dentro de ellas mismas, una transición. En esto descansa la diferencia esencial entre lo sintético y lo analítico. El conocimiento sintético *pone* (*setzt*) las determinaciones, a la vez que procede a su vinculación. Esto permite también señalar la distinción entre el conocimiento finito y el absoluto. El conocimiento sintético *finito* (*das endliche synthetische Erkennen*) transforma “[...] el mundo objetivo en conceptos; mas no hace sino darle forma según las determinaciones conceptuales, y tiene que *encontrar* al objeto según su *singularidad*, a saber, la determinidad determinada”.⁵⁹

También aquí, entonces, como en el conocimiento analítico, se trata de algo *encontrado* (*gefunden*). Es verdad que aquello que le corresponde dentro del objeto no es ya la forma abstracta, sino la determinada, o sea la particular del concepto, pero lo singular del objeto mismo es todavía un contenido *dado* (*gegebene Inhalt*). El conocimiento sintético absoluto es, por el contrario, autodeterminado (*selbstbestimmend*). Hegel lo llama por esto, “el avance, sintético de verdad, del concepto que se produce a sí mismo”.⁶⁰

El automovimiento del concepto que Hegel intenta seguir en su *Lógica*, descansa, por tanto, enteramente en la absoluta mediación de la conciencia y su objeto, de la que hizo tema expreso en la *Feno-*

analítica. Hegel en contexto”, en Miguel Giusti (Ed.) *La cuestión de la dialéctica*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 157-176, donde dice: “lo que en Kant hace las veces de un *límite*, en Hegel sirve para caracterizar un *programa de la razón*”.

59 BL 209; 354.

60 BL 204; 349. Este avance verdaderamente sintético no es considerado por Kant en la “Deducción de las categorías”. En vez de ser “la exposición de la transición de aquella unidad simple de la autoconciencia a estas determinaciones y diferencias suyas”, esta deducción tiene a la “conexión determinada, a los conceptos de relación y a los principios sintéticos mismos por cosa *dada* por la lógica formal” (BL 205; 349).

*menología del espíritu.*⁶¹ Ésta prepara el elemento del saber puro, que en modo alguno es un saber de la totalidad del mundo. Pues no es el mero saber de los entes, sino que, con el saber de lo sabido, es siempre al mismo tiempo saber del saber. Éste es, para Hegel, el sentido expresamente establecido de la filosofía trascendental. Sólo porque el objeto sabido no puede ser jamás separado del sujeto que sabe –lo cual quiere decir que cuando está en su verdad es en la autoconciencia del saber absoluto–, hay un automovimiento del concepto.

Ahora bien, por mucho que esté determinado por el punto de partida de la filosofía moderna, según el cual lo absoluto es vida, actividad, espíritu, no es sin embargo en la subjetividad de la autoconciencia donde ve Hegel el fundamento de todo saber, sino en la racionalidad de lo real. Esto lo sitúa en un lugar diferente con respecto a Kant: el movimiento del pensar se consuma en el movimiento de lo pensado.

III.3. Diferencia, forma y fundamento. El sintetizarse de lo absoluto como fundamentar-se

Una vez que se ha mostrado cómo el sentido primero de la tesis sobre la síntesis es determinar que ésta no se comporta como resultado de la reflexión exterior, se vuelve también claro que, para Hegel, esa tesis no puede desarrollarse y explicarse apoyándose sobre la base de un postulado metafísico introducido en el comienzo. Tiene, por lo tanto, que poder ser presentada sólo como una pura relación lógico-ontológica y, en verdad, como una versión de la unidad entre relación consigo y oposición, de modo que pueda hacerse evidente desde sí misma.

En cierto sentido, esto es tenido en cuenta cuando Hegel, al final de la *Lógica*, explica que hay que considerar al método como algo que pertenece propiamente al curso del desarrollo de la forma misma.⁶² De esta manera, el “auto-fundarse” (*Sich Begründen*) de lo absoluto en la *Lógica* consiste en crear su verdadera identidad como “sintetizarse” (*Sich-Synthetisieren*) y la acción de sintetizar como mo-

61 Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hrsg. von Hans-Friedrich Wessels-Heinrich Clairmont, Hamburg, Felix Meiner, 1988; *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1973.

62 BL 236; 384.

vimiento de autorrelación sapiente que contempla dos “fases”: el distinguirse de lo inmediato en la diferencia así como la consumación de la unidad de los diferenciados:

[...] con ello se mienta, en general, la exigencia de *realización del concepto*, la cual no se halla en el *inicio* mismo, sino que es más bien la meta y quehacer del entero desarrollo ulterior del conocer.⁶³

En este contexto, lo absoluto, el fundamento fundamentado, se pone primero fuera de sí como infundado para poder iniciar el proceso inmanente de la fundamentación. Se divide así en “objeto” (lo aún infundado) y en “sujeto” (lo fundado). Su movimiento hacia sí, su fundamentar, puede, en este sentido, entenderse como conocerse en tanto “objeto”, es decir, en darse concreción y acabamiento respecto del abstracto distanciamiento de sí mismo. La reconciliación del sujeto con el objeto se produce a través de la determinación operada por el sujeto con respecto al objeto, en tanto que en el objeto, así determinado, se reconoce a sí mismo. Lo absoluto es “el concepto que se sabe a sí mismo, que se tiene a sí mismo por objeto como siendo lo absoluto, tanto lo subjetivo como lo objetivo”.⁶⁴ Movimiento propio del *concepto*, es decir, “actividad universal absoluta, que es movimiento determinante de sí mismo y que se realiza a sí mismo”.⁶⁵

De este modo, el pensar-se de lo absoluto es sintético porque no solamente encuentra dadas las determinaciones del objeto sino porque más bien él mismo determina al objeto y encuentra a esas determinaciones a través de su propio *poner*. Ahora bien, este “encontrarlas” no significa hallarlas dadas de una manera extraña y exterior, sino que se trata de un diferenciar que les es *propio* (*eigenes*), con lo cual ya no es “forma vacía en sí” (*an sich leere Form*) de un contenido dado, sino que lo diferenciado es su propio contenido. Con el concebir-se, siendo así el “absoluto concepto de sí mismo”

63 BL 240; 389. Cabe destacar que, cuando se habla de un conocimiento analítico absoluto y de un conocimiento sintético absoluto, se debe tener en cuenta que ambos son momentos de *un* mismo conocimiento. Hegel sostiene la necesidad de clarificar los rasgos básicos sin olvidar que ninguno es pensable sin el otro.

64 BL 238; 386.

65 BL 238; 386.

(*absolute Begriff seiner selbst*), reúne al sujeto con el objeto, superando, al determinarse a sí mismo, toda cualidad de exterioridad. En esto se ve, precisamente, la forma propia del método sintético que en el determinar del objeto pone de manifiesto su propia determinación (*sich selbst bestimmt*). El determinar del sujeto y el ser determinado del objeto, son lo mismo.

Que el determinar se dé “sintéticamente” significa que el avance del fundamentar se ejecuta de manera que el comienzo inmediato, en tanto el “aún no” (*Noch-nicht*) del fundamento, es impulsado “por sí mismo” (*von selbst*) a separarse en la diferencia de sí y de su otro,⁶⁶ y desde esta diferencia reunirse nuevamente consigo. Cuando Hegel habla del momento “sintético” del método absoluto, esto ocurre precisamente aquí donde se trata del aparecer de la diferencia en lo inmediato. La explicación de esto se aclara por lo dicho acerca del método sintético:

[...] es desde luego patente de suyo que al conocer le es más fácil captar la determinación del pensamiento abstracta y simple que lo concreto, que es una conexión múltiple de tales determinaciones de pensamiento y de sus relaciones [...]. En y para sí, lo *universal* es el primer momento conceptual, por ser lo *simple*; y lo particular, sólo el momento que sigue, por ser lo mediato; y a la inversa, lo *simple* es el momento más universal, y lo concreto –en cuanto diferenciado dentro de sí, y por ende, mediato–, aquello que presupone ya la transición a partir de un término primero.⁶⁷

Para el conocimiento analítico como tal “la diferencia no está presente más que como la presupuesta diferencia que es *en sí*”. Al punto que, “la transición a otra cosa, la conexión de términos diversos, está excluida en él mismo de su actividad”.⁶⁸ Por esto, su forma sólo puede ser la identidad formal abstracta de los diferenciados. Cuando, por el contrario, el conocimiento sintético es:

66 “[L]o primero tiene que ser *lo simple, lo separado* de lo concreto”, BL 215; 361. “[E]n todos los casos ha de constituir lo abstracto en el inicio y el elemento dentro del cual y por el cual se despliegan las particularidades y las ricas configuraciones de lo concreto”, BL 217; 363.

67 BL 216; 361.

68 BL 216; 361.

la determinidad que se refiere a sí, la diferencia del objeto dentro de sí mismo y la referencia mutua de las diferentes determinaciones, lo propiamente *sintético* que lo caractériza, lo es en la medida en que las relaciones de sus determinidades son *necesarias*, esto es, fundadas dentro de la *identidad interna* del concepto.⁶⁹

Lo sintético ya no es un nexo exteriormente recibido, en el sentido de que lo encontrado ahí delante es llevado a la forma del concepto y su contenido mostrado. El restablecimiento de la identidad puede ser comprendido como “la referencia de lo *diferente en cuanto tal, a su diferente*”.⁷⁰ Así como el analítico es el momento de la *universalidad*, así está el sintético determinado por la *singularidad*, el cual se refiere a lo otro de manera excluyente y como para sí distinta. El *poner (setzen)* de la diferencia y su superación (*Aufhebung*) constituyen, de manera igualmente originaria, la síntesis de lo absoluto.

Que la síntesis resultante de la mediación contenga a la diferencia, la cual surge manifestándose, implica que este movimiento en sí mismo es el contragolpe en el que chocan entre sí “relacionar” y “diferenciar”, “determinar” y “superación del determinar”. Este contragolpe en la unidad de identidad y diferencia –es decir, lo que puede definirse como “reflexión”, “contragolpe en sí mismo”–, es el “entre” de identidad y diferencia, aquello que reúne a ambas en un mismo fundar. En este sentido, aquello que distingue al fundamento como forma es el tipo de relación que establece con la identidad y la diferencia. “El *fundamento*”, dice Hegel, “es la unidad de la identidad y la distinción; es la verdad de aquello que la distinción y la identidad han dado como resultado [...]. El fundamento es la *esencia* puesta como *totalidad*”.⁷¹

La articulación de la *Enciclopedia* nos muestra que el fundamento es lo tercero después de las esencialidades de identidad y diferencia, o sea, es síntesis dialéctica: justamente porque el fundamento es síntesis de identidad y diferencia, puede ser toda forma y toda forma puede ser fundamento. Que el fundamento esté en íntima relación con la forma lo explica el hecho de que, para Hegel, “forma” es actividad

69 BL 216; 361.

70 BL 346; 397.

71 Enz § 121.

(*Tätigkeit*) y movimiento (*Bewegung*), lo cual se traduce en un tipo peculiar de relación entre identidad y diferencia, las cuales nunca están “dadas” de manera acabada y completa, presentes, sino que más bien consisten en un movimiento unificante y diferenciante. Aquí se verifica el carácter dinámico de la “forma”, la cual no es “enlace” (*Verbindung*) y “diferenciación” (*Unterscheiden*), sino “enlazar” (*Verbinden*) y “diferenciar” (*Unterscheiden*). El diferenciar *une* porque los diferenciados son mantenidos juntos a través de la diferencia, y la relación *diferencia* porque los mantenidos unidos se revelan solamente en su ser-mantenidos-juntos (*Zusammengehaltenden*). Dice Hegel: “por cuanto el distinguir está contenido en el parecer o mediar, y lo distinto recibe también la forma de la identidad; así resulta que lo distinto está igualmente bajo el modo de la inmediatez”.⁷² En otros términos, la diferencia es la unidad de momentos tales que sólo son en tanto no son uno, y la separación de momentos tales que solamente son en cuanto separados dentro de la misma relación. El fundamento es así unidad, y a saber precisamente aquella unidad que era diferencia en sí.

De este modo, se trata de un tránsito como traspaso, no hacia otro, sino hacia sí mismo. Éste es el perfecto movimiento de la forma, la cual sólo puede pensarse de manera satisfactoria cuando se la concibe como “movida” (*bewegte*) y “moviente” (*bewegende*).⁷³ Hegel ya ve aquí el antecedente de la negación que se refiere a sí, el “ser lo que no es”, entendiendo esa negatividad como un diferencia activa, como dividir y superar la división en la unidad.⁷⁴ Éste es el momento

⁷² Enz § 114.

⁷³ Cf. Rohs, P., *Form und Grund, Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 6, Bonn, Bouvier Verlag, 1982. Según Rohs, a Hegel le interesa la noción fundamental aristotélica de la *energeia* porque en ésta se vería consumada la efectividad activa de la negatividad, no como cambio, sino como distinción, como determinación, como “fin que mueve”. El cambio que no es *energeia* es designado por Hegel como “cambio puro” (*bloße Veränderung*) y se refiere a aquél cuyo contenido no logra mantenerse en la modificación como idéntico a sí mismo, se limita a cambiar. La *energeia* es, por el contrario, cambio que queda idéntico a sí mismo o “permanece igual a sí mismo en el cambio” (*Veränderung als identisch mit sich bleibend*).

⁷⁴ En la Diff 25-26, lo presentaba con estas palabras: “La razón se presenta como fuerza de lo absoluto negativo; por consiguiente, como negar absoluto y al propio tiempo como fuerza que pone la totalidad opuesta, objetiva y subjetiva. De pronto eleva al entendimiento por encima de sí mismo, lo impulsa a constituir un todo de su misma índole; lo induce a producir una totalidad objetiva [...].

decisivo de la forma, a partir del cual la esencia se niega, es decir, se pierde en su negación para encontrar su determinidad como “lo negativo idéntico consigo”. Lo que mueve y lo movido, la separación y la relación, son uno y lo mismo. Si el movimiento de la esencia con que se determina como fundamento proviene de sí misma, lo que se mueve es la determinación misma. Movimiento negante, que no es sino el *hacer* y el *hecho* de la forma (*Tun der Form*).

En este contexto, la forma disputa al fundamento el carácter dominante, no porque funcione como categoría con capacidad a priori de determinación, sino porque es “movimiento” a través del cual el fundamento adquiere contenido. Dice Hegel:

El fundamento es *por de pronto fundamento absoluto* en el cual, en *primer lugar* hace la esencia de *basamento general* para la *referencia-del-fundamento*; ulteriormente se determina empero como *forma y materia*, y se da un *contenido*.⁷⁵

La restricción del uso gnoseológico de nuestras facultades, la actividad sintetizante operada por los elementos trascendentales del entendimiento en su carácter exclusivamente formal, y una posición que sanciona el dualismo ontológico entre los finito y lo infinito –reduciendo este último a una mera abstracción–, configuran un marco teórico frente al cual Hegel formula el suyo. La importancia que adquiere la dilucidación de los conceptos de “forma” y “fundamento”, enmarcada en un módulo histórico-exegético determinado, habrá de habilitar el intento de resolver sus aporías, conservar sus

En tanto que la razón quita los límites del entendimiento, éste y su modo objetivo encuentran su ocaso en la riqueza infinita”.

⁷⁵ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. *Die objektive Logik* (1812-1813), en *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Hrsg. von Fr. Hogemann-Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner 1978; *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva: 1. El ser, 1812; 2. La doctrina de la esencia, 1813* (trad. esp. Félix Duque), Madrid, Abada Editores, 2011. Citaremos como WL con un primer número que corresponderá a la paginación del volumen 11 de la edición académica y, un segundo número luego del punto y coma, correspondiente a la versión española. En este caso, WL 292; 498. Dice Félix Duque, a pie de página: “*Grundbeziehung* se trata de la referencia básica, la que va del fundamento a lo fundado o ser puesto, y viceversa, y que se revelará como la referencia *que es* el fundamento, asumiéndose así en la *Erscheinung* o el «fenómeno» como tal referencia, y desplegándose por ende como *relación*. – Al ser un proceso doble, de vaivén, podría haberse empleado también el término «respectividad», otras veces usado en esta traducción”.

esbozos positivos y, sobre todo, recuperar el pensamiento de Kant como antecedente especulativo indiscutible del carácter libre de la lógica del concepto.

Hegel sigue el *Diktum kantiano* de que para la filosofía queda abierto el camino de la crítica. Si bien cuestiona la limitación que le es propia a la relación entre *Konstituens* y *Konstitutum* de la *Erkenntnistheorie* de Kant, así como las consecuencias que se derivan por haberla configurado como una doctrina de la forma pura del conocimiento, rescata, sin embargo, su concepción de la *intentio oblicua* y el carácter reflexivo de la crítica –clave para entender, más adelante, su propia versión del automovimiento del concepto (*Begriff*) y reconocer la autenticidad especulativa del contenido que pretendía afirmar–.

IV. Conclusiones

Se podría afirmar que toda la filosofía no tiene que ser verdaderamente más que el análisis de la forma, momento decisivo para el criticismo. Pero a la vez si algo así como el conocimiento absolutamente válido es posible en general, ello depende, según Kant, de “si en general” nuestro conocimiento se refiere a los datos sensibles o de si no es el caso. Dado que en este “si en general” ya está incluido como presupuesto un “que ya es el caso”, aquí podríamos considerar, al menos provisionalmente, cierta dificultad. Si la *Critica de la razón pura* es, por una parte, una doctrina de las formas *a priori*, no lo es menos, por otra, una doctrina de la relación de estas formas –no con un contenido determinado, sino con lo que se da en el contenido en general, con cualquier tipo de contenido posible–. Kant opta por la diferencia y separación entre materia y forma, generando un dualismo crítico-reflexivo que irá resolviéndose en diversos momentos bajo la acción de síntesis operadas por el sujeto cognosciente. Esta dualidad excluye instancias metafísicas: se trata de un sujeto que no es una sustancia y de un objeto que no es un absoluto. La génesis y el fundamento de los actos constituyentes de un saber objetivo deben ser descubiertos en el interior de esta tensión por obra de la reflexión.

Ahora bien, si es cierto que en la *Crítica de la razón pura* la consideración de determinados procesos de mediación reflexiva resulta imprescindible para poder reconstruir el modo en que Kant explica los actos de determinación que corresponden tanto al uso teórico como al uso práctico de la razón, sin embargo, en el nivel que concierne a la relación entre los diferentes pares de conceptos de reflexión y los diferentes tipos de categorías, hay un paralelismo estructural entre ambas especies de conceptos que se funda, en definitiva, en una conciencia de su propio estado interior por parte del sujeto.⁷⁶ El hecho mismo, pues, de la razón y de su característico juego lógico, funda su trascendentalidad, es decir, su validez objetiva, sin salir de sí misma o, lo que es lo mismo, sin salir del movimiento trascendental del sujeto lógico. Se supera así la concepción formal clásica de la razón y la necesidad de identificar su carácter *noumenal* y el sujeto ónticamente considerado. De esta manera, la síntesis trascendental lógicamente no-contradictoria determina el mecanismo para la construcción de los modelos ontológicos. Es justamente esta transformación –el inefable “giro copernicano”– la que vuelve posible la utilización de sentidos pseudo-clásicos de las leyes de la lógica clásica y sus posibilidades deductivas en tanto que lenguaje trascendental.

En verdad la condición más alta de la posibilidad de conocimiento, el sujeto trascendental, no es ella misma absoluta en el sentido de la metafísica dogmática. A su vez, con su doctrina de la constitución del conocimiento, Kant intenta proteger a la filosofía de su disolución en un tipo de psicología empírica. Debería, consecuentemente, ser establecida la determinidad misma de la contraposición entre forma y materia en el sujeto, en especial, cuando supuestamente los principios (*Grundsätze*) del entendimiento puro deben poseer la validez incondicionada que Kant pretende para ellos, mientras la inquietante presencia de la ineliminable materialidad de “lo dado” relativiza la pretendida autonomía de la funcionalidad del sujeto. El Yo trascendental, como principio de la constitución de los objetos, es él mismo un momento unilateral del dualismo de forma y materia del conocer teórico, cuya mediación debe garantizar.

Para Kant, no se trata de fundar el ser de la subjetividad. Se trata de describir el funcionamiento de la función que se aplica a

76 Cf. Prol § 20.

lo dado y sin el cual no puede haber conocimiento. En virtud de que, según el principio empírico de la *Critica de la razón pura*, los elementos materiales a sintetizar son caóticos, la síntesis necesariamente se erige en un logro de la espontaneidad subjetiva. Ahora bien, la necesidad con la que la síntesis originaria de la apercepción debe ser presupuesta como condición del conocimiento objetivo, no queda demostrada. La constitución de la objetividad a través de las formas del sujeto se basa en la postulación de un principio que ya no puede, en el contexto de la posición kantiana, ser fundado y justificado como objeto *a priori*. Estando dado el carácter lógico de toda experiencia (el concurso del orden lógico del concepto) es evidente que el *status ontológico* del ser que actualiza las funciones lógicas no puede ser el mismo que el del ser de los objetos, resultados de su operatividad.

La cuestión es entonces si la diferencia pertenece a lo que es dado, o está entre lo que es dado y lo que no puede ser dado por el objeto, tal como Kant concibe a la síntesis. Para Hegel, la aparición de la diferencia se da por la actividad de la forma o, lo que es lo mismo, el movimiento de la subjetividad: el Yo en tanto ser-en-su-otro-consigo-mismo es, sólo ser con la diferencia. Yo es la capacidad de auto-diferenciarse (*Unterschied in sich*). En tanto el objeto está en la conciencia, el Yo está en su retorno a sí –lo propio del Yo es la reflexión–. Una actividad dirigida a “lo dado”, “lo extraño” (*Fremde*) siempre se da junto con la “reflexión”, una actividad que retorna a sí. Si al Yo le es dado un objeto, le es dado a sí mismo, y sólo al serle dado a sí mismo, puede serle dado un objeto. En este sentido, la diferencia sólo se explica en el contexto del movimiento de la forma, siendo él mismo el movimiento de la subjetividad. La dialéctica de identidad y diferencia tiene su modelo (*Vorbild*) en la relación sujeto-objeto. El objeto está fuera de la conciencia (*Differenz*) y a la vez en ella (*Einheit*). El sujeto es, precisamente, la capacidad de comportarse exteriorizándose dialécticamente en su otro, como dice Hegel, siendo éste su ser en sí mismo.⁷⁷

Comprenderse a sí mismo significa concebirse como forma propia del ser de la forma y a sí mismo como origen de la forma. El Yo

⁷⁷ En mi conciencia no hay nada más que yo, -el objeto en mí está en mí mismo y yo en él soy yo mismo. A la vez está fuera de mi conciencia, no es simple representación, sino siendo lo otro del yo.

es origen de la forma y la forma no es nada existente (*Vorhandenes*), sino sólo el Yo como “acción” (*Tat*). En este sentido, la síntesis no es el resultado de la diferencia sino lo que la precede. El fundamento crea la diferencia, ésta es su actividad. La unidad del fundamento es el brotar de la diferencia, es “mediación real”, porque “contiene a la reflexión en cuanto reflexión superada, a lo negativo idéntico consigo, que por medio de su no ser se pone y retorna a sí”.⁷⁸

Este momento de la autorreferencialidad propio de la actividad de la forma justifica el nombre de “reflexión” para la totalidad de la forma. La acción reflexiva dirigida hacia adentro y la actividad determinante dirigida hacia afuera permanecen necesaria e inseparablemente juntas, solamente son aspectos diferenciados de la misma actividad. Ambas son, en realidad, sólo una diferencia, porque el Yo, al ir dentro de sí, está consigo como en un estar con otro, y en su actividad está con otro, sin dejar de estar consigo.

En la duplicidad de la autorreflexión de la razón está encerrada aquella pretensión de Kant de, por un lado, concebir a la apercepción trascendental como el originario fundamento de la experiencia y, por otro, sin embargo, impedirnos ir más allá para sólo especular “ilusoriamente” adentrándonos en lo absoluto. En esta idea de la autorreflexión de la razón hay un problema y una tarea que se desplegó en la filosofía poskantiana del idealismo alemán.

Para Kant, la síntesis de la apercepción trascendental reúne las condiciones de erigirse en fundamento de unidad y diferencia como aquello de lo cual ambas se originan. Lo que ahora vemos con Hegel es que el fundamento supera en sí (*in sich aufhebt*) a la unidad y la diferencia, es decir, no sólo es algo creativo sino también destructivo. Es más, lo inmediato del fundamento es su carácter destructivo, en principio, un negar. Y sólo por eso puede ser aquello que destruye al crear. Sólo en un pensar que entiende a la forma como actividad que en su modificación permanece igual a sí misma, puede verdaderamente ser entendida la posibilidad de entender al fundamento como “la unidad de identidad y diferencia”: el verdadero movimiento es la verdadera diferencia, y el “entre” entre “identidad y diferencia” corresponde al “entre” entre “variación” y “permanecer igual a sí mismo”. Unidad y diferencia, ambos movimientos, son inseparables entre sí. Debido a esta inseparabilidad la referencia al fundamento

78 BL 292; 497.

por parte de ambas es una sola y única referencia. Así la relación con la diferencia es a la vez la relación con lo que destruye la diferencia, la unidad. Crear diferencia es a la vez crear unidad, es decir, destruir la diferencia y viceversa. Dado que el fundamento nunca se relaciona solamente a la unidad o a la diferencia, sino que siempre se refiere a ambas, por esto tampoco es sólo crear o sólo destruir. Este producir siempre genera el no-ser de lo producido. En otros términos, este “ejecutar” (*Verrichten*) es “fundar” (*Gründen*), de tal modo que no se trata de aquello que produce la síntesis, sino de aquello que sostiene toda posibilidad de que una síntesis tal sea dada.

En este contexto, el traspaso a la existencia consiste en hacer brotar la diferencia, siendo ésta, precisamente, la actividad del fundamento. La forma ya no permanece absoluta en sí misma del lado del sujeto; es el poder absoluto de lo negativo, del “*Nichts*” que sólo es fundamento en la dualidad del crear y disolver. La forma sólo funda negativamente, porque el fundamento es identidad que se refiere negativamente a sí, desapareciendo la determinidad mutua del fundamento y de lo fundamentado. Esta mediación negativa del fundamento y de lo fundamentado es propiamente la mediación de la forma. El mismo movimiento es el fundamento en cuanto tal: identidad consigo mismo del fundamento dentro de lo fundamentado y de lo fundamentado dentro del fundamento. La respectividad de ambos es una compacidad esencial. La referencia del fundamento ha dejado de ser una referencia formal. El fundamento está realizado.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), en *Gesammelte Werke*, Bd. 11, (Hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll), Hamburg, Felix Meiner, 1992; *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva: 1. El ser* (1812); *2. La doctrina de la esencia* (1813), (trad. esp. Félix Duque), Madrid, Abada Editores, 2011. [Cit. como WL].
- ----, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), en GW Bd. 12, (Hrsg. Von Hans-Jürgen Gawoll), Hamburg, Meiner 1994; *La ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva; 3. La doctrina del concepto* (trad. esp. de Félix Duque), Volumen II, Madrid, Abada Editores, 2015. [Cit. como BL].
- ----, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Jenaer Kritische Schriften (I)*, en GW, Bd. 4, (Hrsg von Hartmut Buchner - Otto Pöggeler), Hamburg, Felix Meiner, 1968; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, (trad. esp. María del Carmen Paredes Martín), Madrid, Técnicos, 1990. [Cit. como Diff].
- ----, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en GW, Bd. 20, (Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen-Hans Christian-Lucas), Hamburg, Meiner, 1991; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (trad. esp. Ramón Valls Plana), Madrid, Alianza, 1997. [Cit. como Enz].
- ----, *Phänomenologie des Geistes*, en GW, Bd. 9, (Hrsg. von Hans-Friedrich Wessels-Heinrich Clairmont), Hamburg, Felix Meiner, 1988; *Fenomenología del espíritu*, (trad. esp. Wenceslao Roces), México DF, F.C.E., 1973.
- Kant, I., *Critica de la razón pura* (trad. esp. de Mario Caimi), Buenos Aires, Colihue, 2007. [Cit. como CRP].
- ----, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, (trad. esp. de Mario Caimi), Madrid, Ágora de Ideas, Istmo, 1999. [Cit. como Prol].

Bibliografía

- Düsing, K., “Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant”, en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, XIX, Viena, 1987.
- Giusti, M., “La dialéctica y la tentación analítica. Hegel en contexto”, en *La cuestión de la dialéctica*, (ed. a cargo de Miguel Giusti), Barcelona, Anthropos, 2011.
- Harnischmacher, I., *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.
- Horstmann, R.-P., *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2004.
- Labarrière, P.-J. “La dialectique hégélienne”, en P.J. Labarrière-J.L. Marion- G.Lafort- Ph. Secretan-A. Clai-C. Calame- E. Jüngel- E. Dussel- G.Oh. Viener- P. Gisel- C.E. O'Neill, *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*. Géneve, Labor et Fides, 1982, pp. 145-160.
- Lütterfelds, W., “Kant's «Ich denke...» als grammatischer Satz” en, *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, t. 2, 2001.
- Mouloud, N., “Logique de l'essence et logique de l'entendement chez Hegel”, en *Rèvue de métaphysique et de morale*, LXVI, 1961.
- Rohs, P., *Form und Grund, Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 6, Bonn, Bouvier Verlag, 1982.
- Zocher, R., “Kants transzendentale Deduktion der Kategorien”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8, 1954, pp. 161-194.

El problema de la comunicación en Feuerbach: la teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842 – 1843)

ALEJANDRO PEÑA ARROYAVE

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

“Filósofos que sólo escribiesen filosofía para filósofos serían tan singulares como fabricantes de calcetines que sólo fabricaran calcetines para fabricantes de calcetines. Por lo general ni siquiera son leídos por los mismos filósofos...”.

ODO MARQUARD, *FILOSOFÍA DE LA COMPENSACIÓN*

La gran mayoría de los estudios sobre la filosofía feuerbachiana suelen orientar sus investigaciones a partir de dos rupturas, la de Feuerbach¹ con Hegel y la de Marx con Feuerbach. Sendas rupturas pueden fecharse con aceptable precisión: 1839 es el año en el cual Feuerbach se aleja del pensamiento hegeliano, 1844/45 es el momento en el cual Marx abandona al autor de *La esencia del cristianismo*. Un lapso de cinco o seis años que la bibliografía especializada conviene en llamar período o etapa antropológica. El problema con este enfoque consiste en el ocultamiento de tres cuestiones funda-

1 Para las citas de Feuerbach empleamos la siguiente edición de sus obras completas: *Sämtliche Werke*, Hrsg. W. Bolin & Fr. Jodl, Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman Verlag – Gunther Holzboog, 1959 - 1964. [En adelante, SW]. En caracteres romanos indicamos el volumen y en arábigos el número de página. A los fines de señalar las diferencias entre las sucesivas ediciones de *La esencia del cristianismo* utilizamos, en el caso de este libro, la edición de Werner Schuffenhauer: *Gesammelte Werke. Band 5: Das Wesen des Christenthums*, Hrsg. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 2006. [En adelante, GW]. De existir una traducción al castellano indicamos la paginación con las abreviaturas consignadas en la bibliografía.

mentales. En primer lugar (1), un doble olvido con respecto a Hegel: por un lado, el desconocimiento de que, a pesar de la veneración inicial por la figura de Hegel, Feuerbach nunca fue un “hegeliano ortodoxo” y, por otro, el desconocimiento de que, en cierto sentido, ese *hegelianismo sui generis* acompañó a Feuerbach durante todo su desarrollo intelectual, incluso una vez consumado el distanciamiento con su maestro. En segundo lugar (2), se pasa por alto que la adhesión de Marx a la filosofía feuerbachiana nunca fue total y que la relación del joven Marx con Feuerbach debe inscribirse dentro de los debates más amplios de la izquierda hegeliana y los jóvenes hegelianos. Por último, en tercer lugar (3), se concibe rápidamente la etapa antropológica como un bloque teórico homogéneo sin prestar atención al continuo desarrollo de las ideas feuerbachianas y su ruptura progresiva con el idealismo. Dejando a un lado las dos primeras cuestiones, este trabajo se propone demostrar la evolución de la filosofía de Feuerbach en el período 1839 – 1844/45 a partir de un análisis de lo que, a falta de una mejor denominación, llamamos la “teoría feuerbachiana de la comunicación filosófica”.

A raíz de su sensacional éxito de ventas y por expreso pedido de su editor, Feuerbach acepta publicar una segunda edición de *La esencia del cristianismo*. Esta nueva versión constituía una oportunidad inmejorable para desmarcar el texto de algunas de las interpretaciones que había suscitado entre el público. Acertadas o no, estas interpretaciones eran incompatibles –no tanto con el contenido y el propósito del libro aparecido en 1841 sino, más bien– con la valoración que había adquirido Feuerbach de su propio pensamiento durante los dos años que separaban la nueva edición de la primera. Así las cosas, en el “Prólogo” escrito para la edición de 1843 Feuerbach procura enfatizar el carácter unitario de su producción filosófica-literaria compartiendo con sus lectores la siguiente apreciación global de sus escritos:

he considerado siempre al hombre en general (y no a tal o cual filósofo) como el criterio de la verdad y en todo tiempo he puesto la cima del arte del filósofo en el filósofo que renuncia a ser filósofo, que no hace escaparate ni como hombre ni como escritor, del filósofo que es, que

se contenta con ser filósofo según la esencia y no según la forma.²

Tres años después de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, con tan solo 42 años, Feuerbach emprende la publicación de sus obras completas. En el “Prólogo” que acompaña la totalidad de los escritos y de cara a sus lectores, Feuerbach intenta dilucidar dos cuestiones: en primer lugar, determinar si la totalidad de su pensamiento anterior había estado en armonía con su presente histórico y, en segundo lugar, definir el modo en que se había expresado en sus primeros libros.

¿Te expresaste como filósofo abstracto? [—se pregunta Feuerbach—.] ¡No! Pensaste como filósofo, pero no escribiste como tal. Al expresarlo, siempre transformaste el ser-pensado en un ser de carne y sangre. Le exigiste al objeto del pensamiento que sea al mismo tiempo un objeto estético. Sabías que la filosofía como tal —la mera razón, el pensamiento puro— no es para el hombre, que ella no puede producir nada en el hombre. Sabías que sólo es posible convencer al hombre de una verdad, si ésta siendo un ser de razón, un *Ens rationis*, se transforma en un ser sensible al igual que el hombre.³

A pesar de sus innegables semejanzas, el “Prólogo” que anticipa a las obras completas introduce un matiz fundamental que no estaba presente en el “Prólogo” que encabeza la segunda edición de *La esencia del cristianismo*. La mirada retrospectiva de 1846 advierte que los primeros escritos feuerbachianos estaban atravesados por una tensión que el punto de vista de 1843 mantenía en silencio. Feuerbach confiesa que si bien desde sus obras tempranas intentó escribir *como un hombre real y para los hombres reales*, no siempre pensó *como un hombre real y para hombres reales*. El presente trabajo tiene como principal objetivo convalidar esta segunda perspectiva a través de la reconstrucción de los cambios en la “teoría feuerbachiana de la comunicación filosófica”.

2 SW VII 291-292; *La esencia del cristianismo*, trad. Iglesias, Madrid, Trotta, 1998 [en adelante: EC]; EC 47.

3 SW II 404.

En este sentido, en primera instancia (I), analizaremos la relación entre el pensamiento y su comunicación expuesta en el artículo *Para la crítica de la filosofía hegeliana* publicado entre agosto y septiembre de 1839, mostrando cómo la posición de Feuerbach en dicho escrito se resuelve, en definitiva, en el modelo teórico, aún idealista, desarrollado tempranamente en su tesis *De ratione, una, universali, infinita* de 1828. En segunda instancia (II), intentamos demostrar que el intento de superación del idealismo emprendido en *La esencia del cristianismo* no logra por completo su objetivo, pues recae en planteamientos solidarios con las posiciones defendidas por el joven Feuerbach. En tercera instancia (III), reconstruimos algunos de los motivos fundamentales presentes en la serie de escritos feuerbachianos consagrados a la transformación de la filosofía (*Necesidad de un cambio en la filosofía, Sobre el principio de la filosofía, Tesis provisionales para la reforma de la filosofía y Principios de la filosofía del futuro*) y señalamos las correspondientes modificaciones que esta nueva perspectiva introdujo en la “teoría de la comunicación filosófica”. Por último (IV), extraemos una serie de consecuencias para la “escritura filosófica del futuro” a partir de las reflexiones feuerbachianas previamente analizadas.

I.

En el artículo *Para la crítica de la filosofía hegeliana*, aparecido en los *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, Feuerbach indica que el idealismo (en esto, afín al cristianismo) le atribuye al individuo la capacidad de realizar su ser genérico. Tesis problemática, pues supondría que una única singularidad es capaz de agotar la reserva ontológica de la especie llevando la historia a su consumación y deteniendo el tiempo. Así las cosas, en el plano de la historia de la filosofía, es cuestionable la recepción más ortodoxa del sistema hegeliano, que hace del maestro el filósofo absoluto y transforma en esencialmente superfluo todo pensar allende Hegel. Ningún filósofo puede ser considerado como la razón encarnada y, por ello, es consecuente pensar que la verdad que busca la filosofía no corresponde a un solo hombre o a un único sistema filosófico, sino que su conquista es, de alcanzarse, un logro de la especie en su conjunto. De esto último da cuenta la naturaleza misma del lenguaje.

je: “el lenguaje no es distinto de la *realización de la especie*, la puesta en relación del yo y del tú, destinada a representar la unidad de la especie por la supresión de su aislamiento individual”.⁴ En tanto la realización de la especie se alcanza por medio del lenguaje, la misma se produce como comunicación. Pensar y comunicar se co-pertenecen y no podrían darse de manera aislada, ya que el impulso a la comunicación es un *impulso originario* del ser humano.⁵ Más exactamente, razón, lenguaje y capacidad de comunicación terminan por identificarse. Esta equiparación no es algo inédito en el desarrollo del pensamiento feuerbachiano, más bien se trata de una intuición temprana: uno de los pilares fundamentales a partir del cual construye la argumentación de su disertación doctoral.⁶ Incluso nuestros pensamientos más íntimos, escribe Feuerbach en *De ratione*, están conformados por signos y, por ello mismo, son esencialmente expresables. La comunicación del pensamiento nunca es una modificación cualitativa del pensamiento ni un añadido posterior, puesto que las cosas que pensamos ya están “comunicadas antes de la comunicación misma”.⁷

Cuando el pensamiento ejecuta una demostración se produce un retorno del yo a su fuente genérica a través del otro. La demos-

- 4 SW II 169; “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel”, en *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A. Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1974 [en adelante, PCH]; PCH: 27.
- 5 Cf. SW II 171, PCH 29. Feuerbach repite esta misma idea dos años más tarde en *La esencia del cristianismo*: “El hombre no tiene solamente un impulso, una necesidad, de pensar, sentir e imaginar; tiene también el impulso de hablar, manifestar sus pensamientos, compartirlos” (SW VI 96, EC 128).
- 6 Herbert Förster señala que, en *De ratione, una, universalis, infinita*, “no hay una clara diferenciación entre pensamiento y lenguaje” (Förster, H., Die “neue Philosophie” Ludwig Feuerbachs unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der Ich-Du-Begegnung in der Liebe, Tesis Doctoral, Bremen, Universität Bremen, 2002, p. 184); por su parte, Marx Wartofsky, en la misma línea, indica que en la disertación “el pensamiento como tal se define como una función discursiva” (Wartofsky, M., *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 31).
- 7 SW XI 23; “Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón”, en *Abelardo y Heloisa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995 [en adelante, R]; R 94. En los párrafos dedicados a la Disertación en sus *Fragmentos* Feuerbach afirma que: “El lenguaje no hace universal al pensamiento. El lenguaje únicamente indica o realiza lo que el pensamiento es en sí mismo: no mi pensamiento, sino el pensamiento de todos, al menos como posibilidad” (SW II 366).

tración no es un proceso en el cual el yo se cierra sobre sí mismo ni el auto-despliegue monológico de las determinaciones propias del concepto.⁸ La demostración, por el contrario, es siempre *para otro*, incluso cuando nos esforzamos por demostrarlos algo a nosotros mismos, pues así como no cabe hablar de pensamiento solitario mucho menos cabe hablar de una demostración de tipo privado. Y ello porque Feuerbach considera que las formas lógicas del juicio y del silogismo no son “formas de la razón en sí”, sino “formas de comunicación”, de la manifestación del pensamiento ante un otro, formas de un diálogo, formas del pensamiento compartido.⁹ Para Feuerbach, como señala Damiani, no cabe hablar de un auténtico razonamiento filosófico “sin un pensador que lo proponga ante destinatarios que lo comprendan, lo examinen y lo juzguen como aceptable o inaceptable”.¹⁰

Pero, ¿cuál es la naturaleza de ese otro a quien se dirige la demostración del filósofo? Si bien Feuerbach reprocha a Hegel, y de paso a toda la filosofía moderna, la presuposición *inmediata* de la filosofía en el otro,¹¹ el intento expuesto en *Para la crítica de la filosofía hegeliana* no se exime de la misma objeción. Efectivamente, la propuesta feuerbachiana recae en el universalismo de presuponer la filosofía en el otro. El filósofo procura convencer a su interlocutor de sus propios pensamientos *no como suyos sino como universalmente racionales*. El interlocutor, al prestar su consentimiento, reconoce esos pensamientos como propios, en tanto que ellos también *reflejan* un entendimiento superior.¹² En la exposición filosófica deben desaparecer todos los rasgos subjetivos: “la demostración no es, pues, más que el medio por el cual quito a mis pensamientos la forma que tienen en mí, con el objeto de que otro los conozca como suyos propios”.¹³ Ahora bien, este borramiento del yo es, a su vez, un borramiento del tú. La desaparición conjunta de lo propio del yo y de lo propio del

8 Cf. Damiani, A., “La crítica reflexiva en la filosofía posthegeliana”, en Barbosa, S. & Conti, R. (comp.), *Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social post-hegeliana. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, 2016, pp. 175-176.

9 Cf. SW II 172, PCH 30.

10 Damiani, A., *op. cit.*, p. 180.

11 Cf. SW II 184, PCH 42.

12 Cf. SW II 173, PCH 31.

13 SW II 173, PCH 31.

tú resulta clara en la segunda de las tres definiciones propuestas por Feuerbach para la demostración filosófica: “una mediación del yo y del tú para conocer la identidad de la razón”.¹⁴ La demostración filosófica conduce al pensamiento del yo y al del tú a una instancia en la cual la particularidad de cada uno de ellos queda superada. Bajo la universalidad de la verdad desaparecen los individuos: el consenso del yo y el otro es unidad *en*, pero fundamentalmente *de* un tercero: la razón.¹⁵ Con todo esto, el Feuerbach crítico de Hegel no va más allá del Feuerbach *hegeliano* de 1828, quien ya había afirmado que pensar equivale a despojarse de toda particularidad: “cuando pienso, yo mismo soy el género humano, no un hombre singular, como lo soy cuando siento, cuando vivo u obro, y no un cierto hombre cualquiera (éste o aquel), sino nadie”.¹⁶

Si, como sugiere Karl Löwith, “el lenguaje es la reconciliación del yo con el tú”,¹⁷ en *Para la crítica de la filosofía hegeliana* todavía lo es en tanto que reconciliación de ambos con su ser genérico.¹⁸ El vínculo comunicativo entre el yo y el tú aún se comprende, como sucedía en *De ratione*, desde una perspectiva racionalista/idealista,

¹⁴ SW II 171, PCH 28.

¹⁵ Nuevamente resuena en este punto un motivo presente en *De Ratione*. La búsqueda de un vínculo de cercanía entre el yo y el otro se funda en una unidad previa: “El amor, la amistad, como en general cualquier forma cierta y particular de unidad y de unión que el hombre libre y consciente emprenda, surge solamente de la *unidad universal, primigenia*, que es *simplemente*, y no está producida desde la conciencia” (SW XI 42, R 125-126). Ahora bien, en *De Ratione* la auténtica consumación de la aspiración unitiva se alcanza en el pensamiento y no en el amor, puesto que esta unidad entre los hombres es, en definitiva, el producto de la razón: la unidad del amor no puede eliminar verdaderamente la dualidad, el yo y el otro permanecen pese a sus esfuerzos como opuestos (cf. SW XI 65-66, R 126).

¹⁶ SW XI 21, R 90-91.

¹⁷ Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt Beiträge zur Anthropologie*, Hrsg. Klaus Stichweh, Stuttgart, Metzler, 1981, p. 26.

¹⁸ Coincidimos, por tanto, con Takayuki Shibata cuando señala que en la teoría feuerbachiana del lenguaje la unidad de la razón se hace visible a través de los participantes del diálogo. No obstante, no consideramos, como lo hace él, que la diversidad de estos participantes sea real y que entre ellos se dé una unidad sin mediación. Cf. Shibata, T., “Normalisierung oder Differenzierung? Zur Sprachtheorie Ludwigs Feuerbach”, en Reitemeyer U., Shibata T., Tomasoni F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann Verlag GmbH, 2006, p. 263.

esto es, como una relación que tiene lugar en el plano de la actividad del pensamiento.¹⁹ El filósofo, en última instancia, le habla al pensamiento y no a un tú sensible y concreto. En el planteamiento del Feuerbach de 1839 no hay lugar para una comunicación inter-personal auténtica,²⁰ puesto que el tú al cual el filósofo destina sus argumentos no es otro más que el yo pensante puesto fuera de sí mismo en el otro. Paradójicamente, en su “teoría de la comunicación filosófica” Feuerbach se hace culpable de la misma acusación que él mismo dirige contra la filosofía hegeliana: el desconocimiento de la autonomía específica del otro.²¹

II.

La aparición de la crítica a Hegel constituye para Feuerbach un punto de inflexión. El escrito de 1839 adquiere para su autor el valor de un testimonio y un juramento de carácter públicos: la abierta ruptura con el hegelianismo implica asumir el compromiso de filosofar bajo ese nuevo punto de vista teórico que permite dejar atrás todas aquellas insuficiencias y unilateralidades del hegelianismo en particular y del idealismo en general previamente denunciadas. La primera cristalización de este intento ve la luz dos años más tarde con *La esencia del cristianismo*.²² Este primer resultado asume, según lo expresa Feuerbach en el “Prólogo” a la primera edición, un tono

19 Cf. Wartofsky, M., *op. cit.*, p. 29.

20 Cf. Förster, H., *op. cit.*, p. 162.

21 Cf. Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, p. 111.

22 Cornelio Fabro destaca la dependencia teórica de *La esencia del cristianismo* respecto a *Para la crítica de la filosofía hegeliana*: “La crítica de Hegel [...] ofrece a Feuerbach las armas para proceder a la demolición del cristianismo como religión y como revelación: esta crítica se consolida en 1839, el año de la preparación próxima ideológica de *La esencia del cristianismo*” (Fabro, C., *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, trad. Rojas-Melero, Toledo, Editorial Magisterio Español, 1977, p. 39). Por su parte, Mario Farina afirma que “En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach continúa el intento que había empezado a perfilarse en las páginas dedicadas a la crítica de Hegel. De hecho, se podría ver en la obra de crítica religiosa de 1841 una tentativa de atacar, a través del cristianismo, el mismo sistema de la filosofía especulativa y su análisis abstracto” (Farina, M., *Feuerbach y la antropología de la religión*, trad. Postigo Ríos, Barcelona, Salvat, 2018, p. 65).

propedéutico. “La presente obra contiene los elementos –adviértase bien– sólo los elementos críticos de una filosofía de la religión positiva o de la revelación”.²³ La filosofía de la religión feuerbachiana se dirige, por igual, contra dos adversarios: i) la dogmática cristiana y ii) la filosofía idealista de la religión. El primer adversario transforma a la razón en un instrumento del capricho de la fantasía desbocada de la fe. El segundo adversario se comporta como un avezado ventrílocuo que hace resonar su voz conceptual y sus argumentos especulativos mientras la religión mueve dócilmente los labios.²⁴

Feuerbach comienza su exposición del cristianismo con un análisis de la naturaleza humana. En la estela de la filosofía hegeliana, el primer capítulo de *La esencia del cristianismo* señala que la capacidad de concebir la divinidad y relacionarse con ella es el punto de distinción fundamental entre la especie humana y las restantes especies naturales. No puede negarse que los animales son capaces de un vago sentimiento de sí mismos –característica que, indudablemente, también poseen los seres humanos–; pero es un fenómeno privativo de la especie humana que a la conciencia que los hombres individuales poseen de su singularidad la acompañe la conciencia de su naturaleza específica. A renglón seguido, el texto destaca una segunda diferencia fundamental entre el hombre y el animal. Mientras que el individuo animal sólo puede realizar las funciones de su género con el concurso de un segundo individuo, el individuo humano, por su parte, es capaz de realizar sus funciones genéricas

23 GW V 3, EC 29.

24 Pese a sus diferencias, tanto la dogmática cristiana como la filosofía idealista de la religión, son expresiones alienadas de la esencia humana que, en rigor de verdad, no se contradicen entre sí. Ciento es que la filosofía de la religión hegeliana postula la unidad entre lo divino y lo humano (“en la doctrina hegeliana la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia de sí de Dios”), y en esto se diferencia de la representación religiosa ordinaria que queda fija en el momento de la separación (suponiendo una conciencia de sí de Dios diferente a la conciencia que el hombre tiene de Dios); pero Hegel realiza esta unidad en Dios y no en el hombre, y en este sentido reproduce la misma lógica religiosa: “El saber que el hombre tiene de Dios ¿es el saber que Dios tiene de sí mismo? ¡Qué contradictoria separación! Invierte el orden y tendrás la verdad: el saber que el hombre tiene de Dios es el saber que el hombre tiene de sí mismo, de su propia esencia” (SW VI 278, EC 275). Como señala Enrico Rambaldi, Feuerbach le reprocha a Hegel no hacer otra cosa más que “ofrecer una justificación lógica y metafísica del dogma” (Rambaldi, E., *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 73).

(por ejemplo, pensar o hablar) en soledad, puesto que “es al mismo tiempo para sí mismo el yo y el tú”.²⁵ La “Introducción” de *La esencia del cristianismo* hace de la participación del individuo en la esencia humana la garantía de esta facultad distintiva.

Contra esta comprensión aún metafísica de la naturaleza humana se dirige, con plena validez, Marx (Tesis VI) al señalar que “la esencia humana no es algo abstracto inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.²⁶ Sin embargo, como advierte Mondolfo,²⁷ esta orientación abstracta e idealista que impregna los capítulos iniciales de *La esencia del cristianismo* se irá modificando en el transcurso del mismo libro.²⁸ En un sustancial párrafo del capítulo IX, Feuerbach introduce tres “correctivos”: en primer lugar, sostiene que en la vida mental de todo hombre opera la potencia del pensamiento de los individuos que lo precedieron y, por ello, la actividad intelectual de cualquier hombre jamás es una fuerza ejercida en solitario; en segundo lugar, afirma que facultades tales como el pensamiento, el sentimiento o la imaginación, son capacidades genéricas y, como tales, productos sociales y culturales; y, en tercer y último lugar, señala que la facultad de desdoblamiento que distingue al individuo humano del

25 Cf. SW VI 2, EC 54. Resulta útil mencionar el modo en que Feuerbach intenta matizar el contenido idealista de este pasaje en las sucesivas ediciones de su obra más famosa: mientras que en la edición de 1841 escribe que el yo “puede sustituir (*vertreten*) el lugar del otro”, en la edición de 1843 anota que el yo “puede ponerse (*setzen*) en el lugar del otro” (GW V 29).

26 Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, K. & Engels, F., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profesas*, trad. cast. W. Roces, Madrid, Akal, 2014, p. 501.

27 Cf. Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx*, trad. Alberti, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2006, pp. 61-70.

28 La tesis del carácter social del hombre ya está expresamente definida en *De Ratione*. En una extensa nota al pie correspondiente al § 17, Feuerbach rechaza el “individualismo” metodológico de los filósofos iusnaturalistas y reivindica la perspectiva aristotélica: “Siendo pues la razón común y no innata en el hombre ni peculiar, nunca el hombre en verdad accedería a la razón ni al pensamiento de no vivir en la sociedad. No por sí mismo sino por aquella razón que *está presente*, que se manifiesta como comunidad y asociación de vida, accede el hombre a la razón que piensa. El origen de la ciudad no debe pues deducirse de ningún pacto ni de ningún acuerdo de los hombres, sino de la propia ciudadanía, de la razón misma...” (SW XI 65, R 125).

individuo animal es una capacidad que aquél conquista a través de la interacción con sus semejantes: “Solamente donde el hombre habla con el hombre, en el discurso acto comunitario, se origina la razón. Preguntas y respuestas constituyen los primeros actos del pensamiento. Para pensar son dos necesarios; por lo menos originariamente”.²⁹

El intento por abandonar la concepción metafísica de la esencia humana reaparece, con éxito dispar, en el capítulo XVII, de la mano de un tratamiento de la noción de género. La tesis de una plena realización de la esencia humana en un individuo equivale a la identificación del individuo con el género. Sobre esta confusión descansa la ilusión religiosa, un equívoco del cual, como habíamos visto en el párrafo anterior, no está exenta la filosofía hegeliana. El género, repite a cada momento Feuerbach, jamás puede ser realizado por un único individuo. Sería igualmente incorrecto, con todo, afirmar que el género se manifiesta como entidad real en la mera proliferación de los particulares. El simple cohabitar de las múltiples existencias individuales tampoco realiza al género, puesto que la perfección esencial de lo humano sólo es una fuerza viviente a través de la acción conjunta, complementaria y cooperativa³⁰ de los individuos, desplegada en el tiempo. Sólo la vida en común, la afec-tación recíproca de los hombres, conduce progresivamente hacia la realización de la plena potencialidad humana: “sólo la comunidad constituye la humanidad”.³¹ El núcleo conceptual de este capítulo se resume en la siguiente tesis: “la constitución plena del sujeto se produce por medio de la relación e interdependencia con el otro, de forma tal que el fundamento de la existencia particular y subjetiva se encuentra, precisamente, en la alteridad que nos complementa esen-

29 SW VI 101, EC 133. A raíz de este desplazamiento cabe, a su vez, matizar el punto de partida de la obra que hacia de la religión un fenómeno *esencialmente* humano. La religión es un fenómeno estrictamente humano sólo en la medida en que el hombre es un ser esencialmente comunitario: un imposible individuo solitario carecería de religión, porque estaría desprovisto de su esencia.

30 Gabriel Amengual sintetiza el sentido de esta praxis formativa de la esencia humana indicando que la significación más profunda del género es la solidaridad (cf. Amengual, G., “Gattungswesen als Solidarität”, en Braun, H., Sass, M., Schuffenhauer, W. y Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990, pp. 245-368).

31 SW VI 191, EC 203.

cialmente”.³² Cabe preguntarse, no obstante, si esta fundamentación del yo en la alteridad es efectivamente lograda.

Feuerbach caracteriza al otro como la condición de posibilidad para la elevación del yo por encima de sus límites e insuficiencias individuales. En el ejercicio concreto del pensamiento, estoy a tal punto remitido a mí mismo que soy incapaz de juzgar mi actividad mental de manera ecuánime y objetiva; sólo a través del otro tomo conciencia de mis errores y soy capaz de enmendar el curso de mis pensamientos: mis argumentos quedan asegurados cuando el otro les presta su consentimiento. Ahora bien, cierto es que “la coincidencia es la primera característica de la verdad, pero...” –y en este “pero” se juega todo el peso de su razonamiento– “sólo porque el género es la última medida de la verdad”.³³ En los últimos párrafos del capítulo Feuerbach ofrece tres caracterizaciones del prójimo: 1) el otro es el “representante del género” o “diputado de la humanidad”, 2) el otro es la “manifestación de mi interioridad”, y 3) el otro es mi “sentimiento de vergüenza personificado”. Estas tres caracterizaciones están íntimamente ligadas. En el capítulo IV, Feuerbach había señalado que la conciencia de la perfección no es una noción neutral desprovista de toda carga práctica-emocional; se trata, por el contrario, de una idea a partir de la cual reconozco mis límites y se me revela que mi ser (existencia) está en contradicción con mi esencia (deber ser).³⁴ El capítulo XVII recupera este razonamiento y lo remite a su origen vital: la exigencia que todo individuo se impone tiene su génesis en el reconocimiento de que el otro es exitoso allí donde yo fallo. Mi limitación, no obstante, sólo puede ser experimentada como un fracaso en la medida en que yo considero que el logro (moral, intelectual, estético, existencial) del otro es, en virtud de nuestra semejanza esencial, una de mis posibilidades. Puede, entonces, Feuerbach definir al otro como la expresión de aquellos contenidos latentes de mí ser que las contingencias y circunstancias existenciales mantienen ocultos. Se comprende, por tanto, qué sentido tiene determinar al otro como “representante del género”: el otro revela mi esencia siendo el género la manifestación de aquélla. Mas de este

³² Gil Martínez, J., *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach*, Tesis Doctoral, Castellón, Universitat Jaume I de Castellón, 2011, p. 225.

³³ SW VI 191, EC 203.

³⁴ Cf. SW VI 58, EC 98.

modo, *La esencia del cristianismo* reproduce la misma posición sostenida dos años antes en la crítica a Hegel. La interacción con el otro no relaciona al yo con la alteridad sino con su auténtica identidad, es decir, con su esencia. Captado como la referencia intencional del yo, el otro no escapa al destino de todo objeto dado al hombre: ser una manifestación de la esencia humana.³⁵ El “tú” del prójimo es, en realidad, un “otro yo”.³⁶ La colaboración del otro concreto en el pensamiento del yo queda, como sucedía en el escrito de 1839, virtualmente eliminada. Feuerbach, por tanto, no logra superar la perspectiva idealista de los primeros capítulos: “en cuanto pensamos, en la acción misma de pensar en cuanto tal, no dependemos de ningún otro ser. La actividad de pensar es autoactividad”.³⁷

III.

La mayoría de las obras que anteceden a *La esencia del cristianismo*, a pesar de sus innegables oscuridades, destacan por el tratamiento filosófico medianamente sofisticado y riguroso de problemáticas epistemológicas y metafísicas; por el contrario, a partir de 1841, Feuerbach opta por un estilo y lenguaje más llano y simple que, por momentos, lo lleva a incurrir en ciertas vaguedades y tics quedadas conceptuales. El escritor académico parco en la crítica,

35 Cf. Amengual, G., *Critica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona, Editorial Laia, 1980, p. 74.

36 Cf. SW VI 191, EC 203.

37 SW VI 49, EC 91. Para fortalecer su posición Feuerbach cita a continuación un pasaje de las *Lecciones de filosofía de la religión* de Kant. En su contexto original el fragmento se inserta en la crítica de Kant a la identificación spinozista de Dios y el mundo derivada de su concepto de sustancia. Kant argumenta contra Spinoza que el predicado “sustancia” no sólo le corresponde a Dios, sino también a otros entes. “Pues la conciencia de mí mismo atestigua que refiero todas las acciones a Dios como el sujeto último que ya no es el predicado de otra cosa, y surge así el concepto de una substancia al percibir en mí mismo que yo no soy ya un predicado de otra cosa. Por ejemplo...” –aquí comienza la cita de Feuerbach–, “cuando pienso soy consciente de que mi yo piensa en mí, y no alguna otra cosa. Concluyo, por tanto, que este pensar en mí no inhiere en otra cosa aparte de mí, sino en mí mismo, y también, en consecuencia, que soy una substancia, esto es, que existo por mí mismo sin ser un predicado de otra cosa” (Kant, I., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. Del Río y Romerales, Madrid, Akal, 2000, p. 104).

que desarrolla exhaustivamente sus ideas respetando la división en párrafos y que convalida sus posiciones a través de numerosas citas eruditas, deja su lugar al polémico autor de una prosa fragmentaria, programática y aforística que parece querer decirlo todo en todas partes y desilusiona a quienes buscan definiciones precisas y ámbitos de estudio claramente delimitados.³⁸ ¿Qué es lo que pone en juego este viraje deliberado? Podría pensarse que de lo que aquí se trata es de una salida de la filosofía. En efecto, sobran expresiones feuerbachianas capaces de justificar esta sospecha. Valga como ejemplo la siguiente declaración de los *Fragmentos para la caracterización de mi desarrollo filosófico*:

Hacer de la filosofía un asunto humano fue mi primer esfuerzo. Pero quien se adentra por este camino al final llega necesariamente a hacer del hombre un asunto de la filosofía y a superar (*aufheben*) a la filosofía misma. Entonces la filosofía se convierte en un asunto de la humanidad, dejando de ser filosofía.³⁹

Sin embargo, si nos dejamos guiar por el título de un texto feuerbachiano inédito y hacemos abstracción de esta clase de afirmaciones, podemos decir que Feuerbach sugiere una *transformación* de la filosofía y no su *abandono*. El cambio propuesto reviste un carácter profundo, radical e impostergable: se plantea una *transformación necesaria* que no es impulsada por un requerimiento teórico interno de la filosofía sino por una exigencia externa (del mundo) histórico-práctica.⁴⁰ Todo pensador que continúe anteponiendo sus deberes como filósofo por sobre sus deberes como hombre será un “filósofo del pasado”, aun cuando consagre sus investigaciones a problemáticas actuales y utilice en su abordaje los conceptos y enfoques

³⁸ En sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, Feuerbach confiesa que su espíritu es demasiado inquieto para agotar todas las aristas de un problema y sólo siente satisfacción cuando su tema de estudio todavía le produce dificultades resguardando celosamente sus secretos. Desvelado el misterio que lo convocababa, parte raudamente a un nuevo desafío. Su pensamiento es incapaz de limitarse a un tema específico y “se interesa por todo lo humano” (SW VIII 2; *La esencia de la religión*, trad. S. Giron, Buenos Aires, Prometeo, 2009 [en adelante, LER]; LER 28).

³⁹ SW II 391. Para acortar nos referiremos a esta obra como *Fragmentos*.

⁴⁰ Cf. SW II 215.

más novedosos; en contrapartida, filósofos a la altura de su época solamente lo serán quienes conduzcan su actividad desde la firme convicción de que sus obligaciones para con la historia de la filosofía deben enmarcarse dentro de sus obligaciones para con la historia de la humanidad.

La filosofía que se torna necesaria es una filosofía *del hombre*. El genitivo ha de ser entendido tanto en su sentido objetivo como subjetivo. “La nueva filosofía...” –leemos en el § 54 de los *Principios*– “convierte al hombre [...] en el objeto único, universal y supremo de la filosofía; y, por consiguiente, convierte la *antropología* [...] en ciencia universal”.⁴¹ Sin embargo, si se evalúan las cosas con rigurosidad, es forzoso admitir que esta transformación no implica un cambio sustancial a nivel del contenido: la totalidad de la filosofía moderna de Descartes a Hegel (como el cristianismo) ya era antropología, pero (nuevamente como el cristianismo) lo era sin saber que lo era.⁴² Lo que convierte a la nueva filosofía en una forma de pensamiento completamente inédita es el hecho de constituirse de manera deliberada como antropología: sólo en tanto que antropología consciente la filosofía del futuro es una traducción sin interferencia de la realidad del hombre al plano del saber. Humano, a su vez, debe ser el autor del discurso filosófico, motivo por el cual se le ordena al pensador que reflexione como un ser vivo y real, completamente expuesto al mundo, que filosofe sumergido en la existencia y no “en el vacío de la abstracción como una mónada aislada”.⁴³ Si, haciendo caso omiso de esta doble exigencia, el pensamiento pretende operar prescindiendo del, al margen de o, incluso, por encima del hombre, entonces se convierte en “una especulación sin unidad, sin necesidad, sin sustancia, sin fundamento, sin realidad”.⁴⁴ Feuerbach repite esta misma idea en el prólogo escrito en 1843 para la segunda edición de *La esencia del cristianismo*: mientras que la antigua filosofía se

41 SW II 317; *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999 [en adelante, PF]; PF 108.

42 Por este motivo, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* Feuerbach señala que la crítica de la filosofía especulativa debe reproducir el método empleado por la crítica de la religión (cf. SW II 224; *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999 [en adelante, TR]; TR 5).

43 Cf. SW II 314 (§ 51), PF 105.

44 SW II 243, TR 25.

apoyaba en un entendimiento anónimo y, de ese modo, confundía el pensamiento de la cosa con la cosa misma, la nueva filosofía, por su parte, debe apoyarse en el entendimiento del hombre para tener como objeto las cosas tal y como ellas son para el hombre y no las cosas tal y como son para la razón abstracta.⁴⁵

Con lo dicho no se agotan las pautas establecidas para la filosofía; resulta igual de necesario añadir que el pensamiento debe ser “también y esencialmente filosofía *para el hombre*”.⁴⁶ En esta concisa expresión confluyen dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, un conocido *leit motiv* de joven hegeliano, que perdura radicalizado en la famosa Tesis XI de Marx: la filosofía tiene que tomar entre sus manos la empresa de liberar ese exceso de razón que las estructuras establecidas de la realidad mantienen cautivo. De esta intención emancipatoria Feuerbach deja constancia en el breve “Prefacio” de sus *Principios de la filosofía del futuro* señalando que la tarea de exponer al ser humano queda reservada para el pensamiento filosófico del futuro, mientras que en la actualidad la misión urgente de la filosofía es rescatar al hombre del lodazal en el que está hundido.⁴⁷ En segundo lugar, lo que sí constituye un motivo peculiarmente feuerbachiano, la filosofía debe ser *para el hombre* en el sentido de que, así como es necesario que el autor de la exposición filosófica no sea concebido como un pensador sino como un ser sensible pensante, también es un *imperativo categórico* que el destinatario del mensaje filosófico no sea considerado un filósofo sino un ser sensible que filosofa. El pensador que tiene en mente Feuerbach debe ser en todo momento un hombre entre los hombres.⁴⁸

La doble exigencia de ser un pensamiento *del* y *para* el hombre define, por lo dicho, lo que vale como auténtica filosofía. Karl Löwith resume esta cuestión afirmando que “filosofar antropológica o hu-

⁴⁵ Cf. SW VII 282, EC 40. Por este motivo, a los ojos de la antigua filosofía la nueva filosofía se presenta esencialmente como la negación de la filosofía.

⁴⁶ SW II 319 (§ 64), PF 125.

⁴⁷ Cf. SW II 245, PF 30. Löwith identifica este lodazal con la comprensión idealista del hombre (*cf.* Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, *op. cit.*, p. 430). En el prólogo de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach señala que en la actualidad los hombres se hallan “corrompidos y atrofiados por una religión y una especulación sobrehumanas, es decir, antihumanas y antinaturales” (SW VII 282, EC 39).

⁴⁸ Cf. SW II 318 (§ 61), PF 124.

manamente significa para Feuerbach: 1) tomar en consideración la sensibilidad como lo que, ante todo, acredita el propio pensamiento y 2) tomar en consideración al prójimo como aquello que, ante todo, confirma el propio pensar”.⁴⁹

¿Se trata aquí de una mera repetición de la tesis de que la exposición filosófica no puede prescindir de un otro al cual ella se destina? Si este fuera el caso, no se sobrepondría la posición defendida en *Para la crítica de la filosofía hegeliana*. La novedad radica en el modo en que Feuerbach comprende ahora al receptor del mensaje filosófico y las consecuencias que extrae de este entendimiento. El § 41 de los *Principios de la filosofía del futuro* aborda el tradicional problema filosófico del origen último del conocimiento inclinándose, sorpresivamente, a favor del idealismo frente al empirismo. Feuerbach sostiene que la génesis de los conceptos no ha de buscarse en las cosas, como sugiere el empirismo, sino en el hombre, como postula el idealismo; no obstante, a continuación, señala que el idealismo cae en el error al pretender derivar las ideas “del hombre aislado, fijado como ser existente para sí, como alma, en una palabra: cuando pretende derivarlas del Yo sin un *Tú sensiblemente dado*”.⁵⁰ La importancia de este fragmento radica en el hecho de que el señalamiento de las insuficiencias del idealismo le permite a Feuerbach criticar y rechazar su propia posición precedente. Mas por eso mismo, este pasaje, tal vez al margen de las intenciones que el mismo Feuerbach se atrevería a confesar, reconoce tácitamente que el idealismo ya se había acercado a ese punto que ahora se deseaba superar.

En el mismo § 41 nos encontramos nuevamente con la tesis que afirma el carácter intersubjetivo de la verdad:

Sólo de la comunicación, únicamente de la conversación del hombre con el hombre, surgen las ideas. No es por sí solo, sino en la relación mutua que se accede a los con-

49 Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, op. cit., p. 21.

50 SW II 304 (§ 41), PF 95 (el resultado es nuestro). Como señala Schmidt, en su crítica al idealismo, a Feuerbach “le interesa sobre todo demostrar cuán problemática es la idea de la subjetividad constitutiva, o de un yo «que engendra el mundo», que aparece en diferentes versiones en la historia de la filosofía” (Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabana, Madrid, Taurus, 1975, p. 217).

ceptos, a la razón en general. Se necesitan dos hombres para la generación del hombre, tanto la espiritual como la física: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y la universalidad. La misma certeza de la existencia de otras cosas fuera de mí está mediada para mí por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que yo veo solo, dudo; únicamente cuando otro también lo ve, es ello cierto.⁵¹

Sin embargo, en este pasaje la verdad del pensamiento ya no está garantizada, como sucedía en los escritos anteriores, por la unidad *en y del* género, sino por el acuerdo que surge del intercambio lingüístico entre individuos. Ya no hay verdad alguna *anterior* al encuentro de los individuos, sino que ésta surge a partir de la comunidad que la está creando.⁵² Novedoso, también, es el reconocimiento de que tanto el yo como el tú que participan de este diálogo son seres pensantes sensibles. Únicamente dos seres sensibles pueden comunicarse auténticamente entre sí, es decir, influirse mutuamente.⁵³ La corporalidad del yo, afirma Feuerbach en *Sobre el comienzo de la filosofía*, significa que además de activo el yo es pasivo, y que se equivocan quienes pretenden “derivar la pasividad del yo de su actividad o presentarla como actividad”, puesto que “la pasividad del yo es la actividad del objeto”.⁵⁴ Un yo meramente pensante no podría abrirse al mundo; pero esta apertura sólo es posible a través del cuerpo. El yo pensante se cierra sobre sí mismo, insiste en su actividad, sin abandonar la posición de sujeto (no se permite ser un tú); el yo corporal o sensible se torna objeto de la acción del otro y, al ser receptivo, le permite al tú ser sujeto (le permite al tú ser un yo): “El cuerpo no es más que el yo poroso”,⁵⁵ es decir, un yo pasible de influencia externa. De esta manera, la sensibilidad, esto es, la situación fáctica del yo *en la realidad*,⁵⁶ es elevada por Feuerbach al rango

51 SW II 304 (§ 41), PF 95.

52 Cf. Amengual, G., *Critica de la religión...*, op. cit., p. 227.

53 Cf. SW II 297 (§ 32), PF 87.

54 SW II 213.

55 *Ibidem*.

56 Cf. “Ser en el cuerpo significa ser en el mundo” (*Ibidem*).

de condición de posibilidad de la comunicación real, único medio para alcanzar la verdad.⁵⁷

El idealismo ya había enunciado que el yo se eleva a la inteligencia a través del roce con otra inteligencia. En base a ello, la comunicación filosófica idealista procuraba asumir una forma dialógica. Intención que el autor de los *Principios de la filosofía del futuro* no ignora; pero, a través de su insistencia en la sensibilidad, Feuerbach le reprocha al idealismo hacer de este encuentro y este diálogo un *simulacro formal*. “El diálogo de la filosofía...” –dice Feuerbach en *La esencia del cristianismo* en clara referencia al idealismo– “es, verdaderamente, sólo un monólogo de la razón: el pensamiento habla sólo al pensamiento”.⁵⁸ Cuando el idealismo ensaya un *alter-ego* a partir del cual exponer sus argumentos, se cuida de situar esta conversación en el plano mismo de la especulación filosófica. De este procedimiento deja constancia explícita Hegel al comienzo de su *Ciencia de la Lógica* al señalar que las convicciones de la conciencia ordinaria han de ser abandonadas en el umbral de la exposición filosófica.⁵⁹ En defensa de Hegel podría decirse que aquello que es expulsado del sistema sí juega un rol fundamental en su antecámara. Sin embargo, la conciencia natural de la cual nos hablan el “Prólogo” y la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu* ejemplifica a la perfección el tipo de ficción denunciada por Feuerbach. Y ello es así puesto que este “personaje conceptual” –punto de partida y, en sus diversas configuraciones, constante interlocutor de la filosofía– no es tan ingenuo como la exposición hegeliana requeriría que

57 Wartofsky advierte sobre el viraje radical de la perspectiva feuerbachiana en lo que respecta a la relación entre la sensibilidad, el pensamiento y la comunicación. En su tesis Feuerbach afirmaba que “lo que existe para los sentidos existe únicamente para mí [...] lo que existe para el pensamiento, existe en una comunidad de pensadores”. En los escritos para la reforma de la filosofía de los años '40 la relación se invierte: “la sensibilidad se toma como lo público [...], el pensamiento como lo que está solamente en mi cabeza” (Wartofsky, M., *op. cit.*, p. 363). Queda también modificada la instancia última que garantiza la reconciliación de los hombres: el amor que anteriormente (ver nota 15) era pensado como una fuerza unitiva imperfecta es ahora la auténtica instancia de mediación. Este cambio responde a la nueva valoración del individuo dentro del pensamiento feuerbachiano.

58 SW VI 11, EC 60.

59 Cf. Hegel, G., *Ciencia de la Lógica. Tomo I*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993, p. 60.

sea. La conciencia natural, que Hegel presenta como lo *otro* de la ciencia, “sabe de las cosas objetales en contraposición a sí misma, y sabe de sí misma en contraposición a ellas”.⁶⁰ El itinerario de la conciencia, por tanto, comienza con la distinción sujeto/objeto, y dicha distinción se hará presente, bajo diversas modalidades, en todas las diferentes figuras de la conciencia que constituyen las estaciones del recorrido fenomenológico hacia la ciencia. Con todo, lo que la *Fenomenología* postula como arranque es, en realidad, una posición derivada que está muy lejos de valer como descripción adecuada de la disposición primitiva del ser humano en el mundo. De acuerdo con Feuerbach, explica Alfred Schmidt, “los hombres no experimentan primariamente el «mundo» como suma de objetos de conocimiento, ni tampoco es su «actitud» originariamente cognitiva”.⁶¹ La experiencia inicial del yo no es la relación con una cosa, sino con un otro; de hecho, sin la relación con un tú no sería posible la relación con objeto alguno, puesto que el concepto de este último sólo surge a partir de la, siempre previa, vivencia de un tú.⁶² Pretender otro comienzo para la reflexión implica basar la exposición filosófica sobre un terreno abstracto e ilusorio y excluir a la auténtica conciencia natural del proceso de argumentación racional.

60 Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, trad. Gómez Ramos, Barcelona, Gredos, 2014, p. 18.

61 Schmidt, A., *op. cit.*, p. 103.

62 Cf. SW II 296 (§ 32), PF 86. Esta idea ya había aparecido en *La esencia del cristianismo* (cf. SW VI 100, EC 132). Precisamente en sentido inverso a lo que sostiene Karl Löwith, es el reconocimiento de la esencial referencia de un yo sensible a un tú sensible lo que conduce a Feuerbach a postular el fundamento sensible de todo pensamiento objetivo (cf. Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, *op. cit.*, p. 25). Cornelio Fabro, por su parte, considera que Feuerbach no fue capaz de superar el esquema moderno sujeto-objeto, y que su propuesta filosófica “invierte sólo la orientación de la conciencia desde la razón a la sensibilidad, sustituye el «pienso» (*cogito*) por el «siento» (*sentio*), y la mediación subjetiva-objetiva de la razón conceptual por la inmediatez objetiva-subjetiva de la experiencia sensible” (Fabro, C., *op. cit.*, p. 45). Pero si el intérprete italiano puede sostener semejante tesis es porque pasa por alto que, como sostiene Hans-Martin Sass, “La tesis de la sensualidad está incompleta sin la tesis complementaria de la socialidad del hombre, es decir, sin la tesis de la limitación de un yo que sólo puede abrirse en comunidad con el tú y que para dicha comunidad está diseñado” (Sass, H. M., “Feuerbach Prospekt einer neuen Philosophie”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No. 101, 1972, p. 264).

¿Qué consecuencias se extrae de esta crítica al idealismo para la comunicación filosófica del futuro? En *Para la crítica de la filosofía hegeliana* Feuerbach reconocía que la filosofía tradicional opera en sus demostraciones presuponiendo la capacidad intelectual de su interlocutor. Incapaz de producir esta potencialidad en sus lectores, en relación a su público la tarea del filósofo-escritor consiste en la determinación de una disposición pre-existente, en la actualización de una fuerza latente. El filósofo bien puede sospechar que el destinatario de su mensaje ignora lo que él sabe; pero el acto mismo de la comunicación implica que el filósofo presupone, al margen de toda duda, que este destinatario posee, de antemano, la capacidad para entender lo que le comunica. Argumentar filosóficamente *para* otro implica reconocer que entre él y yo existe una sintonía que asegura el éxito de la comunicación. Es a esta capacidad activa, a esta facultad de conocimiento, en suma, a la razón comprendida como principio común, a quien dirige sus argumentos el filósofo y de quien espera el consentimiento que los valide. Si esta disposición no está presente en su público, la comunicación del filósofo-escritor puede, llegado el caso, prescindir de un destinatario. Así lo expresa Feuerbach en latín parafraseando a Séneca: “*Satis mihi pauci lectores, satis est unus, satis est nullus*”.⁶³ El destinatario de la comunicación filosófica no es un otro cualquiera; se trata, más bien, de un interlocutor que reúne características específicas: aquel que es virtualmente convocado a officiar como evaluador de nuestros pensamientos es un otro que no se deja guiar por motivaciones egoístas, que tiene como máximo interés la verdad y que determina su juicio por la fuerza del mejor argumento.⁶⁴ Ahora bien, *Para la crítica de la filosofía hegeliana* y *La esencia del cristianismo* evaluadas a partir de las exigencias de la “filosofía del futuro” todavía son, y muy probablemente en contra de la consideración que de ellas tuvo Feuerbach, “obras filosóficas tradicionales”. La filosofía que en ellas se desarrolla es con respecto a la filosofía idealista un paso adelante, pero este paso adelante no es completamente disruptivo con el pasado. Medida con el criterio de la “filosofía del futuro”, la propuesta de ambos escritos tiene una perspectiva restringida, puesto que la comunicación filosófica, si de-

63 Cf. SW II 169-171, PCH 26-29. SW omite la frase en latín de Feuerbach (“Me bastan pocos lectores, me basta uno, me basta ninguno”), pero debería figurar en SW II 171, PCH 29.

64 Cf. Damiani, A., *op. cit.*, p. 179.

sea tener eficacia, está obligada a asumir la radical alteridad de su destinatario.⁶⁵ El “filósofo del futuro” ya no puede conducirse con la hipótesis de que el acuerdo intelectual final entre los participantes del diálogo es la explicitación de un acuerdo tácito inicial, porque en el punto de partida no puede presuponerse acuerdo racional alguno. La “filosofía del futuro” tiene que hablarle a la totalidad del ser de su interlocutor, y no exclusivamente a su capacidad intelectual. El filósofo que se aventura a una verdadera comunicación con el otro debe reconocer en su interlocutor una pluralidad de aspectos más rica de la que se resume en la capacidad de interpretar y convalidar argumentos siguiendo normas racionales. Debe contemplar, ante todo, lo que interfiere, interrumpe o desvía el ejercicio de aquella capacidad, esto es, debe dejar hablar a un otro real y concreto que presenta *sus argumentos con su propia voz, una voz extraña a la filosofía*.⁶⁶ Como indica Feuerbach en sus *Tesis*, “el filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre no filosofa, lo que más bien está *contra* la filosofía [...]. La filosofía no tiene que comenzar *con* si misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*”.⁶⁷ La “filosofía del futuro” no refuta a la conciencia no-filosófica cuando frente a ella opone de forma alta y avasallante una afirmación capaz de revelar la incoherencia teórica de la “posición vulgar”, concitando la adhesión de un ser racional, sino cuando dicha afirmación obtiene el asentimiento de la totalidad del ser del hombre real y concreto y se *realiza o encarna* en la existencia de ese hombre. Así las cosas,

65 No podemos concordar, por lo menos en lo que refiere a la teoría de la comunicación filosófica, con la auto-interpretación feuerbachiana del prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo* que caracteriza el libro como “el principio de una filosofía nueva diferente en su esencia de la filosofía anterior, una filosofía adecuada al ser verdadero real y total del hombre” (SW VII 282, EC 39). Más acertada nos parece la descripción de la obra que Feuerbach ofrece en el prólogo de la primera edición en la cual señala que su obra contiene “sólo los elementos críticos de una filosofía de la religión positiva [..., no] en el sentido pedante de nuestra filosofía especulativa de la religión” (GW V 3, EC 29).

66 Ésta, por otra parte, es la enorme ventaja que encuentra Feuerbach en su filosofía de la religión en relación con la filosofía idealista de la religión: “La especulación no permite a la religión decir lo que ella misma ha pensado y dicho mejor que la religión; determina la religión sin permitir que la religión la determine; no se evade de sí misma. Yo, al contrario, permito a la religión que se exprese a sí misma, me contento con jugar el papel de auditor y de intérprete, pero no el de apuntador” (SW VII 282, EC 40).

67 SW II 234-235, TR 15-16.

para lograr la adhesión del hombre concreto, la filosofía debe reconfigurar su discurso de manera tal que en su seno íntimo adquieran gravedad e importancia las palabras y los argumentos que pesan en el mundo de la vida.

IV.

Expulsado tempranamente de la vida académica, Feuerbach hizo de la escritura un *acto de resistencia interior*, una suerte de refugio contra el poder del Estado; pero también convirtió la palabra escrita en el *órgano de su actividad pública*. Dos motivos lo persuadieron a obrar de este modo. En primer lugar, el hecho de que la palabra escrita logra sortear, en no pocas ocasiones, a la censura estatal. No, desde ya, por el interés del gobierno en el fomento del saber y la ciencia, sino por su incapacidad para apreciar la profunda influencia que las letras pueden ejercer en los hombres.⁶⁸ En segundo lugar, porque dentro del catálogo de las formas de intervención práctica en el mundo la escritura tiene una posición privilegiada. Al contrario de lo que sucede con otro tipo de acciones, en el caso de la escritura, por lo general, existe una feliz coincidencia entre intenciones y resultados. En un escrito temprano de 1834 dedicado a la figura del escritor, Feuerbach destaca que la escritura es “el único medio que refleja los rayos de luz de nuestros pensamientos y sentimientos bajo el mismo ángulo en el que inciden”, y por este motivo solamente las “obras escritas representan nuestros actos inalienables, aquellos en los cuales nosotros permanecemos dentro de nosotros mismos”⁶⁹.

Estas razones encumbran a la palabra escrita como el instrumento por excelencia para la comunicación de nociones filosóficas. La “filosofía del futuro”, por todo lo que hasta aquí ha sido dicho, es impensable e impracticable sin una renovación radical de la escritura filosófica. Y, en este sentido, la exposición filosófica debe

68 Cf. SW VIII 3, LER 29.

69 SW I 279-280; “Abelardo y Heloísa o el escritor y el hombre”, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995 [en adelante, AH]; AH 290. Hacia el final de ese mismo escrito Feuerbach refuerza esta idea con un motivo anti-platónico: un libro, si su autor ha sabido entregarlo al mundo una vez que éste hubo madurado, no sólo es capaz de garantizar por sí mismo su existencia, también está en condiciones de constituirse en abogado de quien lo ha escrito (*cf.* SW I 351-352, AH 367-368).

plantearse la exigencia de claridad, más que como una dadivosa e indulgente cortesía para con el lector, como una obligación que tiene el filósofo. En primer lugar, porque él es un hombre y, en segundo lugar, porque con la claridad se corresponde al espíritu de la nueva filosofía.⁷⁰ Incurre en una gravísima falta intelectual el filósofo que frente a su interlocutor pone sus argumentos a resguardo tras la muralla del vocabulario cerrado de su escuela, cargado de tecnicismos y enigmáticas palabras cuyo auténtico sentido está reservado para los iniciados. Este proceder constituye ya un vicio objetable cuando el filósofo se dirige a un público filosófico profesional, pero es un pecado imperdonable cuando interpela a un lego. Ante todo, el filósofo jamás debe perder de vista *para quién* escribe. “El destinatario de la nueva filosofía...” —señala Sass— “es el *ser humano*, el tú del lector”.⁷¹ De allí que su deber innegociable sea el de comunicar sus ideas con “un entendimiento humano y un lenguaje humano”.⁷² Para cumplir con este requisito la filosofía ha de imponerse una nueva tarea. *Hasta aquí la escritura filosófica fue teorizada desde el punto de vista del autor, ahora es necesario pensarla desde la perspectiva del receptor.* No debe redactarse el texto filosófico a partir del “yo del autor” sino del “tú del lector”.⁷³

Construir el texto filosófico en función de su lector implica, en primerísimo lugar, abandonar la exposición sistemática y conclusiva del pensamiento. La filosofía, señalaba Feuerbach en su crítica a Hegel, no debe encarcelar el entendimiento en la letra enunciada o escrita; por el contrario, su tarea es despertar y estimular el pensamiento.⁷⁴ Por este motivo, la escritura filosófica del futuro debe ser

⁷⁰ “La veracidad, la sencillez y la exactitud son los signos formales de la filosofía real” (SW II 232, TR 13).

⁷¹ Sass, H., *op. cit.*, p. 266.

⁷² SW II 245, PF 30. En el prólogo de 1843 a *La esencia del cristianismo*, Feuerbach insiste en la necesidad de expresar la filosofía en una lengua humana “y no [en] una lengua desencarnada y anónima”: “sólo la filosofía hecha carne y sangre, hecha hombre, es la verdadera filosofía” (SW VIII 282, EC 40).

⁷³ En este sentido, en un texto inédito datado entre 1867–1869, Feuerbach argumenta que gran parte de los extravíos en los cuales incurre la filosofía moral kantiana se explican por el hecho de que Kant pensó y escribió su ética exclusivamente para seres racionales posibles y no para seres sensibles pensantes; sus reflexiones se dirigen a profesores de filosofía y no a leñadores, jornaleros, artesanos o campesinos (*cf.* SW X 291).

⁷⁴ *Cf.* SW II 173-174, PCH 31-32.

lo suficientemente clara como para poder prescindir de expositores dedicados a elucidarla; ella reclama, antes que comentaristas, continuadores capaces de ordenar y profundizar sus intuiciones dispersas. Así quiso conducirse Feuerbach: “Estoy habituado a expresarme en mis escritos con la mayor brevedad y agudeza, limitándome a lo más esencial y necesario, salteando todas las aburridas aclaraciones y dejando todos los paréntesis y corolarios al propio discernimiento del lector”.⁷⁵

Este “tú del lector” al cual se dirige la escritura filosófica del futuro es –no debemos olvidar lo dicho en el apartado anterior– un “tú sensible”. En la primera clase de sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, impartidas en 1848 en el ayuntamiento de la ciudad de Heidelberg, Feuerbach reflexiona sobre las diferencias entre la comunicación escrita y la comunicación oral. La distinción entre estos dos registros comunicativos resulta clave para pensar la contraposición entre la escritura filosófica del pasado y la escritura filosófica del futuro. La palabra oral se concibe destinada a un público determinado, presente y real, se dirige, en síntesis, a individuos concretos; la palabra escrita, por su parte, posee un público indeterminado, sólo presente en la representación del escritor, no se dirige a personas, como lo hace la palabra oral, sino a mentes. “La escritura carece de todos de los encantos, las libertades y las virtudes sociales, por así decirlo, que sí se le ha concedido a la palabra oral” y, por este motivo, hace al hombre “lacónico, rígido, dubitativo en la elección de sus palabras, incapaz de expresarse fácilmente”.⁷⁶ La escritura filosófica del pasado se desentendía por completo del aspecto material de la interacción lingüística entre los hombres. “La comunicación de los pensamientos...” –anotaba Feuerbach en su crítica a Hegel de 1839– “no es una comunicación material y *real* –el choque, el sonido que conmueve mis oídos, la luz, son comunicaciones reales”.⁷⁷ La escritura filosófica del futuro, en contraposición, debe incorporar programáticamente la materialidad del lenguaje. Una lograda expresión de Judith Sieverding permite captar el núcleo de la propuesta feuerbachiana: *sensibilización del pensamiento para el otro*. El pensamiento filosófico del futuro debe hacerse sensible a la base sensual

75 SW VIII 6, LER 30.

76 SW VIII 5, LER 30.

77 SW II 173, PCH 31.

sobre la cual se apoya todo conocimiento racional, pero también debe hacerse sensible a la dimensión corporal de su interlocutor al entrar en relación con él.⁷⁸

El proyecto de “un filosofar terminológicamente incomprometido, puramente humano”⁷⁹ no pudo ser realizado por Feuerbach. Sus escritos no lograron avanzar más allá de una crítica de los conceptos filosóficos tradicionales.⁸⁰ El pensamiento idealista, denuncia Feuerbach en el § 23 de sus *Principios*, toma las palabras que le ofrece el lenguaje, vuelca en ellas sus propias nociones, y luego reniega de las ideas que la conciencia común vincula con esos términos. Con este procedimiento encubre el hecho de que su propio discurso y categorías no son más que la vaporosa abstracción del habla y las categorías cotidianas.⁸¹ ¿Significa esto que la “filosofía del futuro” está obligada a desechar los conceptos y modos de argu-

⁷⁸ Cf. Sieverding, J., “Zur Aktualität einer Ethik der Solidarität im Anschluß an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty”, en Reitemeyer, U., Shibata, T., Tomasoni, F. (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 251-252.

⁷⁹ Cf. Schmidt A., *op. cit.*, p. 67.

⁸⁰ Resulta conveniente señalar que Feuerbach enunció tempranamente la necesidad y utilidad de una crítica conceptual. En la Carta que le envía a Hegel junto con su tesis doctoral señala que aún no es el momento de exponer las ideas en su auténtico sentido, “sino de aniquilar verdaderamente las formas de captación histórico-universales desarrolladas hasta este momento acerca del tiempo, la muerte, la vida del acá y del más allá, el yo, el individuo, la persona...” (SW IV 361; “Carta a Hegel”, en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. García Rúa, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 11).

⁸¹ SW II 281, PF 86. Poco tiempo después de que Feuerbach dirigiera esta crítica al idealismo, Stirner la utiliza contra el autor de *La esencia del cristianismo*: “Feuerbach le reprocha a Hegel abusar de la lengua desviando una multitud de palabras de la acepción natural que les atribuye la conciencia; él mismo comete, sin embargo, la misma falta cuando da a la palabra «sensible» un sentido tan eminentemente como inusitado. Así declara, p. 69, que «lo sensible no es lo profano, lo irreflexivo, lo patente, lo que se percibe a primera vista». Pero si lo sensible es lo sagrado lo reflexivo, lo escondido, si es lo que no se comprende más que a fuerza de reflexión, no es lo que acostumbramos a llamar lo sensible” (Stirner M., *El único y su propiedad*, trad. González Blanco, Buenos Aires, Editorial Reconstruir, 2007, p. 345). El señalamiento de Stirner merece ser tenido en cuenta en la medida en que nos obliga a definir el sentido último de algunos de los conceptos y argumentos feuerbachianos. Ciertamente, Feuerbach presenta la sensibilidad como un principio, pero se trata de un “principio crítico”. Por este motivo, cualquier valoración que se haga de su empleo dentro de los escritos feuerbachianos no puede perder de vista que su auténtico fin debe fijarse en el marco de la polémica con el pensamiento idealista.

mentación filosóficos tradicionales? De ninguna manera. La relación de la “filosofía del futuro” con respecto a la “filosofía del pasado” bien puede aclararse con el término que *La esencia del cristianismo* utiliza para definir la relación entre la “antropología” y la “religión”: *reapropiación*. Así como para Feuerbach la teoría antropológica sólo tiene permitido admitir en su seno los dogmas teológicos una vez que, leyendo a trasluz el texto religioso, logra descifrar el fenómeno existencial originario del cual aquellos surgen,⁸² del mismo modo, la “filosofía del futuro” puede admitir los conceptos de la tradición una vez que ha logrado determinar la experiencia humana básica en la cual éstos poseen su génesis. Este análisis “genético-crítico” propedéutico de los conceptos filosóficos es lo que, de acuerdo con Feuerbach, omite la filosofía idealista en general y la hegeliana en particular. La filosofía de Hegel, indica Feuerbach en 1839, se sirvió indiscriminadamente de categorías que no se correspondían con la estructura de la realidad, sino con necesidades subjetivas; pero, si operó de este modo, fue por no haber asegurado la validez objetiva de sus conceptos, retrocediendo hasta el fundamento existencial originario⁸³ que daba lugar a dicho requerimiento subjetivo.⁸⁴

Podemos ofrecer dos ejemplos de la propuesta de Feuerbach extraídos de sus obras. El primero lo encontramos en el tratamiento

82 Una de las expresiones más contundentes de este principio lo enuncia Feuerbach –defendiéndose de las críticas de Max Stirner–: “¿Cómo deja Feuerbach subsistir a los predicados? Todo depende de eso. ¿Los deja subsistir como predicados de Dios? No. Los deja subsistir en tanto que son predicados de la naturaleza y de la humanidad –en tanto que son propiedades naturales, humanas. Si son transferidos de Dios al hombre, pierden precisamente el carácter de la divinidad, es decir, pierden la *superabundancia* que les corresponde en el *alejamiento* del hombre –en la abstracción, en la fantasía; por esta transferencia, des de la tiniebla mística del espíritu religioso a la clara luz diurna de la conciencia humana, se hacen populares, «comunes», «profanos»” (SW VII 295; “Sobre la *Esencia del cristianismo* en relación a *El Único y su propiedad*”, en *Textos Escogidos*, trad. Vázquez, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964, p. 146).

83 Originario no significa aquí un punto histórico sino *inmediato*. Pero esta *inmediatez* a la cual Feuerbach pretende reconducir a la filosofía no está dada, sino que es un resultado. Lo “dado” es una experiencia mediada ideológicamente por la imagen del hombre religiosa o por la secularización filosófico idealista de esta imagen. Cf. SW II 305-306 (§ 43), PF 110-111.

84 Cf. SW II 195, PCH 55. Al respecto, Gabriel Amengual señala que en Feuerbach “la reducción al origen es a su vez crítica respecto a las representaciones usuales” y justamente por ello también es develamiento de las mistificaciones que se han sedimentado sobre los conceptos, las creencias y los fenómenos

de la categoría de “espacio”, desarrollado en el § 44 de los *Principios*. De acuerdo con nuestro autor, si el hombre puede realizar *distinciones racionales* es porque con anterioridad ha aprendido a definir un espacio determinado para los diversos objetos que se le presentan en la experiencia. “La limitación en el espacio [...] es la primera virtud, la diferencia de lugar es la primera diferencia de lo adecuado e inadecuado que enseñamos al niño”.⁸⁵ Esta asignación de lugares se realiza desde un polo organizador del espacio: aquel que el individuo explicita al decir “yo estoy aquí”. Sin embargo, el “yo estoy aquí” sólo cobra su auténtico sentido, constituyéndose como un límite real, a partir del “tú estás allí”. La posibilidad de cualquier ejercicio racional diferenciador reposa en una experiencia intersubjetiva originaria: “Aquí estoy yo, allí estás tú; estamos el uno fuera del otro; de ahí que ambos podamos ser sin menoscabo del uno o del otro; para ambos hay espacio suficiente”.⁸⁶ El segundo ejemplo lo hallamos en las alusiones a la “eternidad” volcadas en los *Fragmentos*. Para Feuerbach la comprensión del predicado “eternidad” no puede apartarse de su esfera antropológica originaria: ella es, por tanto, infinitud en la finitud. No puede ni debe ser pensada como la propiedad de una realidad trascendente, de una instancia ultramundana, sino como una propiedad de la inmanencia, de una instancia mundana. “La eternidad es aquello cuyo fin es mi propio fin”.⁸⁷ ¿Qué vivencia hace posible que lo finito se revele en una infinitud que no lo falsee? La experiencia del vínculo intersubjetivo amoroso: “¡Te amo eternamente! quiere decir lo siguiente: mi amor por ti sólo finaliza con mi conciencia”.⁸⁸

(Amengual, G., “Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach”, en Taula: *Quaderns de pensament*, nº 1, 1982, p. 60).

85 SW II 307, PF 112.

86 SW II 307, PF 111. Por tanto, cuando Feuerbach afirma “Sólo a través del dónde surge en mí el concepto de espacio” (SW II 307, PF 112), quiere decir con ello que la categoría espacio tiene su origen en el ser humano, pero no en el hombre individual sino en el hombre social, en el yo-tú –el espacio no es una categoría subjetiva, no es una forma pura de la sensibilidad; el espacio es una categoría intersubjetiva.

87 SW II 373.

88 *Ibidem*.

La escritura filosófica del futuro, por tanto, ha de examinarse continuamente a sí misma para rastrear en el mundo de la vida el sentido primitivo de los elementos y procedimientos a partir de los cuales ella se desarrolla. Únicamente de este modo será capaz de producir un texto significativo para el destinatario de su mensaje: el ser humano inmerso en el mundo y sumergido en sus preocupaciones vitales. El “filósofo del futuro” debe comprender que la producción de conceptos significativos, capaces de influir en la realidad y con eficacia práctica, no es jamás una *creatio ex nihilo* mental, sino que lo esencial de esta producción se juega en la interacción sensible de los hombres.⁸⁹ Antes de conocer (o transformar) el mundo, la filosofía debe vivirlo.⁹⁰

89 Quizás el más actual de los aportes feuerbachianos a la historia de la filosofía no sea tanto el de ofrecernos una alternativa metodológica para la producción de estos textos filosóficos significativos como el de advertirnos sobre la apremiante necesidad de incorporar la eficacia y la significatividad práctica como criterios para la evaluación del texto filosófico.

90 Cf. SW II 374.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Feuerbach, L., *Sämtliche Werke*, Hrsg. W. Bolin & Fr. Jodl, Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman Verlag – Gunther Holzboog, 1959-1964. [cit. como SW]
- ----, *Gesammelte Werke. Band 5: Das Wesen des Christenthums*, Hrsg. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 2006. [cit. como GW]
- ----, *La esencia del cristianismo*, trad. Iglesias, Madrid, Trotta, 1998. [cit. como EC]
- ----, “Sobre la Esencia del cristianismo en relación a *El Único y su propiedad*”, en *Textos Escogidos*, trad. Vázquez, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964.
- ----, *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999. [cit. como PF]
- ----, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999. [cit. como TR]
- ----, “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel”, en *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A. Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1974. [cit. como PCH]
- ----, “Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón”, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995. [cit. como R]
- ----, “Carta a Hegel”, en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. García Rúa, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- ----, *La esencia de la religión*, trad. S. Giron, Buenos Aires, Prometeo, 2009. [cit. como LER]
- ----, “Abelardo y Heloísa o el escritor y el hombre”, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995. [cit. como AH]

- Hegel, G., *Ciencia de la Lógica. Tomo I*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993.
- ----, *Fenomenología del espíritu*, trad. Gómez Ramos, Barcelona, Gredos, 2014.
- Kant, I., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. Del Río y Rомерales, Madrid, Akal, 2000.
- Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, K. & Engels, F., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. cast. W. Roces, Madrid, Akal, 2014.
- Stirner M., *El único y su propiedad*, trad. González Blanco, Buenos Aires, Editorial Reconstruir, 2007.

Bibliografía

- Amengual, G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, España, Editorial Laia, 1980.
- ----, “Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach”, en Taula: *Quaderns de pensament*, nº 1, 1982.
- ----, “Gattungswesen als Solidarität”, en Braun, H., Sass, M., Schuffenhauer, W. y Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990.
- Damiani, A., “La crítica reflexiva en la filosofía posthegeliana”, en Barbosa, S. & Conti, R. (comp.), *Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social posthegeliana. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, 2016.
- Fabro, C., *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, trad. Rojas-Melero, Toledo, Editorial Magisterio Español, 1977.
- Farina, M., *Feuerbach y la antropología de la religión*, trad. Postigo Ríos, Barcelona, Salvat, 2018.

- Förster, H., *Die “neue Philosophie” Ludwig Feuerbachs unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der Ich-Du-Begegnung in der Liebe*, Tesis Doctoral, Bremen, Universität Bremen, 2002.
- Gil Martínez, J., *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach*, Tesis Doctoral, Castellón, Universitat Jaume I de Castellón, 2011.
- Löwith, K., *De Hegel a Niztsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.
- ----, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt Beiträge zur Anthropologie*, Hrsg. Klaus Stichweh, Stuttgart, Metzler, 1981.
- Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx*, trad. Alberti, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2006.
- Rambaldi, E., *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Sass, H. M., “Feuerbach Prospekt einer neuen Philosophie”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No. 101, 1972.
- Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabana, Madrid, Taurus, 1975.
- Sieverding J., “Zur Aktualität einer Ethik der Solidarität im Anschluß an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty”, en Reitemeyer, U., Shibata, T., Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann Verlag GmbH, 2006.
- Shibata, T., “Normalisierung oder Differenzierung? Zur Sprachtheorie Ludwigs Feuerbach”, en Reitemeyer, U., Shibata, T., Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann Verlag GmbH, 2006.
- Wartofsky, M., *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

“El furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía”.

J. G. Fichte en el marco de la crítica schmittiana a la estetización política romántica¹

JAVIER DE ANGELIS

En este breve trabajo se presentan algunos elementos para una tarea de investigación que se encuentra en pleno desarrollo. Se trata de la interpretación del interés filosófico-político que el pensamiento fichteano despertó sobre Carl Schmitt. Existe un vínculo que une

1 La expresión pertenece a Carl Schmitt, *Politische Romantik* (2. Aufl.), München & Leipzig, Duncker & Humblot, 1925, p. 184. La cita completa alude al enfrentamiento político-intelectual entre Friedrich von Gentz y Fichte: “Sin embargo, las expectativas que provocó el joven Müller en conversaciones entre amigos como Kurnatowski, Finkenstein, Peterson y en su amigo siempre dispuesto a una admiración sincera, Gentz, eran realmente enormes, especialmente acerca de su *Lehre vom Gegensatz*. Gentz, al igual que otros, debió ver en Müller a un nuevo profeta, a quien también tomaba por un aliado poderoso (*einen mächtigen Bundesgenossen*). Lo consideraba con toda seriedad como el hombre que derribaría a Fichte, ‘ese Baal’ y, ciertamente, con la *Lehre vom Gegensatz*, la que era una ‘grande y buena filosofía’, a diferencia de la fichtearna. El odio que Gentz, un hombre culto del siglo XVIII (*ein gebildeter Mensch des 18. Jahrhunderts*), sentía por el furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía (*den tobenden Ich-Imperialismus eines Philosophieprofessors*) es explicable; también Wilhelm von Humboldt apartó con aversión esta frenética ‘caza de ideas’ (*dieser rasenden “Ideenjägerei”*) y vio en ella un peligro para la vida espiritual de los alemanes (*eine Gefahr für das geistige Leben der Deutschen*). Gentz mismo decía que su admiración por Müller había comenzado con su odio por Fichte (*mit seinem Haß gegen Fichte*). Müller permitió gustosamente ser festejado como el profeta venidero y alimentó las expectativas con grandes alusiones. Su librito (*Büchlein*) *Die Lehre vom Gegensatz*, que apareció en 1804, fue, por supuesto, una grave desilusión (*eine schlimme Entäuschung*)”. Utilizamos la traducción a cargo de Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck, revisada por Jorge Dotti. Cf. Carl Schmitt, *Romanticismo político*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005, p. 202.

a estos dos grandes pensadores, al filósofo y al jurista. Y la relevancia de este vínculo se deja leer en las apariciones decisivas que hace Fichte dentro de la obra schmittiana. Nuestro interés en este aspecto se enmarca en la elucidación del peculiar *vanguardismo católico* por el que entendemos que Schmitt aboga. Jorge Dotti habla ya en 1996 de la teología política como una politicización del vanguardismo estético contemporáneo a Schmitt.² En este sentido, es preciso partir no solamente de la inicial distinción frente a un esteticismo despolitizante, sino además de aquella que separa al vanguardismo político schmittiano de su versión racionalista ilustrada. Es decir, a fin de cuentas, nos interesa destacar la lectura schmittiana de Fichte, su politicidad, en el marco de una interpretación del vanguardismo católico. En efecto, entendemos que en el Fichte de Schmitt se despliega una noción de vanguardismo que el jurista explícitamente rechaza. Esto es, un vanguardismo racionalista ilustrado de fuerte impronta moralista. No obstante, su tratamiento le permite avanzar sobre determinados problemas de la representación tal como ésta fue comprendida por la filosofía política moderna.

De forma preliminar, vamos a trazar brevemente un itinerario con sus estaciones fundamentales para poder comprender mejor cómo se despliega la lectura de Fichte a lo largo de la obra schmittiana. En primer lugar, hay que decir que Fichte es mencionado hacia 1927 en el séptimo apartado de *El concepto de lo político*, en el que se aborda el presupuesto antropológico que está a la base de todo gran pensamiento político. La clave fundamental de este presupuesto es que el hombre es comprendido como un ser dinámico, “malo”, esencialmente problemático, peligroso y abierto. Este elemento, según Schmitt, está presente en Fichte –como sabemos, a través de Maquiavelo³ y por ello pasa a integrar la lista de los pensadores de lo político junto a Hobbes, Maquiavelo, Bossuet, Taine, de Maistre, Donoso Cortés y Hegel. Sin embargo, ya aquí Schmitt brinda una

2 Dotti, Jorge, “Teología política y excepción”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 13, Julio-Diciembre 1996, p. 134.

3 Schmitt no destaca esta influencia decisiva. Para ello, sin embargo, remitimos especialmente a la sección *Ouverture* del trabajo de Marco Rampazzo Bazzan, *Il Prisma “Rousseau”. Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione Francese*, Milano, Franco Angeli Edizione, 2017. Cf. también Faustino Oncina Coves, “Estudio preliminar” en J. G. Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. F. Oncina Coves, Tecnos, Madrid, 1986.

clave importante para su interpretación: el pensamiento fichteano contiene una teoría política en sentido eminentemente “tan pronto como se olvida de su idealismo humanitario”. Éste es el sentido que impregna la lectura schmittiana de Fichte a lo largo de toda su obra. Ni el texto de 1927, ni sus sucesivas reediciones vuelven sobre este punto.⁴ No obstante, se puede decir que esta definición es producto de una reflexión que puede remontarse hasta 1914 y que se extiende al menos hasta fines de los años '60.

Ya hacia 1914 Schmitt mencionaba a Fichte y su concepto de eforato en el marco del segundo capítulo de *El valor del Estado y el significado del individuo*. La cuestión en juego aquí es la mediación y el control sobre la aplicación de la norma, la realización efectiva del derecho.⁵ Fichte reaparece más tarde, ya hacia la década del '20, fundamentalmente en *La dictadura* de 1921 y su larga nota sobre

⁴ Cf. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979. p. 35: “Por lo tanto, se mantiene la llamativa y para muchos seguramente inquietante constatación de que toda auténtica teoría política supone al hombre como «malo», es decir, considerado como esencia «peligrosa» y dinámica, y nunca como algo no problemático. Por cada pensador político propiamente dicho resulta esto fácilmente comprobable. Por diferentes que puedan ser estos pensadores en lo que hace a su naturaleza, su jerarquía y su significado histórico, coinciden en la misma medida en la concepción problemática de la naturaleza humana, en cuanto se muestran propiamente como pensadores políticos. Aquí solamente basta mencionar los nombres de Maquiavelo, Hobbes, Bossuet, Fichte (*tan pronto como olvida su idealismo humanitario*), de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine. Asimismo Hegel, quien también muestra aquí su rostro bifronte” (“Demnach bleibt die merkwürdige und für viele sicher beunruhigende Feststellung, daß alle echten politischen Theorien den Menschen als »böse« voraussetzen, d.h. als keineswegs unproblematisches, sondern als »gefährliches« und dynamisches Wesen betrachten. Für jeden spezifisch politischen Denker ist das leicht nachzuweisen. So verschieden diese Denker nach Art, Rang und geschichtlicher Bedeutung sein mögen, in der problematischen Auffassung der menschlichen Natur stimmen sie in demselben Maße überein, in dem sie sich als spezifisch politische Denker zeigen. Es genügt, hier die Namen Machiavelli, Hobbes, Bossuet, Fichte (sobald er seinen humanitären Idealismus vergißt), de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine zu nennen; auch Hegel, der freilich auch hier gelegentlich sein Doppelantlitz zeigt”). La traducción y el subrayado son míos.

⁵ Schmitt, Carl, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914, p. 82. Giuseppe Duso ha destacado este aspecto de la lectura schmittiana de Fichte vinculándolo con el problema del “guardián del derecho” en la disputa con el positivismo jurídico. Cf. Duso, Giuseppe, *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*, trad. Gerardo Losada, San Martín, UNSAM, 2016, pp. 192-198.

filosofía de la historia, en *Teología política* de 1922 y en el capítulo 3 de *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* de 1923. A este periodo de la producción schmittiana pertenecen expresiones como: el Estado fichteano en cuanto “fábrica de instrucción” (*Bildungsfabrik*) o “la perorata de la dictadura del maestro de escuela de Fichte” (*die naive Schulmeisterei Fichtescher Erziehungsdiktatur*).⁶ Como dijimos, este tratamiento se condensa en la definición antes mencionada: Fichte es político siempre y cuando se haga a un lado su idealismo humanitario. En todos estos textos se puede observar que Schmitt focaliza su atención principalmente en la *Grundlage des Naturrechts* de 1796-97 y, muy especialmente, en la *Staatslehre* de 1813. En el centro de la lectura schmittiana se encuentran los conceptos de eforato y de *Zwingherr*.

Dentro de la escasa bibliografía disponible al respecto, queremos destacar especialmente las páginas que Giuseppe Duso dedica a este tema en *La rappresentanza: un problema di filosofia politica* (1988) y el trabajo de Marco Rampazzo Bazzan (2010) donde discute la lectura schmittiana de la *fábrica de instrucción*. Mientras Duso polemiza con Schmitt y busca retener al eforato en la esfera de la representación propiamente moderna –esto es, como renovada expresión de su aporía constitutiva–, Rampazzo Bazzan sugiere que bajo el concepto de *Zwingherr* se deja leer una figura de la decisión tal como Schmitt la entiende desde la teología política y no ya simplemente una relación despótica extraña a lo jurídico.⁷

Fichte hace su reaparición en la obra del jurista hacia los años ’60. Los textos fundamentales en este punto son aquellos que despliegan y actualizan el concepto de lo político en el marco de la guerra fría. El objeto de indagación aquí ya no es tanto directamente la mediación entre el derecho y su realización efectiva, y con ella la

6 Schmitt, Carl, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), 6. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1994; Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 2004; y, Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

7 Cf. Rampazzo Bazzan, Marco, “Die Staatslehre Fichtes unter dem Aspekt der politischen Theologie nach Carl Schmitt”, en Christoph Asmuth u. Kazimir Drillo (Hg.), *Der Eine oder der Andere. »Gott« in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, pp. 83-93; y Duso, Giuseppe, *op. cit.*, pp. 109-115.

fundamentación del Estado, sino antes bien la apertura hacia la dinámica externa del Estado, el nuevo orden mundial, la inversión del sentido de la guerra, el concepto de un enemigo total y el fenómeno guerrillero con su violencia terrorista. Y sus antecedentes: en efecto, Fichte y su activismo político revolucionario, particularmente en el contexto de las guerras de liberación alemanas contra la ocupación napoleónica de comienzos del siglo XIX, aparecen como un momento genético clave para el desarrollo del fenómeno partisano contemporáneo. *Teoría del partisano* de 1963 y *Clausewitz o el honor de Prusia* de 1967 son los dos textos fundamentales a este respecto.⁸ El segundo amplía el tratamiento del primero y explica claramente el rechazo schmittiano a la propuesta de Fichte. Schmitt lee ya *in nuce* en él, y frente al general del Estado Mayor prusiano von Clausewitz, un concepto de enemistad y de activismo político-ideológico que terminará por desplegar todas sus consecuencias hacia los años '60 del siglo XX con el fenómeno terrorista. Las referencias fundamentales a la obra fichtiana pasan a ser aquí *Los discursos a la nación alemana* (1807/1808), las conferencias sobre *El destino del sabio* (1794) y el escrito *Sobre Maquiavelo* (1807). Además, y en espejo, la obra de von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832). En el centro del tratamiento de este periodo se encuentran la recepción fichtiana de Rousseau y de la Revolución francesa, la posibilidad de una resistencia nacional-popular alemana ante el avance de Napoleón y el principio protestante implicado en el idealismo alemán. Respecto de este último punto, el tratamiento de Fichte y de Hegel en esta etapa debe comprenderse en el marco del debate ininterrumpido desde los años '20 con Hugo Ball y su obra.⁹

8 Schmitt, Carl, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, 2. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1975; y Schmitt, Carl, "Berichte und Kritik. Clausewitz als politischer Denker", en *Der Staat*, Vol. 6, N°. 4, 1967, pp. 479-502.

9 A propósito hay que destacar otro artículo perteneciente a la obra schmittiana de este periodo: Schmitt, Carl, "Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen" en Id., *Der Staat*, Vol. 4, N°. 1, 1965, pp. 51-69. El principio protestante implicado en el idealismo alemán, y muy especialmente en la consideración schmittiana de Fichte y de Hegel, debe ser enmarcado en el diálogo permanente entre la obra de Schmitt y Hugo Ball. Mientras que, como dijimos, Schmitt aboga por un vanguardismo político de impronta católica orientado a la afirmación del Estado en la era de su ocaso,

Así entonces puede articularse a grandes rasgos un mapa de los dos grandes momentos de la recepción schmittiana de Fichte. Mientras que con la mirada puesta sobre los años '20, el problema que reúne al filósofo y al jurista es el de la mediación entre el derecho y su realización efectiva (y, por tanto, el control sobre la representación política), ya en los años '60 la cuestión en juego se desplaza hacia el activismo político-intelectual en el contexto de un nuevo orden mundial. Si en la primera etapa Schmitt rechazaba el contenido moralista ilustrado de la “dictadura de la educación” fichteana, su “idealismo humanitario”, y su articulación jurídico-política en el concepto de eforato o bajo el concepto de *Zwingherr*,¹⁰ en el segundo momento de su lectura el rechazo se concentra en la función del vanguardismo intelectual revolucionario y la tarea de la *intelligentsia*, en contraste con la actitud y la tarea propiamente estatales. En efecto, a lo largo de los años, se acentúa progresivamente la asociación entre el pensamiento fichteano, el jacobinismo y su radicalización bajo la “dictadura educacional radical” soviética.¹¹ Sin embargo, cabe señalar que la crítica schmittiana a una *instrumentalización* del Estado –es decir, a un concepto de la mediación estatal como *Mittel zum Zweck*– es aplicable asimismo al totalitarismo nacional-socialista alemán.¹² La asociación con el revolucionarismo del siglo XX termina por sellarse en el breve artículo publicado en 1967:

Ball propone una relectura de los efectos de la Reforma protestante sobre Europa –y, en particular, sobre Alemania– en función de la reactivación de un vanguardismo intelectual humanitarista. Para una fotografía del vanguardismo de la *intelligentsia* de Ball, cf. Ball, Hugo, *Critica de la inteligencia alemana* (1919), Madrid, Capitán Swing, 2011. La obra de Ball evolucionará hasta su muerte en 1927, muy especialmente al calor del encuentro y el intercambio con Schmitt.

- 10 Sin dudas, Schmitt reconoce la diferencia entre ambos conceptos y en su tratamiento no son equiparados. Ahora bien, el problema jurídico-político, que tanto el concepto de eforato como el de *Zwingherr* introducen y ponen de manifiesto, es simétrico: el dualismo y la cesura entre el Derecho y su manifestación efectiva. En los términos en que Schmitt lee a Fichte ambas figuras vienen a saldar el hiato entre el reino invisible de la ley moral y la fenomenalidad política. Un dualismo propio de la filosofía política moderna bajo la dinámica que le impone la secularización.
- 11 La expresión pertenece al capítulo IV de Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage, op. cit.*
- 12 Jorge Dotti ha destacado este aspecto del pensamiento del jurista en: Dotti, Jorge, “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo” en *Deus Mortalis*, nº 1, 2002, pp. 93-190: “Hacia

La unidad política desde la cual piensa Clausewitz es y sigue siendo el Estado (*Staat*), exactamente su propio Estado, que existe concretamente. La teoría política de Fichte, sin embargo, encuentra su expresión en el “Estado comercial cerrado”, como ha demostrado Bernard Willms, y esto no es un Estado, sino una *sociedad*, y precisamente una sociedad total (*eine totale Gesellschaft*). Las categorías de Fichte son el Yo, la sociedad, la nación, el imperio y la humanidad. El Estado es, para él, un medio para el fin y una casa correccional (*Zwangsanstalt*). Partidos políticos en el sentido de una constitución liberal o democrática apenas se vislumbraban en aquel entonces. Ni Fichte, ni Hegel, ni Clausewitz podían pensar políticamente en un partido revolucionario e internacional de una *clase*.¹³

Como vemos, la disolución de lo público-estatal en lo público-societal es lo que Schmitt identifica como esencia del pensamiento político fichteano. Para alcanzar la forma de su radicalización bajo el leninismo, no obstante, será necesario atravesar la mediación

el final de la década, Schmitt vivencia la *nueva muerte* del Leviatán, por obra de la *totalización*. La primera se la ocasionaron los librepensadores iluministas, haciendo de él la imagen de lo monstruoso sin más, en la época del liberalismo clásico. Pero ahora los últimos restos de la soberanía hobbesiana sobrevivientes al embate del iluminismo son liquidados por una doble configuración epocal. La neutralización terminal del Estado clásico es el resultado, por un lado, de la lógica del pluripartidismo liberal, imperante a partir de la disolución de la distinción entre sociedad civil y Estado; un fenómeno, éste, del cual Weimar es el ejemplo paradigmático. Pero, por otro lado, la estatalidad hobbesiana es víctima también de la otra figura, o sea de la –se nos permita la fórmula– *totalización totalitaria*, no sólo bolchevique, sino también nacionalsocialista. Schmitt engloba ambas variantes *economicistas*, la liberal y la totalitaria, en un único movimiento histórico-espiritual, en tanto que ambas conforman las dos caras del ‘*totaler Staat*’ cuantitativo. Sólo que para entender el libro del 38 cabe –proponemos– distinguir las dos figuras de la totalización y visualizar su denominador común en el antiestatalismo asentado en distintas concepciones inmanentistas, liberales unas, totalitarias otras. Es a estas últimas que hace velada referencia ahora Schmitt” (pp. 120-121). Para afirmar una cierta continuidad en el pensamiento schmittiano entre la consideración del pensamiento político de Fichte (su *sociedad total*) y el Estado total del siglo XX, sería sin dudas necesario atravesar el pasaje desde la neutralización moral de lo político hacia su neutralización económico-técnica, pasando asimismo por la fallida mediación estética.

13 Schmitt, Carl, “Berichte und Kritik. Clausewitz als politischer Denker”, *op. cit.*, pp. 500-501.

economicista, muy especialmente en la reelaboración marxista de la dialéctica hegeliana.¹⁴

Ahora bien, dentro de este mapa nos ha quedado aislado un enclave muy particular. En 1919, con la publicación de *Romanticismo político*, Schmitt nombra y determina a uno de sus grandes adversarios. Bajo el nombre de *romanticismo* analiza y critica la posición espiritual del esteticismo. Con ello no solamente pretende conceptualizar un movimiento histórico-espiritual sino además saldar cuentas con el esteticismo en cuanto fenómeno a él contemporáneo.¹⁵ Bajo el concepto de romanticismo, analiza, a diferencia de lo que hará Walter Benjamin un año más tarde, el modelo del *romanticismo tardío*.¹⁶ Precisamente en este marco, aunque no en el foco principal de su atención, sino más bien a la sombra de la crítica radical que hace del romanticismo, Schmitt se ocupa también de Fichte. Este es el único lugar donde Schmitt aborda una determinación lógico-gnoseológica del pensamiento fichteano. El filósofo es analizado y comprendido en el marco del despliegue de una historia del racionalismo, es decir, como último representante del racionalismo abstracto y ya se indican aquí los elementos principales que habrán de convertirlo en un activo filósofo revolucionario. Significativamen-

14 En su forma más acabada, este pasaje encuentra su tratamiento en los capítulos III y IV del libro sobre el parlamentarismo publicado en 1923: Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage ...*, *op. cit.*

15 En 1929 Schmitt identifica la “queja romántica” con una actitud esteticista y nihilista frente al riesgo que implica lo político en el marco de su neutralización económico-técnica. Aquí Schmitt se dirige contra la generación de intelectuales anterior a la suya. Explicitamente menciona a Walther Rathenau, Ernst Troelsch y Max Weber. Karl Heinz Bohrer ha insistido sobre este carácter polémico en la interpretación schmittiana del esteticismo romántico. Cf. Schmitt, Carl, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen im Begriff des Politischen”, en Id., *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*; y Bohrer, Karl Heinz, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 284-311.

16 Schmitt, Carl, *Politische Romantik*, *op. cit.*; y Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 2000. La tesis doctoral de Benjamin se publica en 1920. Allí Benjamin argumenta en favor de una continuidad entre el “formalismo místico radical” de Fichte y su recepción en el protoromanticismo. Además de analizar la Doctrina de la Ciencia fichteana y sus conceptos de reflexión e intuición intelectual, Benjamin se concentra en la influencia sobre el joven Friedrich Schlegel y Novalis.

te, la atención schmittiana se concentra en la *Wissenschaftslehre* de 1794 y en la *recepción de y la ruptura con los románticos*.

En oposición a la lectura de Benjamin en su *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Schmitt destaca la ruptura romántica con el racionalismo fichteano. Para esto, repite a su modo la crítica del joven Hegel en su escrito sobre la *Diferencia* de 1801.¹⁷ Debemos decir que el tratamiento de Fichte, concentrado fundamentalmente en su *Doctrina de la Ciencia*, no volverá a repetirse luego en la obra de Schmitt y, sin embargo, debe presuponerlo su abordaje ulterior. En efecto, es desde la crítica hegeliana al racionalismo fichteano y sus consecuencias jurídico-políticas –crítica a la que, por otra parte, Schmitt refiere explícitamente–, que será caracterizado el activismo político-filosófico de Fichte. En este sentido, Schmitt sostiene una lectura ontológica de la doctrina de la ciencia, deduce a partir de ella una necesaria determinación de la práctica y deriva, a partir de allí, el activismo político ilustrado de Fichte.¹⁸

Mencionemos entonces algunos elementos decisivos de la interpretación schmittiana en *Romanticismo político*. El racionalismo fichteano es comprendido en el marco de un proceso que comienza con el derrumbe del “antiguo pensamiento ontológico” y el desgarramiento de la armonía de la bella unidad. Este es un proceso que ocurre *in realitate* y no meramente como una discusión gnoseológica

17 Hegel, G.W.F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, t. 4, ed. por H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968.

18 Con la mirada puesta en una interpretación exhaustiva de Fichte en *Romanticismo político* resulta necesario agregar a la consideración de la *Wissenschaftslehre* (1794) el libro de 1793, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* y, obviamente, la *Grundlage des Naturrechts* de 1796-'97. Por otra parte, el concepto de *Sattelzeit* de Reinhart Koselleck resulta una herramienta interpretativa fundamental para avanzar sobre la totalidad de la interpretación del pensamiento fichteano en Schmitt. Cf. Koselleck, Reinhart, “Einleitung”, en Brunner, O.- Conze, W.- Koselleck, R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, Klett Cotta, 1979; y Koselleck, R. *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*. (Industrielle Welt, 7). 3. Aufl., Stuttgart, Klett-Cotta, 1981. Al momento de contrastar la mirada schmittiana sobre Fichte, se impone una consideración de la evolución del pensamiento político del filósofo. A este respecto resulta fundamental atender a la recepción de la Revolución Francesa en sus sucesivas etapas. Agradezco a Virginia López Domínguez esta observación.

entre filósofos. La filosofía corre a la zaga. Descartes codifica la forma inicial de este problema propiamente moderno distinguiendo la *res cogitans* de la *res extensa* y remitiendo el sujeto a la interioridad del *cogito*. Esta codificación racionalista inicial del problema determina todo un encadenamiento de *reacciones* frente a la “pérdida de la realidad”. A través de estas reacciones la filosofía se lanza a la búsqueda de una realidad que se le presenta como inexplicable e irracional. La solución más prometedora llega con Kant y su posición trascendental a partir de formas subjetivas de validez objetiva. Sin embargo, el problema persiste con la separación entre fenómeno y noúmeno. Ya en el post-kantismo, irrumpen el racionalismo fichteano que, a partir del fundamento absoluto del yo, despliega el mundo. Dice Schmitt: “Fichte eliminó la escisión por medio de un yo absoluto: éste emana de sí, en forma absolutamente activa, el mundo y se pone a sí mismo y a su contrario, el no-yo”.¹⁹ Sin embargo, el déficit de la solución fichteana reside en que para desplegar los movimientos y contra-movimientos de la actividad absoluta –que Fichte habría desplazado desde la sustancia suprema spinozista a cada yo singular– debe suponer un concepto de causalidad absoluta todavía atado al racionalismo abstracto. Aquella “unidad viviente” amenaza entonces con una “aniquilación de la naturaleza” en la medida en que necesariamente supone una conexión calculable entre causa y efecto. Es decir, a partir de este concepto abstracto de causalidad ve en el no-yo una *materia modifiable*, “un objeto que puede elaborarse y organizarse de acuerdo a la razón”.²⁰ Según Schmitt, “que en la relación causal entre yo y no-yo se encuentre el vínculo con el racionalismo del siglo anterior, esto es, la insuficiencia histórica del sistema, ya lo reconoció Hegel en 1801 con genial seguridad”.²¹ A este déficit mecanicista, Schmitt agrega el de una distinción entre el yo “verdadero” y el empírico, lo que “así había vuelto a provocar la antigua inseguridad en la realidad psicológica, de la que aquí todo depende”.²² Esto es, la inseguridad a nivel de la realidad psicológica

19 Schmitt, *Romanticismo político*, op. cit., p. 110.

20 *Ibid.*, p. 111.

21 *Ibid.*, p. 145.

22 *Ibid.*, p. 156.

que será luego tierra fértil para el romanticismo tardío y la productividad estética de un yo soberano.²³

Es principalmente a partir del concepto de causalidad absoluta y de la recepción entusiasta de la Revolución Francesa que Schmitt asocia entonces a Fichte con la figura del Estado jacobino. En este sentido, reconoce todavía en el filósofo la centralidad del concepto iusnaturalista de contrato, pero no deja de observar el sentido revolucionario que le imprime el racionalismo ilustrado de Fichte. Por eso afirma:

Cuando ahora Fichte, en oposición a su escrito sobre la revolución de 1793, reconoce la comunidad legal como tal y afirma que todo derecho y propiedad resultan del Estado y que el individuo no posee nada antes del contrato social, no hace más que repetir el *Contrat social* de Rousseau. Los individuos todavía constituyen el Estado, el cual, según esta constitución, se les opone como una unidad autónoma, como un *moi*, como dice Rousseau. De este modo, todavía en 1796 subsiste el *activismo de Fichte*, el cual quiere transformar el mundo de manera racional con la “causalidad absoluta”, una disposición psíquica que habría acreditado a un buen jacobino. Incluso más tarde, a pesar de sus muchas contradicciones –socialismo e individualismo, cosmopolitismo y nacionalismo–, Fichte se aferró siempre a la fundamentación iusnaturalista del Estado por medio del contrato.²⁴

Ahora bien, ya en 1919, en la figura de Friedrich von Gentz, funcionario del Estado austriaco de la Restauración, asesor de Metternich y amigo del romántico Adam Müller, se dejará leer la distancia entre la fundamentación fichteana del Estado –fundamentación racionalista que, como dijimos, “lo acreditaría como a buen jacobino”– y aquella de raigambre contra-revolucionaria, principalmente bajo la estela de Bonald y de Maistre. A través de esta oposición con

23 Este tratamiento de Fichte puede encontrarse a lo largo del capítulo II de *Politischer Romantik*.

24 *Ibid.*, p. 177. El subrayado es nuestro.

Fichte –“ese Baal”, dice Gentz²⁵– Schmitt busca resaltar la distancia entre el esteticismo despolitizante y lo político en sentido eminente.²⁶ Si Fichte personifica el activismo racionalista de un filósofo revolucionario,²⁷ Gentz encarna el polo enfrentado del Estado restaurador. De inspiración contra-revolucionaria, será pocos años después el concepto de *decisión* el que concrete, en el momento soberano, la mediación entre la norma y su realización efectiva, una mediación atenta a lo concreto.²⁸ Determinar este núcleo lógico-gnoseológico del pensamiento ilustrado, con su despliegue jurídico-político, presente en la comprensión schmittiana de Fichte en 1919, y en una cierta continuidad con la crítica del joven Hegel, resulta fundamental para luego avanzar sobre aquellas dos etapas que señalamos previamente: la de la década del ’20 con su crítica de la fundamentación iusnaturalista del Estado fichteano de impronta revolucionaria y la de la década del ’60 con su crítica del vanguardismo político-intelectual. Solamente de esta manera es posible determinar acabadamente qué tipo de vanguardismo racionalista Schmitt rechaza. Todo esto, en vías de comprender su peculiar vanguardismo católico, el interés que en él despierta la reflexión jurídico-política fichtiana y su propio concepto de revolución en relación con el Estado.

25 Cf. nota 1 *supra*.

26 Los románticos se mantenían en reserva frente a la decisión de la hora: Revolución o Restauración. Cf. Schmitt, *Romanticismo político*, *op. cit.*, p. 155; “Es propio de la situación romántica mantenerse al margen de varias realidades –el yo, el pueblo, el Estado, la historia– y hacer jugar las unas contra las otras, lo cual es, por cierto, desconcertante y oculta la estructura simple de su idiosincrasia” (también en Schmitt, *Politische Romantik*, *op. cit.*, p. 131)

27 Cf. Schmitt, *Politische Romantik*, *op. cit.*, p. 154; trad. esp., *Romanticismo político*, *op. cit.*, p. 176.: “En Alemania todavía se creía en la revolución. En 1793, en las *Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Fichte se dedicó de lleno a la crítica de Rehberg y de los «empíricos» y estaba decidido con entusiasmo a vestir al mundo con el ‘uniforme de la razón’”.

28 Cf. el capítulo IV de *Politischer Theologie*, *op. cit.*

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, t. 4, ed. por H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968.
- Schmitt, Carl, *Politische Romantik* (2. Aufl.), München & Leipzig, Duncker & Humblot, 1925; trad. esp. de L.A. Rossi y S. Schwarzböck, *Romanticismo político*, (revisión y prólogo de Jorge Dotti), Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- ----, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979.
- ----, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.
- ----, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), 6. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1994.
- ----, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 2004.
- ----, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1996.
- ----, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, 2. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1975.
- ----, “Berichte und Kritik. Clausewitz als politischer Denker”, en *Der Staat*, Vol. 6, No. 4, 1967, pp. 479-502.
- ----, “Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, en *Der Staat*, Vol. 4, No. 1, 1965, pp. 51-69.
- ----, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), 8. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1996.
- ----, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen im Begriff des Politischen”, en *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979.

Bibliografía

- Ball, Hugo, *Crítica de la inteligencia alemana* (1919), Madrid, Capitán Swing, 2011.
- Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, (trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque), Barcelona, Península, 2000.
- Bohrer, Karl Heinz, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- Dotti, Jorge, “Teología política y excepción” en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 13, Julio-Diciembre 1996.
- ----, “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, en *Deus Mortalis*, nº 1, 2002, pp. 93-190.
- Duso, Giuseppe, *La representación política. Génesis y crisis de un concepto* (trad. Gerardo Losada), San Martín, UNSAM, 2016.
- Koselleck, Reinhart, “Einleitung”, en Brunner O.-Conze W.-Koselleck, R. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, Klett Cotta, 1979.
- Koselleck, Reinhart, *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848.* (Industrielle Welt, 7). 3. Aufl., Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- Oncina Coves, Faustino, “Estudio preliminar” en J. G. Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (trad. F. Oncina Coves), Madrid, Tecnos, 1986.
- Rampazzo Bazzan, Marco, *Il Prisma “Rousseau”. Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione Francese*, Milano, Franco Angeli Edizione, 2017.
- ----, “Die Staatslehre Fichtes unter dem Aspekt der politischen Theologie nach Carl Schmitt”, en Asmuth, Ch.- Drilo, K. (Hg.), *Der Eine oder der Andere. »Gott« in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, pp. 83-93.

Intersubjetividad y reflexión en la filosofía trascendental

ALBERTO M. DAMIANI

En este trabajo me propongo señalar, a grandes rasgos, la transformación que sufre la relación entre intersubjetividad y reflexión, cuando la filosofía trascendental pasa de la perspectiva moderna a la perspectiva lingüístico-pragmática contemporánea. Para cumplir con este propósito, comenzaré examinando algunos pasajes de Kant y Fichte en los que puede advertirse una suerte de ampliación del objeto de la filosofía trascendental (1). Luego me detendré a presentar a la reflexión como una característica distintiva del método de la filosofía moderna, en general, e intentaré señalar la especificidad que adquiere en la filosofía trascendental moderna (2). A continuación, mencionaré algunos pasajes de los mismos autores, referidos a la noción de intersubjetividad, a fin de destacar su relativa autonomía respecto de la mencionada reflexión y su diferencia con la comprensión de dicha noción en la filosofía trascendental contemporánea. Caracterizaré a esta filosofía como un programa actual de investigación filosófica sobre las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento y de la moralidad, que asume la perspectiva del mencionado giro lingüístico-pragmático de la filosofía contemporánea (3). Después me ocuparé de examinar la manera específica en que dicha investigación utiliza la reflexión sobre los actos de habla de los interlocutores discursivos, tanto para explicitar las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la moral, como para mostrar su carácter a priori. Por último destacaré la naturaleza específica de dicha reflexión, es decir, lo que en la bibliografía aparece denominado como “reflexión estricta” o como “reflexión sobre el diálogo actual”.

1.

La idea de filosofía trascendental tiene una larga historia en Occidente. En la tradición escolástica, se utiliza el término “trascendental” para designar las propiedades generales de los entes. En la *Kritik der reinen Vernunft* Kant denomina “filosofía trascendental de los antiguos” a la doctrina que afirma “*quodlibet ens est unum, verum, bonum*”¹ y la distingue de su propia propuesta de filosofía trascendental, entendida como una ciencia sistemática de todos los principios de la razón pura.² Un aspecto de esta ciencia, que quisiera señalar aquí, lo formula Kant del siguiente modo: “La filosofía trascendental [...] es una filosofía de la razón pura meramente especulativa. Pues todo lo práctico, en la medida en que contiene móviles, se refiere a sentimientos, los cuales se cuentan entre las fuentes empíricas del conocimiento”³.

Esta exclusión de la filosofía práctica del ámbito de la filosofía trascendental convive, en la obra de Kant, con la tesis sobre el denominado primado de la razón práctica, formulada en las dos primeras Críticas. En comparación con otros discípulos de Kant, Fichte se destaca por haber radicalizado esta tesis, tal como se refleja en el siguiente pasaje:

Se afirma que el yo práctico es el yo de la autoconciencia originaria, que un ser racional sólo se percibe inmediatamente en el querer y no se percibiría y, en consecuencia, no percibiría el mundo, luego no sería ni siquiera inteligencia, si no fuera un ser práctico [...]. La facultad práctica es la raíz más íntima del yo; sobre ella se apoyan todas [las demás facultades] y están prendidas a ella.⁴

Mediante esta radicalización del primado de la razón práctica, la filosofía trascendental ya no puede ser considerada como mera-

1 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968, B 113.

2 *Ibid.*, B 27.

3 *Ibid.*, A 15/ B 29.

4 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [= GA]*, Hg. v. R. Lauth/H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, §1, corolario 1, GA I/3 332.

mente especulativa, porque en la actividad originaria de la razón humana se encuentra la unidad presupuesta y previa a la escisión entre filosofía teórica y filosofía práctica. En ese sentido, Fichte parece ampliar el objeto de la filosofía trascendental.

2.

Como sabemos, la modernidad inaugura un nuevo método para tratar los problemas filosóficos. El mismo consiste en un análisis reflexivo del espíritu humano, de sus facultades, operaciones, actividades, etc. Cuando la filosofía trascendental aplica este método, la reflexión permite descubrir el carácter constituyente o legislativo de estas operaciones. La espontaneidad de las mismas termina siendo asumida como una condición de posibilidad del conocimiento humano. El programa filosófico trascendental de descubrir reflexivamente las actividades originarias de la razón humana es desarrollado consecuentemente por Fichte. Estas actividades no pueden ser comprendidas meramente como un objeto dado a la conciencia, sino que las mismas se encuentran necesariamente siempre acompañadas por un saber sobre sí mismas. Esta unidad inescindible de acción y saber contiene, para Fichte, el primer principio al que llega reflexivamente la filosofía trascendental.

Antes de pasar a examinar la noción de intersubjetividad quisiera formular tres tesis sobre la idea de reflexión. a) La filosofía trascendental clásica ha buscado las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento y la moralidad en una instancia subjetiva, denominada yo pienso, autoconsciencia o yoidad. b) Toda filosofía trascendental debe buscar estas condiciones reflexivamente. c) Esta reflexión permite descubrir un saber implícito y necesario de las acciones racionales.

3.

La filosofía trascendental clásica le atribuye diversas funciones a la noción de intersubjetividad. Por ejemplo, esta noción aparece en distintos textos de Kant como el ideal práctico moral de un reino de los fines, el uso público de la razón y como el *sensus communis* que nos permite adoptar la posición del otro para aproximarnos a

un punto de vista universal.⁵ Una novedad de la teoría de la intersubjetividad en la filosofía trascendental clásica puede encontrarse, a mi juicio, en el § 3 de la *Grundlage des Naturrechts*, donde Fichte demuestra el siguiente teorema: “*El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros y, por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él*”.⁶ La novedad de este teorema consiste en presentar la intersubjetividad como condición de posibilidad de la autoconciencia.

Sin pretender agotar con estas referencias la problemática de la intersubjetividad en la filosofía trascendental clásica, quisiera afirmar aquí tres tesis relevantes para el cumplimiento del objetivo señalado al comienzo. a) Los filósofos trascendentales del siglo XVIII, a pesar de buscar reflexivamente las condiciones de posibilidad del conocimiento y la moralidad en una instancia subjetiva, le atribuyen a la intersubjetividad una relevancia filosófica decisiva en distintos ámbitos. b) En ningún caso, sin embargo, la intersubjetividad aparece como un principio constituyente del conocimiento y de la moralidad, función reservada a las actividades del yo. c) A pesar de formular interesantes argumentos sobre la problemática de la intersubjetividad, estos autores no le reconocen ninguna función trascendental al lenguaje. Kant lo identifica con la facultad empírica de usar signos para expresar pensamientos humanos. En su respuesta a la meta-crítica de Herder y Hamann, Fichte sostiene en *Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje*: “Según mi opinión, el lenguaje ha sido considerado como demasiado importante, si uno ha creído que sin él no habría tenido lugar ningún uso de la razón”.⁷

4.

Hasta aquí he intentado destacar la relativa autonomía que parecen tener entre sí las nociones de reflexión y de intersubjetividad en el marco de la filosofía trascendental clásica. A continuación quisiera llamar la atención sobre la nueva conexión que estas nociones

5 Kant, I., *Kritik der Urteilskraft* (1790), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968, pp. 293-294.

6 Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., § 3, GA I/3 340.

7 Fichte, Johann Gottlieb, *Von der Sprachfähigkeit und der Ursprung der Sprache* (1795), en GA I/3 103 nota.

cobran en el marco de una filosofía trascendental que asume el giro lingüístico pragmático, propio de la filosofía contemporánea.

Mediante el giro lingüístico, el moderno análisis de las facultades y actividades del espíritu humano es sustituido por un examen de las estructuras del lenguaje humano. Durante el siglo XX, los filósofos analíticos, hermenéuticos y estructuralistas, cuestionaron la pretensión moderna de encontrar los principios filosóficos mediante el examen de una instancia subjetiva, dándole prioridad al medio público del lenguaje, como portador exclusivo de la validez intersubjetiva del conocimiento y de la moralidad. Esta validez no puede ser garantizada por las evidencias de un yo, aunque se lo denomine unidad trascendental de la apercepción o yoidad absoluta.

Sin embargo, a mi juicio, estas propuestas filosóficas que realizaron el giro lingüístico debieron pagar un alto costo, consistente en lo que puede denominarse un déficit reflexivo. Este déficit puede registrarse no sólo en los intentos objetivistas, que reducen el análisis filosófico a las estructuras sintáctico-semánticas o estructural-funcionalistas de la lengua, y que hacen abstracción del uso efectivo de las mismas por parte de los interlocutores, escritores y lectores. Este déficit reflexivo puede registrarse también en muchos filósofos que se concentran justamente en el estudio de dicho uso, es decir, de las dimensiones pragmática y hermenéutica del lenguaje.

Una manera de evitar a la vez el solipsismo metódico de la filosofía moderna y el déficit reflexivo de la filosofía contemporánea se encuentra en la propuesta de una transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental, formulada hace algunas décadas por Karl-Otto Apel. Entiendo que en ella se combinan la reflexión, propia de la filosofía trascendental clásica, y la intersubjetividad lingüísticamente mediada de la filosofía contemporánea. Esta combinación es posible porque la pragmática trascendental, para buscar las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento objetivo y de los mandatos morales incondicionados, no orienta la reflexión filosófica hacia las facultades y actividades de un yo, sino a los actos de habla de interlocutores discursivos, es decir, a las condiciones necesarias de la relación intersubjetiva que mantienen entre sí quienes participan de un discurso, o sea, de un diálogo argumentativo tendiente a resolver pretensiones de validez.

De esta manera, la filosofía trascendental contemporánea conecta reflexión e intersubjetividad de una manera *novedosa*, atendiendo, para ello, a lo que Jürgen Habermas denomina “la doble estructura de los actos de habla”.⁸ Todo acto de habla se compone de una parte proposicional y de una parte performativa. La primera porta el contenido semántico, la segunda, la fuerza ilocucionaria del acto y todos los presupuestos pragmáticos de sentido del acto. La pragmática trascendental permite explicitar esos presupuestos y mostrar su carácter a priori. En esa parte performativa de los actos de habla se encuentran ahora, luego de la transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental, las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento y de la moralidad.

A continuación quisiera presentar un ejemplo que permita ilustrar el procedimiento reflexivo mencionado. El ejemplo, importísimo para la tradición de la filosofía trascendental, es el problema de la libertad de la voluntad humana. Intentaré mostrar que la pregunta por la posibilidad de la libertad humana sólo puede recibir una respuesta consistente si se examinan *reflexivamente* las condiciones del sentido del mismo *acto* de formular dicha pregunta. El examen del determinismo exige confrontar sus tesis con los mismos actos de afirmarlas. El determinismo puede presentarse como una doctrina filosófica sobre la acción humana. Según esta doctrina, las denominadas acciones voluntarias no resultan, como solemos pensar, de una libre elección que realiza el agente entre posibles cursos de acción alternativos, sino que las mismas deben concebirse como efectos necesarios de causas metafísicas, físicas, psíquicas o sociales. Por lo general, esta doctrina pretende explicar también el origen de nuestras ideas corrientes acerca el carácter libre de nuestras acciones voluntarias. Según esta explicación, los seres humanos suelen pensar que son los autores de sus propias acciones porque ignoran las verdaderas causas de su conducta. Aunque puedan diferenciarse diversas formas de determinismo, todas ellas coinciden en sostener que las acciones humanas se encuentran totalmente determinadas por causas externas a la voluntad humana e independientes de las opiniones que los agentes puedan tener sobre sus propias acciones. En ese sentido, ellas pueden ser consideradas como meras reaccio-

⁸ Habermas, Jürgen, “Was heißt Universalpragmatik”, en Apel, K.-O. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp. 174-272.

nes ante factores independientes de la voluntad del agente. Estos factores pueden ser de distinta índole, pero sólo en ellos puede encontrarse la explicación de las acciones humanas.

Para evaluar adecuadamente esta doctrina es necesario considerar no sólo las tesis que afirma el determinista, sino también, y sobre todo, *los actos* que realiza al afirmarlas. Estas actos sólo parecen tener sentido si se presupone el siguiente contexto. Quien sostiene las tesis deterministas e intenta justificarlas mediante argumentos (por ejemplo, los que hoy son extraídos de la neurobiología) pretende que los mismos sean considerados por sus posibles interlocutores y que sean aceptados sólo en base a las buenas razones que contienen. Esta inevitable pretensión contiene, sin embargo, una dificultad para la doctrina determinista, que puede formularse del siguiente modo. Por un lado, el determinista *afirma* que las acciones humanas se encuentran completamente determinadas por factores externos. Por otro lado, al realizar esa afirmación, *presupone* que sus interlocutores pueden evaluar su afirmación con total independencia de esos factores y atendiendo sólo a la validez de los argumentos disponibles. El determinista, en cuanto interlocutor discursivo, no puede conformarse con cualquier tipo de asentimiento a su doctrina. No le resultaría suficiente, por ejemplo, haber logrado que su doctrina sea admitida por individuos a quienes se les ha suministrado una droga, que tuviese por efecto el asentimiento ante cualquier propuesta. Tampoco puede conformarse con expresiones de asentimiento emitidas por un papagayo o un grabador. Es decir, el determinista presupone, al menos implícitamente, que sus posibles interlocutores pueden *determinar por sí mismos* el juicio que se formen sobre su propuesta.⁹

En términos técnicos, la dificultad mencionada consiste en una inconsistencia entre las dos partes que conforman *el acto de afirmar* la doctrina determinista. La parte proposicional afirma que las acciones de los seres humanos en general y las de los eventuales interlocutores en particular están completamente determinadas por factores externos, no pudiendo éstos últimos elegir libremente entre cursos de acción alternativos. La parte performativa, en cambio, atribuye a estos interlocutores la capacidad de considerar esa afirmación con total in-

⁹ Cf. Damiani, Alberto Mario, *Handlungswissen. Eine transzendentale Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/Múnich, Alber, 2009, pp. 177-183; Habermas, J., "Freiheit und Determinismus", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, 2004, pp. 871-890.

dependencia de dichos factores y de evaluarla atendiendo exclusivamente a la fuerza del mejor argumento, es decir, evaluarla desde una perspectiva que no esté determinada por factores extra-argumentativos. Se trata, por tanto, de una inconsistencia entre las dos partes de un acto de habla, denominada autocontradicción performativa. Esta contradicción reside en el siguiente hecho: *el acto* de negar la libertad humana presupone necesariamente la libertad humana.

La noción de libertad humana no es meramente un prejuicio del sentido común, que una doctrina filosófica como el determinismo metafísico pueda desestimar como *folk psychology*, sino un presupuesto necesario de la actividad de proponer y evaluar argumentos, incluso argumentos dirigidos contra los prejuicios del sentido común.¹⁰ Por ello, no sólo no puede ser negada sin contradicción, sino que el intento de demostrar su validez a partir de premisas independientes resulta superfluo y circular. La circularidad de dicha demostración consiste en lo siguiente: quien intentase deducir la libertad humana tendría que admitirla como presupuesto de ese intento. El mismo podría formularse, por ejemplo, del siguiente modo: “Los seres humanos son libres porque los seres racionales son libres y los seres humanos son racionales”. La circularidad de este silogismo no puede encontrarse mediante el solo examen de las proposiciones que lo componen, sino sólo considerando el acto de habla del que forma parte. Quien lo formula atribuye implícitamente, en la parte performativa del mismo, a sus posibles interlocutores la capacidad de evaluar su validez, con independencia de todo factor extra-argumentativo. Es decir, la parte performativa de este acto de habla presupone lo que la parte proposicional pretende demostrar.

Las dificultades de los mencionados intentos contrapuestos de negar y demostrar la libertad de la voluntad humana se originan en que ambos padecen del mencionado déficit reflexivo. Quien realiza estos intentos ha “olvidado”, por así decir, algo que implícitamente siempre ya sabe sobre sí mismo y sobre sus posibles interlocutores discursivos. Como ya lo señalé, el ejemplo elegido es una de las tantas cuestiones discutidas en la historia de la filosofía, por la que se han interesado los filósofos trascendentales del siglo XVIII, y, por

¹⁰ Cf. Dorschel, Andreas, “Vorgriffe. Über Präsumptionen, Präsuppositionen und Vorurteile”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 85, 1, 2002, pp. 83-100.

tanto, podría haber presentado como ejemplo otro problema filosófico tradicional, tal como el de la posibilidad de conocer la realidad tal como es en sí misma, o el de la posibilidad de fundamentar racionalmente las normas morales. Cualquiera de estos ejemplos permite mostrar el procedimiento reflexivo que la pragmática trascendental ofrece a quien quiera examinar las condiciones de sentido de las propuestas de solución a problemas filosóficos en general.

En este procedimiento se da una relación entre reflexión e intersubjetividad que no encontramos en la filosofía trascendental clásica. El mismo, denominado en la bibliografía como “reflexión estricta” o como “reflexión sobre el diálogo actual”, exige atender a la parte performativa de los actos de habla mediante los que se proponen soluciones a problemas filosóficos. El cumplimiento de esta exigencia permite discriminar entre propuestas con sentido y propuestas carentes de sentido. Estas últimas son las que ignoran las condiciones que necesariamente cumplen los que discuten problemas filosóficos. Ni el solipsismo metódico de la filosofía trascendental clásica, ni el déficit reflexivo de muchas corrientes de la filosofía contemporánea, permiten conectar reflexión e intersubjetividad de tal manera que se descubran las condiciones a priori de posibilidad del discurso filosófico. Este descubrimiento es el aporte de la transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Fichte, Johann Gottlieb, *Von der Sprachfähigkeit und der Ursprung der Sprache* (1795), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth-H. Gliwitzky (Hg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983. GA I/3 91-127.
- ----, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth-H. Gliwitzky (hg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983. GA I/3 313-460, GA I/4 5-165.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968.
- ----, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie- Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968.
- ----, *Kritik der Urteilskraft* (1790), en *Kants gesammelte Schriften*, Akademie- Textausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 1968.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.
- ----, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998.
- Damiani, Alberto Mario, *Handlungswissen. Eine transzendentale Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München, Alber, 2009.

- Dorschel, Andreas, “Vorgriffe. Über Präsumptionen, Präspositionen und Vorurteile”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 85, 1, 2002, pp. 83-100.
- Habermas, Jürgen, “Was heißt Universalpragmatik”, en Apel K.O. (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp.174-272.
- ----, “Freiheit und Determinismus”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, 2004, pp. 871-890.

Sobre lxs autorxs

01

VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (VIRGINIA MORATIEL):

Doctora en Filosofía por Universidad Complutense de Madrid, donde fue 30 años Profesora titular. Publicó ensayos como *La concepción fichtiana del amor; Fichte; Schelling y Fichte: acción y libertad*, así como artículos en revistas especializadas europeas y americanas. Traductora de *El sistema del idealismo trascendental* y *Filosofía del arte* de Schelling. En 2008 abandonó la docencia en UCM y adoptó el nombre de Virginia Moratiel. Su primera novela *El tacuaral* recibió el Premio Cáceres. Autora de poesía, minirrelatos y cuentos. Sus últimos ensayos publicados abordan temas de género. Profesora Visitante en UNAM y UBA. *Visiting Scholar* en las Universidades de Harvard y Oxford (www.virginiamoratiel.com).

02

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA:

Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Es profesora asociada de Historia de la Filosofía Moderna e investigadora de la Escuela de Humanidades del Centro de Investigaciones Filosóficas (Cefilo) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es autora del libro *Arte y Naturaleza. El concepto de Técnica de la Naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de I. Kant*; co-editora del libro *El vuelo del búho. Estudios sobre Filosofía del Idealismo*. Publicó capítulos de libros, artículos y traducciones en revistas especializadas. Es ex-becaria del Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán (ICALA) y de la Universidad de Eichstätt, Alemania. Es Presidente del Consejo Buenos Aires del ICALA. Es miembro de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española.

o3
GIORGIA CECCHINATO:

Graduada en Filosofía por la Universidad de Padova (2001) y doctorada (2009) en la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich. Fue investigadora y encargada de enseñanza en la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich (2007-2008) y becaria de la DAAD en la Universidad Federal de Paraná, Brasil. Fue investigadora en la Universidad de Padova (2008-2009). Actualmente es profesora asociada de Estética y de Filosofía moderna en la Universidad Federal de Minas Gerais. Se especializa en el área de Filosofía moderna, con los siguientes temas a destacar: Kant, Idealismo alemán, filosofía del siglo XVIII y sus implicaciones estéticas y morales. Es autora de *Das Problem einer Ästhetik bei Fichte*, Würzburg, 2009; y de otros ensayos y artículos sobre cuestiones y problemas del Idealismo alemán.

o4
PABLO N. PACHILLA:

Doctor en Filosofía (UBA – Paris 8) y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Ha recibido las becas doctoral y posdoctoral de CONICET (Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), dos becas del DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) y la beca Saint-Exupéry. Es investigador responsable del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) “Debates actuales en torno al posnaturalismo” y se desempeña como docente en la Universidad del Cine y la Universidad Nacional de San Martín. Ha publicado el libro *La rupture du sens commun* (L’Harmattan, 2020) y numerosos artículos en revistas como *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, *Ideas y valores* y *Areté*. Ha editado asimismo *Lo que fuerza a pensar* (RAGIF, 2019), junto a A. Schoenle y S. Heffesse.

05

ILEANA BEADE:

Investigadora Adjunta del CONICET, Doctora en Ciencia Política (UNR), Doctora en Humanidades y Artes con mención en Filosofía (UNR), y Magíster en Ciencias Sociales con mención en Teoría Política (FLACSO). Actualmente se desempeña como Profesora de la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna (Licenciatura en Filosofía, UNR). Es miembro del *Grupo de Estudios Kantianos* (UBA) y del *Centro de Estudios de Filosofía Moderna* (UNR). Dirige proyectos dedicados a la investigación de temáticas específicas vinculadas con la filosofía kantiana, y ha publicado artículos especializados en revistas científicas nacionales e internacionales.

06

JOÃO MARTINS DA CUNHA:

Graduado (1997), magíster (2000, sobre la filosofía práctica de Kant) en filosofía por la UNICAMP, y doctorado (2008, sobre los juicios políticos de Kant y de Fichte sobre la Revolución Francesa) en filosofía por la USP. Es profesor del curso de Filosofía de la Universidad Federal de Lavras – UFLA; participa del Grupo de Investigación Filosofía Crítica y Modernidad de USP, bajo la dirección de Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra (USP) y Marisa Lopes (UFSCar); es líder del Grupo de Investigación CNPQ: Lógica, Ética y Ontología (DCH/UFLA). Actualmente desarrolla dos proyectos de investigación: (1) las relaciones entre los pensamientos de Kant y Fichte, a partir del tema de la intersubjetividad; (2) un grupo de estudios sobre Platón y el platonismo, sobre el tema de la dialéctica y de su relación con la retórica. Además, enseña en las disciplinas de Filosofía Antigua I y Filosofía Moderna. Para más información: <http://lattes.cnpq.br/9675850059952017>.

07

HÉCTOR ARRESE IGOR:

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Ha sido becario doctoral por el DAAD en la Universidad de Halle y becario por el Programa de Re-invitación en la Universidad de Heidelberg. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas sobre la problemática de la autoconciencia y el reconocimiento, la teoría del Estado, el derecho a la existencia, el derecho internacional y cosmopolita y la autonomía moral, entre otros temas. Se ha desempeñado como Investigador Adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, como Profesor Titular Ordinario de Filosofía Social (Universidad Nacional de La Plata) y Profesor Asociado Ordinario de Filosofía de los siglos XIX y XX (Universidad Pedagógica Nacional).

08

BRUNO DEL PIERO:

Alumno avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Fue adscripto en la cátedra de Estética entre 2017 y julio de 2019, período en el cual desarrolló una beca estímulo EVC-CIN sobre el pensamiento de Theodor W. Adorno. Sus temas de interés en la actualidad son el idealismo alemán y el primer romanticismo, así como la relación de estas corrientes filosóficas con el pensamiento contemporáneo.

09

MARIANO GAUDIO:

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con una tesis sobre el derecho natural de Fichte (2016). Especializado en la filosofía del idealismo alemán, y en particular en Fichte y Schelling y en los ámbitos de metafísica y filosofía política. Miembro fundador del Grupo de Investigación sobre Idealismo. Miembro de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos y de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte. Miembro fundador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía

(RAGIF), y de RAGIF Ediciones. Becario posdoctoral del CONICET (2016-2019). Ha participado en numerosos eventos académicos nacionales e internacionales, ha publicado artículos en revistas especializadas, y ha sido co-compilador de *Variaciones sobre temas del idealismo* (2018) y *Fichte en el laberinto del idealismo* (2019).

IO
JULIÁN FERREYRA:

Doctor en filosofía (Universidad de Buenos Aires/Paris X), investigador adjunto del CONICET (Argentina) y jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Investiga la ontología de *Diferencia y repetición* (particularmente los conceptos de Idea, intensidad y su vínculo recíproco) y cómo ésta subyace a todas las obras posteriores de Deleuze. También trabaja el lugar del Estado en la filosofía deleuziana, y la relación del filósofo francés con el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte). Dirige el grupo de investigación: “Deleuze: ontología práctica (*La deleuziana*)” y proyectos de investigación financiados PIP-CONICET y UBACyT. Ha publicado numerosos libros, capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales.

II
MARÍA SOLEDAD BARSOTTI:

Profesora universitaria en Filosofía y Especialista en Filosofía Política por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Doctoranda en la Universidad de Buenos Aires y becaria del CONICET. Ha sido becaria y luego contratada docente en las asignaturas Filosofía Especial II (2017) y Estética (2018) en UNGS. Su trabajo de investigación se centra en la relación entre estética y ética en la obra filosófica y dramática de Friedrich Schiller.

I2

JUAN LÁZARO REARTE:

Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Su tesis trata sobre la ubicación de las teorías lingüísticas de Wilhelm von Humboldt en el contexto del Romanticismo alemán. Es Investigador Docente en la Universidad Nacional de General Sarmiento, donde codirige el Profesorado en Lengua y Literatura y es titular de la asignatura Estudios de la Literatura Moderna. También es Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra de Literatura Alemana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es autor de artículos y de traducciones críticas y teóricas relacionadas con la literatura del período romántico y con las teorías lingüísticas del siglo XIX.

I3

LUCAS DAMIÁN SCARFIA:

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) con la tesis: El idealismo “de lo” absoluto. La relación finito-infinito en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte y Friedrich von Hardenberg (Novalis). Durante los primeros dos años del trabajo doctoral fue becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT). Con posterioridad a ello obtuvo una Beca de Finalización de Doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus áreas de investigación son la Metafísica, la Filosofía política y la Filosofía del arte del idealismo y del romanticismo alemán. Durante cuatro años (2015-2019) fue adscripto a la Cátedra de Estética del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Forma parte del: *Grupo de investigación sobre Idealismo* desde su establecimiento en el año 2010, de la *Internationale Fichte-Gesellschaft* (IFG) y de la *Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte* (ALEF). A su vez, entre los años 2016-2018 dirigió el Proyecto Institucional de Graduados (PRIG): *El idealismo mágico de Novalis como “idealización” del idealismo fichteano*. Participó como expositor en eventos nacionales e internacionales relacionados al área de estudios demarcada, y publicó artículos y reseñas de textos que se enmarcan en este contexto de investigación.

14
SANTIAGO NAPOLI:

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (2015), con la tesina titulada: “El Estado estético en Friedrich Schiller: una analítica de sus alcances y de sus posibilidades”. En marzo de 2016 se incorporó al plantel de la cátedra “Historia de la Filosofía Contemporánea I” en calidad de ayudante de docencia, mientras que en 2018 trabajó como ayudante en la cátedra “Metafísica”, ambas materias del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (UNS). Actualmente dirige la Sociedad Escolar Alemana, instituto cultural y *Goethe-Institut Prüferzentrum* de Bahía Blanca. Además, desarrolla su tesis doctoral (UNS-CONICET) titulada “La enciclopedística de Novalis como experiencia crítica del conocimiento” bajo la dirección de la Dra. María Jimena Solé (UBA-CONICET) y la codirección de la Dra. María Cecilia Barelli (UNS-CONICET). En estos momentos se encuentra realizando una estancia doctoral en el Germanistisches Seminar de la Universidad de Heidelberg gracias a la financiación del *Deutsche Akademischer Austauschdienst* (DAAD). Sus investigaciones giran en torno a la relación entre la praxis filosófica, el conocimiento científico y los proyectos políticos relativos a la producción, transferencia y organización del conocimiento en los pensadores del romanticismo de Jena y del idealismo alemán.

15
LUCIANO UTTEICH:

Profesor del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Estatal del Oeste del Paraná (UNIOESTE). Su doctorado fue en la Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul (PUCRS), con una estancia de Doctorado en la Eberhard-Karls-Universität en Tübingen y un período de estudio postdoctoral en Universität Duisburg-Essen (Alemania). Sus investigaciones se centran en los autores de la filosofía moderna y renacentista, con énfasis en la filosofía trascendental y en los pensadores del romanticismo y del idealismo alemán.

16

JIMENA SOLÉ:

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2010). Actualmente es Investigadora Adjunta del CONICET y Profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Miembro fundador de la ALEF. Sus principales áreas de investigación son la historia de la filosofía moderna, la filosofía de la ilustración y el idealismo alemán, la filosofía de Spinoza y la recepción del spinozismo. Coordina desde 2009 el Grupo de investigación sobre idealismo (Instituto de Filosofía, UBA). Dicta regularmente cursos de posgrado en universidades argentinas y ha sido invitada a dictar seminarios en diferentes universidades latinoamericanas y europeas. Es miembro del grupo editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* (www.revistaideas.com.ar) y coordina la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (www.ragif.com.ar). Desde 2018 forma parte de la Comisión Directiva de la Internationale Fichte-Gesellschaft (IFG). Más información en <https://uba.academia.edu/MaríaJimenaSólé>

17

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ:

Licenciado en filosofía (BA/MA) por la Universidad de Buenos Aires (UBA) con una tesis sobre el concepto de libertad en la *Freiheitsschrift* de Schelling, titular de la maestría Erasmus Mundus Europhilosophie de la comisión europea por las universidades de Toulouse Jean Jaures (Francia), Wuppertal (Alemania) y Karlova (Praga) con una tesis sobre libertad e imaginación estéticas en Kant y Schelling, y doctorando de la UBA a partir de un proyecto que analiza la vinculación problemática entre libertad y sistema en la metafísica intermedia de Schelling. Es adscripto del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA con un proyecto referido a la relación entre metafísica y antropología en Spinoza e investigador en formación de los grupos de investigación sobre el concepto de potencia desde Platón hasta Schelling

(UBACyT, Buenos Aires) y de fenomenología e idealismo alemán (Wuppertal, Alemania). Ha sido titular de becas de grado con proyectos relativos a Spinoza, publicado artículos sobre filosofía moderna e idealismo en revistas y libros colectivos, así como expositor en diversos congresos nacionales e internacionales.

18

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ:

Doctor en Filosofía, su tesis ha sido publicada con el título: *Finitud y mediación, la cualidad en la Lógica del Hegel* (Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003). Desde 2012 es Director de la carrera de Filosofía de la Escuela de Humanidades de la UNSAM (Universidad de San Martín). Ha publicado una serie de artículos entre los que se destacan los siguientes títulos: “The threshold of Nature”, “Heidegger y el concepto hegeliano de *Dasein*”, “La *Lógica* de Hegel y la gesta de *Ser y tiempo*”, “Cuestiones litigantes, el diálogo de Heidegger con Hegel y Schelling”, “La libertad en la *Lógica* de Hegel”, “Schelling: el idealismo del tiempo”. Dirige proyectos de investigación sobre las obras de Schelling y Hegel.

19

SANDRA VIVIANA PALERMO:

Investigadora adjunta de Conicet y docente de Historia de la filosofía moderna en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Su principal área de interés es el idealismo alemán, con particular atención a Kant y a Hegel. Se ha ocupado también del neoidealismo italiano. Entre sus publicaciones se encuentran: *Il bisogno della filosofia. L'itinerario filosofico di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milano, Mimesis, 2011; *Tra Critica e metafísica. Luigi Scaravelli lettore di Kant*, Pisa, ETS, 2012. Ha tenido a cargo la edición de *Sulla Prima Introduzione alla Critica della facoltà di giudizio*, Napoli, ESI, 2014.

20

LEONARDO ABRAMOVICH:

Profesor, licenciado y doctor en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín. Se desempeña en general en el área de la filosofía clásica alemana, y particularmente en la filosofía de Hegel, sobre todo en su metafísica. Ha publicado artículos, reseñas y traducciones tanto de carácter nacional como internacional.

21

ALEJANDRO MURÚA:

Profesor universitario de educación superior en filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Ha participado en diversos simposios nacionales e internacionales sobre filosofía moderna en general y la filosofía de Hegel en especial, así como en grupos de investigación en la UBA y la Universidad Nacional de General Sarmiento. Ha ganado diversas becas de investigación de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Actualmente ejerce la docencia en diversos institutos superiores de formación docente de la Provincia de Buenos Aires.

22

HUGO FIGUEREDO NÚÑEZ:

Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En la misma universidad se encuentra realizando sus estudios de doctorado. Es becario doctoral de la Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus temas de interés son la filosofía clásica alemana y la metafísica hegeliana en particular. Dirige el Proyecto de Reconocimiento Institucional de Graduados (PRIG) “La lógica de realidad efectiva en Hegel. La determinación reflexiva de la *Wirklichkeit* en la *Doctrina de la esencia* de 1813” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha participado en múltiples eventos científicos y publicado diversos artículos sobre el tema de su investigación.

23

DAMIÁN JORGE ROSANOVICH:

Especialista en Filosofía Política e Historia Conceptual. Profesor de grado y de posgrado en la UNSAM y en la UNIPÉ, y profesor de posgrado en la UBA. Es doctor en filosofía por la UBA. Realizó estudios doctorales en la Universidad de Jena y el posdoctorado en ciencias humanas y sociales en la UBA. Entre sus publicaciones se destacan: “Dilemas de la representación política en el liberalismo alemán: Robert von Mohl”, en: *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Nº 12, 2019, pp. 375-395; “Hegels Betrachtung ständischer Privilegien”, en: *Hegel-Studien*, Nº 50, 2017, pp. 95-117; “Civil Religion. The Controversy between William Warburton and Jean-Jacques Rousseau”, en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Nº 60/61, 2020, pp. 121-140.

24

DIANA MARÍA LÓPEZ:

Doctora en filosofía por la Universidad del Salvador. Se ha desempeñado como docente e investigadora en la Universidad Nacional del Litoral, Universidad Nacional de Rosario y Universidad de la República (Uruguay). Es autora de numerosas publicaciones y artículos sobre el Idealismo alemán. Compiladora de: *Experiencia y límite. Kant-Kolloquium* (2009); *Experiencia y concepto. Hegel-Kolloquium* (2011); *Ser, razón y lenguaje. El problema de la universalidad y la cuestión del fundamento* (2014); *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates* (2016). Es también co-compiladora de: *Verdad, lenguaje y acción* (2014); *El vuelo del búho. Estudios sobre el idealismo* (2014); *Variaciones sobre temas del idealismo* (2018).

25

ALEJANDRO PEÑA ARROYAVE:

Licenciado en Filosofía (Universidad de Antioquia). Doctorando en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como docente de las materias “Antropología Filosófica” y “Electiva” de la Escuela de

Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la USAL. También es profesor de la asignatura “Filosofía” del Curso de Ingreso de la Universidad Nacional de La Matanza. Es integrante del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias (Universidad Nacional General Sarmiento). Miembro del Programa de Investigación *Individuo, persona, sujeto. Los dilemas éticos de una antropología política de la mismidad y la alteridad* de la Universidad del Salvador y del Proyecto de Investigación “El acontecimiento y la pandemia del Covid-19” del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Matanza. Fue Becario Doctoral CONICET. Forma parte del Comité Editorial de la revista “El arco y la lira”.

PABLO URIEL RODRÍGUEZ:

Doctor en Filosofía (Universidad de Morón) y Profesor en Filosofía (UBA). Se desempeña como Profesor Adjunto de las materias “Filosofía Social y Teorías Políticas” y “Metafísica” de la Escuela Superior de Filosofía, Ciencias del Comportamiento y Humanidades de la Universidad de Morón. También es docente del Programa de Actualización en Filosofía de la UBA en la materia “Filosofía Contemporánea” (post-grado). Fue docente, categoría MAF “C”, de la materia “Metafísica” de la Universidad Nacional General Sarmiento y fue Profesor Invitado del ISEDET (Argentina). Se desempeñó como Becario Doctoral y Post-doctoral del CONICET. Integró diversos grupos y proyectos de investigación en la UBA. Actualmente es coordinador de Edición del *Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana* del Instituto de Ciencias (UNGS), investigador del *Grupo de Pesquisa Ludwig Feuerbach e Pensamento pós-Hegeliano* de la Universidad Estatal Vale do Acaraú (Brasil) y miembro de la *Biblioteca Kierkegaard Argentina*. Forma parte del Comité Editorial de la revista “El arco y la lira”.

26
JAVIER DE ANGELIS:

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Desde 2008 realiza tareas de investigación en diversos grupos y proyectos de la Facultad de Filosofía y Letras, financiados por la Universidad de Buenos Aires y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Actualmente se encuentra realizando su investigación doctoral en el marco de una beca del CONICET. Su trabajo se dedica a la influencia de las vanguardias literarias alemanas de entreguerras en el pensamiento estético y político de Carl Schmitt.

27
ALBERTO DAMIANI:

Profesor Titular regular de Historia de la Filosofía Moderna en la UBA y en la UNR, Profesor Adjunto regular de Filosofía Política en la UBA e Investigador Principal del CONICET. Director del Centro de Estudios en Filosofía Moderna de la UNR y de la Sección de Filosofía Política y Social del Instituto de Filosofía y de la Maestría en Filosofía Política de la UBA. Autor de cuatro libros y de numerosos artículos científicos, publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas nacionales e internacionales con referato. Ha participado como expositor numerosos congresos y simposios nacionales e internacionales.



9 789874 814906