



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

“EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN FICHTE, SCHELLING Y HEGEL”

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA PRESENTA:

ARTURO GUZMÁN RAMÍREZ

DIRECTOR DE TESIS: DR. RICARDO GUERRA TEJADA

MÉXICO, D.F., NOVIEMBRE DE 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi esposa e hija.

Al Profesor Ignacio Palencia.

ÍNDICE

Introducción general.....	1
---------------------------	---

PRIMERA SECCIÓN: “FICHTE”

Capítulo I Fundamentación metafísica del método fichteano

1.1. Filosofía de Fichte. Necesidad de una Doctrina de la Ciencia.....	8
1.2. Concepción ontológica del Yo puro.....	21
1.3. Método en estado práctico: Estructura de la <i>Wissenschaftslehre</i> en general y del <i>Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia</i> en particular.....	29

Capítulo II Determinaciones conceptuales del método

2.1. Abstracción. Ascensión de lo abstracto a lo concreto. Reflexión.....	62
2.2. La intuición intelectual.....	68
2.3. La tríada dialéctica y la síntesis quintuple.....	72

Capítulo III Dinámica del método

3.1. Momento analítico y momento sintético.....	96
3.2. Método dialéctico.....	102
3.3. Método genético.....	105

Capítulo IV Cientificidad, definición y evolución del método

4.1. Aspecto científico del método.....	108
4.2. Recapitulación del método en Fichte. Definición.....	114
4.3. La última filosofía.....	125

SEGUNDA SECCIÓN: “SCHELLING”

Capítulo V El método en la Filosofía de la Naturaleza

Introducción.....	140
5.1. Lo <i>a priori</i> del método.....	143
5.2. Método como deducción.....	144
5.3. Aspecto genético del método.....	145
5.4. Dinamismo metodológico.....	149

5.5. Método dialéctico.....	155
5.6. Realismo del método.....	157
Conclusión.....	159

Capítulo VI El método en la Filosofía Trascendental

6.1. Introducción.....	161
6.2. Problema del método.....	166
6.3. Aspecto científico del método.....	168
6.4. La intuición intelectual como método de la Filosofía Trascendental. La intuición estética.....	173
6.5. El método como reflexión.....	181
6.6. Mecanismo del método.....	191
6.7. Dialéctica del método.....	194
6.8. La contradicción.....	196
6.9. La tríada dialéctica.....	201
6.10. Método genético.....	207
6.11. Motor del proceso.....	217
6.12. Conclusión.....	226

Capítulo VII El método en el sistema de la Identidad

7.1. Hacia la unificación del sistema.....	233
7.2. Sistema de la Identidad.....	235
7.3. Lo real y lo ideal en el Sistema.....	238

Capítulo VIII Método en la filosofía intermedia de Schelling

8.1. Introducción de lo finito en el absoluto.....	240
8.2. Filosofía de la Libertad.....	244
8.3. Concepto de la vida eterna de la divinidad.....	256
8.4. Eternidad y tiempo.....	258
8.5. Teoría de las potencias.....	260
8.6. Historia de la revelación divina.....	263

Capítulo IX La filosofía tardía de Schelling

9.1. Filosofía negativa.....	267
9.2. La crítica de Schelling a Fichte y a Hegel.....	273
9.3. Filosofía positiva.....	276

Capítulo X El verdadero sistema de Schelling:

10.1. Parte Metafísica.....	277
10.2. Filosofía de la Naturaleza.....	286
10.3. Filosofía de la Mitología.....	292
10.4. Filosofía de la Revelación.....	298

Capítulo XI Método en la Spätphilosophie

11.1. Dialéctica existencial.....	308
11.2. Dialéctica de lo histórico.....	314
11.3. Dialéctica de la libertad.....	319

TERCERA SECCIÓN: “HEGEL”

Introducción.....	326
-------------------	-----

Capítulo XII La filosofía y el método

12.1. El problema del método y su relación con el contenido.....	332
12.2. Los puntos de vista del método.....	340
12.3. La fundamentación metafísica del método.....	358

Capítulo XIII Determinaciones conceptuales del método

13.1. La abstracción.....	365
13.2. La reflexión.....	367
13.3. Método analítico y método sintético.....	374

Capítulo XIV Aspecto dinámico del método

14.1. Método dialéctico.....	378
14.2. Contradicción.....	380
14.3. Negación y negatividad.....	388

Capítulo XV *Modus procedendi* del método

15.1. La tríada dialéctica.....	400
15.2. La proposición especulativa.....	414
15.3. El pensamiento especulativo como comprensión del método.....	423

Conclusiones finales.....	429
---------------------------	-----

Bibliografía.....	467
-------------------	-----

Abreviaturas usadas en el texto:

PhG = Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*

SIT = Schelling, F.W.J. *Sistema del Idealismo Trascendental*

SW = *Sämtliche Werke*. Obras completas de Fichte.

WdL = Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*

Introducción general

El método representa un tema importante en la filosofía, así aparece en el Idealismo alemán, convirtiéndose en parte esencial de la filosofía para Fichte, Schelling y Hegel, cuya dedicación a plantear y elucidar el problema del método representa uno de los mayores esfuerzos de reflexión alcanzado en toda la filosofía. El origen del método en estos pensadores, en mi concepto, se debe buscar en Spinoza y Kant, ya que sus ideas influirán de un modo u otro en la concepción metodológica elaborada por estos filósofos alemanes. Sé que afirmar esto del primero es algo inédito, ya que se dice de Spinoza que sólo su doctrina del absoluto (*Deus sive Substantia sive Natura*) va a influir en las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel, no así su método. Sin embargo, para una demostración breve de esta hipótesis se pueden leer los argumentos que apoyan mi punto de vista en la conclusión final de esta investigación. Añadiré por ahora solamente que el problema del método, reconocido ya como elemento integral de la filosofía, va a ser planteado por dichos pensadores en una forma plenamente consciente y bajo un tratamiento riguroso según los protocolos de científicidad estipulados por la filosofía para sí misma.

Ahora bien, el propósito básico de esta investigación es plantear una interpretación válida que sirva como introducción al estudio del método filosófico en el Idealismo alemán, exponiendo *grosso modo* las distintas concepciones que formularon sobre este tenor los tres filósofos más importantes de este período: Fichte, Schelling y Hegel. El criterio adoptado fue basarme en algunas determinaciones del método que considero esenciales, las cuales -tengo la firme convicción- pueden ayudar en gran medida a lograr una comprensión clara y coherente, bien que no sencilla ni carente de esfuerzo, de su concepto. En consecuencia, el objetivo intentado es plantear el problema del método exponiendo las distintas respuestas

que dieron tales filósofos a dicho problema, intentando sugerir ciertos caminos hacia dónde dirigir esta investigación con objeto de proponer, según mi criterio, una aproximación a la respuesta de cada uno.

En términos generales, mi investigación se plantea y desarrolla entre dos vertientes que van a reflejarse a lo largo de este trabajo y son: la relación entre el método y el contenido, por un lado, y, por otro, que el método filosófico, dado que es un concepto complejo, está con-formado por un conjunto de puntos de vista.

Por tanto, la hipótesis inicial a demostrar es que Fichte, Schelling o Hegel por igual, nunca plantearon la cuestión del método con independencia del objeto examinado, sino en estrecha relación -dialéctica- con el mismo, al modo como la forma acompaña en todo momento al contenido. Esto implica que el método para ellos no surge ni antes ni después del objeto, sino al mismo tiempo que se efectúa el examen del desarrollo del mismo, a grandes rasgos, como el resultado de la interpenetración de las estructuras del pensar como las del objeto bajo examen, como reflexión (*wiederstrahlen* y *nachdenken*) y un volver a ser conscientes (*sich bewusst werden*) de este proceso. Además, tratando de aclarar que tales ideas se vieron enriquecidas por los aportes de las ciencias y hechos históricos de su tiempo, que cada pensador se encargaba de interpretar y asimilar según su punto de vista. El resultado fue una concepción metodológica, en gran medida científica (no ajena al realismo en más de un sentido), consciente, reflexiva y orgánica de la realidad, muy similar en todos ellos, gracias a la cual muchos de los temas que trataron siempre con gran profundidad (Hegel), verdadero rigor (Fichte) o sorprendente novedad (Schelling), continúan siendo válidos en varios sentidos, como es el caso del método filosófico, a cuya elucidación está dedicada esta investigación. En suma y dicho con todo rigor: mi propósito es, en última instancia, mostrar y justificar en qué términos y bajo qué argumentos los

filósofos germanos plantean como válida la mediación método-contenido, haciendo énfasis en el aporte sustantivo que ofrece cada uno. El caso de Hegel resulta particularmente relevante, al que Marx y Engels, por un lado, ensalzaron al haber desarrollado un método “revolucionario”, pero, por otro, también criticaron por basarse en un contenido “idealista”.

En segundo término, la otra hipótesis medular que va a determinar en gran medida la orientación de esta investigación se puede expresar muy esquemáticamente en los siguientes términos: el problema del método en Fichte, al igual que en Schelling y Hegel, no se puede plantear *in se* y *per se* porque el método no es algo subsistente por sí mismo, ya que dada la complejidad que su concepto involucra, exige plantear su existencia y comprensión bajo ciertos elementos y condiciones que lo determinan, fuera de los cuales, en mi opinión, no habría método alguno.

En efecto, el método filosófico, podemos anticipar, no puede existir fuera del contenido al que in-forma, ni del conocimiento al que expresa, ni del lenguaje que lo transmite, ni tampoco sin el movimiento por medio del cual se manifiesta el dinamismo que lo anima, menos aún sin un cierto carácter lógico, o sin el valor científico que posee de producir conocimientos verdaderos; en fin, sin las múltiples determinaciones que constituyen la riqueza de su concepto. Esto me indujo a suponer, por tanto, que el contenido del método no es simplemente unidad, sino unidad mediada o constituida por éstos como por otros aspectos múltiples del método, que lejos de restarle peso al contenido y valor a su unidad por el hecho de fragmentar su contenido en diversas facetas, más bien tienden a enriquecer su concepto y a ofrecer una comprensión cabal del mismo al presentarlo bajo un perfil global y en su mayor amplitud posible.

En suma y dicho en términos abstractos: la cuestión del método, según mi punto de vista, no se puede plantear con todo rigor y mucho menos resolver plausiblemente con indepen-

dencia de la ontología, epistemología, lógica, dialéctica, etc., ya que son éstas más bien las determinaciones generales, junto a otras que irán apareciendo progresivamente a medida que avance la exposición, las que le dan valor científico, contenido determinado, sustento y objetividad, en una palabra: sentido racional; por tal motivo su planteamiento se debe hacer necesariamente a la luz de estos y otros puntos de vista involucrados en el método, como haremos ver después. Es indispensable aclarar que si para su mejor análisis es necesario llevar a cabo separaciones en su concepto, como lo he hecho en esta exposición, ello sólo es posible mediante una distinción de razón, lo que significa que el método existe primordialmente como resultado de una interacción de los distintos puntos de vista mencionados, ya que forman todos juntos una especie de unidad orgánica.

Por otro lado, si existe alguna jerarquía, entonces tal vez debamos reconocer después de todo con Fichte, Schelling y Hegel (y antes que Heidegger), que la filosofía es ante todo ontología, alrededor de la cual debe girar todo lo demás y, por ende, el método también. De cualquier modo, ello no implica suprimir, ni mucho menos, los aspectos restantes que confluyen en las cuestiones metodológicas, ni menospreciar la importancia que representan para el método, sino sólo advertir que su función específica se puede comprender mejor en cualquier momento si no olvidamos que todos están determinados entre sí y actuando mutuamente.

El contenido de esta investigación aparece claramente dividido en tres secciones dedicadas al planteamiento y desarrollo de la concepción metodológica de Fichte, Schelling y Hegel, en función de las hipótesis mencionadas, como su marco de estudio. Por tanto, sólo me limitaré a añadir las siguientes observaciones. En la primera sección dedicada al método fichteano se incluye al final un capítulo que versa sobre la última filosofía de Fichte, la cual, en mi opinión, me pareció importante no dejar fuera para ofrecer así el alfa y omega

de su concepción metodológica. En efecto, hasta el presente siempre ha sido una cuestión muy debatida y nunca resuelta satisfactoriamente reconocer dos períodos en la filosofía fichteana: el período de Jena y el de Berlín. En el primero, Fichte pone el fundamento de todo su sistema en el Yo absoluto, el cual constituye el primer principio, mientras que en el segundo el acento cae en el absoluto o en Dios (coincidiendo con Spinoza), lo cual representa una nueva base ontológica para su filosofía (y método), acercándose así a posiciones evidentemente materialistas.

Respecto a Schelling mis análisis me revelaron que la interpretación dominante según la cual en él sólo existen temas sueltos (la naturaleza, el Yo, la identidad, libertad, etc.), responde más bien a un criterio exterior, que no es el de su autor, escamoteando así la verdadera cuestión, a saber, tratar de plantear y resolver cuál es el contenido y núcleo de la filosofía schellinguiana. Por tanto, en la exposición presento otra hipótesis, según la cual, el objetivo intentado es demostrar que el verdadero sistema filosófico de Schelling es la “filosofía del absoluto”, *conditio sine qua non* de su concepción metodológica, al mismo tiempo que sirve como hilo conductor para justificar la existencia de una línea de continuidad en todo su pensamiento, de principio a fin, que va a desembocar en su filosofía tardía, la filosofía positiva, la cual constituye su verdadero sistema filosófico. Esto probará también que a medida que Schelling iba madurando intelectualmente, se fue igualmente alejando, lenta pero decididamente, de los caminos del idealismo hacia una filosofía del ser y de la existencia, anticipándose a ciertos filósofos sobre los cuales va a influir notablemente.

Debemos aclarar que el nivel de esta investigación es primordialmente epistemológico, ya que intenta ofrecer, en última instancia, “el conocimiento” de los elementos que intervienen en el proceso metodológico, cuya base como ya dijimos, es la relación dialéctica inse-

parable entre las estructuras del pensamiento y las estructuras del ser, entre el sujeto y el objeto, así como el juego alternante y recíproco entre ellos. No se trata de una formalización del método, al modo de un conjunto de reglas que se pueden aplicar indistintamente a cualquier tipo de objeto, tal y como pretendió hacer el marxismo posterior al Idealismo alemán, porque esto implica un regreso a posiciones anteriores, a una concepción instrumentalista del método, ampliamente criticada por Hegel en la Introducción a su *Fenomenología del espíritu*. Por el contrario, la intención primordial aquí es demostrar cómo el método surge de una reflexión sobre el objeto examinado, estrategia metodológica basada esencialmente en las pautas de éste y no en las determinaciones del sujeto. Por eso, el método, ante todo, debe explicar la vida del objeto, su génesis, desarrollo y formación, mediante las determinaciones conceptuales del sujeto. En este sentido, ni Fichte, ni tampoco Schelling o Hegel, buscaron proponer reglas del método, pues no era esa su intención, sino que basados en la idea de desarrollo, que encontraron manifiesta en las distintas esferas de la realidad, su propósito fue más bien descubrir las leyes del automovimiento del contenido del objeto, lo que demostraría tanto la dependencia del método respecto del objeto como la inseparabilidad entre método y contenido, como espero exponer y explicar plausiblemente.

Aunque el método filosófico de Fichte, Schelling y Hegel, es el tema central alrededor del cual gira toda esta investigación, no dudo que la exposición que se refiere en general a las doctrinas contenidas en cada una de las filosofías de estos pensadores resulte breve, las cuales, de todos modos, sólo tocaré tangencialmente, sin mucha profundidad y tal vez hasta sin la debida atención, incluso con el riesgo inminente de dejar fuera otras cuestiones, porque el objetivo primordial es concentrarme básicamente en los aspectos medulares

metodológicos que considero los más relevantes para proponer, en función de ellos, una interpretación satisfactoria sobre el método filosófico de estos pensadores alemanes.

Por último, quiero expresar mi agradecimiento en primer lugar a mis tutores, particularmente al Mtro. José Ignacio Palencia, por aceptar ser mi asesor de tesis e insistir en orientar y ceñir mi discurso a las cuestiones estrictamente metodológicas, a obtener una comprensión clara de los puntos medulares y más problemáticos involucrados en ellas, así como a depurar el texto buscando siempre mayor claridad y sencillez en la expresión. También al Dr. Ricardo Guerra, cuyo amplio y documentado conocimiento sobre el tema me sirvió de estímulo para emprender esta investigación; al Dr. Crescenciano Grave por su paciencia para leer este trabajo y hacerme observaciones atinadas que he tenido muy en cuenta; y también al Dr. Fernando Pérez-Borbujo por haber leído parte de este manuscrito. Finalmente, agradezco al Conacyt por la beca que se dignó otorgarme, gracias a la cual fue posible en gran medida la realización de esta investigación.

PRIMERA SECCIÓN:

“FICHTE”

Capítulo I Fundamentación metafísica del método fichteano

1.1. Filosofía de Fichte. Necesidad de una Doctrina de la Ciencia.

Fichte goza del mérito de ser el fundador del Idealismo alemán porque fue el único que tuvo la audacia y el talento para consumir la “revolución copernicana” iniciada por Kant. Esta hazaña le permite instaurar el idealismo, al demostrar que no sólo las formas del pensamiento, sino también el contenido del mismo, esto es, el material del conocimiento, surge de la inteligencia misma y no de la experiencia, como todavía ocurría con Kant. Este hecho así como las conclusiones positivas que se derivaron del mismo, amén de otros aportes de no menor importancia, nos llevan a corroborar la afirmación de que fue Fichte efectivamente el que llevó a cabo la superación de la filosofía kantiana, creando, por tanto, una filosofía de cuño propio, que no es simple repetición de lo anterior (recuérdese que el kantismo había llegado a un callejón sin salida, sobre todo por el lastre de la cosa en sí, también por ponerle límites a la razón, más allá de los cuales iría a caer en las conocidas antinomias), sino que con su filosofía abre nuevas perspectivas y otros lineamientos que van a rendir grandes frutos como lo atestiguan las filosofías que nos legaron Schelling y Hegel, pues como dice uno de los intérpretes más autorizados de Fichte: “Kant dejó, según esto, -sostiene Reinhard Lauth-, un trabajo preliminar para el sistema de la filosofía, que debía ejecutarse. Le estaba reservado a Fichte llevar a cabo, en una forma soberana y hasta ahora nunca alcanzada, ese sistema de la nueva filosofía apoyada en el principio trascendental del cogito. Fichte se convirtió con ello en el sistemático de la filosofía

científica. Con Fichte la filosofía al mismo tiempo: a) encontró su objeto y b) su método; c) experimentó su cumplimiento y d) efectuó su justificación”.¹

La filosofía de Fichte tiene distintos puntos de vista interesantes. Por nuestra parte, vamos a investigar particularmente el método filosófico de Fichte para ofrecer una interpretación del mismo, tal y como se encuentra en su filosofía. Una lectura atenta de sus principales obras lleva al lector al convencimiento de que en Fichte no se trata de un método aplicado desde fuera, en el sentido de incidir sobre un contenido, sino más bien de un contenido con tales y cuales determinaciones, que a la hora de ser expresadas científicamente, es decir, en términos conceptuales rigurosos y verdaderos, refleja un método perfectamente articulado, basado primordialmente en la naturaleza interna y actividad del objeto. Por tanto, cuando el filósofo se impone la tarea de exponer la racionalidad del contenido del Yo puro, al mismo tiempo, nos está dando la clave del método, el cual, expresado muy sintéticamente, aparece aquí como el modo -léase la “forma”- en que se generan las determinaciones (categorías) de la conciencia en su actividad teórica y práctica -o sea, el “contenido”-, así como la estructura producida por esta actividad, expresada en términos conceptuales por el sujeto, como espero demostrar plausiblemente a lo largo de esta investigación.

La filosofía de Fichte es una cosmovisión, pues, representa una cierta visión (*Ansicht*) sobre la realidad. Pero, dado que su punto de vista (*Gesichtspunkt*) es esencialmente filosófico, tal vez, se deba considerar mejor como una concepción del mundo (*Weltanschauung*), que pretende conocer y explicar la realidad desde la razón, del Yo puro:

“...la deducción -escribe Fichte- de una verdad objetiva, tanto en el mundo de los fenómenos como en el mundo inteligible, es la única finalidad de toda filosofía”.²

¹ Lauth, R. *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. Trad. B. Navarro. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. México, 1968. p. 52.

Sin embargo, Fichte sostiene que los intentos encaminados hacia este fin han sido a cual más insuficientes, a pesar de haber transcurrido más de mil años desde que los filósofos emprendieron esta ardua labor, al empezar a filosofar de manera sistemática en los albores de la civilización occidental, allá en la Grecia Clásica. Por eso Fichte piensa que la filosofía debe seguir desarrollándose más, para poder enfrentarse a la tarea planteada por él. En este sentido, hay que reconocer que la filosofía fichteana constituye uno de los intentos más originales, pero también más difíciles que haya producido el pensamiento humano para dar solución a dicho problema mediante la Doctrina de la Ciencia: “Para exponerla a alguno en forma íntima y hacérsela comprensible, se requiere una larga preparación del mismo por medio de la más abstracta especulación”.³

Precisamente esta dificultad tal vez explique el hecho de que su filosofía haya sido incomprendida en su momento y durante largo tiempo, cuyo reflejo es la ausencia de una escuela fichteana posterior, como sí ocurrió efectivamente, por ejemplo con los kantianos o hegelianos. Asimismo, ello llevó a su autor a divulgar desde muy pronto su obra en una serie de escritos dedicados al gran público, mientras que los temas de carácter especulativo, poco asequibles a la mayoría, los dejó sin publicar, pues, la mala acogida que tuvo su filosofía al principio, lo hicieron desistir en forma definitiva de dar al público su obra completa, tal vez con la esperanza de que algún día la posteridad le haría justicia, como ha empezado a ocurrir en la actualidad.

² “... und die Ableitung einer objektiven Wahrheit, sowohl in der Welt der Erscheinungen, als auch in der intelligibeln Welt, ist ja der einzige Zweck aller Philosophie.” Fichte, J.G. *Zweite Einleitung*, en *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Felix Meiner. Darmstadt, 1967. p. 41, nota. *Segunda Introducción en Introducciones a la Doctrina de la ciencia*. Trad. J. M. Quintana. Tecnos. 2ª ed. Madrid, 1997. p. 41.

³ Fichte, J.G. *Aforismos sobre la esencia de la filosofía como ciencia* en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. Trad. B. Navarro. UNAM. México, 1963. p. 84.

En mi opinión, las exigencias que Fichte estipula para la creación de la nueva filosofía se pueden reducir a tres rubros importantes: el aspecto metafísico, científico y metodológico, siendo el último el eje principal de toda nuestra investigación.

Respecto al primer punto, la intención de Fichte de llevar a la filosofía más allá de todas las ciencias, nos induce a considerar a aquella como una metafísica, como era, en efecto, la intención originaria del filósofo alemán, en la medida en que exige fincarla como el suelo y fundamento de las demás ciencias particulares.

Además, estipula que la filosofía no debe poseer un *status quo* puramente epistemológico en el sentido de ser un saber, incluso un saber del saber, a pesar de que Fichte haya denominado a su filosofía una Doctrina del Saber; en virtud de lo cual cualquiera podría pensar que se trata de una ciencia del saber, con el riesgo de interpretar a su filosofía en sentido teorícista, es decir, como un saber meramente teórico, pues equivale a reducir la filosofía a una epistemología.

Finalmente, la consideración anterior también puede inducirnos a reducir equivocadamente el alcance de la filosofía fichteana al identificarla con una lógica, pues entonces le faltaría el sustrato que sustenta el contenido de la verdadera filosofía, porque Fichte considera que en la filosofía existe otra instancia más básica que el pensamiento teórico; para demostrarlo va a dedicar todos sus esfuerzos a encontrar esa instancia que sirva de fundamento real a todo posible contenido del pensar.

Según el filósofo alemán, la única manera en que la filosofía puede erigirse no sólo como ciencia, sino también como ciencia de las ciencias, es decir, como la ciencia que funda y hace posibles las demás ciencias, es mediante una refundamentación de la filosofía misma. Para ello, reclama que la filosofía debe partir de un principio fundamental de carácter

ontológico-epistemológico (que unimos con un guión para hacer énfasis en su relación), es decir, de un principio capaz de superar el dualismo de las filosofías prekantianas, que pretendían, las unas, poner el acento sobre el ser y, las otras, sobre la conciencia.

“Todas perdían de vista -explica Fichte-, exclusivamente por falta de atención, que ningún ser se presenta excepto en una conciencia, y al contrario, ninguna conciencia excepto en un ser, que por esto, lo propiamente en-sí, como objeto de la filosofía, no es ni el ser, como en toda la filosofía prekantiana, ni la conciencia, como en verdad ni siquiera una sola vez se intentó; sino que tiene que ser: ser + conciencia, o conciencia + ser = la absoluta unidad de ambos, más allá de su separación. Kant fue el que hizo este gran descubrimiento y por ello vino a ser el fundador de la filosofía trascendental”.⁴

Mediante este principio unitario, en tanto que unidad originaria entre sujeto y objeto, conciencia y ser, quedan resueltas aquellas singulares cuestiones de cómo llega el ser a la conciencia, y viceversa, en la medida en que uno y otro, el ser y la conciencia, no están *a priori* separados, ni tampoco pueden ser unidos *a posteriori*, sino que son originariamente inseparables, incluso son en sí uno y lo mismo, como diría Fichte. Él mismo nombra a esta unidad inseparable como “razón” o “λογος”.

La tarea que plantea para la filosofía es profundizar y exponer semejante unidad originaria del ser y la conciencia porque únicamente así se entenderá la razón por la que se divide en ser y conciencia, y el hecho de que existan solamente dos posibilidades de fundamentación de la realidad: a partir de la conciencia o a partir del ser, lo que vale tanto como decir, desde el Yo puro, aislado de toda referencia empírica, o bien, mediante la cosa

⁴ *Aforismos...* p. 83.

en sí. “Hacer lo primero es lo que se llama *idealismo*, mientras que hacer lo segundo recibe el nombre de *dogmatismo*”.⁵

En este orden de cosas, Fichte estipula que el primer principio de la filosofía, mediante el cual se puede explicar la realidad (que no es lo mismo que fundamentar), debe ser producido desde el sujeto, del Yo y su actividad creadora, siguiendo las huellas de Descartes y, sobre todo, de Kant, para quien el sujeto es de naturaleza primordialmente moral. Por eso Fichte va a partir de la primacía de la razón práctica sobre la teórica, induciéndolo a definir su propio pensamiento como el primer sistema de la libertad: “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”.⁶

El Yo trascendental kantiano no puede ser primer principio de la filosofía porque no es más que un Yo lógico, núcleo de investigación de la Lógica Trascendental de la *Critica de la razón pura*. Tampoco lo es el “Principio de la conciencia” de Reinhold por el hecho de ser puramente teórico. Por último, tampoco puede serlo la lógica porque su validez es puramente formal. En cambio, la solución que va a aportar Fichte va a colmar las lagunas que las filosofías anteriores, incluyendo a Kant, no pudieron llenar; así, va a corregir y completar al último: “Esta cuestión olvidó Kant el planteársela porque no ha tratado en ninguna parte el fundamento de toda la filosofía, ya que en la *Critica de la razón pura* se

⁵ “Das erste Verfahren heisst *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*”. *Erste Einleitung*... p.12. *Primera Introducción*... *op. cit.* p. 11.

⁶ Esbozo de carta de Fichte dirigida a Baggesen en abril de 1795, en López-Domínguez, V. *Fichte*. Ediciones del Orto. Madrid, 1998. p. 90.

ocupó sólo del fundamento teórico, en el cual no podía tener lugar el imperativo categórico, y en la Crítica de la razón práctica consideró sólo el fundamento práctico...”;⁷ lo cual, dicho sea de paso, hará que Fichte desarrolle una filosofía completamente independiente de Kant (muy semejante a lo que hizo Spinoza con Descartes), para constituir el llamado “Idealismo alemán”. A su vez, la filosofía fichteana va a servir, en no pocos aspectos, como punto de partida inmediato tanto de Schelling, como de Hegel.

La solución que Fichte propone para zanjar la cuestión anterior refleja su idealismo. En efecto, Fichte sostiene que una explicación racional de la realidad, es decir, fundada estrictamente en la razón, debe partir única y exclusivamente de la razón y no de la cosa, del ser; de ahí el idealismo subjetivo de Fichte, llamado así porque parte del sujeto. En este sentido hay que añadir que el punto de partida de Fichte no es un Yo lógico, sino “metafísico”, pues, a diferencia del Yo pienso kantiano, el Yo fichteano ya no depende más de la presencia de una cosa externa a él para ser sí mismo, sino de una autoafirmación, pues el Yo consiste en la mera posición de su propio ser. **Fichte funda su filosofía sobre el siguiente principio: “Yo soy Yo”, cuyo contenido es la autoidentificación del sujeto, el cual coincide con la forma en que se expresa, que es la identidad del Yo consigo mismo.** Este principio está totalmente fundado en sí mismo porque su sentido no le viene dado por algo exterior, sino interior a sí, es decir, por su propia determinación o afirmación, instaurando con ello la absoluta inmanencia en su filosofía. El punto de partida de Fichte no es pues la alteridad, sino la unidad que contiene dentro de sí la alteridad. A efecto de poder entender mejor el principio fundamental de la filosofía fichteana: “Yo soy Yo”, el mismo

⁷ “ Diese Frage vergass Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage aller Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der r. Vern. nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Kritik der prat. Vern. Nur die praktische, in der es bloss um den Inhalt zu tun war...”. *Zweite Einleitung...* pp. 58-59. *Segunda Introducción...* p. 59.

también se puede expresar en otros términos equivalentes como el siguiente: “el sujeto es objeto”, que es lo mismo que “la inteligencia es la cosa” o también que “el pensamiento -la conciencia- es el ser”. Esto sucede así porque el Yo fichteano es primordialmente un Yo práctico, siendo la nota más característica del mismo ser todo actividad, lo cual explica por qué puede ser él mismo sujeto y objeto a la vez, inteligencia y cosa, etc., o sea, cuando se toma a sí mismo como objeto de su propio pensar, decisión libre que surge de su propio dinamismo y actividad.

Esto justifica por qué Fichte no parte de un principio teórico como el cogito cartesiano, o el Yo kantiano, pues, piensa que hay instancias más básicas que el pensamiento como la existencia, por cuanto que antes que pensar hay que ser. Dicho en otros términos, a la proposición cartesiana: *cogito ergo sum*, habrá que anteponer esta otra: *sum ergo cogito*, para hacer énfasis en que antes que pensar hay que existir.

Lo anterior nos lleva a justificar la conclusión que se puede deducir de que la filosofía de Fichte es idealista porque plantea una interpretación de la realidad a partir del sujeto, de la conciencia; pero también es realista por cuanto que reconoce la existencia del ser, independiente de nosotros, siendo su verdadero punto de partida la unidad de ambos.

Por eso, dado que en la filosofía fichteana no se admite nada como presupuesto, sino que todo debe ser demostrado, deducido y justificado, Fichte parte del sujeto, de la conciencia, del pensamiento, como un acto libre, autónomo y autosuficiente, el único capaz de explicarse a sí mismo, como a todo lo demás. Por el contrario, no se puede partir del objeto, de la cosa, a secas, porque el objeto no se puede explicar a sí mismo; aunque el materialismo lo presupone y admite como la base de su interpretación de la realidad, según Fichte, esto no lleva a ningún lado por la sencilla razón de que presupone lo mismo que

debe explicar y demostrar. La cosa, el objeto, aislado del pensamiento, no explica por sí mismo nada. En cambio, aquí el único que puede darle sentido a lo otro de sí mismo es el sujeto, el Yo, como a sí mismo, pero no a la inversa. Como dice Cruz: “Sólo por el sujeto puede tener explicación el objeto, y no al revés”.⁸

Por tanto, la necesidad de **la Doctrina de la Ciencia de Fichte** radica, en última instancia, en que constituye un punto de vista (*Gesichtspunkt*) frente a la realidad: **es idealista** en el momento de buscar un fundamento que explique la racionalidad del mundo, porque de los dos términos que constituyen la experiencia (la conciencia y la cosa), lo hace desde la conciencia -la razón- y no de la cosa -el ser-; **y es realista**, cuando se ocupa de su existencia.

Sin embargo, a pesar de lo dicho, no se debe barruntar, ni creer que el idealismo de Fichte niegue la existencia del ser, del mundo, porque esto implicaría no haber entendido la propuesta filosófica fichteana. En efecto, Fichte no niega ni fundamenta en ningún momento la existencia física del mundo, sino que trata de explicarla, que no es lo mismo, es decir, intenta deducirla y demostrarla a partir de la razón, del sujeto, y no del objeto, ya que éste en sí mismo, separado del sujeto, no tiene ningún sentido, como ocurre con la cosa en sí kantiana.

“El realismo que se nos impone a todos, incluso al idealista más resuelto cuando se trata de obrar, esto es, el admitir que existen fuera de nosotros objetos totalmente independientes

⁸ Cruz Cruz, J. “Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto”. Eunsa. Navarra, 2003. pp. 88, 89.

de nosotros, es algo que se da en el propio idealismo, siendo en él explicado y deducido...”⁹

Por tanto, la Doctrina de la Ciencia, como arquetipo del idealismo admite la experiencia, pero no explica la realidad partiendo de la experiencia,¹⁰ como hace el empirismo, sino que parte de la inteligencia, como uno de los elementos de la experiencia, para elevarse por encima de ésta y tratar de explicarla. Dicho de otro modo, de la existencia del mundo, lo único que nos interesa de él es el sentido que tiene para nosotros, sin el cual, que es dado por el sujeto, permanecería como una cosa en sí, sin ninguna posibilidad de ser conocida; siendo esto último lo que realmente interesa al filósofo, o sea, conocerla, captar su naturaleza interna, su esencia, todo lo cual es producto nuestro, de nuestra actividad teórica y práctica. Esto implica que del mundo no sabemos nada que nosotros mismos no hayamos puesto y creado previamente mediante nuestra actividad, por eso es que el mundo es un mundo cultural porque es una creación nuestra, **desde el punto de vista ideal**, porque **el No-Yo depende del sujeto**, pero **en cuanto a su existencia, el sujeto depende del No-Yo, -del ser-**.

“Por tanto, según su existencia el Yo es dependiente; pero en las determinaciones de su existencia es absolutamente independiente...La Doctrina de la Ciencia se compromete a deducir, partiendo de la facultad determinante del Yo, todas las posibles determinaciones de esta fuerza, o de este No-Yo, las cuales pueden presentarse en nuestra conciencia hasta el

⁹ “ Der Realismus, der sich uns allen, und selbst dem entschiedensten Idealisten aufdringt, wenn es zum Handeln kommt, d. h. die Annahme, dass Gegenstände ganz unabhängig von uns ausser uns existieren, liegt im Idealismus selbst, und wird in ihm erklärt, und abgeleitet...”. *Zweite Einleitung...* p.41, nota. *Segunda Introducción...* p. 41, nota.

¹⁰ Porque la realidad se da en la experiencia de cada uno, es decir, mediante la relación de la conciencia y la cosa: “Das endliche Vernunftwesen hat nichts ausser der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält”. *Erste Einleitung...* p.12. “El ser racional finito no dispone de nada fuera de la experiencia; ésta es la que encierra la materia toda de su pensamiento”. *Primera Introducción...* p.10.

infinito; y tan cierto como que es Doctrina de la Ciencia, tiene que poder deducirlas efectivamente... Ciertamente ella explica toda conciencia partiendo de algo que existe con independencia de toda conciencia; pero no olvida que en esta explicación ella se orienta según sus propias leyes; y en cuanto reflexiona sobre esto, ese algo independiente se convierte a su vez en un producto de su propio pensamiento, o sea, en algo dependiente del Yo, en la medida en que eso debe existir para el Yo (darse en el concepto de éste)... En su idealidad, todo depende del Yo, pero respecto de la realidad, el mismo Yo es dependiente; no obstante, nada es real para el Yo, sin ser también ideal...”.¹¹

Respecto al aspecto científico, Fichte piensa que es necesario elevar la filosofía a nivel de científicidad; para ello exige que su saber, como saber de sí esté fundado en sí y por sí mismo, sin recurrir a algo extrínseco al mismo, por ejemplo tomar prestado el método de otra ciencia; sino que debe ser un saber verdadero en sí, de sí y capaz de ser demostrado por sí mismo. Esto no implica de ningún modo que la filosofía sea una ciencia como lo son todas las demás ciencias particulares, porque con ello se corre el riesgo de reducir la riqueza de su contenido a sólo una esfera de su amplio espectro, porque se podría asimilar a una lógica, a la cual, aunque poseedora de un saber cierto y verdadero, le faltaría el sustrato que sustenta el contenido de la verdadera filosofía.

¹¹ “Das Ich ist demnach abhängig seinem Daseyn nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseyns... Alle mögliche Bestimmungen dieser Kraft, oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewusstseyn vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muss dieselbe, so gewiss sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können... Sie erklärt allerdings alles Bewusstseyn aus einem unabhängig von allem Bewusstseyn vorhandenen; aber sie vergisst nicht, dass sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eigenen Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflectirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Product ihrer eigenen Denkkraft, mithin etwas vom Ich abhängiges, insofern es für das Ich (im Begriff davon) da seyn soll... Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu sein...”. Fichte, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), *Sämtliche Werke (SW)*, editada por Immanuel Hermann Fichte, Berlín, 1845; reproducción fotomecánica en 11 tomos. Walter de Gruyter & Co. Berlín, 1971. vol.I, pp. 279-280. *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794), en *Doctrina de la Ciencia*. Trad. José Cruz. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1975. pp. 135-136.

Fichte cree dar cumplimiento a esta tarea, como decíamos antes, al refundamentar la filosofía empezando con la fundación de su propio saber en sí y por sí mismo. Para realizar la transformación de la filosofía en ciencia, Fichte estipula que la filosofía debe ponerse a sí misma como objeto de estudio, para permitir esclarecer su propia práctica teórica, es decir, la filosofía se debe volver reflexiva. Todo esto le va a allanar el camino a Fichte para poder corregir la filosofía, volverla autoconsciente y ponerla sobre bases científicas, al deducir todo su conocimiento a partir de un principio cierto y verdadero en sí mismo.

Entre los requisitos que debe cumplir la filosofía para elevarse al rango de ciencia, según el filósofo germano, vamos ahora a enumerar solamente los siguientes, en su lugar correspondiente los habremos de fundamentar: que la filosofía sea sistemática y sea considerada como una totalidad; además que los conocimientos producidos por ella sean ciertos; pero la condición *sine qua non* que debe cumplir es que debe estar basada en una proposición fundamental y no en varias, puesto que así no formaría una sino varias ciencias; asimismo, debe contar con otras proposiciones de carácter derivado, pues de otro modo, no fundaría nada; en fin que su contenido sea inmanente, pero no externo, sino fundado en sí mismo; y que dicha proposición sea cierta previamente a toda la deducción y enlace posterior de las proposiciones siguientes, para que sea capaz de comunicar su certeza a todas las proposiciones derivadas de ella.

En suma: la pregunta cardinal es esta: ¿cómo es posible en general contenido (o sea, aquello -la certeza- que la proposición fundamental debe tener y comunicar a las proposiciones) y forma (la manera cómo debe aquélla transmitir la certeza a las otras proposiciones) de la ciencia? Si fuera respondida tal cuestión sería posible la ciencia de la ciencia, la Doctrina de la Ciencia. Fichte da una respuesta decisiva a este planteamiento

cuando sostiene que el primer principio fundamental de la Doctrina de la Ciencia: “Yo soy Yo”, cumple con las condiciones mencionadas, permitiendo así la fundación de todo el saber humano en general y, por antonomasia, la de las demás ciencias particulares. Esto lo explicaremos después mencionando aquí solamente que, como precisa Fichte, la W.-L. constituye el lugar mismo del saber científico en general, pues, su objeto es el sistema del saber humano en su conjunto, fundándose en su ámbito todos los principios fundamentales de las demás ciencias. Esto va a hacer a la filosofía acreedora al título, efectivamente, de ciencia de las ciencias.

Una vez establecida la supremacía de la filosofía sobre el resto de las ciencias, va a ser más fácil explicar su relación con ellas, incluyendo la lógica, como veremos a su debido tiempo.

Pero, también la filosofía o, mejor dicho, su filosofía, la Doctrina de la Ciencia -siguiendo a su creador-, como toda ciencia, ha sabido encontrar no sólo “su objeto”, como se hizo notar antes, sino también un “método propio”, como algo que surge de su propia actividad, llamado “genético” por su autor, y que nos recuerda mucho al método filosófico de Spinoza; aunque es mejor conocido como método dialéctico, el cual nos hace pensar también en Kant -en sus antinomias-. La Doctrina de la Ciencia, en tanto que sistema, resulta ser un entramado de proposiciones derivadas deductivamente de una proposición fundamental. El método filosófico de Fichte es elevar a la conciencia este desarrollo, sumergiendo al sujeto observante dentro del proceso mismo, a fin de evitar el error de ver el proceso desde fuera, como algo sin movimiento, considerando los conceptos en su resultado, y no en el proceso en que fueron engendrados.

Se trata de un procedimiento genético por vía del cual todas las proposiciones fundan su certeza en la proposición fundamental, la cual no se funda en ninguna otra. Todos los conceptos producidos obedecen a una deducción interna, a partir de sus premisas, sin introducir nada del exterior, como algo presupuesto, sino que todo debe ser demostrado y deducido como el resultado de una génesis del desarrollo del contenido mismo. El producto de esta labor del pensamiento, en donde un contenido surge realmente de sus premisas, mediante una relación que no puede ser externa, sino en todo momento interna, incluso “dialéctica”, o sea, mediante unión y superación -Fichte dice conciliación (*Vereinigung*)- de contrarios, da como resultado un saber que aparece no como producto concluido y muerto, sino como algo vivo, que está autogenerándose a cada momento. Ello explica por qué unas categorías se transforman en otras, cada vez más particulares, como veremos después.

Lo anterior nos permite reconocer la absoluta inmanencia que se encuentra realizada plenamente en la filosofía fichteana, ya que ésta se puede concebir a la manera de un todo orgánico, en donde todas sus partes se encuentran autoproduciéndose a partir de su estado embrionario, es decir, de un principio fundamental e interactuando en todo momento.

Semejante concepción de la filosofía como un todo, capaz de determinarse en sí, por sí y para sí mismo, con un método propio formando un todo con el contenido, el cual nos permite conocer la racionalidad del mismo bajo una “forma” determinada y plena de sentido, es el ideal al que aspira Fichte para crear una nueva filosofía -científica-, con el nombre de Doctrina de la Ciencia, y la necesidad que justifica su creación.

1.2. Concepción ontológica del Yo puro

En general, se puede aseverar que la filosofía de Fichte es dinámica porque lo que está a la base de la misma es el concepto de libertad, la cual no se debe entender como algo

abstracto, ya que se encuentra encarnada en el Yo absoluto, que es precisamente el objeto de su filosofía. El carácter dinámico que subyace a todo su pensamiento se comprende y explica claramente desde el momento en que sabemos que la nota esencial del Yo es la de ser lo absolutamente incondicionado, es decir, es aquello que no se encuentra determinado por nada exterior a él, sino en sí, por sí y para sí mismo, siendo el “Yo soy” justamente el principio fundamental de toda su filosofía. Esta incondicionalidad o plena libertad se refleja en el Yo puro al ser en sí mismo absoluta actividad, no determinado por nada más que por sí mismo, lo cual constituye lo más originario y esencial de su propio ser. En él, sujeto y objeto se encuentran formando una absoluta unidad. El Yo, en tanto que sujeto, cuando se toma a sí mismo como objeto, realiza la perfecta unidad en sí mismo. En este sentido, el Yo, al ser conciencia, debe ser conciencia de algo, y si ese algo (objeto) llega a ser él mismo, o sea, el sujeto, entonces se vuelve autoconciencia o la inteligencia que se piensa y se sabe a sí misma.

Pero de hecho el Yo no es un sujeto puramente teórico, ni su actividad se agota ni se reduce al saber, sino que el Yo es *de facto* ante todo práctico, porque su esencia estriba en ser autoactividad, siendo la actividad teórica una forma de manifestación de su actividad general. La razón es esencialmente práctica, no teórica, porque si se dice que conocer es afirmar o negar algo de algo, habrá que añadir que ese afirmar es un acto de la voluntad y, por tanto, anterior al conocer.

El punto de partida de Fichte es la experiencia, la que abandona inmediatamente, porque su objetivo es hallar un fundamento de la misma. Ahora bien, siendo la experiencia, según Kant, una relación entre sujeto y objeto, para encontrar un principio que la explique hay que elevarse por encima de ella desarticulando dicha relación. De este modo existen dos

posibilidades de fundamentación de la realidad: a partir de la cosa en sí o a partir del Yo puro, aislado de toda referencia empírica. Esto va a generar, en consecuencia, dos concepciones del mundo contrarias: si se parte del objeto va a dar origen al dogmatismo, o al idealismo si se parte del sujeto, siendo la última la vía seguida por Fichte.

El principio encontrado por él como fundamento último de la realidad -decíamos más arriba- se encuentra fundado y determinado en sí mismo. Dicha autodeterminación se refiere primordialmente a la forma y al contenido, los cuales se encuentran determinados mutuamente en el principio fichteano. En efecto, en la proposición fundamental encontrada por Fichte: “Yo soy Yo”, el contenido viene expresado por el Yo, en tanto que sujeto y objeto, que coincide con la forma en que se expresa, que es la identidad de sujeto y objeto.

El carácter ontológico que contiene en sí esta proposición es la determinación que le permite a Fichte tomarla como el fundamento de toda la realidad, al mismo tiempo que lo lleva a elevarse sobre la lógica, a la que funda, pues con sólo hacer abstracción del contenido en la proposición anterior: “Yo soy Yo”, obtenemos “A es A”, que constituye el principio de identidad, que es el principio fundamental de la lógica. Con este argumento, aunque brevemente expuesto aquí, Fichte desarticula toda crítica que pretenda ver en la Doctrina de la Ciencia, una doctrina lógica solamente, como la crítica kantiana, como detallaremos más adelante.

A diferencia del Yo pienso kantiano (*Ich denke*), el Yo puro fichteano ya no depende de la presencia de una cosa externa a él para su constitución, su autoposición es absoluta porque consiste en una autoafirmación: la posición de su propio ser, entendido como pura actividad, en la que el sujeto, el resultado y la actividad coinciden y que Fichte llama *Tathandlung* (autoactividad).

En cuanto actividad pura, el principio fichteano comprende todos los aspectos de la vida humana, incluido el conocimiento, que no es más que un modo peculiar de la acción. Por tanto, Fichte reconoce que la lógica es una ciencia subordinada porque considera que en el hombre hay instancias más básicas que el pensamiento teórico, a saber, **el nivel ontológico**, como el principio, suelo y fundamento de todo lo demás, incluyendo, por supuesto, lo lógico, el cual posee un carácter derivado del primero. Dicho en términos abstractos: sin la afirmación de la ontología no hay lógica ni epistemología; en efecto, sin la afirmación del sujeto que piensa, el pensamiento no puede existir, afirmación que se da originariamente, no a través del pensamiento, sino por el yo, que es tanto pensamiento como ser, reflexión, vida y acción. Si no se es, no se puede pensar. Esto se puede ampliar argumentando que Kant demostró que no se puede prescindir del sujeto porque él es justamente el fundamento de la relación sujeto-objeto al ser “el yo pienso” que acompaña todas mis representaciones. Esto indica que nunca es dado el objeto en sí mismo, pues, sólo se ofrece como objeto para un sujeto. Así, Fichte afirma que del sujeto “nunca se puede hacer abstracción”.¹² El objeto sólo se explica por el sujeto, y no al revés. Así, Fichte sostiene que no es el ser el que funda al sujeto, ya que eso sería dogmatismo e incluso materialismo, sino que es el fundamento como sujeto el que funda el ser. Dicho sujeto no es “meramente” finito, por ello, Fichte caracterizó al fundamento, en su primera época, como sujeto o “Yo absoluto”, para enfatizar justamente que excedía las posiciones del sujeto finito. Por tanto, el fundamento es el principio de todo sujeto (saber) y de todo objeto (ser), y es “absoluto” por estar más allá de toda limitación y oposición de sujeto y objeto.

¹² “... man kann... nie abstrahieren”. *SW.*, vol. I. p. 97. *Fundamento...* p. 17.

Por otro lado, sabemos que para Fichte la filosofía debe ser un saber del saber, por eso es que llamó a su sistema Doctrina de la Ciencia (del alemán *Wissenschaftslehre*, y de aquí en adelante W.-L.). Parece ser que Fichte influyó en este punto sobre Hegel, el cual, se ha de haber inspirado mediata o inmediatamente en aquél para titular a su obra *Ciencia de la Lógica* (*Wissenschaft der Logik*), la cual pese a las diferencias existentes entre ambos, viene a ser como la de Fichte, un saber del saber. Pero se podría objetar que la obra hegeliana es fundamentalmente ontológica, mientras que la fichteana no lo es. Sin embargo, tomar por verdadera la conclusión anterior sería falso. Esto se explicará al seguir abundando más en el carácter ontológico que encierra el pensamiento fichteano.

Fichte, al llamar a su filosofía *Wissenschaftslehre*, está haciendo énfasis en una cosa: está tratando de indicar y aclarar con este nombre que se trata de una ciencia trascendental, en el sentido kantiano del término, al refrendar que no es empírica, y cuyo objetivo es fijar las condiciones de posibilidad del conocimiento humano en general. Sin embargo, de lo anterior no se debe concluir que la filosofía para Fichte se reduzca a un simple discurso epistemológico que tenga poco o nada que ver o incidir directa o indirectamente en la realidad. Resulta en verdad sorprendente que en este engaño haya caído un pensador de la talla de Kant, pero así fue como nos lo revelan sus propias palabras en la *Allgemeine Literaturzeitung*:

“Considero la Doctrina de la Ciencia de Fichte como un sistema absolutamente insostenible. Pues una teoría de la ciencia no es ni más ni menos que una pura lógica, cuyos principios no llegan hasta la materia del conocimiento, sino que, en cuanto pura lógica, hace abstracción del contenido del conocimiento. Querer a fuerza de examinarla

detenidamente sacar de ella un objeto real es una tentativa vacía y algo todavía inédito”.¹³

En primer lugar, hay que reparar en el hecho de que si la W.-L. fija las condiciones de posibilidad del conocimiento humano en general, todas las demás ciencias quedan justificadas por ella, incluyendo la lógica; no sólo desde la forma, también por el lado del contenido, ya que la Doctrina de la Ciencia, desde el primer principio deduce la categoría de la “realidad”, creando una pauta para saber cuándo una cosa es real.

Además, en el capítulo II “Determinaciones conceptuales del método. 2.1. La abstracción. Ascensión de lo abstracto a lo concreto”, veremos cómo Fichte parte de ciertas leyes lógicas hasta elevarse a sus verdaderos principios, o sea, a los que explican a aquellas, como a los de las demás ciencias, alcanzando con ello el nivel originario u ontológico en que se funda la verdadera filosofía y a partir del cual se puede explicar todo lo demás; así Fichte encuentra tres principios fundamentales (*Grundsätze*) ontológicos, sobre los cuales va a levantar toda su Doctrina de la Ciencia. El argumento anterior permite desarticular la crítica kantiana, y hasta refutar a Kant, lo cual no deja de ser paradójico porque si bien es verdad que el propio Kant proclamaba los límites del conocimiento y la imposibilidad de la metafísica, los filósofos del Idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel, pasaron a la más audaz afirmación de la metafísica y al despliegue del conocimiento sin límites.

Ahora bien, Fichte construye una filosofía basada en las exigencias ontológicas del Yo puro, que es ante todo acción, que se manifiesta primordialmente como yo práctico, y su acción, como acción moral en el mundo real, existente fuera de nosotros, que se presenta

¹³ Kant, E. *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (Ac. B., v. XXII), p. 370s, en Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. vol. II: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Herder. Barcelona, 1986. p. 16.

como resistencia y material del deber. Pero también hay que añadir que el realismo de la acción moral se extiende al campo del conocimiento, ya que el sujeto es primeramente acción, siendo una forma de manifestación de esta actividad la razón teórica, pero su aspecto determinante es y seguirá siendo siempre el primado de la razón práctica.

Esto implica que el Yo está muy lejos de agotarse en su carácter teórico: no es sólo un yo conocedor, sino igualmente un yo activo. En la acción lleva una relación de dominio frente al objeto, es decir, en la acción demuestra una superioridad o dominio sobre el No-Yo, determinándolo y sometiéndolo a sus propios fines. En consecuencia, en el ámbito práctico no hay cosas en sí, sino que las cosas son para nosotros y lo que debemos hacer con ellas. De esto se puede concluir entonces que el Yo absoluto es efectivamente el productor tanto del Yo finito como del No-Yo y hay que pensarlo como autoposición absoluta, lo que quiere decir, no como determinado por las cosas, sino por el contrario como lo que las determina a ellas.

De lo anterior se puede inferir, por tanto, que lo epistemológico (el Yo teórico) y lo moral (Yo práctico) se encuentran dependiendo de o están determinados por lo ontológico (Yo absoluto). De aquí se sigue que para Fichte la W.-L. se basa primordialmente en un principio ontológico y no solamente epistemológico o moral, ya que si así fuera no sería - como pretende serlo- la ciencia de las ciencias o aquélla que fundamenta a las demás; quedando en consecuencia para ella sólo el poco honroso honor de ser solamente una pura ciencia del saber, a la cual le faltaría el contenido del mismo, porque no se ve que con ello se hace reducir todo su valor al de ser únicamente algo así como la lógica -formal-, que carece de todo contenido.

Sin embargo, para Fichte la W.-L. es la ciencia por excelencia de la que se desprenden las demás ciencias porque su objeto es el ser y el saber, el sujeto y el objeto que coexisten bajo la unidad superior del Yo puro. Ahora bien, el hecho de que Fichte parta en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* del yo teórico y no del práctico no debe llevarnos a sacar la conclusión errónea de atribuir la supremacía del primero sobre el segundo, quizá la razón de ello es muy sencilla de explicar y estriba en lo siguiente.

El punto de partida de la deducción en el *Fundamento...* debe ser necesariamente el yo teórico porque sin él no podríamos elevarnos al conocimiento de nuestra actividad práctica, de nuestra praxis. Pero hay que agregar por igual que el punto de llegada será el **yo práctico**, que es el **fundamento real** de toda la deducción, como del **yo teórico** mismo, el cual viene a ser aquí el **fundamento ideal**. Como afirma Gueroult: “Tal es el círculo de la Doctrina de la Ciencia. Describirlo es describir la manera mediante la cual el Yo viviente puede llegar a la conciencia de su principio”.¹⁴ Es real porque aquello en que se funda toda conciencia (y todo ser) es pura actividad, de tal modo que todas las formas empíricas de la conciencia (lo que se llama realidad) son deducibles del yo, que es esencialmente actividad. Y es ideal porque todo en el conocimiento es puesto por el sujeto (el Yo), no sólo la forma, sino también la materia o el objeto del conocer. En suma: el fundamento real es el Yo como actividad absoluta y el fundamento ideal, su autoconciencia o reflexión en sí.

¹⁴ “Tel est le cercle de la Doctrine de la Science. Le décrire, c’est décrire la façon dont le Moi vivant peut arriver à la conscience de son principe”. Gueroult, M. *L’évolution et structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Tomo I. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1982. p. 218.

1.3. Método en estado práctico: Estructura de la *Wissenschaftslehre* en general y del *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia* en particular.

Antes de entrar en materia considero adecuado hacer las siguientes observaciones generales. En la forma de exposición en que la W.-L. se encuentra descrita, por ejemplo en el *Fundamento...*, está la clave para lograr una comprensión del concepto del método filosófico de Fichte, aunque tal método se encuentre expuesto ahí en estado práctico o, como diría Schelling, en plena ejecución (*in voller Anwendung*); a veces -por no decir escasamente-, con alusiones al mismo hechas en forma clara y directa por el mismo Fichte. Sin embargo, en su mayor parte, no hay referencia explícita alguna al respecto, en vista de lo cual es necesario desplegar un gran esfuerzo para recuperar el concepto del método fichteano, con las determinaciones más esenciales que puedan ayudarnos a plantear una interpretación del mismo en sus rasgos más generales.

En mi concepto, la génesis y el desarrollo de la conciencia implica que debemos considerar la actividad del Yo absoluto, de la conciencia pura, como un proceso, lo cual es lógico desde el momento en que sabemos que la nota esencial de su naturaleza es ser pura actividad. Mas para poder entender dicho proceso creo necesario analizarlo a través de los distintos momentos que lo integran, tanto para dar cuenta de su contenido general, mediante el conocimiento del contenido específico de cada uno de ellos -los momentos-, como para entender también la forma en que se encuentran articulados entre sí, esto es, cómo un momento determinado surge a partir del anterior para dar origen a su vez a otro posterior.

Estructura de la Doctrina de la Ciencia en general. La filosofía de Fichte obedece a un plan, a un proyecto, al que su autor dedicó prácticamente toda su vida para su realización. Fichte escribe en 1794: *Sobre el Concepto de la Doctrina de la Ciencia*, esta obra puede

considerarse como una verdadera introducción al sistema, *sensu latu*, que Fichte va a fundar.

Concretamente en la tercera sección, su autor nos va a hablar acerca de la división de la Doctrina de la Ciencia -enfaticemos- hasta este momento hipotética ya que nuestro filósofo todavía no la realizaba. Por ello va a ser necesario citar al autor porque en el siguiente texto se encuentra *in nuce* todo el contenido programático del sistema de la W.-L. que su creador va a desarrollar a lo largo de toda su vida, y dice:

“En ella es fundada una nueva teoría, totalmente determinada, de lo agradable, de lo bello y sublime, de la regularidad de la naturaleza en su libertad, de la teología, del llamado sentido común o del sentido natural de la verdad, y finalmente un derecho natural y una doctrina moral, cuyos principios básicos no son puramente formales, sino materiales”.¹⁵

El pronombre personal “ella” se refiere a la segunda parte de la W.-L., que es la filosofía práctica, sólo mediante la cual la primera parte, la filosofía teórica, recibe su segura “delimitación” y su sólida “base”. De lo que se deduce que para Fichte la filosofía es teórica porque es práctica, lo cual se comprende desde el momento en que sabemos que el Yo es, ante todo, práctico. Las dos partes: “el saber teórico” y “la ciencia de lo práctico” de que se habla aquí, corresponden al contenido de otra obra escrita por Fichte el mismo año y titulada: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Es necesario subrayar -como su título lo expresa palmariamente- que se trata esencialmente de los “fundamentos” del sistema y no del sistema mismo, ya que Fichte comete un error al no aclarar o al menos insistir, como sí lo hizo al final de la *Doctrina de la Ciencia 1798 nova método*, sobre la distinción entre la fundación del sistema y el sistema mismo, lo cual tal vez se deba a que

¹⁵ *Sobre el concepto...* p. 52.

muy al principio ni él mismo distinguía ambos aspectos muy claramente. Lo cierto es que así Fichte autorizó *de facto* la siguiente confusión: ir a buscar el sistema donde no está (en el *Fundamento...*), tal y como lo anuncia el texto citado, en lugar de leer lo que únicamente se encuentra allí, o sea, los puros fundamentos del sistema. Las interpretaciones de Hegel como de Kant son un claro testimonio del resultado de esta confusión, las cuales, por su parte, adolecen de ser del todo incompletas. En efecto, su craso error consiste en haber caído en la ilusión de tomar la parte por el todo y en no haber conocido y haber ignorado la obra posterior de Fichte, en la cual se encuentra propiamente el sistema.

Sin embargo, las ideas de Fichte no llegaron a materializarse, al menos tal y como aparecían en el texto citado, lo cual, no obstante, no impidió a su autor seguir trabajando en la elaboración del sistema de la W.-L. En este sentido, no es sino hasta 1798 cuando Fichte vuelve a hablar acerca del desarrollo de su sistema en una obra escrita por él en ese año con el título: *Wissenschaftslehre 1798 nova metodo*. Concretamente en la conclusión de este libro Fichte esboza la estructura de la Doctrina de la Ciencia mediante la forma de la “síntesis quintuple”, es decir, por medio de cinco momentos o síntesis, absolutamente relacionadas entre sí, y que llamará posteriormente causación recíproca (*Wechselwirkung*).

Síntesis I. Según Fichte, el momento central de la síntesis -quintuple- está constituido por la fundación (*Grundlage*) del sistema. El título en alemán de la obra de 1794: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* es muy claro en este sentido y no deja lugar a equívocos; ya que se trata únicamente de los fundamentos y no del sistema mismo, sólo que Fichte no hizo el énfasis suficiente en esta clara distinción -dicho sea de paso- para evitar con ello interpretaciones erradas que terminaron por deformar su pensamiento. Esta

fundación expresada por primera vez en la obra mencionada va a recibir una nueva exposición en otra: *La Doctrina de la Ciencia 1798 nova método*.

Síntesis II. El segundo momento o término es la parte del sistema llamada filosofía teórica (*Wissenschaftslehre der Theorie*) y que podría ser considerada también como filosofía de las ciencias; no fue escrita por Fichte, más adelante trataré de ofrecer una explicación al respecto.

Síntesis III. El tercer gran momento es la filosofía práctica (*Wissenschaftslehre des Praktischen*) mediante una obra titulada: *El Sistema de la Ética según los Principios de la Doctrina de la Ciencia* (*Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre*).

Síntesis IV. Fichte también elaboró en 1796 la filosofía del derecho, cuyo título completo reza así: *Fundamento del Derecho Natural según los Principios de la Doctrina de la Ciencia* (*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*).

Síntesis V. Finalmente, la ética ocupa el quinto lugar, cuyo objeto es asegurar la relación entre la filosofía trascendental y el sentido común. Esta es otra obra que también falta en el sistema fichteano. La razón de esta ausencia, como la indicada en la síntesis II, la explica Philonenko al sostener que Fichte estimaba que en tales dominios la obra de Kant podría ser considerada como el desarrollo de la W.-L.,¹⁶ siendo su deber conducir al lector hasta el punto en que Kant pudiera hacerse cargo de él.

¹⁶ Cf. Philonenko, A. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Ed. Vrin. París, 1980. p. 99.

“En este sentido -escribe Philonenko- era posible considerar el sistema de la Doctrina de la Ciencia como acabado, completándolo con la *Crítica de la razón pura* y con la primera parte de la *Crítica del juicio*”.¹⁷

Únicamente así es posible pensar en el desarrollo completo de la filosofía fichteana. Como se puede observar, ha quedado claro que la Doctrina de la Ciencia está estructurada en dos grandes momentos: la fundación y el sistema. Al mismo tiempo, se puede advertir también que esta estructuración de la Doctrina de la Ciencia se encuentra establecida bajo una forma peculiar: “la síntesis quintuple”, procedimiento metódico que no solamente se encuentra actuando en la concepción general del sistema, como ha quedado brevemente descrito aquí, sino que también va a estar presente y en forma actuante en la construcción de los análisis que tratan sobre los puntos de detalle, como sucede en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, como veremos a continuación. A reserva de los apuntamientos expuestos hasta ahora y con el fin de abundar aún más en estos planteamientos, en el inciso tres del capítulo siguiente se va a explicar con más detalle el *modus operandi* tanto de la tríada dialéctica como de la síntesis quintuple.

Estructura del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, en particular. Fichte empieza con la fundamentación de su sistema titulado así tal vez a su mejor obra: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Después de una consideración preliminar de la W.-L. en el *Fundamento*... se puede percibir cierta estructura, que refleja y explica la naturaleza interna del Yo, lo cual es comprensible pues podemos colegir que dicha estructura es el resultado mismo que la actividad propia va dejando tras de sí. Volver

¹⁷ “ En ce sens il étaít possible de considérer le systéme de la Doctrine de la Science comme achevé en le complétant par la Critique de la Raison pure et la première partie de la Critique du Jugement”. Philonenko, A. *op. cit.* p. 99.

explícito todo este orden y racionalidad inmanente que subyace en el mundo del Yo y explicarlo a nivel del concepto es un medio seguro para aproximarnos hacia una concepción del método en Fichte. La obra está dividida en tres partes: una dedicada a los Principios, otra a la Filosofía Teórica, y la última, a la Filosofía Práctica.

La **primera parte** contiene tres principios: el Yo, el No-Yo y su síntesis. De la forma de articulación de ellos, que surgen del desarrollo del contenido, Fichte va a desprender la “tríada dialéctica”, como hará con la “síntesis quintuple” en las dos siguientes partes. En efecto, en la **segunda parte**, la Filosofía Teórica contiene dos síntesis quintuples: la primera está compuesta de las reflexiones filosóficas, o sea, reflexiones del filósofo observante del desarrollo de la conciencia, del Yo, cuando éste todavía no es consciente de su actividad inmanente; la segunda síntesis quintuple se refiere a las reflexiones reales y naturales del Yo, que él mismo realiza hasta llegar a comprender el mecanismo de la conciencia y de que él es el autor de su propio desarrollo, volviendo así comprensibles las reflexiones filosóficas anteriores. Por último, la **tercera parte**, la Filosofía Práctica contiene igualmente dos síntesis quintuples: la tercera está constituida, como la primera, por reflexiones filosóficas; y la cuarta, igual que la segunda, se compone de otra serie de reflexiones reales y naturales del Yo, realizadas y comprendidas por él mismo, o sea, cuando llega al final del proceso. Sólo agregaremos por ahora que tanto la tríada dialéctica como la síntesis quintuple representan determinaciones esenciales de la concepción metodológica de Fichte, y se refieren primordialmente al mecanismo de su método filosófico, como veremos después.

Primera parte del *Fundamento*: Los Principios

Esta parte está destinada a sentar las bases de la W.-L., y lo hace mediante tres principios sobre los cuales Fichte habrá de edificar toda su filosofía. Schelling nos aclara que en realidad son postulados, ya que al ser principios no se pueden probar, ni deducir porque más arriba de ellos no puede haber nada. El primer principio de los tres que componen esta parte es aquél sin el cual los otros dos, ni los restantes que se generen de éstos, se pueden poner, ni tampoco entender, ya que sobre él se funda todo lo demás, por eso Fichte lo llama principio fundamental (*Grundsatz*). Estos tres principios se encuentran articulados en forma de tríada dialéctica, lo que significa que: el primero es la tesis, el segundo la oposición al primero o antítesis y el tercero, la síntesis de los dos anteriores. Schelling y Hegel van a echar mano del mismo método dialéctico, introducido aquí por Fichte por primera vez en la filosofía y desarrollado y usado por él de forma consciente.

1. Postulación del primer principio. Fichte parte del principio de identidad “ $A=A$ ” para establecer el primer principio “Yo soy Yo” de la filosofía. Aunque se trata de una deducción, no se debe concluir de ello que el primero funda al segundo, que la lógica determina a la ontología, sino todo lo contrario, pues al ser el Yo absoluto el primer principio es *ipso facto* originario e incondicionado, tanto en la forma como en el contenido, lo que quiere decir que no se puede derivar de nada, sino que él mismo es origen, suelo y fundamento, a partir del cual se debe derivar todo lo demás.

En realidad el principio ontológico-epistemológico: Yo soy Yo se debe descubrir bajo el principio lógico de identidad, en el cual se encuentra de manera implícita, y sólo mediante un trabajo de abstracción y reflexión será posible reconocerlo dentro del otro principio, al cual finalmente sirve como base o fundamento, como será explicado más adelante.

Aparte de las funciones del pensamiento de la abstracción y de la reflexión, que permiten poner entre paréntesis toda posible determinación empírica, como toda opinión previa acerca del principio buscado, hay que mencionar otra función -del pensamiento- que forma parte integrante del método filosófico de Fichte, nos referimos a la intuición intelectual, la cual puede ser pensada provisionalmente como el modo de acceso a la subjetividad absoluta. Ella es lo que permite captar no una cosa, sino el núcleo y esencia del sujeto, la actividad pura del Yo absoluto. Por medio de ella se comprende que el sujeto, la acción y el término de la misma se identifican, es decir, que los términos gramaticales sujeto, verbo y predicado de la proposición fundamental de la Doctrina de la Ciencia “Yo soy Yo” coinciden, pues todos remiten a su fuente común: la autoactividad -del Yo puro-.

2. El No-Yo como segundo principio de la Doctrina de la Ciencia. Según Fichte es posible pensar en un segundo principio filosófico que esté determinado por el contenido del primero, pero que sea independiente de él según la forma. El punto de partida es el principio de no contradicción que va a servir esta vez para formular el No-Yo absoluto. Es independiente del Yo absoluto según la forma ya que aparece un elemento extraño no incluido en el primero: la negación. Pero, desde el contenido la nueva proposición fundada: “no-A no es A” depende del primer principio porque siendo no-A todo lo que A no es, para poner no-A es necesario afirmar primero A, todo lo cual ocurre en la misma conciencia, con lo que la autoposición vuelve a presentarse en la misma conciencia, como último fundamento explicativo. Entonces es el mismo Yo el que afirma dentro de sí una acción absoluta de oposición a sí mismo, o sea, en el Yo al que se opone de una manera absoluta un No-Yo, lo cual encierra una contradicción.

3. El tercer principio: síntesis entre el Yo y el No-Yo. Para solucionar la contradicción planteada por el principio anterior es necesario considerar al Yo y al No-Yo como limitados

y finitos. Así se obtiene el tercer principio: “Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible”.¹⁸ En realidad este principio es una síntesis de los dos anteriores, los cuales se encuentran ahora reducidos al nivel de momentos dentro de una nueva unidad, en la cual se vuelve comprensible su relación de oposición.

Este principio es independiente según el contenido pues la divisibilidad no se encuentra en las proposiciones anteriores, pero es dependiente según la forma, ya que es demostrable a partir de los dos primeros. Hay que añadir también que esta síntesis de contrarios en una unidad expresa un rasgo muy peculiar que va a tipificar el método fichteano, esencialmente, como un método dialéctico, cuya presencia va a ser de vital importancia para el desarrollo y exposición de la Doctrina de la Ciencia.

Hemos establecido los tres principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia, siendo el primero el que fundamenta a todos los demás. Pero, sólo los dos últimos hacen posible el método sintético en general, ya que el hecho de entrar en contacto uno con otro, o realizar la “síntesis” establecen y fundamentan con ello, la forma del método y no al revés. Esto quiere decir que no es la forma del método la que viene a imponerse a un contenido, en el sentido de incidir, como viniendo de fuera, *ab extra*, y siendo extraño o diferente del contenido; sino que es el contenido y la naturaleza de éste la que va a dictar la forma del método. En este caso, para que exista el método sintético hay que investigar la naturaleza del contenido, que aquí resulta estar representado por dos términos que son opuestos, pero también se puede encontrar en dichos opuestos la nota en la que son idénticos, “la finitud” que Fichte expresa con el término “divisible”, común a los términos opuestos como su

¹⁸ “Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen”. *SW*, vol. I. p. 110. *Fundamento...* p. 26.

mediación, quedando abierto el camino para llevar a cabo la síntesis mencionada: “Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible”.

4. Hacia la deducción de la realidad. Con el tercer principio ya puede comenzar la deducción de la realidad, ya que en él se encuentran reunidos todos los elementos para ello. Así, el mundo se presentará como un intercambio o relación recíproca entre el Yo y el No-Yo, a través de lo cual el Yo irá descubriendo sus limitaciones, de cara a la alteridad, al No-Yo, delineando sus propios contornos y los de lo otro y, por tanto, determinando la realidad que lo rodea (el No-Yo). Ahora bien, existen dos proposiciones incluidas en el último principio que hay que hacer explícitas: “El Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo”,¹⁹ y “El Yo pone al No-Yo como limitado por el Yo”.²⁰ Mientras que en la primera el No-Yo determina al Yo, produciéndose el conocimiento y fundando la Parte Teórica de la W.-L.; en cambio, en la segunda, la determinación proviene del Yo sobre el No-yo, subjetivándolo, abriendo con ello el camino de la praxis y fundando la Parte Práctica, siendo la exposición de ambas el objetivo intentado a continuación.

Segunda Parte: Fundamento del saber teórico

Esta parte contiene la Filosofía Teórica, expuesta en forma de síntesis quintuples,²¹ y lo hace por partida doble. El primer grupo de síntesis quintuples (A1-E1) tiene por objeto dar cuenta de un hecho originario, a saber: la unión del Yo y del No-Yo en la imaginación, es decir, que tanto el Yo como el No-Yo son manifestaciones determinadas de la facultad

¹⁹ “... das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich”. *SW*, vol. I. p. 126. *Fundamento...* p. 39.

²⁰ “Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich”. *SW*, vol. I. p. 125. *Fundamento...* p.38.

²¹ Es necesario observar que con ella Fichte va a introducir en la filosofía otra forma igualmente dialéctica que la tríada, me refiero a la “síntesis quintuple”, la cual basta saber por ahora que se trata de una síntesis de conceptos o proposiciones desarrollada en cinco tiempos, después precisaremos bien el sentido de la misma. A nivel general podemos afirmar que la parte teórica del *Fundamento* contiene dos síntesis quintuples, la parte práctica tiene otras dos, y si sumamos la parte de los principios, como fundamento y articulación de las cuatro anteriores, obtendremos una síntesis quintuple mayor.

teórica que es a la vez independiente y limitada, productora y objetiva llamada “imaginación”, en el sentido de que el No-Yo representa la actividad autolimitada, refrenada, del Yo; y éste, en tanto que actividad infinita, se dirige a rebasar los límites impuestos por el No-Yo. El resultado de esta síntesis quintuple es demostrar que la fuente productora del No-Yo como del Yo, respectivamente, es la actividad infinta de la imaginación vista desde dos lados diferentes: una vez como actividad limitada (No-Yo) y, otra, como actividad que tiende a superar los límites (Yo). El sentido de todo esto es conocido sólo por el filósofo observante del proceso, no así por el Yo natural, cuyas acciones las produce de manera inconsciente, hasta que comience a reflexionar sobre ello, como se describe en la siguiente serie.

En efecto, el segundo grupo de síntesis quintuple (A2-E2) va a tender a elevar el proceso anterior a nivel de la conciencia mediante la reflexión del Yo sobre sí mismo, originando así la representación en todas sus formas: sensación, intuición, imaginación, entendimiento, juicio y razón; lo que se conoce como la “historia del espíritu humano, de la conciencia”.

El proceso termina cuando el Yo natural arriba al nivel de la **razón**, o sea, aquella facultad capaz de hacer abstracción de todo lo objetivo, es decir, del No-Yo, quedando lo que se determina a sí por sí mismo: el Yo, volviendo al primer principio de la W.-L. de donde partió la deducción: el Yo, quedando así demostrado la circularidad en la filosofía fichteana, como veremos después. Dicho de otro modo, el desarrollo no concluye antes de que el Yo natural se convierta para él mismo lo que es para nosotros, que es el mismo punto de vista del filósofo observante del proceso, y así sea para-sí autoconsciente. Así, las

reflexiones reales y naturales que produce el Yo natural inconscientemente se volverán plenamente conscientes, cuando aquél descubra que es el autor de sus propias acciones.²²

Según lo anterior, el primer grupo de síntesis,²³ de la A1 a la E1, que constituyen esta parte, tiene por objeto explicar la posibilidad de un hecho originario: la unión del Yo y del No-Yo en la imaginación en general, y, en particular, la deducción del No-Yo, la cual se efectúa mediante cinco síntesis que son: la de determinación o limitación, la determinación recíproca, la causalidad, la sustancialidad y la determinabilidad; las cuales tienen como fin resolver las antinomias inherentes en la proposición: “el Yo se pone como determinado por el No-Yo”.

Síntesis A1. El propósito aquí es reflexionar sobre esta síntesis para descubrir en ella por análisis los elementos opuestos que contiene en sí. El punto de partida es el tercer principio fundamental mencionado, a saber, el Yo opone en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible. Esta proposición, que constituye la fórmula de la divisibilidad, encierra otras dos proposiciones:

1. El Yo pone al No-Yo como limitado por el Yo, que fundamenta la ciencia práctica, en la cual el Yo concibe al No-Yo como un producto de su causalidad.
2. El Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo; que constituye el principio de la ciencia teórica, en la que el Yo concibe al No-Yo como exterior y ejerciendo una acción causal sobre él.

Según Fichte, la reflexión debe partir de la Parte Teórica, lo que no implica *eo ipso* que la facultad teórica es la que hace posible la facultad práctica, sino al contrario, ésta es la que

²² Cf. Philonenko, A. *op. cit.* p. 295.

²³ Para el desarrollo de esta parte me he apoyado en la excelente obra de Gueroult, M. *L'évolution et structure de la Doctrine de la Science chez Fichte. op. cit.*, y en la de Beurlier, E. J. G. *Fichte*. Librairie Bloud & Cie. París, 1908.

determina a aquélla, pues, la razón es en sí misma esencialmente práctica, y sólo se hace teórica en la aplicación de sus leyes a un No-Yo que lo limita. Además, el Yo viviente puede llegar a la conciencia de sí, de su principio, es decir, a su autoconciencia, sólo mediante el Yo teórico, sin el cual jamás podríamos llegar al conocimiento de nuestra parte teórica, ni práctica.

“La reflexión debe proceder así porque la *pensabilidad* del principio fundamental práctico se fundamenta en la pensabilidad del principio teórico. Y justamente de esta pensabilidad se trata en la reflexión”.²⁴

De lo anterior se puede concluir entonces que el Yo práctico es el fundamento real de la conciencia, mientras que el Yo teórico es el fundamento ideal; siendo éste necesariamente el punto de partida de la deducción, y el Yo práctico, el punto de llegada, fundamento real de toda la deducción, como del Yo teórico mismo. Esta es la **síntesis de determinación**, en la cual se encuentran englobadas las dos proposiciones mencionadas al principio, en relación recíproca, de cuyo análisis y desarrollo van a salir todas las relaciones implícitas que contienen y constituyen propiamente el sistema de la Doctrina de la Ciencia en su parte teórica como práctica.

Síntesis B1. La proposición “El Yo se pone determinado por el No-Yo”, que acaba de ser derivada del tercer principio se debe analizar para ver si en ella están contenidos contrarios y cuáles son, ya que según Fichte, todos los conceptos sintéticos, como los que van a surgir de aquí, nacen por “conciliación de opuestos”,²⁵ en virtud del tercer principio fundamental. Por tanto, nuestra tarea consiste en encontrarlos, siendo esta búsqueda posible por

²⁴ “Sie ist es darum, weil die *Denkbarkeit* des praktischen Grundsatzes sich auf die Denkbarkeit des theoretischen Grundsatzes gründet. Aber von der Denkbarkeit ist ja doch bei der Reflexion die Rede”. *SW*, vol. I. p. 126. *Fundamento...* p. 39.

²⁵ *Cf. SW*. vol. I. p. 123. *Fundamento...* p. 37.

“reflexión”, la cual no produce las acciones antitéticas (ni sintéticas), sino sólo las busca, descubre y establece mediante el análisis de los conceptos bajo examen.

“La reflexión ha de establecer esta acción antitética: y en tal medida esta reflexión es primariamente analítica. En efecto, analizar el concepto A consiste en elevar a clara conciencia por medio de la reflexión las notas opuestas, como opuestas, contenidas en un concepto determinado = A”.²⁶

Aunque la reflexión es una función del pensamiento, no es empero la encargada de producir las notas opuestas en los conceptos analizados, ni tampoco de conciliar a dichos opuestos o de realizar su síntesis; dicha tarea corresponde a otra función del pensamiento, del Yo, *que se encuentra aquí presupuesta*, que no es la reflexión, a la que toca únicamente buscar y establecer por análisis las notas opuestas,

“... que precisamente no son previamente hechas ni creadas artificialmente por nuestra reflexión (cosa de que es totalmente incapaz la reflexión); o sea, se presupone una acción originariamente antitética y necesaria el Yo...”,²⁷ todo lo cual va a permitir la síntesis de los contrarios en un tercer elemento:

“Por consiguiente, se puede concluir desde la antítesis a la síntesis; el tercer término, en el cual se concilian ambos opuestos, puede ser establecido igualmente: no como producto de la reflexión, sino como hallazgo de ésta: pero como producto de aquella originaria

²⁶ “Die Reflexion hat diese antithetische Handlung anzustellen: und sie ist insofern zuvörderst analytisch. Nemlich entgegengesetzte Merkmale, die in einem bestimmten Begriffe = A enthalten sind, *als* entgegengesetzt durch Reflexion zum deutlichen Bewusstseyn erheben, heisst: den Begriff A analysieren”. *SW*, vol. I. p. 124. *Fundamento...* p. 37.

²⁷ “... und nicht etwa durch unsere Reflexion erst gemacht und erkünstelt werden (welches überhaupt die Reflexion gar nicht vermag), d. h. es wird eine ursprünglich nothwendige antithetische Handlung des Ich vorausgesetzt”. *SW*, vol. I. pp. 123-124- *Fundamento...* p. 37.

acción sintética del Yo; acción que, por ende, en *cuanto* acción, no tiene precisamente que darse en la conciencia empírica, como tampoco las acciones establecidas hasta aquí”.²⁸

Un análisis de la proposición: ”El Yo se pone determinado por el No-Yo”, nos permite descubrir otras dos que se contradicen y son:

1. El No-Yo determina activamente al Yo, que en esta medida es paciente, y
2. El Yo se determina a sí mismo, lo cual es verdad porque el Yo se pone en virtud de la actividad absoluta y se pone como determinado.

Ambas proposiciones se contradicen recíprocamente, de tal modo que en una se niega lo que la otra afirma, e inversamente. La conciliación buscada se debe hacer en función de la limitación parcial de los dos opuestos. Si en una de las proposiciones se afirma lo que en la otra se niega, entonces realidad y negación son, pues, las que se anulan; por tanto, no deben anularse, sino buscar su conciliación, lo cual es posible en virtud del tercer principio fundamental por limitación o determinación. Según esto, resulta que el Yo se determina en parte y es determinado en parte. Ambos sentidos deben ser conciliados y entendidos en un mismo sentido. Si el Yo se determina en la medida en que es determinado implica que pone en el No-Yo una parte de realidad, igual a la realidad anulada en él.

“Por consiguiente, el Yo pone negación en sí, en la misma medida en que pone realidad en el No-Yo, y pone realidad en sí en la misma medida en que pone negación en el No-Yo; se pone, pues, determinándose, en tanto que es determinado; y viniendo a ser determinado,

²⁸ “Mithin lässt von der Antithesis sich auf die Synthesis schliessen; das dritte, worin die beiden entgegengesetzten vereinigt sind, lässt sich gleichfalls aufstellen: nicht als Product der Reflexion, sondern als ihr Fund: aber als Product jener ursprünglichen synthetischen Handlung des Ich; die darum, als Handlung, nicht eben zum empirischen Bewusstseyn gelangen muss, ebensowenig, als die bisher aufgestellten Handlungen”. *SW*, vol. I. p.124. *Fundamento...* p. 38.

en tanto que se determina: y la tarea queda resuelta en la misma medida en que estaba propuesta”.²⁹

Fichte nombra a esta síntesis “determinación recíproca”, que corresponde a lo que Kant llama categoría de relación. Con ella se ha obtenido una especificación de la idea de determinación, pues, mientras que en la determinación en general es fijada o puesta simplemente la cantidad; la reciprocidad, en cambio, la categoría acabada de deducir hace ver cómo la cantidad de uno de los opuestos es determinada por la del otro.

Síntesis C1. En la proposición “el No-Yo determina activamente al Yo” están comprendidas las siguientes:

1. El No-Yo tiene realidad en sí mismo, lo cual es posible a condición de contener en sí la realidad que debe anularse en el Yo, y
2. El No-Yo no tiene ninguna realidad en sí, porque toda realidad es puesta en el Yo y el No-Yo es opuesto al Yo.

Ambas proposiciones se anulan recíprocamente; si se desea mantener la unidad de la conciencia, como se pretende, los contrarios tienen que conciliarse. Fichte piensa que la contradicción podrá ser resuelta si se puede disipar la ambigüedad introducida por la categoría de determinación recíproca sobre el concepto de realidad. Afirmar que el Yo debe ser determinado implica que la realidad debe ser anulada en él. Por tanto, si ha de ser conservada la totalidad absoluta de la realidad, cuando el Yo está en estado de padecer, tiene necesariamente que ser transferido en el No-Yo un grado igual de hacer o de actividad anulado en sí mismo. Así es como queda entonces resuelta la contradicción anterior.

²⁹ “Demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach sich bestimmend, insofern es bestimmt wird; und bestimmt werdend, insofern es sich *bestimmt*: und die Aufgabe ist, insofern sie oben aufgegeben war, gelöst”. *SW*, vol. I. p. 130. *Fundamento...* p.41.

La categoría deducida por Fichte en esta síntesis es la de “causalidad”, la cual constituye una especificación de la determinación recíproca, pues, en tanto que ésta determina la cantidad de uno de los opuestos por la del otro, pero sin indicar a cuál de los dos tendría que atribuirse la realidad y a cuál la negación. Por el contrario, ahora la causalidad define a cuál miembro debe ser atribuida la realidad y a cuál la negación; y atribuye el hacer, la realidad originaria, al término “causa” y el padecer al “efecto”.

Síntesis D1. La segunda proposición de la síntesis A1: el Yo se pone como determinado por el No-Yo, contiene otras dos que se contradicen:

1. El Yo se determina, es decir, a título de determinante es activo, y
2. El Yo se determina, o sea, en tanto determinado es paciente.

La contradicción estriba en que el Yo es a la vez agente y paciente en una sola y misma acción, al mismo tiempo que le son atribuidas realidad y negación. La solución se debe hacer mediante la determinación recíproca que pudiera sintetizarse del modo siguiente: El Yo determina por el hacer su padecer, o determina por el padecer su hacer. Así el Yo sería a la vez agente y paciente en un solo y mismo estado.

El Yo puede determinar su padecer por su hacer y ser a la vez paciente y agente en función de lo que sigue. **Es determinante** (*bestimmend*) si entre todas las esferas de sus realidades, se pone a sí mismo por absoluta espontaneidad en una esfera determinada y reflexiona solamente sobre esta posición, haciendo abstracción de los límites de la esfera. **Es determinado** (*bestimmt*) en tanto que se considera como puesto en esta esfera determinada, haciendo abstracción de la espontaneidad de la posición. Para aclarar esta síntesis nueva Fichte usa el siguiente ejemplo: El “yo pienso” es la expresión de una actividad, porque el Yo pone el pensamiento, y como tal es agente. Es al mismo tiempo la expresión de una

negación, a título de acción particular excluyendo todas las otras, pues pensar es una determinación particular del ser, que excluye todos los demás modos del ser. Según esto, el pensamiento es opuesto a sí mismo, pues, designa un hacer cuando se refiere al objeto pensado y un padecer cuando se alude al ser en general. Como dice el filósofo alemán: "... si el pensamiento debe ser posible, el ser tiene que limitarse".³⁰

La categoría deducida es la "sustancialidad", que junto con la causalidad es una determinación nueva de la reciprocidad. La causalidad y la sustancialidad son idénticas y opuestas a la determinación recíproca. Son idénticas a ésta en que determinan, una la pasividad por la actividad y la otra, la negación por la realidad, y a la inversa; son opuestas a ella porque en ésta la reciprocación no está determinada, pudiendo pasar de la realidad a la negación, o a la inversa, en cambio en aquéllas está fijamente puesto y determinado el orden de los términos. Solamente este orden las hace opuestas a las primeras. En la causalidad, la actividad o el hacer está determinado por el padecer; en la sustancialidad, el padecer está determinado por el hacer. El Yo es sustancia en tanto que es considerado como el círculo, absolutamente determinado que abarca toda realidad; y el Yo es accidente cuando es puesto dentro del círculo en una esfera, o sea, cuando hay en él un accidente. No hay más que una sustancia y todos los accidentes posibles son puestos en esta única sustancia.

Empleadas las síntesis de causalidad y de sustancialidad por separado, no explican ni resuelven la siguiente contradicción: si el Yo se pone a sí mismo como determinado, entonces no es determinado por el No-Yo; en cambio, si es determinado por el No-Yo, entonces no se pone a sí mismo como determinado.

³⁰ "... denn das Seyn muss eingeschränkt werden, wenn das Denken möglich seyn soll". *SW*, vol. I. p. 140. *Fundamento...* p. 48.

Síntesis E1. La solución está en la síntesis entre la causalidad y la sustancialidad. Según la causalidad, el No-Yo es un fundamento real de la limitación cualitativamente diferente del Yo; y de acuerdo a la sustancialidad, el No-Yo es un fundamento ideal y representa una diferencia cuantitativa entre el Yo absoluto y el Yo limitado. En la síntesis, el fundamento ideal y real, o sea, el No-Yo cuantitativo y el No-Yo cualitativo se deben identificar. La causalidad y la sustancialidad deben entrar en acción recíproca, de tal modo que la aplicación de una permita la aplicación de la otra, pero como dice Fichte: "... tienen que ser válidas solamente en parte",³¹ es decir, que su aplicación debe ser limitada.

Aquello que pone el límite es precisamente la actividad que condiciona esta aplicación, actividad que está libre de la reciprocación de hacer-padecer, y que Fichte llama actividad independiente, que no es otra cosa que la "imaginación". Por tanto, la tarea es que la reciprocación de hacer-padecer (causalidad, sustancialidad) y la actividad independiente deben ser sintetizadas, es decir, entrar en relación recíproca.

Simplificando mucho las etapas intermedias de esta síntesis de la determinabilidad, podemos deducir lo siguiente.

La actividad independiente como unidad sintética es la identidad de lo ideal y lo real, o sea, donde lo objetivo y subjetivo son determinables recíprocamente, el uno por el otro; y gracias a ella pueden ser comprendidos juntos y fijados por la imaginación, en la esfera de la determinabilidad donde permanecen también como opuestos. Se debe producir un choque sobre el Yo para que lo subjetivo no pueda más extender su actividad y ponga un objetivo por el cual él se limita. Así, se produce la actividad mediante la cual el Yo opone y une sintéticamente lo subjetivo y lo objetivo. Sin la actividad infinita del Yo, no hay

³¹ "... aber sie müssen beide nur *zum Theil* gelten...". SW, vol. I. p. 148. *Fundamento...* p. 53.

choque, pues, éste se produce sobre aquélla; e igualmente, sin choque, no hay actividad del Yo por el cual ésta se limita. Tal es la síntesis, que también se puede expresar del siguiente modo: si no hay infinitud, no hay limitación y viceversa; si no hay sujeto, no hay objeto, y al contrario.

Este intercambio del Yo consigo mismo mediante el cual trata de comprender lo infinito bajo la forma de lo finito es la imaginación: “Esta reciprocación del Yo en sí mismo y consigo mismo -dado que él se pone a la vez como finito y como infinito-, es la facultad de la imaginación”.³²

La causalidad y la sustancialidad se encuentran conciliadas en la categoría de “determinabilidad”, surgida en esta síntesis: la causalidad, deducida como intercambio del sujeto y del objeto, se encuentra ligada dialécticamente aquí a su fundamento sustancial, es decir, a la actividad infinita del Yo, que efectúa este intercambio eterno entre sujeto y objeto empujando el límite al infinito. Con la imaginación concluye la deducción del No-Yo y se resuelve el problema fundamental de la filosofía teórica: por ella el Yo queda determinado por un No-Yo.

La siguiente sección de la obra analizada que lleva por título “Deducción de la representación” tiene como objeto presentar cómo el Yo llega a reconocer en el No-Yo un producto de su propia actividad, que al principio se manifiesta como algo extraño y exterior. La producción del No-Yo por el Yo es la condición por la que se realiza la inteligencia, cuyo desarrollo Fichte llama: “Historia pragmática del espíritu humano”,³³ y que vamos a exponer y comentar a continuación muy suscintamente. Esta segunda parte de

³² “Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt... ist das Vermögen der Einbildungskraft”. *SW*, vol. I. p. 215. *Fundamento...* p. 92.

³³ “Die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes”. *SW*, vol. I. p. 222. *Fundamento...* p. 92.

la deducción de la filosofía teórica está constituida por otra serie de síntesis quintuple (A2-E2) en la que el Yo parte de la experiencia más primitiva (la sensación) para elevarse a la razón, en que se acaba la filosofía teórica.

Síntesis A2. Deducción de la sensación

La sensación resulta de la síntesis entre el Yo y el hecho de la imaginación deducido anteriormente, como relación recíproca entre hacer y padecer. La sensación se origina de la síntesis del hacer y padecer de la intuición en el Yo gracias a una actividad intuyente del Yo y a un No-Yo excluido de la conciencia. En términos concretos, la sensación es la actividad mediante la cual el Yo se atribuye un elemento extraño, que se encuentra en sí como un límite dado (encontrado), que se atribuye al No-Yo producido inconscientemente, así se encuentra el Yo limitado por el No-Yo. Para que los objetos lleguen a ser objetos para el Yo, es necesario que éste se ponga a reflexionar sobre sí mismo, en esta medida el resultado de la actividad del Yo empieza a oponérsele, el cual siente frente a sí como un objeto dado.

Síntesis B2. Deducción de la intuición

La intuición es una reflexión sobre la sensación, concretamente, sobre el Yo intuyente y el No-Yo, los cuales deben ser sintetizados. Según Fichte, para ello el Yo debe intuir, lo que significa tanto como que el Yo debe ponerse como intuyente, como agente en la intuición, frente al cual se opone a algo que no es agente, sino paciente, que es un intuido, opuesto al Yo intuyente y, por tanto, es un No-Yo.

El intuyente y el intuido se comportan entre sí como hacer y padecer, como realidad y negación, o sea, que se determinan recíprocamente. Pero uno de ellos tiene que ser determinado por sí mismo. Así, el Yo, mediante su actividad libre y absoluta, pone

espontáneamente un límite a su acción, sin el cual no hay padecer para el Yo, ni un No-Yo. Por tanto, el límite es el que hace objetiva la actividad pura y es justamente la síntesis de lo intuitivo (No-Yo) y la actividad del intuyente (Yo).

En consecuencia, el límite es lo que determina la actividad pura y la vuelve “actividad objetiva”, y lo que va a permitir la conciencia inmediata de un objeto externo, ya que en virtud de la determinación recíproca, dicho límite es una condición tanto para el Yo intuyente como para el No-Yo intuitivo, y la síntesis de ambos.

Síntesis C2. Deducción del entendimiento

En la presente síntesis todavía falta suprimir una oposición entre el límite que expresa la actividad absoluta del Yo y el límite determinado (sensación) que se opone a la primera. La síntesis no se puede efectuar entre lo determinado (sensación) y la actividad espontánea si lo determinado no es puesto, es decir, si el No-Yo no es activo. Puesto que la actividad de la autodeterminación surge cuando hay un padecer en nosotros, entonces esta actividad no supone en el objeto correlativo un padecer, sino un hacer. Así, hay en el sujeto tanta actividad de autodeterminación como actividad objetiva, y a la inversa. Esta actividad de libre determinación de un objeto es la actividad del pensamiento. Como dice Fichte:

“En la medida en que el objeto es determinado por el pensar, es algo pensado. De esta suerte es así determinado como determinándose a sí mismo, como determinándose a ejercer un influjo sobre el intuyente. Pero una tal determinación sólo ha sido posible porque un padecer debía ser determinado en el intuyente opuesto. Si no hay padecer en el intuyente, no hay actividad en el objeto que sea originaria y que revierta en sí misma, en tanto que actividad pensada. Y si no hay actividad de esta clase en el objeto, no hay

padecer en el intuyente... Así, el objeto es pensado como *causa* de un padecer en el intuyente, siendo este su *efecto*”.³⁴

Síntesis D2. Deducción del juicio

A partir de ahora el Yo va a captar su propia actividad bajo la forma del entendimiento, del juicio y de la razón.

Fichte lleva a cabo la deducción del entendimiento en la síntesis anterior al buscar el modo de fijar la intuición, al ser ésta una oscilación pendular de la imaginación; y la concibe como una facultad intermedia entre la imaginación productora y la razón, en la que lo que cambia subsiste, es decir, algo es fijado en el entendimiento, ese algo son los conceptos producidos por el movimiento pendular de la imaginación, siendo aquél -el entendimiento- el ámbito donde éstos cobran realidad. Así que **la verdadera productora de los objetos que surgen en el entendimiento es la imaginación**, sólo que no somos conscientes de la manera en que ellos mismos han llegado al entendimiento, cuestión que corresponde a la actividad de la imaginación.

El entendimiento suministra los objetos sobre los que el juicio reflexiona o hace abstracción. Pero también **el juicio determina al entendimiento**, pues, sin juicio no hay reflexión, ni nada fijado en el entendimiento, de lo que se deduce, que el juicio es la condición de posibilidad del entendimiento, ya que sin aquél no hay éste. Finalmente,

³⁴ “Insofern das Object durch das Denken bestimmt wird, ist es ein gedachtes. Nun ist es dadurch soeben bestimmt worden, als sich *selbst bestimmend*; zu einer Einwirkung auf das anschauende. Diese Bestimmung ist aber lediglich dadurch möglich geworden, dass ein Leiden im entgegengesetzten anschauenden bestimmt werden sollte. Kein Leiden im anschauenden, keine ursprüngliche und sich selbst zurückgehende Thätigkeit im Objecte, als gedachte Thätigkeit. Keine solche Thätigkeit im Objecte, kein Leiden im anschauenden... Also wird das Object gedacht als *Ursache* von einem Leiden im anschauenden als seinem *Effect*”. *SW*, vol. I. p. 241. *Fundamento*... p. 107.

ambos se determinan mutuamente, ya que si no hay nada en el entendimiento, no hay juicio, y viceversa.

Síntesis E2. Deducción de la razón

La actividad que determina en general a un objeto es determinada por una actividad que no tiene objeto, por una actividad no-objetiva, capaz de hacer abstracción de todo objeto en general: **Esta facultad es la razón**, “...este absoluto poder de abstracción es por sí mismo la *razón*, La razón *pura* sin imaginación, en sentido teórico, aquello que Kant tomó como objeto en la **Crítica de la razón pura**”.³⁵

Si se anula todo lo que es objetivo, o sea, el No-Yo, queda lo que se determina a sí y por sí mismo: el Yo. Con esta síntesis obtenemos un principio absoluto de diferenciación entre el Yo y el No-Yo, siendo determinado el Yo como aquello de lo que no se puede hacer abstracción, y del No-Yo, como lo que puede ser abstraído. Al mismo tiempo, **el Yo ha vuelto al punto de partida desde donde comenzó el proceso, al primer principio fundamental de la W.-L., lo cual demuestra una vez más la circularidad del sistema fichteano.** Sólo que ahora el Yo se ha vuelto autoconsciente al elevarse al nivel de la razón, desde donde el filósofo ha seguido todos los momentos del recorrido que atraviesan este proceso. **La síntesis de las facultades del entendimiento y del juicio constituyen la razón, la cual es su principio.**

Tercera Parte: Fundamento de la ciencia de lo práctico

Esta parte constituye la “ciencia práctica”, la cual plantea la síntesis del Yo inteligente y del Yo absoluto en el Yo práctico. También se puede reconocer en ella un procedimiento

³⁵ “... und jenes absolute Abstraktionsvermögen ist mithin selbst die Vernunft. Die reine Vernunft ohne Einbildungskraft, in theoretischer Bedeutung; diejenige, welche Kant in der Kritik der reinen Vernunft zu seinem Objecte machte. (Zusatz der 2. ausg.)”. *SW.* vol. I. p. 244. *Fundamento...* p. 109.

metodológico semejante al de la Parte Teórica, y antes de exponerlo en su forma ampliada lo describiremos sintéticamente del modo siguiente para facilitar su comprensión.

El objetivo de la tercera serie de síntesis quintuple (A3-E3) actual es descender por reflexiones filosóficas hasta la síntesis final. Esto se logra mediante una deducción de los impulsos fundamentales del Yo que definen las modalidades de su acción práctica, que, según Fichte, son cinco: cuando el Yo es impulso inconsciente o simple tendencia; después cuando la tendencia se hace consciente se llama “impulso” y el Yo comienza a reflexionar; el impulso a la representación hace al Yo inteligente; cuando el Yo es anhelo o impulso a la realidad; y, finalmente, cuando el Yo toma por objeto de su impulso a su propia libertad, entonces el Yo deviene impulso infinito.

La siguiente serie de síntesis quintuple (A4-E4), la cuarta y última, tiene como fin volver consciente el proceso anterior, siguiendo el orden de reflexiones reales y naturales que se producen inconscientemente sobre este hecho en el Yo, hasta elevarse a nivel de la conciencia real del mismo hecho, es decir, cuando el Yo llega a hacerlo suyo.

En la configuración de la Parte Práctica del *Fundamento* existe un desarrollo similar al que hemos descrito en la Parte Teórica. En efecto, al igual que antes hay que establecer un hecho, en este caso: la síntesis del Yo absoluto y del Yo inteligente en el Yo práctico, mediante una serie de reflexiones filosóficas hasta llegar al hecho buscado. Posteriormente, hay que elevarse hasta la conciencia real de este hecho, siguiendo el orden de reflexiones naturales que se produce inconscientemente sobre este hecho, que es precisamente el camino inverso al anterior.

Sin embargo, Fichte omite la tercera serie de síntesis quintuple (A3-E3), tal vez para agilizar el proceso y volverlo más sencillo, desde el momento en que sabemos que las

síntesis quintuple (A4-E4) en realidad no hacen más que repetir las síntesis filosóficas en cierta forma, como sucedió en la Parte Teórica. Aquí sólo vamos a exponer a continuación, en forma sintética, siguiendo a Gueroult, el resultado de la tercera serie.

Síntesis A3-E3. El resultado de este tercer grupo de síntesis quintuple es la **tendencia**, mediante la cual Fichte encontrará el punto de unión entre el Yo absoluto y el Yo inteligente en el Yo práctico, que es el hecho que se trata de establecer.

El Yo inteligente no es idéntico al Yo absoluto, pues, en lugar de ser independiente como éste, depende de un choque del No-Yo, es decir, el No-Yo obra sobre el Yo inteligente como su causa. Para establecer la unidad es necesario suprimir la dependencia del Yo inteligente. El Yo deberá ejercer cierta causalidad sobre el No-Yo, pero ésta suprimiría completamente al No-Yo. Por tanto, se dirá que ella debe serlo, es decir, ella será representada como irrepresentable, como una causalidad que no es causalidad. Pero una causalidad que no es causalidad, según Gueroult, constituye el concepto de “**tendencia**” (*Streben*). Esta causalidad es un progreso al infinito y permanece un ideal. La tendencia es finita porque no alcanza al absoluto, al mismo tiempo que infinita porque se supera sin cesar a sí misma; es la síntesis del Yo inteligente y del Yo absoluto, es decir, el Yo práctico, que no es infinito, sino que **debe serlo**.

Ahora se trata de seguir el orden de reflexiones reales y naturales que se producen inconscientemente sobre este hecho, hasta elevarse a la conciencia real del hecho, o sea, la “tendencia”, la cual debe ser puesta, es decir, producida en el Yo, y que va a convertirse en “impulso”, cuando la tendencia se vuelva consciente.

Síntesis A4. El Yo es impulso inconsciente, simple tendencia.

La tendencia aparece como hecho dado en el Yo. La tendencia presupone actividad y como todo lo que tiende, posee en sí misma fuerza, pero es limitada, y lo es por una fuerza opuesta a la fuerza que tiende. Esta fuerza opuesta tiene que ser también una tendencia, que no es otra cosa que la contratendencia del No-Yo, por tanto, las fuerzas de cada uno tienen que equilibrarse.

Síntesis B4. El Yo es fuerza vital, impulso.

La tendencia del Yo intenta la causalidad, es decir, tiene que ser puesta en el Yo como causalidad, no puede ser dirigida hacia el No-Yo, entonces revierte sobre sí misma, para producirse a sí misma y es lo que Fichte llama **impulso** (*Trieb*), que **es cuando la tendencia se hace consciente**. En esta serie aparecen dos conceptos claves que expresan y explican el desarrollo del Yo.

Por un lado, tenemos el impulso que Fichte define como: "... una tendencia que se produce a sí misma y que es fija, determinada y un algo fijo",³⁶ es la tendencia cuando se hace consciente, según Fichte, el concepto de impulso: está fundado en la esencia interior del Yo; es producido por la causalidad de éste sobre sí mismo; es algo fijo y duradero; intenta la causalidad fuera de sí; y se localiza en el sujeto.

Por otro lado, está el sentimiento. El Yo absoluto merced a su actividad infinita tiende a llenar la infinitud; a la vez tiene la tendencia a reflexionar sobre sí por la causalidad que produce sobre sí mismo, lo cual lo vuelve determinado, es decir, no puede reflexionar sobre sí mismo sin ser limitado en relación al impulso. Es así como el Yo es puesto en acción

³⁶ "Ein sich selbst produzierendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas gewisses ist...". *SW*, vol. I. p. 287. *Fundamento...* p.140.

recíproca consigo mismo, pues, es empujado hacia delante por el impulso y es retenido por la reflexión. La unificación de ambos da la exteriorización de un no-poder en el Yo que Fichte llama **sentimiento**, en el cual se concilian la actividad y la limitación. El sentimiento **es una limitación del impulso**, pero el Yo tiene que poner un fundamento de esta limitación, fuera de sí, y tiene que ser necesariamente puesto como objeto. Pero puesto que uno no es consciente de su obrar en esta etapa, tiene que admitir necesariamente que ha recibido del exterior aquello que no obstante ha producido uno mismo por su propia fuerza y según leyes propias (las de la imaginación productora).

El Yo es fuerza vital, desde el momento en que su tendencia se vuelve consciente, en la forma de impulso, que no es otra cosa que una fuerza interna que se determina a sí misma a la causalidad, o bien, el Yo que pone una causalidad sobre sí mismo. Por eso, la unión del impulso y de la limitación dan el sentimiento de fuerza, del cual dice Fichte que “... es el principio de toda vida”.³⁷

Síntesis C4. El Yo es inteligente o impulso a la representación.

El impulso y la reflexión, que se encuentran originariamente en el Yo, han quedado internamente conciliados, desde el momento en que sabemos que el acto de reflexión del Yo sobre sí mismo se sigue necesariamente del impulso, y a la inversa, sin reflexión no hay impulso. Cada uno resulta del otro y mediante ambos se expresan algunas funciones y la acción recíproca del Yo consigo mismo, de manera internamente encadenada.

La tendencia originaria del Yo, en tanto que impulso, es a la vez ideal y real. En el primer sentido, cuando la dirección va hacia el mismo Yo, y en el segundo, cuando va hacia algo exterior al Yo. Fichte aprovecha el momento para afirmar lo siguiente: “Y entonces se

³⁷ “... ist das Princip alles Lebens”. SW, vol. I. p. 296. *Fundamento...* p.146.

manifiesta aquí de nuevo en su más plena luz el principio: si no hay idealidad, no hay realidad, y a la inversa”,³⁸ ya que se trata de dos direcciones contrarias, producto de una misma fuerza que se encuentra originariamente en el Yo: el “impulso”. La relación del impulso a la actividad ideal Fichte la llama “impulso a la representación”, que constituye la primera y más alta exteriorización del impulso, al crear objetos -ideales- y mediante el cual -el impulso- el Yo se hace inteligente. Lo anterior permite a Fichte deducir la subordinación de la teoría a la práctica y refutar el fatalismo, el cual se funda en que nuestro querer y obrar dependen del sistema de nuestras representaciones, siendo que en verdad debe ser más bien al revés, es decir, “... que el sistema de nuestras representaciones depende por el contrario de nuestro impulso y de nuestro querer...”.³⁹

El impulso no determina la actividad real porque no puede ejercer ninguna causalidad sobre el No-Yo, pero, en cambio, puede determinar la actividad ideal, ya que sólo depende del mismo Yo, lo que le permite salir afuera y poner algo como objeto del impulso, pero que el Yo no lo puede ver porque no es nunca inmediatamente consciente de su obrar. Como esta producción y el operante en ella no llegan aún aquí a la conciencia, por eso no surge así ni un sentimiento del objeto del impulso, ni una intuición del mismo. El resultado es que el Yo se siente ahora limitado para sí mismo. El Yo tiene que restablecer su actividad para sí mismo, lo cual tiene lugar por espontaneidad absoluta, debido solamente a la esencia del Yo, mediante la cual se hace posible la conciencia del Yo. Esto lleva a Fichte a afirmar que: “No nos elevamos a la razón por una ley de la naturaleza, ni por una consecuencia de una ley de la naturaleza, sino por libertad absoluta; no por un *tránsito*, por

³⁸ “Und so erscheint denn hier abermals in seinem vollsten Lichte der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt”. *SW*, vol. I. p. 294. *Fundamento...* p. 145.

³⁹ “...das System unserer Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt...”. *SW*, vol. I. p. 295. *Fundamento...* p. 145.

un *salto*”;⁴⁰ y a criticar la empresa de los materialistas, que quieren explicar las funciones y expresiones de la razón a partir de las leyes de la naturaleza.

En la presente acción o reflexión el Yo es puesto a la vez como el sentiente y lo sentido. Pero si en relación con el No-Yo, uno es considerado como agente, el otro, es paciente en esta misma relación; allá el Yo produce un No-Yo por medio de la actividad ideal, acá es limitado por este No-Yo.

La contradicción se concilia así: En relación con el No-Yo, el Yo es siempre paciente para sí mismo, no es consciente de su actividad y no hay reflexión sobre ésta, de ahí que parezca que la realidad de la cosa es sentida, cuando lo que es sentido es el Yo, por eso solamente se puede decir: en mi está la sensación de amargo, dulce, etc., lo que indica que **el sujeto reviste, con sus propias sensaciones, el objeto sentido.**

Fichte encuentra aquí el fundamento de toda realidad: “Sólo por la relación del sentimiento al Yo -que hemos probado- es posible la realidad para el Yo, lo mismo la del Yo que la del No-Yo”;⁴¹ sin embargo, como esto sucede sin que el Yo tenga conciencia de su intuición de sí mismo y sin que pueda hacerse consciente de ello, se deduce que de la realidad, tanto del Yo como del No-Yo, no puede haber conocimiento, sino sentimiento: de ahí que la realidad sea objeto de creencia.

Síntesis D4. El Yo es anhelo o impulso a la realidad.

Ahora el impulso originario no intenta la simple actividad ideal, sino la realidad, y el Yo es determinado por el impulso a producir una realidad fuera de sí. Se trata de una actividad

⁴⁰ “Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Übergang*, sondern durch einen *Sprung*”. *SW*, vol. I. p. 298. *Fundamento...* p. 147.

⁴¹ “Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich”. *SW*, vol. I. p. 301. *Fundamento...* p. 149.

impulsada hacia un objeto, que solamente es sentida, y que Fichte llama “anhelo”, manifestándose por una necesidad, por un vacío que intenta llenarse. Por el anhelo el Yo es empujado fuera de sí, revelándose el mundo exterior. Los sentimientos de anhelo y de limitación están conciliados sintéticamente: no es posible uno sin el otro. Como ambos se fundan en el impulso, en el Yo, en el sentido de limitación, el Yo es sentido como paciente, y el impulso se dirige a la facultad de reflexión, que capta únicamente lo que le es dado; en el sentimiento de anhelo, es sentido como agente; en esta segunda función el impulso se dirige a la tendencia absoluta, libre, fundada en el mismo Yo, intenta la creación de algo efectivo fuera del Yo, actuando sobre la actividad ideal del Yo, determinándola a salir de sí y a producir algo.

El objeto del anhelo es un objeto ideal que el Yo produce por medio de la actividad ideal bajo la directriz del sentimiento, lo cual resulta lógico desde el momento en que sabemos que **el Yo no siente jamás un objeto, sino solamente a sí mismo (sus sentimientos y sensaciones).**

El impulso proyectado hacia fuera se convierte en impulso a la determinación, al cambio de algo exterior al Yo, de la realidad ya dada en general por el sentimiento. El impulso que se manifiesta en el Yo, su anhelo, no intenta la producción de la materia, sino la modificación de ésta. Más aún, el impulso de determinación no intenta la modificación real, sino solamente la determinación ideal, o sea, la determinación para el Yo, la refiguración imaginativa.

El impulso, proyectado originariamente hacia fuera, como no puede obrar sobre la actividad real, lo hace sobre la actividad ideal, y empuja hacia afuera. Lo subjetivo es transformado en objetivo y viceversa, pues, **las determinaciones de nosotros mismos las**

transferimos a algo fuera de nosotros, de tal modo que una acción de nuestro Yo la hacemos una acción de una cosa, que debe estar fuera de nosotros. “Y así, por el impulso y en el impulso, se unen estrechamente todas las determinaciones de la conciencia y también en particular la conciencia del Yo y del No-Yo”.⁴²

Puesto que **el impulso del Yo no puede transformar las cosas, se esforzará en transformar las representaciones**, es decir, cambiar de objeto y como los sentimientos son el fundamento de los objetos, el impulso se esforzará en cambiar de sentimiento.

El impulso que se orienta a la actividad ideal lo llama Fichte impulso a la determinación recíproca; aún más, en él están estrechamente conciliados la actividad ideal y el sentimiento. Este impulso es el que se manifiesta por el anhelo; lo cual demuestra cómo una función teórica del espíritu puede relacionarse con una facultad práctica.

Síntesis E4. El Yo es libertad o impulso absoluto.

Un sentimiento es puesto por la actividad ideal cuando el Yo reflexiona sobre una limitación de su impulso, surgiendo un sentimiento de sí. Si el Yo reflexiona de nuevo sobre esta reflexión, es decir, se pone como lo determinante y lo determinado a la vez, el sentir llega a ser una acción ideal. Dicho en otros términos: “Por la reflexión sobre el sentimiento, el mismo se convierte en sensación”.⁴³ Dos sentimientos se diferencian entre sí cuando el último está en relación con el precedente y por referencia a éste tiene que estar acompañado por un sentimiento de satisfacción. Donde el anhelo cesa y la satisfacción comienza es el límite que determina a los dos sentimientos.

⁴² “... und so hängen durch den Trieb und im Triebe zusammen alle Bestimmungen des Bewusstseyns, und insbesondere auch das Bewusstseyn des Ich und Nicht- Ich”. *SW*, vol. I. p. 313. *Fundamento...* p. 156.

⁴³ “Durch die Reflexion über das Gefühl wird dasselbe Empfindung”. *SW*, vol. I. p. 323. *Fundamento...* p. 163.

Queda aún por saber cómo se revela la satisfacción en el sentimiento. En el anhelo estaban conciliados la actividad ideal y el impulso a la realidad, o sea, que impulso y acción son ahora uno y lo mismo. Cuando el Yo reflexiona sobre este sentimiento y sobre sí mismo en dicho sentimiento, es decir, determinado y determinante a la vez, lo que equivale a estar perfectamente uno consigo mismo, a tal determinación del sentimiento Fichte la llama “aprobación”, y lo contrario “desaprobación”, cuando hay una desarmonía entre el impulso y la acción. Cuando queda satisfecho un anhelo, nace una desaprobación respecto al que precedía y se vuelve banal.

El impulso a la unidad absoluta y de acabamiento del Yo en sí mismo es un impulso a la determinación recíproca del Yo en sí mismo, es decir, una determinación recíproca del Yo y del No-Yo, la cual en virtud de la unidad del sujeto, se convierte en una determinación recíproca del Yo por sí mismo. Lo armonioso es el impulso absoluto, un impulso por mor del impulso cuando el Yo toma por objeto de su impulso su propia libertad, que deviene el ideal de su actividad práctica. Si se expresa esto como ley sería el imperativo categórico kantiano, que sirve de pauta al Yo práctico, que a la manera del Yo absoluto y del Yo teórico (inteligente), se pone en sí, por sí y para sí mismo, a fin de realizarse a sí mismo, mediante un progreso al infinito, al Absoluto, que como sabemos es un Ideal inalcanzable.

Así, concluye Fichte: “... las modalidades de acción del Yo han sido recorridas y agotadas, y esto garantiza la integralidad de nuestra deducción de los impulsos fundamentales del Yo, puesto que redondea y acaba el sistema de los impulsos”.⁴⁴ Con ello queda demostrada nuevamente la circularidad del sistema fichteano, al volver a encontrar al

⁴⁴ “So sind... die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unserer Deduction der Haupt-Triebe des Ich; weil es das System der Triebe abrundet und beschliesst”. *SW*, vol. I. p. 327. *Fundamento...* p. 165.

final al Yo absoluto del principio, al que descubrimos ahora bajo la forma de actividad, tendencia o impulso infinitos.

II. Determinaciones conceptuales del método

2.1. Abstracción. Ascensión de lo abstracto a lo concreto. Reflexión

De aquí en adelante vamos a plantear los elementos necesarios que nos permitan una reconstrucción teórica del método fichteano a partir de su propio discurso filosófico, en algunas de sus obras en las cuales -como se dijo antes- existe en estado práctico, es decir, en forma actuante, tal y como apuntamos antes. Entre otras cosas, cabe mencionar el valor que concede a la abstracción, como parte del mismo, indispensable para arribar a un fin, como una vía para llegar a la esencia de algo mediante la supresión sucesiva de las mediaciones que separan el fenómeno de la esencia. Esta propiedad de carácter netamente epistemológico del método forma parte orgánica de su concepción filosófica.

Por otro lado, esta función de la abstracción es una propiedad activa del método, que se desprende mediante un análisis cognoscitivo de la estructura dinámica de la conciencia cuando pone en acción su propia actividad cognoscitiva, cuando se vuelve sujeto cognoscente haciendo posible el tránsito entre dos estados de conocimiento. Mediante su actividad, el sujeto es llevado a formas de conocimiento más puras. Así que, ontológicamente, permite el tránsito de las propiedades a su fundamento; epistemológicamente del fenómeno a la esencia; gnoseológicamente, de la ignorancia al conocimiento; lógicamente, de las consecuencias a su causa; científicamente, del dato a su concepto; metodológicamente, de la parte al todo; ideológicamente, de la falsa conciencia a su desfetichización, etc. En suma, la abstracción debe ser entendida como una de las operaciones inmanentes de la razón en su función cognoscitiva y ha quedado determinada como el acto de separar algo, a saber, las distintas propiedades a fin de elevar a la conciencia al ámbito esencial de la cosa.

En estrecha vinculación con la función anterior de la conciencia existe otra que conviene mencionar aquí mismo. La ascensión de lo abstracto a lo concreto es el proceso mediante el cual el sujeto se eleva de un estado incompleto de conocimientos sobre un objeto a otro superior que permite explicarlo mediante el conocimiento de su naturaleza interna. Implica *eo ipso* un trabajo de transformación cognoscitiva para producir conocimientos verdaderos a partir de una idea inicial dada. Esta estrategia, oculta, debajo de la acción de la razón en el momento en que Fichte funda su filosofía, que él llama “Doctrina de la Ciencia”, mediante la construcción de los principios que la sustentan, es palpable sólo a la conciencia filosófica porque cuando reflexiona sobre su saber, se puede efectuar una separación teórica en momentos para permitir su análisis como el que vamos a realizar en seguida.

Fichte usa la ley de identidad como la de no-contradicción para fundar los principios de su filosofía; frente a éstos, aquéllos poseen un carácter relativamente abstracto -falta de contenido-, es decir, presentan un estado poco desarrollado del objeto en el cual todavía no se han revelado todas sus particularidades, por ejemplo, la consecuencia capital que se desprende es que a partir de ellas el sujeto se eleva al principio que las origina, explica y hace posibles. En efecto, al ser principios de la lógica general, adolecen de ser puramente formales y, por tanto, carentes de contenido. Este defecto o falta de algo es precisamente la nota que los determina como abstractos. Al contrario, lo concreto es el objeto visto en su integridad, en la plenitud de su contenido, tal y como ocurre con los principios de la W.-L.

Fichte se eleva de los principios de la lógica a la fundamentación de los principios filosóficos. Esto significa que la lógica viene a ser aquí como lo abstracto que el sujeto utiliza para elevarse a lo concreto, o sea, a la filosofía, a la ontología, con un contenido determinado y que se encuentra ausente en la primera. Es por ello que ésta es fundada y

explicada por aquélla y no al revés, pues basta con hacer abstracción del contenido de los dos primeros principios de la W.-L. y no queda más que la forma de inferencia de aquéllos que corresponde a sendos principios de la lógica formal. Esquemáticamente, si en la proposición “Yo soy” (primer principio de la W.-L.) se hace abstracción del contenido determinado del Yo y se retiene la forma de inferencia, entonces se obtiene el principio de identidad de la lógica, “ $A=A$ ”; ocurriendo lo mismo con la deducción del principio de no-contradicción de la lógica, “ $\neg A \text{ no } = A$ ” a partir del segundo principio de la W.-L.: “No-Yo=Yo”.⁴⁵

Por tanto, la relación entre ésta y la lógica es que ésta no funda a aquélla. La W.-L. no puede ser demostrada desde la lógica sino al contrario, de tal manera que las formas utilizadas en ésta son formas reales de un determinado contenido en la W.-L. Como dice Fichte: “la lógica recibe su validez de la W.-L., y no la W.-L. la suya de la lógica”.⁴⁶ Esto nos indica la eficacia de la ascensión de lo abstracto a lo concreto de que se vale Fichte como estrategia metodológica para penetrar en el elemento de la esencia, de la estructura fundamental, del fundamento de la cosa, al mismo tiempo que revela el carácter abstracto, vacío y unilateral de la propiedad de la que se partió inicialmente. El nombre de la trayectoria que sigue aquí el pensamiento se llama “momento analítico”, como veremos más adelante.

Reflexión. El papel de la reflexión en el método es importante, ya que su función, entre otras, es buscar las notas opuestas en la medida en que son puestas como determinándose recíprocamente, para poder efectuar las síntesis quintuples: “...esta búsqueda tiene lugar por

⁴⁵ Cf. SW, vol. I, pp. 98,103. *Fundamento...* pp. 18, 23.

⁴⁶ “Also entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der Wissenschaftslehre, nicht aber die Wissenschaftslehre die ihrige von der Logik”. SW, vol. I. p. 68. *Sobre el concepto...* p. 39.

reflexión, que es una acción libre de nuestro espíritu.”⁴⁷ Lo cual no quiere decir de ningún modo que la reflexión produzca tales términos opuestos, sino que la reflexión presupone una acción originariamente antitética y necesaria del Yo, básicamente aquéllos se deben a la imaginación, como ya vimos. Esto -dicho sea de paso- nos revela la genuina naturaleza de la reflexión, la de ser efectivamente un pensamiento sobre el pensamiento, una idea de la idea, o una reflexión hecha sobre un pensamiento ya dado con anterioridad. Por otro lado, queda claro que la tarea de la reflexión es pues buscar o establecer las acciones del pensamiento, mediante el análisis.

“En efecto, -dice Fichte- analizar el concepto A consiste en elevar a clara conciencia por medio de la reflexión las notas opuestas, como opuestas, contenidas en un concepto determinado =A”.⁴⁸

Sin embargo, toda acción antitética es imposible sin una acción sintética y viceversa, pues según Fichte, la conexión de dos términos opuestos en un tercero, no es posible sin la acción de oponer, ni tampoco la relación de los mismos términos en un tercero sin la acción de conectar. Y como es esta la forma, tanto analítica, como sintética, en que se encuentra articulada la Doctrina de la Ciencia, esto nos lleva a afirmar que el método de Fichte es tanto antitético o también analítico, como sintético. Pues como dice él: “Si las reglas lógicas que gobiernan toda antítesis y toda síntesis son derivadas del

⁴⁷ “... und dies geschieht durch Reflexion, die eine willkürliche Handlung unseres Geistes ist”.*SW*, vol. I. p. 123. *Fundamento...* p. 37.

⁴⁸ “Nemlich entgegengesetzte Merkmale, die in einem bestimmten Begriffe = A enthalten sind, als entgegengesetzt durch Reflexion zum deutlichen Bewusstseyn erheben, heisst: den Begriff A analysieren”.*SW*, vol. I. p. 124. *Fundamento...* p. 37.

tercer principio de la Doctrina de la Ciencia, entonces se deriva en general de él la legitimidad de toda antítesis y de toda síntesis”.⁴⁹

Esta función metodológica permite plantear el conocimiento de sí de la filosofía fichteana; ya que por medio de ella se genera la toma de conciencia o la forma del saber, pero ¿un saber de qué? Precisamente de los “modos de operación del espíritu humano” -como diría Fichte- cuando despliega su actividad propia, en este caso, el saber. Con ello quedan acotadas varias ideas que es menester subrayar y explicar.

La primera tesis que quiere decir la definición -siguiendo a Fichte- es que el método es, rigurosamente hablando, un conocimiento. Sin embargo, es muy peculiar, pues entendido en el sentido más elevado es el conocimiento del Yo puro en su actividad teórica y práctica. Por tanto, es un conocimiento específicamente del pensamiento, lo que vale tanto como decir, es el pensamiento que se piensa a sí, por sí, al interior de sí mismo. Esto se justifica ontológicamente por el hecho de que el Yo puro, en tanto que actividad pura, se desdobra en: objeto de sí mismo -pensamiento- o idea o cosa percibida, por un lado; y, por otro, en sujeto o idea del primero -reflexión-. De ello resulta la identidad de la idea o pensamiento y de la idea de la idea o reflexión; o en otros términos, la identidad del sujeto y del objeto al interior del Yo. Se puede interpretar lo mismo epistemológicamente, desde el momento en que, en el pensamiento, las cosas se expresan necesariamente por el saber (ideas) y, en este caso, él mismo también, como saber de este saber (idea de la idea). Pensando diferencialmente lo anterior, se ve que los planos del pensamiento y del método no son los mismos. En efecto, mientras que aquél se funda simplemente en el conocimiento, éste lo hace en el conocimiento de este conocimiento, lo que permite llamarle reflexión.

⁴⁹ “Sind die logischen Regeln, unter denen alle Antithesis und Synthesis steht, von dem dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre abgeleitet, so ist überhaupt die Befugniss aller Antithesis und Synthesis von ihm abgeleitet”. *SW*, vol. I. p. 113. *Fundamento...* p. 28.

Precisamente la idea de la idea en cuanto tal, o sea, como conocimiento de la idea, no es otra cosa sino la misma **forma** o esencia de la idea, resultante del despliegue mencionado arriba, en donde de un lado tendríamos la nueva forma generada y, en el otro, la forma y el contenido de donde se generó la primera o a decir de Fichte: “Esta segunda operación de la libertad por la cual la forma se concibe en forma de la forma misma, como de su contenido, se llama reflexión”.⁵⁰ En consecuencia, la forma o esencia -la causa- del pensamiento se encuentra constituida por la reflexión o, lo que es lo mismo, por el método.

Por otro lado, la articulación de las ideas no depende de la reflexión sobre las ideas, es decir, de la idea de la idea porque las ideas como son en sí (*ut in se sunt*) son producidas según la dialéctica inmanente en el pensamiento, siguiendo el orden de las causas sin que intervenga la idea de la idea o la reflexión. Pero el conocimiento de esta articulación según las causas está condicionado por la reflexión sobre las ideas mediante el conocimiento de éstas como las razones o causas. De tal manera que para pasar de la idea del triángulo a una propiedad suya, el sujeto se debe elevar a la idea de la idea del triángulo para descubrir en esta idea del triángulo la razón o la causa de donde resulta la idea de su propiedad. Desde otro punto de vista, ontológicamente, la idea del triángulo y de su propiedad son anteriores a la idea de la idea de él, pero, epistemológicamente, para el sujeto, el conocimiento de la articulación entre la idea del triángulo y la idea de su propiedad resulta de la idea que toma de la idea del triángulo como razón o causa de la idea de su propiedad. Pensando sintéticamente lo anterior, la deducción de unas ideas de otras consiste en obtener el conocimiento o la idea A por medio de otra idea B, la cual tiene en sí la idea de la causa o razón de la idea A.

⁵⁰ “Diese zweite Handlung der Freiheit, durch welche die Form zu ihrem eigenem Gehalte wird, und in sich selbst zurückkehrt, heisst Reflexion”. *SW*, vol. I, p. 67. *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. p. 39.

Lo anterior nos permite, pues, comprender el mecanismo mediante el cual el pensamiento se vuelve reflexivo de su hacer, o cómo se piensa a sí mismo en función de su actividad propia, al interior de sí mismo. La importancia de esta determinación es capital puesto que el método en tanto que reflexión es, en consecuencia, el saber que da cuenta de los momentos que integran el proceso del pensamiento en el despliegue de su actividad cognoscitiva: la producción y articulación de ideas en su determinación de sí mismo como de la realidad, a fin de hacerla suya mediante su actividad práctica.

Finalmente, el método concebido como reflexión o idea de la idea, según vimos, lejos de aislarse del objeto de conocimiento o de la idea, se articula con ella, como la idea de la idea, en tanto que idea derivada a partir de la idea fundante. Así, contra el prototipo de la ilusión ideológica, se puede afirmar con Fichte que cualquier método que se pueda definir independiente del contenido de conocimiento efectivamente producido es un galimatías y una falacia. Creo que con lo apuntado hasta ahora se empieza a conocer y justificar la relación inmanente entre el método y el contenido, así como otras cosas no menos importantes y determinantes que se desprenden de ello en lo que sigue.

2.2. La intuición intelectual

La intuición intelectual no es un método, pero tampoco existe como algo separado del método, no se sabe dónde, sino que es aquello que explica el proceso metodológico y lo hace como la condición posibilitante del mismo.⁵¹ Para empezar hay que saber que la intuición intelectual se origina en el primer momento de la Doctrina de la Ciencia, esto es, en la fundación de ésta, y lo hace esencialmente para dar cuenta del primer postulado o

⁵¹ Philonenko nos aclara que, antes que Fichte, fue Schelling el primero que introdujo la intuición intelectual en el Idealismo alemán: “Históricamente es importante subrayar que la introducción de la noción de intuición intelectual en la filosofía postkantiana es debido más bien a Schelling que a Fichte”. Philonenko, A. *La liberté... op. cit.* p. 79.

principio fundamental de la W.-L.: “Yo soy Yo”, del contenido de éste, no de su génesis o derivación.

Aquí conviene reconocer y separar dos puntos de vista. Por un lado, una cosa es la derivación o, mejor dicho, la demostración de la proposición fundamental “Yo soy Yo”, la cual surge en forma discursiva, lo que quiere decir, mediante pasos sucesivos, que se van determinando paulatinamente, que el pensamiento realiza partiendo del principio lógico de identidad: “A=A”, hasta elevarse al principio ontológico alcanzado del Yo=Yo o Yo soy Yo, como ya hicimos ver.

Ahora bien, hay que hacer énfasis y afirmar que se trata de una secuencia compuesta de pasos -momentos- sucesivos que es necesario dar para llegar al resultado apetecido. Esto significa que no es posible hacer caso omiso de todas las mediaciones que se interponen entre el punto de partida y el punto de llegada, sino que es necesario resignarse a emprender todo el camino hasta arribar al final. Aquí se ve claramente que el papel del método es dar cuenta expresa de cada paso que el pensamiento da en la producción de sus conocimientos.

Por otro lado, una vez establecido el primer principio Yo soy Yo, en forma discursiva, es decir, mediada, existe la intuición intelectual. Ésta se presenta desde el inicio del sistema filosófico de Fichte. Ella es la condición posibilitante de toda la filosofía fichteana, en la medida en que produce, expresa y demuestra el principio sobre el que se levanta la Doctrina de la Ciencia. La intuición intelectual es la facultad activa del Yo que permite entender la creación del principio fundamental fichteano “Yo soy Yo”, explicando que es el acto mediante el cual el Yo puro, o sea, aquello que tienen en común todos los yos finitos, en tanto que sujeto, se toma como objeto de sí, al ponerse a sí mismo, es decir, ser Yo en sí, por sí y para sí mismo; dicho de otro modo, mediante la autoposición y autoafirmación. Por

tanto, la intuición intelectual funda la autoconciencia, o sea, la conciencia inmediata, en la cual el Yo se pone a sí mismo necesariamente, como lo subjetivo y lo objetivo en una sola cosa. Toda otra conciencia queda vinculada a ésta y viene mediatizada por ella; en cambio, la primera no viene mediatizada o condicionada por nada.

En este sentido, la intuición intelectual tiene un papel relevante en la filosofía fichteana, puesto que permite la fundación de la misma, produciendo su principio fundamental, al mismo tiempo que posibilita conocer el método y su función: esencialmente, como la forma en que se expresa la fundación de la W.-L. (a partir de la proposición fundamental), y que acompaña el despliegue del contenido de ésta. Mediante la intuición intelectual es posible comprender la filosofía de Fichte como un proceso, ya que nos remite a la actividad pura del Yo, en la cual se funda la filosofía, y cuya función es pues dar cuenta de los momentos de su desarrollo en términos ideales, conceptuales.

Podemos afirmar con Fichte que la intuición intelectual es el acto mediante el cual el sujeto puede captar su naturaleza interna, esencialmente, como actividad -pura-, o sea, cuando surge para él el yo, sin mediación de conceptos, es decir, de forma espontánea, o sea, en forma intuitiva, por tanto, directa: “Tal como hemos visto hace poco, la Doctrina de la Ciencia parte de una intuición intelectual, la de la absoluta espontaneidad del yo...A este intuirse a sí mismo exigido al filósofo en la realización del acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo intuición intelectual.”⁵²

Fichte sostiene que la intuición intelectual no se puede demostrar y si alguien exige una demostración, lo remite a hacer la experiencia en forma personal e intentar pensarse a sí

⁵² “Die Wissenschaftslehre geht, wie wir soeben gesehen haben, aus von einer intellektuellen Anschauung, der der absoluten Selbsttätigkeit des Ich... Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung*”. *Zweite Einleitung...* pp. 49, 57. *Segunda Introducción...* pp. 49, 57.

mismo. Sin embargo, a fin de aclarar este tema, y pese a las limitaciones que el mismo impone, por mi parte, voy a tratar de dar cuenta de ello mediante un análisis, en términos discursivos, de la proposición comentada Yo soy Yo.

Atendiendo a su forma gramatical hay que observar que contiene un sujeto y un predicado, que para el caso resultan ser lo mismo, o sea, “Yo”, unidos por la cópula, en este caso, por el verbo “ser”, conjugado en primera persona como “soy”. A nivel semántico el verbo “soy” otorga existencia al sujeto en el predicado; dice que algo es, concretamente, que el Yo es algo, que es Yo, que es él mismo, dicho en su flexión normal, que Yo soy Yo. Si recordamos que, gramaticalmente hablando, el verbo implica esencialmente acción, él está transmitiendo cierta acción del sujeto hacia el predicado; como ambos son aquí lo mismo: el “Yo”, entonces la proposición se puede voltear y resulta lo mismo: Yo soy Yo.

Sin embargo, cabe aclarar que la acción del verbo no proviene del filósofo que observa el proceso, sino que -para decirlo con Fichte- surge del mismo sujeto, del Yo que es pura autoactividad (*Tathandlung*), mediante la cual él, o sea, el sujeto en tanto que Yo, se pone mediante su propia acción que él mismo desencadena en virtud de su naturaleza primigenia, a través del verbo “soy”; y lo hace poniéndose -como predicado- a sí mismo como Yo, es decir, como resultado de su propia acción.

Sabemos que para Fichte la nota más originaria del Yo, como Yo absoluto es ser actividad -pura-. En mi opinión, si es que he entendido bien, éste es precisamente el punto nuclear de toda la filosofía fichteana, que el filósofo a veces llama “libertad”, de ahí que escriba a su amigo Reinhold, que su filosofía no es otra cosa que un análisis de la libertad:

“Mi sistema no es otra cosa del comienzo al fin que un análisis del concepto de libertad”.⁵³

Sin embargo, esta libertad, a ojos de Schelling, se limita al Yo, por eso critica a Fichte al no ir a fondo en la intuición intelectual y hacer abstracción del sujeto hasta obtener el sujeto-objeto objetivo, es decir, el *prius* del absoluto, la “naturaleza”, como el momento más originario desde donde debe partir el verdadero desarrollo del absoluto y, por tanto, de la filosofía. Además, podemos decir con Philonenko, que no fue Fichte el primero en hablar sobre la intuición intelectual, sino que fue precisamente Schelling, quien la desarrolló hasta sus últimas consecuencias en su filosofía trascendental y filosofía tardía, como se hará ver más adelante.

2.3. La tríada dialéctica y la síntesis quintuple

Con el fin de aproximarnos aún más a la concepción fichteana del método voy a proponer la siguiente tesis. El corazón del método filosófico en Fichte es la dialéctica, en cuya base yace la tríada dialéctica y la síntesis quintuple. Ambas expresan el ritmo de la actividad del pensamiento. Mientras que la primera lo marca en tres momentos, la segunda lo hace en cinco tiempos. Mediante ellas Fichte se convierte en un pionero en la historia de las ideas, ya que introduce por primera vez un nuevo procedimiento científico en la filosofía: el método dialéctico, cuyo uso se va a imponer en este campo, empezando con el Idealismo alemán para proseguir a lo largo de todo el marxismo hasta nuestros días.

La dialéctica va a constituir un patrimonio estrictamente filosófico, que va a terminar por extenderse hacia otras ramas del saber humano influyendo en otras ciencias particulares. Además, cabe señalar que antes que Hegel y mucho antes que Marx, corresponde a Fichte el honor de ser el creador del método dialéctico y de utilizarlo en forma plenamente

⁵³ Colomer, E. *op. cit.* p. 26

consciente en la filosofía, mientras que el primero apenas se encontraba incursionando en otros terrenos -no dialécticos-. Como dice Riobó: “Interesa recordar ahora que cuando Hegel, siendo todavía preceptor en Berna, no había redactado más que unas simples notas sobre problemas religiosos, ya Fichte había desarrollado la dialéctica ternaria sintética (tesis-antítesis-síntesis, con estas mismas palabras, exactamente), como así puede comprobarse principalmente en su obra primeriza de 1794: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (S.W.,I,114ss)”.⁵⁴ Por eso Marx se equivoca en su obra *Miseria de la Filosofía* al atribuir falsamente a Hegel la famosa expresión de la tríada dialéctica de tesis-antítesis-síntesis, perteneciendo en realidad a Fichte, como acabamos de decir aquí. Pasemos ahora a analizar el *modus operandi* de la tríada dialéctica, para hacer lo mismo posteriormente con la síntesis quintuple.

La tríada dialéctica. Dado que la tríada dialéctica existe en estado práctico, es decir, en plena ejecución en la obra citada: *Fundamento...* de 1794, en donde el filósofo alemán la ha desarrollado plenamente, en consecuencia, nos vamos a referir a ella en particular, sobre todo, a la Primera Parte, porque contiene la información de primera mano que necesitamos para extraer de ella su propuesta metodológica sobre tal noción dialéctica.

Dicho en términos concretos, la Primera Parte del *Fundamento...* es sumamente importante ya que expone la génesis de tres principios, que por el hecho de ostentar el rasgo de ser fundamentales (*Grundsätze*), constituyen **los principios básicos de la Doctrina de la Ciencia**, con los cuales Fichte va a trabajar para edificar sobre ellos toda su concepción filosófica.

⁵⁴ Riobó González, M. *Fichte filósofo de la intersubjetividad*. Ed. Herder. Barcelona, 1988. pp. 25, 26.

Aparte de ser principios fundantes, de su propia filosofía, su importancia radica en ser igualmente **principios ontológicos**, ya que su contenido no es otro que la realidad expresada a través de las representaciones del Yo, a la cual intentan explicar en términos racionales a partir de nuestro conocimiento; también **son lógicos**, pues, haciendo abstracción del contenido obtenemos mediante ellos los principales principios de la lógica formal; pero son **además metodológicos** porque mediante ellos es posible comprender la génesis, el desarrollo y la estructura de la Doctrina de la Ciencia en general, ya que posibilitan el fundamento de la filosofía fichteana, así como la derivación de todo lo demás. Además, **son dialécticos** en el sentido explicado más adelante. En mi opinión, el método fichteano es la mediación que nos va a permitir descubrir el aspecto racional de la Doctrina de la Ciencia, al hacer explícito aquello que se encuentra de manera implícita en su contenido, como es la génesis, el desarrollo, el orden y la organización que va adoptando el contenido a medida que se va autodesarrollando.

En este sentido, el método no va a surgir ni antes ni después del contenido, sino al mismo tiempo que el despliegue de éste, y lo va a hacer a partir del primer principio fundamental de la Doctrina de la Ciencia, de tal modo que el desarrollo del método y, por tanto, de la tríada dialéctica debe ser a la vez el desarrollo del Yo, de su actividad.

En este orden de cosas, el primer momento viene dado por la proposición $Yo=Yo$ o Yo soy Yo, que constituye el primer principio fundamental de la W.-L. En función de esto Fichte sostiene que el Yo es acción, o mejor dicho, actividad propia, a la que llama *Tathandlung*, un neologismo alemán verdaderamente difícil de traducir al español, que algunos traductores han vertido por “autoactividad”, mientras que otros por “autogénesis”. Lo que Fichte nos quiere decir con semejante principio es que el sujeto, la acción y el

resultado de esta acción en él forman sólo uno. Por ende, el Yo es el sujeto-objeto por ser la identidad del sujeto y del objeto. Esta posición del Yo por sí mismo constituye la llamada **tesis**.

Sin embargo, el Yo no podría tener conciencia sin poner algo y sin oponerse a ello. De modo que el Yo se opone a sí mismo un No-Yo, un mundo, pleno de resistencias que el Yo debe tender a superar para ser verdaderamente actuante, por esa razón es indispensable ponerlas porque de lo contrario no hay acción posible sin un mundo, lleno de resistencias, que sea objeto de esta acción. El tránsito del pensamiento lo ha llevado a moverse al momento opuesto al anterior, que constituye el segundo principio fundamental de la W.-L, y que Fichte llama **antítesis**.

Por último, esta antítesis del Yo y del No-Yo reclama un tercer acto de la razón que sea capaz de conciliar los dos primeros términos, y Fichte lo hace cuando encuentra que el Yo y el No-Yo se limitan y condicionan recíprocamente, esta solución de la contradicción constituye la **síntesis** expresada en el tercer principio fundamental de su filosofía.

El carácter dialéctico de los tres momentos se pone de relieve, porque aun cuando son distintos entre sí, son al mismo tiempo mutuamente implicantes. Esto se explica por el hecho de que la raíz productora de todo es la actividad del pensamiento puro, que aquí se manifiesta en forma de efectos de conocimiento, de ideas nuevas, ya que cada una implica una proposición, con un contenido diferente. Pero, la razón más importante estriba en que la conexión de los dos términos opuestos en un tercero, no era posible sin la acción de oponer, e igualmente, ésta no era posible sin la acción de conectar, como ha quedado de

manifiesto más arriba. Esto lleva a Fichte a afirmar que: "... estas dos acciones están en realidad inseparablemente unidas y sólo se distinguen en la reflexión".⁵⁵

De esto se deduce que no es posible una antítesis sin una síntesis, pues, siendo la antítesis la búsqueda de la nota opuesta en los términos idénticos, éstos no serían idénticos, si no hubieran sido puestos antes como idénticos por una acción sintética. Y es que en la antítesis se hace abstracción de la identidad de los términos antitéticos puesta por una acción sintética; sólo se les considera como idénticos, sin buscar la razón de ello, para que la reflexión se dirija sobre lo opuesto en ellos y así logre tener una clara conciencia de ello. E inversamente, no hay síntesis sin una antítesis, porque dado que los opuestos deben conciliarse, estos términos no serían opuestos si no lo fueran por una acción del Yo, hecha antes y de la cual se hace abstracción en la síntesis para elevar su identidad a clara conciencia por la reflexión.

Sin embargo, la tríada dialéctica no estaría completa si no incluyera la tesis, por eso afirma Fichte: "Lo mismo que no es posible la antítesis sin la síntesis, ni la síntesis sin la antítesis, igualmente las dos son imposibles sin tesis: es decir, sin un puro poner, por el cual es puesto pura y absolutamente un A (el Yo) no idéntico a ningún otro ni opuesto a ningún otro".⁵⁶

Puesto que una proposición se expresa mediante un juicio, entonces la tesis lo haría mediante un juicio tético, en el que algo no sería ni idéntico ni opuesto a ningún otro, sino simplemente puesto como idéntico a sí mismo, como sucede por ejemplo con el Yo, que en

⁵⁵ "... beide in der That unzertrennlich verbunden und nur in der Reflexion zu unterscheiden sind". *SW*, vol. I. p. 113. *Fundamento...* p. 28.

⁵⁶ "So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist, ebenso wenig sind beide möglich ohne Thesis: ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss schlechthin gesetzt wird". *SW*, vol. I. p. 115. *Fundamento...* p. 29.

tanto que sujeto absoluto e ilimitable nada es idéntico, ni opuesto a él. Semejante juicio no podría presuponer por consiguiente ningún fundamento de relación -identidad- o de distinción -oposición- porque en sentido ascendente el Yo absoluto no puede ser determinado por nada más alto; por ende, este juicio se fundamenta y determina absolutamente por sí mismo, y dada la supremacía que posee, debe determinar a toda otra clase de juicios por ser justamente suelo y fundamento de todos los demás. Esto se entiende desde el momento en que sabemos que todo juicio “finito”, como se deduce de su nombre, tiene su fundamento fuera de sí, en otra cosa. En este sentido, este tipo de juicios tiene que ser limitado y determinado por algo más alto, justamente por los juicios supremos, a propósito de los cuales Fichte dice lo siguiente: “El juicio supremo de esta clase es el siguiente: “Yo soy”, en cual no se dice nada en absoluto del Yo, sino que el lugar del predicado queda vacío para la posible determinación del Yo al infinito. Todos los juicios comprendidos en éste, es decir, comprendidos en la posición absoluta del Yo, son de esta clase; (aún cuando no siempre tengan efectivamente al Yo como sujeto lógico), por ejemplo: el hombre es libre”.⁵⁷

Ahora bien, la tesis -según Fichte- entendida con todo rigor, como un puro poner, por el cual es puesto pura y absolutamente el Yo, no idéntico ni opuesto a ningún otro, le va a conferir a la Doctrina de la Ciencia, coherencia y unidad. Fichte se muestra en este punto realista, porque sabe que la unidad absoluta es una idea regulativa, a la que se debe de tender, aunque prácticamente nunca se logra alcanzar: “Esta tesis confiere a todo, en nuestro sistema, coherencia y su perfección; es preciso que haya un sistema y un sistema

⁵⁷ “Das ursprüngliche höchste Urtheil dieser Art ist das: Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädikats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird. Alle Urtheile, die unter diesem, das ist, unter dem absoluten Setzen des Ich enthalten sind, sind von der Art; (wenn sie auch nicht allemal wirklich das Ich zum logischen Subject hätten.) Z. B. der Mensch ist frei”. SW. vol. I. p. 116. *Fundamento...* p. 30

único; lo opuesto tiene que ser enlazado, mientras haya todavía algo opuesto, hasta que se produzca la unidad absoluta; como veremos, a decir verdad sólo podrá alcanzarse esta unidad por una aproximación completa a lo infinito, la cual es imposible.”⁵⁸

Finalmente, según todo lo anterior, en mi opinión, se pueden desprender las siguientes conclusiones:

La tesis, antítesis y síntesis, en tanto que momentos orgánicamente articulados pertenecientes a la tríada dialéctica, Fichte no los hace surgir de la lógica para después aplicarlos en su filosofía; por el contrario, surgen del desarrollo mismo del contenido del Yo absoluto merced a la actividad del pensamiento puro, quedando plasmados en los tres principios fundamentales dialécticamente estructurados de la Doctrina de la Ciencia. A este respecto Fichte expresa: “Si las reglas lógicas que gobiernan toda antítesis y toda síntesis son derivadas del tercer principio de la Doctrina de la Ciencia, entonces se deriva en general de él la legitimidad de toda antítesis y de toda síntesis”.⁵⁹

La cuestión kantiana de ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? queda ahora resuelta “de la manera más universal y satisfactoria” mediante la “síntesis suprema”, como le llama Fichte al tercer principio fundamental, al admitir una síntesis entre los opuestos: Yo y No-Yo, por medio de la divisibilidad puesta en ambos, sin necesidad de otro fundamento.

⁵⁸ “Auf unser System bezogen giebt dieses dem Ganzen Halbarkeit und Vollendung; es muss ein System und ein System seyn; das Entgegengesetzte muss verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist”. SW, vol. I. p. 115 *Fundamento...* p. 29.

⁵⁹ “Sind die logische Regeln, unter denen alle Antithesis und Synthesis steht, von dem dritten Grundsatzse der Wissenschaftslehre abgeleitet, so ist überhaupt die Befugniss aller Antithesis und Synthesis von ihm abgeleitet.” SW, vol. I. p. 113. *Fundamento...* p. 28.

Todas la síntesis posteriores para desarrollar la Doctrina de la Ciencia, que deben ser válidas, deben basarse en la síntesis suprema: “*Todas tienen que estar contenidas en ésta: y eso nos indica, pues, al mismo tiempo, de la manera más precisa, el camino que debemos seguir en nuestra ciencia*”.⁶⁰

Fichte tiene razón, pero lo que más debe llamar nuestra atención para el tema que nos ocupa es la última frase de la cita: “el camino que debemos seguir en nuestra ciencia”. Cuando Fichte habla del “camino” se está refiriendo sin lugar a dudas al método que hay que “seguir en nuestra ciencia”, lo que significa que se trata de un método, o sea, un camino o modo de desarrollo que va adquiriendo el contenido, y que está en función del mismo; que no se da ni antes, ni después, sino a la par que se va autodesarrollando dicho contenido, por eso es que el método no es algo inventado, ni tampoco exterior al contenido. Esto explica también el hecho de que no se puedan separar, sino que coexisten en tanto que unidad dialéctica, como dos aspectos del mismo objeto de la W.-L.: en uno como forma -el método- y en el otro, en tanto que contenido.

Además, para justificar que Fichte estaba hablando aquí acerca del método, lo confirma él mismo en el siguiente renglón, en donde agrega: “Tiene que haber síntesis; por consiguiente, todo nuestro método debe ser en adelante sintético (al menos en la parte teórica de Doctrina de la Ciencia), porque, como se verá, ocurre lo inverso en la parte práctica, toda proposición envolverá una síntesis”.⁶¹

⁶⁰ “Sie müssen alle in ihr enthalten seyn: und dies zeichnet uns denn zugleich auf das bestimmteste den Weg vor, den wir in unserer Wissenschaft weiter zugehen haben”. *SW*, vol. I. p. 114 *Fundamento...* p. 29.

⁶¹ “Synthesen sollen es seyn, mithin wird unser ganzes Verfahren von nun an (wenigstens im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre, denn im praktischen ist es umgekeret, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird) synthetische seyn; jeder Satz wird eine Synthesis enthalten”. *SW*, vo. I. p. 114. *Fundamento...* p. 29.

Esto no debe dar la impresión de que el método fichteano sea puramente sintético o analítico, sino que por lo que hemos visto hasta este momento, así como por lo que falta aún por ver, resulta claro que **el método de Fichte es tanto analítico como sintético**, siendo precisamente en esta unidad dinámica en donde radica su carácter genuinamente “dialéctico”. A fin de evitar alguna comprensión sesgada de la tesis deducida, Fichte matiza: “De todos modos no hay síntesis posible sin una antítesis que la preceda, de la cual haremos abstracción, en la medida en que es una acción, y sólo examinaremos el producto de ésta, que es el término opuesto”.⁶²

La síntesis quintuple. Puedo arriesgar ahora la siguiente tesis: en mi opinión, el dinamismo del método filosófico de Fichte, su carácter dialéctico, se puede explicar, en términos generales, en función de la “autogénesis suprema del Yo”, la cual pensada bajo una forma en que se manifiesta menos abstracta, sería la actividad teórica del pensamiento en el momento mismo de la producción de sus conocimientos, siendo la expresión más genuina de esta actividad la tríada dialéctica, así como la síntesis quintuple. Por tanto, lo anterior nos lleva a considerar el método fichteano en función de una determinación, a saber, como la toma de conciencia del Yo a nivel teórico y práctico, cuando se encuentra en plena actividad, operando y siguiendo sus propias leyes, expresado todo ello en forma de tríada dialéctica y síntesis quintuple, para tratar de llegar a conocer el mundo interior y exterior a la conciencia en su inteligibilidad, y transformarlo; aunque esto último involucra una tarea humana que apunta hacia un ideal infinito inalcanzable, porque, según Fichte, sabemos que la libertad a la que tiende el Yo, en tanto que impulso moral (*moralischer Trieb*), es un proceso de liberación progresivo de la dependencia en que estamos respecto

⁶² “Aber keine Synthesis ist möglich ohne eine vorhergegangene Antithesis, von welcher wir aber, insofern sie Handlung ist, abstrahiren, und bloss das Product derselben, das Entgegengesetzte, aufsuchen”. *SW*, vol. I. p. 114. *Fundamento...* p. 29.

de la naturaleza, sin poder arribar nunca a la independencia absoluta, aunque ello no excluye al ser racional acercarse incesantemente a ella.

Respecto a la síntesis quintuple hay que señalar que se trata de un intento por parte de Fichte para expresar el modo peculiar de actividad que pone el pensamiento en acción en la producción de conocimientos, de nuevas ideas. Básicamente se sustenta en la capacidad sintetizadora del Yo, en "...aquella originaria acción sintética del Yo",⁶³ cuya función primordial es la articulación de ideas, ante todo, de ideas contrarias, pues como dice Fichte: "Según el parágrafo 3 todos los conceptos sintéticos nacen por conciliación de opuestos".⁶⁴ En este sentido, todas las antítesis deben ser pensadas como antecedentes, de tal modo que de ellas depende la posibilidad de los conceptos sintéticos. Esto lleva a Fichte a conciliar la antítesis con la síntesis: "Toda acción antitética, aunque en general se presupone para la posibilidad del análisis, es imposible sin una acción sintética...Una y otra están íntimamente conciliadas, son una y la misma acción, y solamente se distinguen en la reflexión".⁶⁵ En efecto, estas acciones pertenecen al Yo, pues provienen de su actividad propia, de "...la autogénesis suprema del Yo, por la cual éste se pone a sí mismo. Las acciones establecidas son *sintéticas*; pero la reflexión que las establece es *analítica*".⁶⁶

Sobre el origen de la síntesis quintuple no resulta claro precisar, en términos concretos, cuál sea éste. Fichte tampoco abunda sobre el tema, lo que deja el camino abierto a la

⁶³ "... als Product jener ursprünglichen synthetischen Handlung des Ich...". *SW*, vol. I. p. 124. *Fundamento...* p. 38.

⁶⁴ "Nach Paragraph 3. entstehen alle synthetische Begriffe durch Vereinigung entgegengesetzter". *SW*, vol. I. p. 123. *Fundamento...* p. 37

⁶⁵ "Keine antithetische Handlung, dergleichen doch für die Möglichkeit der Analyse überhaupt voraus gesetzt wird, ist möglich ohne eine synthetische... Sie sind beide innig vereinigt, eine und ebendieselbe Handlung, und werden bloss in der Reflexion unterschieden". *SW*, vol. I. p. 124. *Fundamento...* p. 38.

⁶⁶ "... die höchste Thathandlung des Ich, durch die es sich selbst setzt, eine ist.- Die Handlungen, welche aufgestellt werden, sind *synthetisch*; die Reflexion aber, welche sie aufstellt, ist *analytisch*". *SW*, vol. I. p. 124. *Fundamento...* p. 38.

especulación; en vista de lo cual, cualquier comentario vertido en este sentido no puede dejar de ser meramente hipotético. Lo cierto es que su origen no es más racional que la tríada dialéctica, de la que, incluso el mismo Hegel, trató de dar una justificación, aludiendo a los pitagóricos, a los neoplatónicos, tal vez a Kant, y hasta la misma doctrina de la Trinidad. Schelling también hará lo mismo cuando nos hable acerca de su método de las potencias, como representaciones de la Trinidad cristiana. En el caso de Fichte, el origen de la síntesis quintuple, siguiendo el comentario de un intérprete fichteano, Alexis Philonenko, quizás se encuentre en ciertas tradiciones de la franc-masonería, o bien, tal vez provenga del gran florentino, Dante Aligheri, de quien Fichte cita, particularmente, el canto XVIII del Paraíso de la *Divina Comedia*, primer verso: De Sapientia, compuesto en cinco palabras “Diligite justitiam qui judicatis terram”; Dante insiste -según Philonenko- en la M final (definida por cinco puntos). Este verso hace eco a otro de Titán encadenado en el Infierno, que pronuncia en cinco palabras ininteligibles en árabe: “Raphe Lmai Amec Hza Bialmi” (*Divina Comedia*, Infierno, C. XXXI). Nótese la correspondencia neta de dos formas quintuples aquí.⁶⁷ Aunque tampoco se puede dejar de pensar en otro origen de la síntesis quintuple más mundano, pero no más racional, me refiero a la quintuplicidad de los cinco sentidos exteriores vinculados al sentido interno, íntimo -el pensamiento-.⁶⁸ En fin, sea cual fuere el origen de la síntesis quintuple, simplemente por el hecho de ostentar un tinte esotérico, *eo ipso* no nos autoriza en absoluto a restarle a este precepto metodológico una paternidad racional. De cualquier forma, Fichte llegó a hacer un uso plenamente consciente de la síntesis quintuple (al convertir este subterfugio esotérico en un procedimiento

⁶⁷ Cf. Philonenko, A. *op. cit.* p. 96.

⁶⁸ Cf. Riobó González, M. *op. cit.* p. 27.

racional), como tampoco a Schelling ni a Hegel, por su lado, hacer otro tanto igual con la tríada dialéctica.

La síntesis quintuple resulta ser un procedimiento metodológico que nos permite comprender en términos concretos la actividad teórica del pensamiento en el momento en que lleva a cabo la producción de conocimientos, “conceptos sintéticos”, como diría Fichte. Es una tarea que el pensamiento cumple a cabalidad mediante la articulación continua de ideas, ante todo, antitéticas, pues recordemos que para Fichte todo concepto sintético nace de una conciliación de opuestos.⁶⁹ Siendo la base de todo este trabajo la capacidad sintetizadora del Yo, “acción sintética del Yo” -como diría Fichte-, la cual remite en última instancia a “... la autogénesis suprema del Yo, por la cual éste se pone a sí mismo”.⁷⁰

Esquemmatizando un poco y con base en lo expresado en otro lugar, podemos deducir que lo dicho aquí permite descartar la supremacía de la teoría sobre la práctica en la filosofía fichteana. Esto significa que para Fichte antes de la máxima cartesiana del cogito: “pienso luego existo”, existe otro principio más originario. “Yo soy Yo”, el cual constituye el principio fundamental de la Doctrina de la Ciencia, siendo esencialmente ontológico, al mismo tiempo que epistemológico, porque, mediante él, el Yo se pone a sí mismo, es decir, pone su ser, el cual sólo se puede captar mediante un acto basado en la intuición intelectual, como ya vimos. Sobre este principio se fundan los demás, incluyendo el mencionado de Descartes. Para aclarar aún más el nivel jerárquico de los órdenes citados podemos afirmar que desde el punto de vista epistemológico, el nivel teórico es primero, ya que sin el conocimiento el sujeto no se puede conocer -ser autoconsciente-, ni dar cuenta de su obrar,

⁶⁹ Cf. *SW*, vol. I. p. 123. *Fundamento...* p. 37.

⁷⁰ “... die höchste Thathandlung des Ich, durch die es sich selbst setzt...”. *SW*, vol. I. p. 124. *Fundamento...* p. 38.

de su autoactividad; pero lógicamente, la autogénesis del Yo, por la cual éste se pone a sí mismo, o sea, a su ser, es lo más originario de todo, pues, es la base de la existencia del Yo, lo cual nos autoriza a afirmar que lo ontológico es, por tanto, anterior porque es el suelo y fundamento de todo lo demás. Vemos aquí, por otro lado, la primacía de la práctica sobre la teoría, ya que ésta no es sino una manifestación muy particular, junto a la actividad artística, religiosa, etc. de la actividad general, práctica, del Yo absoluto.

Para tratar de explicar un poco más a fondo la síntesis quintuple voy a basarme de nueva cuenta en el *Fundamento*... Después de establecer los tres principios fundamentales de la W.-L. y de derivar de ellos los principios lógicos, es decir, el principio de identidad, de oposición y de fundamento, respectivamente, Fichte sostiene que los dos últimos hacen posible el método sintético, pues, establecen y fundamentan su forma, o sea, la síntesis, y agrega: “Igualmente en la primera acción sintética, en la síntesis fundamental (la del Yo y del No-Yo), hay establecido un contenido para todas las futuras síntesis posibles...”.⁷¹ Esto significa que todo el desarrollo que necesita la W.-L., por el lado de la forma, como del contenido, debe partir necesariamente de dicha síntesis fundamental, es decir, del tercer principio fundamental.

Dicho sea de paso, es muy importante retener lo dicho a cuenta de Fichte, para refutar cualquier señalamiento que pretenda juzgar su doctrina como una filosofía sin contenido, algo así como una pura lógica, como la interpretó Kant; además de que sirve para atestiguar a favor de la unidad método-contenido. A fin de corroborar el dicho de Fichte voy a citar otro texto del mismo filósofo alemán, al final de la primera serie de síntesis quintuples en el

⁷¹ “Ebenso ist in der ersten synthetischen Handlung, der Grundsynthese (der des Ich und Nicht-Ich), ein Gehalt für alle mögliche künftige Synthesen aufgestellt...”. *SW*, vol. I. p. 123. *Fundamento*... p. 37.

Fundamento, lo que viene a demostrar que la fundamentación de la W.-L. se realiza, efectivamente, al mismo tiempo que señala la unidad armónica entre la forma y el contenido de la reflexión y del método, y cómo surgen todos ellos al interior de la actividad teórica del Yo: “La serie precedente de la reflexión y la venidera son en primer lugar diferentes por su objeto. En la anterior se ha reflexionado sobre posibilidades del pensar. La espontaneidad del espíritu humano era quien producía tanto el objeto de la reflexión - precisamente esas posibilidades del pensar, pero según reglas de un sistema exhaustivo- como la forma de la reflexión, la acción del reflexionar mismo”.⁷²

Ahora bien, retornando a nuestro presente tema: la síntesis quintuple para ver su desarrollo, resulta claro, según habíamos visto en la tríada dialéctica, que dado que no es posible una antítesis sin una síntesis, presuponemos aquí una síntesis superior como ya acaecida, nos referimos al tercer principio fundamental de la W.-L. que reza así: Tanto el Yo como el No-Yo son puestos ambos por el Yo y en el Yo, como limitables recíprocamente uno por otro. Si pasamos a analizar esta proposición mediante la reflexión para buscar las notas opuestas descubrimos que dicha proposición contiene las dos siguientes:

1. El Yo pone al No-Yo como limitado por el Yo.
2. El Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo.

Como la primera fundamenta la parte práctica de la W.-L., va a servir como punto de partida para el desarrollo de esa parte; en cambio, la segunda constituye el fundamento de la parte teórica de la W.-L., por eso valdrá para fundamentar el desarrollo de esta parte

⁷² “Diese vorhergehende Reihe der Reflexion, und die künftige sind zuvörderst unterschieden ihrem Gegenstände nach. In der bisherigen wurde reflectiert über Denkmöglichkeiten. Die Spontaneität des menschlichen Geistes war es, welche den Gegenstand der Reflexion sowohl -eben jene Denkmöglichkeiten, jedoch nach den Regeln eines erschöpfenden synthetischen Systems- als die Form der Reflexion, die Handlung des Reflectirens selbst, hervorbrachte”. *SW*, vol. I. p. 221. *Fundamento...* p. 96.

mediante la síntesis quintuple; siendo el objetivo intentado dar cuenta hipotéticamente de un hecho originario: la unión del Yo y del No-Yo en la imaginación porque ésta es la que permite la conciliación del Yo y del No-Yo, como ya vimos.

La tarea de la reflexión, que es la búsqueda de notas opuestas en los conceptos establecidos, surge como una acción libre de nuestro espíritu. Hay que entender que tales notas no son hechas ni creadas artificialmente por nuestra reflexión, sino que las notas opuestas presuponen y son hechas por una acción originariamente antitética y necesaria del Yo. La reflexión ha de establecer esta acción antitética mediante el análisis, pues, **analizar permite conocer las notas opuestas por la reflexión**, como ya vimos en la tríada dialéctica. Por tanto, **reflexionar es analizar un concepto, una proposición, para descubrir notas opuestas**. Una vez establecidas las antítesis, toca el turno a la síntesis, que es la acción del pensamiento de conciliar los contrarios.

En este orden de cosas, la tarea consiste en indagar si se puede pensar la proposición problemáticamente establecida: “el Yo se pone como determinado por el No-Yo”. Fichte intenta esto con todas las determinaciones posibles de esta proposición, desarrollando así las síntesis de limitación o determinación, determinación recíproca o relación (Kant), causalidad, sustancialidad y como último término de las síntesis quintuples, la determinabilidad, quedando así agotadas merced a una deducción sistemática. A medida que se desarrolla el proceso que articulan las síntesis quintuples, se va eliminando todo lo inadmisibles e impensables, encerrando lo pensable en un círculo cada vez más estrecho, aproximándose más a la verdad, hasta que hemos encontrado al fin la única manera posible de pensar lo que debe ser pensado. Por ello, una vez concluida la tarea, Fichte sostiene al final de la primera síntesis quintuple, A1 a E1: “Todas las dificultades surgidas en nuestro

camino ya han sido resueltas de manera satisfactoria. La tarea consistía en conciliar los opuestos, el Yo y el No-Yo. Por medio de la imaginación, que concilia lo contradictorio, pueden ser conciliados perfectamente. El No-Yo es de suyo un producto del Yo que se determina a sí mismo y de ningún modo es algo absoluto y puesto fuera del Yo”⁷³

Todas las contradicciones han quedado resueltas, bien que no anuladas porque como dice Fichte: “Si dos proposiciones contenidas en una sola y misma proposición se contradicen entre sí, entonces se anulan, y se anula también la misma proposición que las contiene... tenemos, pues, que tratar de conciliar los contrarios...”.⁷⁴ ¿Y cómo se realiza la conciliación? Fichte mismo nos da la clave: “Todas las contradicciones son conciliadas por una determinación más precisa de las proposiciones contradictorias...”.⁷⁵ Sólo así la contradicción puede ser conciliada sintéticamente, es decir, cuando dos proposiciones contrarias se consideran como una sola y misma proposición, y en general: en que dos términos contrapuestos han de subsistir uno al lado del otro en y por un tercer término, en el cual ambos son idénticos.

Fichte concluye: “La proposición colocada en la cima de toda la parte teórica de la Doctrina de la Ciencia: “El Yo se pone como determinado por el No-Yo”, está completamente agotada, y han sido suprimidas todas las contradicciones que en ella había...-y más adelante agrega- ...Se ha demostrado al mismo tiempo que la parte teórica de

⁷³ “Alle Schwierigkeiten, die sich uns in den Weg stellten, sind befriedigend gehoben. Die Aufgabe war die, die entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich, zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden.- Das Nicht-Ich ist selbst ein Product des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts absolutes und ausser dem Ich gesetztes”. *SW*, vol. I. p. 218. *Fundamento...* pp. 93-94.

⁷⁴ “Zwei Sätze, die in einem und eben demselben Satze enthalten sind, widersprechen einander, sie heben sich demnach auf; und der Satz, in dem sie enthalten sind, hebt sich selbsy auf”. *SW*, vol. I. p. 128. *Fundamento...* p. 40.

⁷⁵ “Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechende Sätze...”. *SW*, vol.I. p. 255. *Fundamento...* p. 120.

la Doctrina de la Ciencia está perfectamente terminada; porque toda ciencia cuyo principio fundamental ha sido agotado está terminada, y un principio queda agotado cuando en la marcha de la investigación se vuelve a él”.⁷⁶ El hecho de regresar al mismo principio desde donde se ha partido, demuestra justamente **la circularidad** existente en el sistema filosófico fichteano.

Según lo anterior, la síntesis quintuple, como su nombre lo indica, es una serie progresiva de síntesis, las cuales se encuentran perfectamente articuladas entre sí. De hecho, el término “síntesis” remite directamente al aspecto dialéctico que esta parte del método involucra en sí mismo. En efecto, el método fichteano no se debe pensar como un desarrollo lineal, siguiendo siempre una dirección unívoca, pasando de un término a otro, siempre hacia adelante. Por el contrario y para expresarlo de algún modo, está compuesto de avances y retrocesos, de antítesis y síntesis, pues al ser sintético, sabemos por ello que una síntesis no es posible sin una antítesis, de lo que resulta que una proposición sintética surge de la mediación o unión dialéctica de dos proposiciones o términos antitéticos. Por tanto, una proposición, bajo el método dialéctico, no se puede explicar en forma independiente y a partir de sí misma, sino que es resultante de un plexo de relaciones, las cuales constituyen la forma del contenido, que el pensamiento va tejiendo en el tratamiento de su objeto.

El resultado es un todo orgánico, en donde cada idea se encuentra perfectamente articulada con todas las demás y, por tanto, es y se explica en función de ellas: “... entre todo lo que el idealismo establece no hay nada que sea posible tomado en particular, sino

⁷⁶ “Der an die Spitze der gesamten theoretischen Wissenschaftslehre gestellte Satz: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich ist vollkommen erschöpft, und alle Widersprüche, die in demselben lagen, gehoben... Dadurch ist denn zugleich erwiesen, dass der theoretische Theil der Wissenschaftslehre vollkommen beschlossen ist; denn jede Wissenschaft ist beschlossen, deren Grundsatz erschöpft ist; der Grundsatz aber ist erschöpft, wenn man in Gange der Untersuchung auf demselben zurückkommt”. *SW*, vol. I. p. 218. *Fundamento...* p. 94.

que cada elemento particular se hace posible sólo en la unión con todos”.⁷⁷ En consecuencia, la función primordial del método es hacer explícito, es decir, elevar a la conciencia la forma, el desarrollo y finalmente el modo de organización de la estructura de todo aquello -el contenido- que se va gestando al interior mismo de la actividad creadora del Yo en su aspecto teórico y práctico.

Sin embargo, la síntesis dialéctica a partir de la antítesis no puede dejar fuera la tesis, pues como dice Fichte: “... la antítesis no es posible sin la tesis, porque sólo se puede oponer si hay algo puesto”.⁷⁸ Por tanto, el verdadero punto de partida de la síntesis quintuple es una proposición (tesis, como en la tríada dialéctica). A continuación, la tarea de la reflexión es analizar dicha proposición para descubrir en ella los términos opuestos (las antítesis), que van a ser los antecedentes para llevar a cabo las síntesis. El tránsito de la antítesis a la síntesis está mediado por la solución de la contradicción. Ésta no se realiza por anulación de los contrarios porque esto anularía también la misma proposición que los contiene. La solución radica, según Fichte, en tratar de conciliar (*vereinigen*) los contrarios para suprimir la contradicción, mediante una determinación más precisa de las proposiciones contradictorias involucradas.

Fichte descubre cuál es **la facultad que realiza la síntesis quintuple como la tríada dialéctica**, que está en la base de toda esta actividad dialéctica del Yo, por medio de la cual se hacen presentes la tesis, antítesis y síntesis, y gracias a ella es posible llevar a cabo el proceso de mediación de los términos contrapuestos anteriores en un tercer término que sea capaz de incluir a ambos, **Fichte la llama “imaginación”**: “Los dos -no el sujeto y el

⁷⁷ “... also, es ist unter allem, was er aufstellt, gar keines einzeln möglich, sondern nur in der Vereinigung mit allen ist jedes einzelne möglich”. *Erste Einleitung...* p. 34. *Primera Introducción...* p. 35.

⁷⁸ “... ist die Antithesis nicht möglich ohne Thesis, weil nur dem gesetzten entgegengesetzt werden kann...”. *SW*, vol. I. p. 206. *Fundamento...* p. 87.

objeto en sí- sino lo subjetivo y lo objetivo puestos por tesis y antítesis, son mutuamente determinables uno por el otro; y solamente en la medida en que son tales, pueden ser conjuntados y asimismo fijados y mantenidos por la facultad activa del Yo (la imaginación) en la síntesis”.⁷⁹

Fichte afirmaba al principio de la deducción de la primera serie de síntesis quintuples que ya vimos, que las acciones antitéticas y las acciones sintéticas eran acciones del Yo,⁸⁰ mas no daba ningún nombre de la facultad a la que se refería, por la sencilla razón de que todavía no la había deducido. Sólo al final puede hacerlo con todo derecho, en estricto apego a su método genético de no presuponer nada, ya que todo debe ser deducido, como es el caso de la facultad de la imaginación, derivada, como sabemos, al término de la primera serie de síntesis quintuples. En realidad, es a eso **hacia donde apuntaba la fundamentación de la parte teórica del *Fundamento...*: a descubrir, establecer y fundar la raíz de nuestra capacidad teórica mediante la imaginación**, la cual juega en Fichte, como en Kant, un papel determinante.

Sin embargo, la actividad de la imaginación no cesa ni se agota en su función teórica, sino que continúa para desembocar en la práctica, ámbito en donde el Yo encuentra su verdadera realización. “En el terreno práctico, la imaginación prosigue al infinito, hasta la Idea simplemente indeterminada de la unidad suprema, que sólo sería posible al lograr una infinitud acabada, lo cual es de suyo imposible”.⁸¹

⁷⁹ “Beide –nicht das Subject und Object an sich- aber das durch Thesis und Antithesis gesetzte subjective und objective, sind gegenseitig durch einander bestimmbar, und bloss insofern sie das sind, können sie zusammengefasst, und durch das in der Synthesis thätige Vermögen des Ich (die Einbildungskraft) fixiert und festgehalten werden”. Ídem. p. 206. *Fundamento...* p. 87.

⁸⁰ Cf. *SW*, vol. I. pp. 123-124. *Fundamento...* pp. 37-38.

⁸¹ “Im praktischen Felde geht die Einbildungskraft fort ins unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee, der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist”. Ídem. p. 217. *Fundamento...* p. 93.

De esto podemos desprender dos conclusiones: Por un lado, vemos que mediante la inagotable actividad de la imaginación, ésta sigue operando más allá de lo teórico, ahora en lo práctico, abriendo con ello nuevas posibilidades a la W.-L.: la parte práctica, cuyo desarrollo Fichte expresa racionalmente siguiendo el mismo modelo de pensamiento anterior, es decir, mediante nuevas síntesis quintuples. Por otro lado, el hecho de plantear la tarea de la imaginación (de enlazar lo opuesto para producir la unidad absoluta, prácticamente inalcanzable) como una aproximación al infinito, es motivo suficiente para afirmar, aunque sin poderlo desarrollar, que **la dialéctica en Fichte se debe concebir como “abierta”** (siempre expresable mediante síntesis quintuples), a diferencia de Hegel sobre quien pesan grandes dudas, no disipadas, incluso alentadas por él mismo, de que tal vez la suya no lo sea, como, en cambio, sí lo es para el primero.

Finalmente, hay que agregar que si la estructura racional de la parte teórica se fundaba en el desarrollo del contenido expresado en forma de síntesis quintuple, otro tanto igual cabe decir en torno a la parte práctica del *Fundamento*. Dicho de otro modo, el punto de partida en esta parte como en la anterior es una proposición (tesis): “El Yo se pone como determinando al No-Yo”. Que por cierto es la segunda proposición deducida a partir del tercer principio fundamental, como ya vimos. El siguiente paso corresponde a la búsqueda de contrarios (antítesis) en virtud de la acción sintética originaria del Yo, para conciliarlos o sintetizarlos en un tercer término (síntesis), hasta agotar completamente nuestra proposición, después de una acción dialéctica quintuple, como en la primera parte, la teórica. “En la explicación de la proposición establecida: “El Yo se pone como determinando al No-Yo”, -dice Fichte- podríamos proceder exactamente como lo hicimos en la explicación de la anterior proposición: “El Yo se pone como determinado por el No-

Yo”. Tanto en ésta como en aquélla se hallan varios contrarios; podríamos, pues, intentar buscarlos, conciliarlos sintéticamente luego si es que por ventura debían de nuevo ser opuestos, etc., y así estaríamos seguros de agotar completamente nuestra proposición, siguiendo un método sencillo y concienzudo”.⁸²

Desde luego que Fichte se refiere aquí a su flamante método dialéctico, de cuyo cuerpo forma parte -integral- la síntesis quintuple como la tríada dialéctica. En la parte práctica vamos a encontrar dos series de síntesis quintuples, en forma paralela a las otras dos que existen en la parte teórica. Ahora bien, si las sumamos a la síntesis quintuple que fundamenta y explica la estructura general de la obra comentada (*Fundamento*), vamos a obtener cinco series de síntesis quintuples, con un total de 25 síntesis, como ocurre también en su W.-L. de 1804.

Tratemos ahora de explicar el *modus operandi* de la síntesis quintuple en forma ilustrativa mediante otros ejemplos. Ésta adquiere su forma acabada desde 1794. A partir de entonces se puede constatar que la tendencia dominante en el arte de argumentación del filósofo alemán, sobre todo de los temas más especulativos, es desarrollar los argumentos en cinco puntos o momentos. Existen diferentes propuestas tendientes a establecer un esquema general de la síntesis quintuple como la siguiente:

⁸² “... das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich... Es liegen in diesem ebensowohl als in jenem mehrere Gegensätze; wir könnten dieselben aufsuchen, sie synthetisch vereinigen, die durch diese Synthesis entstandenen Begriffe, wenn sie etwa wieder entgegengesetzt seyn sollten, abermals synthetisch vereinigen, u.s.f. und wir wären sicher nach einer einfachen und gründlichen Methode unsern Satz völlig zu erschöpfen”. Ídem. p. 247. *Fundamento*... p. 115.

I--- III--- V--- IV--- II. Donde, de acuerdo a Philonenko, “I determina a III; II determina a IV; II y IV se determinan recíprocamente y de ellos resulta V”.⁸³ Otra interpretación sugiere el siguiente esquema:

I--- II--- III --- (V)--- ---IV. Donde, según Riobó: “El momento II y el momento IV representarían la oposición trascendental acogida en el círculo del yo o del nosotros (momentos I y III), constituyendo el momento V la meta de los ideales o, si se prefiere, aquella relación con el ser-del-saber-en-sí, que sería Dios, que sobrepasa a toda la manifestación del mundo sensible”.⁸⁴

Tomando como referencia los esquemas anteriores, que -por cierto- lejos de divergir entre sí, más bien se llegan a complementar, podemos mencionar la siguiente definición de la síntesis quintuple en palabras de Philonenko: “... se define burdamente la síntesis quintuple como la articulación de cuatro términos en un quinto que los unifica y los abarca...”.⁸⁵ Pero, en mi concepto, la definición más sencilla y elocuente fue la sugerida por el Profesor Gliwitsky a Alberto Ciria, traductor de la *Doctrina de la Ciencia de 1811*, y que expreso brevemente en los siguientes términos: La síntesis quintuple debe entenderse como la expresión lógica de la causación recíproca (*Wechselwirkung*), en la cual se encuentran implicados cinco términos: a, b, de a a b, de b a a y la simultaneidad de ambas relaciones y términos.⁸⁶

El procedimiento de la síntesis quintuple introducido por primera vez en la filosofía por Fichte existe en estado práctico, es decir, en plena ejecución, repito, desde 1794, año en que

⁸³ Philonenko, A. et alter. *Fichte en La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Vol. VII. Siglo XXI. 6ª ed. México, 1982. p. 312.

⁸⁴ Riobó González, M. *op. cit.* p. 44.

⁸⁵ “... on définit grossièrement la synthèse quintuple comme la liaison de quatre termes en un cinquième qui les unifie et les comprend...”. Philonenko, A. *La liberté...* *op. cit.* p. 97.

⁸⁶ Cf. Fichte, J. G. *Doctrina de la Ciencia de 1811*. Trad. A. Ciria. Akal. Madrid, 1999. p. 71.

escribió el *Fundamento*; y que será plasmado a lo largo de todas sus obras, más en las de carácter especulativo y menos en las de tinte popular. Pertenecientes a las primeras podemos citar, aparte de la que ya mencionamos, las subsecuentes exposiciones de la *Doctrina de la Ciencia* de 1801, 1804 (sobre todo ésta), 1805, 1807, 1811, 1812, 1813, etc. En cuanto a las segundas hay que recordar: *Los caracteres de la Edad Contemporánea* de 1804/1805 en donde Fichte distinguirá cinco momentos en la historia del mundo; *Iniciación a la vida bienaventurada*, o también *Doctrina de la Religión*.

Anteriormente hemos hablado de la síntesis quintuple en estado práctico en las obras de Fichte de carácter especulativo, incluso intentamos reproducir *grosso modo* la estructura del sistema general de la Doctrina de la Ciencia. El objetivo perseguido ahora es desprender de la obra fichteana los distintos niveles en donde se encuentra en plena ejecución la síntesis quintuple y formando un todo con el contenido.

Para empezar hay que indicar que existe en los detalles, por ejemplo en el *Fundamento*: letra B, (p.81, edición en español), en donde Fichte da entre paréntesis un ejemplo que ilustra la significación de cada momento (de cinco). Philonenko llama a esta síntesis quintuple “menor”.⁸⁷ La siguiente, según el mismo intérprete, es la “mayor”, como aparece en la obra citada, parágrafo 4, letras A, B, C, D, E; y cuya exposición fue realizada por nosotros en el capítulo I, inciso 1.3 titulado: Método en estado práctico. Estructura de la *Wissenschaftslehre* en general y del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* en particular. Otro nivel de síntesis quintuple llamado “fundamental” nos indica la estructura dialéctica interna de una obra como la *Doctrina de la Ciencia de 1804*, en cuya conclusión insiste Fichte en la quintuplicidad en que está escrita, o sea: desde cinco series de síntesis

⁸⁷ Cf. Philonenko, A. La liberté... *op. cit.* p. 97

quintuples; o lo que es lo mismo, desde cinco puntos de vista de la reflexión: A, B, C, D, E, de cinco síntesis cada uno, para dar un total de 25, que constituyen la verdadera estructura interna de la obra, como en el *Fundamento de 1794*.

Otro ejemplo se puede encontrar en el mismo *Fundamento*, puesto que la obra se halla estructurada siguiendo la síntesis quintuple. Dicho en términos abstractos, de las tres partes temáticas que componen la obra, detrás de la segunda y tercera, es posible descubrir dos secciones en cada una, que se articulan alrededor de la primera parte, la cual constituye su origen y fundamento. Lo anterior se puede expresar también en términos más concretos del siguiente modo:

La Segunda Parte llamada “Fundamento del saber teórico”, se compone de dos secciones:

1. Parágrafo 4, incisos A.B.C.D.E.
2. La “Deducción de la Representación”

A su vez la Tercera Parte titulada “Fundamento de la ciencia de lo práctico”, implica dos secciones:

1. La primera es el parágrafo 5.
2. Y la segunda, los párrafos 6 a 11.

Por último, la Primera Parte denominada “Principios Fundamentales de toda la Doctrina de la Ciencia”, se puede considerar como el término central, que sirve como columna vertebral de las partes y secciones restantes. Aunque esta obra de Fichte presente otra disposición temática diferente a la anterior, es indudable que en el fondo fue concebida por su autor siguiendo la síntesis quintuple y la tríada dialéctica, tal y como ha quedado descrito aquí y fue en ella que su autor introdujo por vez primera y de manera consciente en la filosofía este procedimiento metodológico.

En fin, para concluir esta parte, la síntesis quintuple se encuentra también a nivel del sistema de la Doctrina de la Ciencia, mediante el cual se puede apreciar el desarrollo y estructura del sistema filosófico de Fichte, como puede verse en el siguiente esquema de Philonenko:⁸⁸

No deja de resultar sorprendente tener que aceptar que la síntesis quintuple haya sido completamente ignorada por filósofos de la talla de Schelling y de Hegel, lo que ciertamente pudo haber contribuido a evitar cometer ciertos errores de interpretación de la filosofía fichteana, sobre todo, cuando sabemos que sólo llegaron a conocer del legado metodológico de Fichte, la tríada dialéctica, haciendo de ella un uso verdaderamente propio. Momento analítico y momento sintético

⁸⁸ Cf. Philonenko, A. *op. cit.* p. 99.

Capítulo III Dinámica del método

3.1. Momento analítico y momento sintético

Fichte quiere fundamentar su sistema científicamente, como una ciencia, no como las demás, pues, en tal caso sería, como las otras, una ciencia particular. Aquí se trata de la disciplina que fundamente a las demás y, por tanto, de la ciencia de la ciencia o a decir de Fichte, La Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*), siendo ésta la Filosofía. Pero para

llevar a cabo esta fundamentación hay que encontrar un principio de todo el saber humano, que sea esencial y absoluto, verdadero y cierto en sí, capaz de comunicar su verdad y certeza al conjunto de proposiciones que componen la ciencia: “Debemos buscar -anticipa Fichte- el principio fundamental absolutamente primero completamente incondicionado de todo saber humano”.⁸⁹

En suma, lo que busca Fichte es un principio, una proposición fundamental (*Grundsatz*), trascendental -en el sentido kantiano del término-, capaz de dar cuenta de la génesis de los conceptos de la W.-L. Epistemológicamente, se trata de un movimiento de interiorización del saber en sí mismo, hasta llegar a su propio fundamento (*Grund*), y desde un punto de vista metodológico, se asiste a un proceso cuyo primer momento es una regresión hacia la base para autofundamentarse, siendo tan indispensable a la ciencia, como que sin ella -su fundamentación- la W.-L. no llegaría jamás a ser ciencia de la ciencia, convirtiéndose en una disciplina particular más y tan dependiente como las otras. Siendo éste el sentido profundo de la necesidad del fundamento de aquélla. En este camino regresivo de la reflexión el pensamiento debe llegar a la unidad a partir de las diferencias que determinan al hecho, pudiendo ser cualquiera el punto de partida, a condición de regresar a él demostrándolo en función del principio encontrado -como apuntábamos en el capítulo II-, por lo mismo se puede escoger uno que se aproxime a este fin.

⁸⁹ “Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissen aufzusuchen”. SW, vol. I. p. 91. *Fundamento...* p. 13.

“Pongamos, pues, un hecho cualquiera de la conciencia empírica; y separemos de él, una tras otra, todas las determinaciones empíricas hasta que solamente quede aquello de lo que ya no se puede en absoluto prescindir y de donde no es posible separar nada”.⁹⁰

De ambos momentos el más importante ahora se vuelve aquel que va tras el principio, por eso tiene razón G. Dreyfus cuando afirma que: “Mientras que, en el primer momento, la dialéctica ascendente, remontándose de la conciencia común a sus principios trascendentales [regresión, momento analítico], era breve y secundario respecto de aquel que desarrolla todas las implicaciones sintéticas [progresión, momento sintético], de la ciencia, deviene ahora esencial”.⁹¹

Ahora bien, dentro del momento regresivo o analítico del método, el punto de partida de que se sirve Fichte para elevarse al principio incondicionado es el principio “A es A”. Pensando éste, el mismo está en el Yo y puesto por él, “pues es el Yo quien juzga en la proposición anterior”.⁹² Ciertamente va a ser éste -el Yo- la mediación que llevará a Fichte hasta el principio trascendental, pues, en tanto que juicio, “A es A” se proclama tal cual sólo en función de cierta acción del espíritu humano. Pero en este poder se revela ya a la conciencia empírica el Yo como pura actividad, de tal modo que cuando el **Yo se pone a sí mismo**, al mismo tiempo **es**; y a la inversa, el **Yo es**, y **pone su ser**. Siendo “Yo=Yo” o “Yo soy” el principio indemostrable buscado.

Este es el momento analítico del método fichteano pero en el ulterior -el sintético-, es decir, en posesión del principio fundamental, podemos decir con Fichte que no es la

⁹⁰ “Irgend eine Thatsache des empirischen Bewusstseyns wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurückbleibt”. Ídem. p. 92. *Fundamento...* p. 14.

⁹¹ Dreyfus, G. *La méthode structurale et le Spinoza de Martial Gueroult*, en *L'Age de la Science*. No. 3. París, 1960. p. 240. Los agregados entre paréntesis son míos.

⁹² “... denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt...”. *SW*, vol. I. p. 93. *Fundamento...* p. 15.

proposición “ $A=A$ ” la que funda a la proposición “Yo soy”, sino que es más bien la última la que funda a la primera. Para probar que así es ahora, haciendo abstracción del contenido de la proposición “Yo soy” y no reteniendo más que la pura forma, se obtiene el principio de la lógica “ $A=A$ ”, siendo posible su demostración y determinación en función de algo más elevado, a saber, de la proposición trascendental o fundamental de la W.-L. Como expresa Fichte, queda, por tanto:

“Demostrado: $A=A$ porque el Yo, que ha puesto A, es idéntico a aquello en lo cual A es puesto, determinado: todo lo que es, sólo es en tanto que es puesto en el Yo, y fuera del Yo no es nada. En el principio precedente no es posible ningún A (ninguna cosa) que pueda ser algo distinto de un A puesto en el Yo”.⁹³

Siguiendo el método analítico y en forma análoga a la anterior, Fichte obtiene el segundo principio fundamental, el cual es pensable bajo la figura del No-Yo.⁹⁴ Se deduce partiendo del principio de no-contradicción de la lógica formal y se expresa como “A no es = - A”; su significado radica en que lo opuesto a una cosa, A, no es esta cosa, = -A.

Nuevamente este juicio es puesto en el Yo y por el Yo, por eso no puede darse una oposición absoluta, si no es poniendo algo opuesto al Yo, o sea, el No-Yo. Según esto el segundo principio de la dialéctica del Yo es: “Yo no es = - Yo”. Este es al mismo tiempo el término del momento analítico, pero no del proceso, cuya siguiente fase es la génesis o construcción de conceptos o proposiciones de la ciencia a partir de los principios o ideas descubiertas. En efecto, dice Gueroult:

⁹³ “Erwiesen: A ist A, weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist: bestimmt; alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausserdem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein Ding) kann etwas anderes seyn, als ein im Ich gesetztes”. Ibid. p. 99. *Fundamento...* p. 18.

⁹⁴ Cf. SW, vol. I. pp. 101-105. *Fundamento...* pp. 20-23.

“En todo caso, en cualquier momento que sea la *Wissenschaftslehre* afirma siempre que el principio debiendo valer en sí mismo, el método analítico no debe perseguir otro fin más que su propia supresión; ella comprende bien que toda la eficacia debe quedarle al solo método constructivo”.⁹⁵

Pensando lo anterior desde un punto de vista deductivo, a partir de sendos principios como de su articulación recíproca, mediante una síntesis llamada fundamental, empieza el proceso de producción de conocimientos, a través de la generación de conceptos, así como la síntesis de otros nuevos a partir de los anteriores *et sic ad infinitum*, al mismo tiempo que marca la transición hacia el otro momento del método, el sintético, que se demuestra como sigue.

En su oposición el Yo y el No-Yo se niegan y se suprimen mutuamente, por tanto, hay que encontrar un principio de conciliación, siendo éste el de limitación. De ahí surge el tercer principio de la W.-L.: “Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible”,⁹⁶ en el sentido de que el Yo en cuanto limitado por el No-Yo se constituye no ya como Yo puro, sino como yo empírico. Este principio implica la síntesis de los dos anteriores. Por eso asegura Fichte :

“Todo lo que debe pertenecer al ámbito de la *Wissenschaftslehre* tiene que poder desarrollarse a partir de esa síntesis fundamental”.⁹⁷

⁹⁵ “En tout cas, à quelque moment que ce soit, la W.-L. affirme toujours que le principe devant valoir à lui seul, la méthode analytique ne doit pas poursuivre d’autre fin que sa propre supresion; elle entend donc bien que toute l’efficacité doit rester à la seule méthode constructive”. *L’evolution...* p. 174.

⁹⁶ “Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen”. *SW*, vol. I p. 110. *Fundamento...* p. 26.

⁹⁷ “Aus jener Grundsynthesis muss alles sich entwickeln lassen, was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll”. Ídem. p. 123. *Fundamento...*p. 37.

Este es el instante en que se inaugura la marcha del pensamiento bajo el método sintético que, como los antiguos, pasando por Spinoza, va de las causas a los efectos -pues como decía Aristóteles, *vere scire est scire per causas-*, del todo a las partes, en una deducción y articulación continua de conceptos, surgiendo como momento ulterior de aquél, aunque inmanente al mismo -proceso-. Por eso explica acertadamente Gueroult:

“Por otro lado vemos que el método constructivo [sintético] no es introducido como desde fuera en esta filosofía, con el riesgo de trastornar toda la estructura, sino que parece surgir naturalmente de ella para realizar la autonomía”.⁹⁸

Según lo anterior, podemos concluir corroborando nuestra afirmación inicial del principio. La reflexión de su sistema o el método fichteano, tal y como acabamos de ver, es tanto analítico como sintético o a decir de Fichte, tanto aquel momento en que

“...por una búsqueda regresiva podría elevarse del resultado, al que se ha llegado hasta sus premisas...”,⁹⁹

como aquel en que

“...por una búsqueda progresiva -continúa Fichte-, derivar de las premisas, de donde se ha partido, los resultados”.¹⁰⁰

O, tal vez, es ante todo sintético, genético o deductivo, que contempla en sí un momento regresivo, analítico que, sin embargo, tiende a ser suprimido o absorbido en aquél.

⁹⁸ “D’ autre part, nous voyons que la méthode constructive n’est pas introduite comme du dehors dans cette philosophie, au risque de bouleverser tout l’édifice, mais qu’elle semble sortir tout naturellement d’elle pour en réaliser l’autonomie”. *L’évolution...* p. 174. El agregado entre paréntesis es nuestro.

⁹⁹ “...aussteigend vom Resultate, womit geschlossen worden, zu seinem Prämissen...”. *Wissenschaftslehre 1804, SW, vol. X. p. 97. Exposición de la Doctrina de la Ciencia 1804, en Doctrina de la Ciencia, op. cit. p. 177.*

¹⁰⁰ “...vorwärts aus den Prämissen, wovon angehoben worden, ableitend die Resultate...”. *Ibid. p. 97. Exposición...* p. 177.

“M. Gueroult -dice Deleuze- lo mostraba ya a propósito del método en Fichte, en su oposición con el método analítico de Kant. La oposición no consiste en una dualidad radical, sino en una inversión particular: el proceso analítico no es ignorado o rechazado por Fichte, sino que él mismo sirve a su propia supresión”.¹⁰¹

3.2. Método dialéctico

Fichte ha tenido el mérito, según reconoce Hegel, de ser el primero en concebir el verdadero método filosófico.¹⁰² En efecto, pues Fichte partió de principios que postulaban un método de construcción *a priori*, en el sentido kantiano, y del principio descubierto por Kant pero formulado plenamente por Fichte de la soberanía absoluta del pensamiento humano en la naturaleza y la sociedad, que sostiene que el pensamiento es activo, productor y que sólo puede comprender lo que él hace; así postula el verdadero método “el de la construcción especulativa -dice Garaudy- a partir del espíritu, el cual progresa de negación en negación, superando a su contrario en la oposición”.¹⁰³

En 1793 Fichte elabora su idea de dialéctica, cuya comprensión esencial se basa en la noción de conflicto. La idea de la dialéctica como negación de una tesis y superación de la antítesis en una síntesis, entendida como conciliación de opuestos o identidad mediada, parece surgir en una obra política fichteana, donde describe cómo la monarquía ha negado el estado de paz originario de los hombres y hay que restablecerlo. Siguiendo a A. Philohenko, tenemos como tesis el estado de paz originario, como antítesis el Estado monárquico y como síntesis el esfuerzo para restablecer la tesis: el nuevo poder nacido de

¹⁰¹ Deleuze, G. *Spinoza et la méthode de Gueroult*, en *Revue de Methaphysique et de Morale*. No. 74. París, 1969. p. 427.

¹⁰² Cf. Garaudy, R. *Dieu est mort. Étude sur Hegel*. PUF. París, 1962. p. 163. *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*. Trad. A. Llanos. Eds. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1973. p. 154.

¹⁰³ “...celle de la construction spéculative, à partir de l’esprit, qui progresse de négation en négation, en s’opposant son contraire et en le dépassant”. Garaudy, R. *op. cit.* p. 163. *Dios...* p. 154.

la Revolución Francesa.¹⁰⁴ Esto quiere decir que la dialéctica del Yo absoluto, del No-Yo y del Yo divisible del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* se halla en germen en otra obra política anterior suya. Sin embargo, aquí vamos a referirnos al *Fundamento ...*, su obra capital, porque en ella se encuentra el método en estado práctico, y porque a partir de ella se debe construir o deducir la teoría o concepto del mismo. El método dialéctico de Fichte surge pues de su primer principio fundamental: el desarrollo de este método debe ser a la vez el desarrollo del Yo y del mundo. En esto se anticipa a Hegel al identificar la forma con el contenido, el método con el sistema. Hemos visto ya que el primer principio (la tesis) es “Yo soy”, en el entendido de que el Yo es “actividad pura” (*Tathandlung*), o sea, acción y producto de esta acción al mismo tiempo por cuanto que los dos forman una sola cosa. Este hecho explica -en contra de Kant- que todas las representaciones de mi conciencia empírica, tanto del Yo puro como de la realidad, suponen que sus determinaciones son puestas por el Yo, pues, una cosa sin relación con el Yo, como la “cosa en sí” kantiana es un *caput mortuum* (Hegel), es decir, es inconcebible e inexpresable. Pero para tener conciencia debe poner algo y oponerse a ello siendo esto el No-Yo, como lo otro que no es Yo. Siendo este el segundo principio de la W.-L. y la antítesis del primero. Pero la oposición entre el Yo y el No-Yo solicita un tercer momento que sea la identidad mediada o síntesis entre los dos términos: el Yo y el No-Yo como limitándose mutuamente dentro del Yo absoluto. A continuación, voy a enumerar, siguiendo a Fichte, entre otras, algunas leyes que presiden la lógica interna del método dialéctico desarrollado por primera vez por este filósofo.

¹⁰⁴ Cf. Philonenko, A. et alter. *Historia de la filosofía...* p. 311.

1. Cuando se busca la nota en que son opuestas las cosas comparadas se llama a esto el procedimiento antitético; y método sintético, cuando se busca en los opuestos la nota en que son idénticos. Siendo ambos contrarios.
2. Si las reglas lógicas que gobiernan toda antítesis y toda síntesis son derivadas del tercer principio de la W.-L., entonces se deriva en general de él la legitimidad de toda antítesis y de toda síntesis.
3. Hemos visto en la descripción de este principio (el tercero) que la acción de conectar no era posible sin la acción de oponer; de donde se deduce que ambas acciones están en realidad unidas y sólo se separan y distinguen por medio de la reflexión, y que las acciones lógicas fundadas en ellas también están unidas, o sea, una antítesis no es posible sin una síntesis y viceversa. En toda proposición es preciso, pues, partir de la aparición de los opuestos, los cuales deben ser conciliados mediante una síntesis. De donde se deduce, que en adelante todo el método debe ser sintético. Para ello no hay que olvidar que todas las síntesis producidas deben fundarse, en última instancia, en la síntesis suprema llevada a cabo mediante el tercer principio y deben poder derivarse de él.
4. Lo mismo que no es posible la antítesis sin la síntesis, ni viceversa, igualmente ambas son imposibles sin la tesis; entendida como algo que es puesto pura y absolutamente no idéntico ni opuesto a nada como el Yo. Esta tesis así concebida confiere coherencia y perfección al sistema, a la W.-L., pues, donde se halla un opuesto, una antítesis debe ser superada mediante una síntesis hasta alcanzar la unidad absoluta. Como esto es casi imposible en la realidad -cambiante-, entonces -según Fichte- se trata de un proceso de aproximación al infinito.

5. En forma resumida tenemos pues que la necesidad de enlazar y de oponer de la manera determinada estriba inmediatamente en el tercer principio. La necesidad de enlazar en general se funda en el primer principio supremo absolutamente incondicionado. Por último, la forma -derivación- del sistema se funda en la síntesis suprema (tercer principio); y el que en general deba haber un sistema, se funda en la tesis absoluta.¹⁰⁵

3.3. Método genético

En referencia a la estructura de la W.-L. como a la forma de constitución de los principios absolutos y trascendentales que la fundamentan, así como los efectos de conocimiento producidos por ellos, se puede descubrir al sujeto reflexivo una cierta dialéctica interna, inmanente, que es necesario indagar, ya que constituye la clave para una comprensión cabal del método fichteano. A reserva de no poder agotar las innumerables determinaciones que lo conforman, creo, no obstante, poder enumerar algunas que nos puedan dar, junto con las apuntadas hasta ahora, una idea más aproximada que enriquezca nuestro conocimiento de su configuración esencial.

Ante todo, hay que afirmar que en Fichte el método y el sistema se encuentran indisolublemente unidos y, por tanto, no se pueden llegar a separar salvo por una distinción de razón. Esto resulta evidente desde el momento en que se comprende que el método dialéctico surge de la constitución de su primer principio fundamental por cuanto que el desarrollo del Yo debe ser a la vez el desarrollo de este método, como ha quedado demostrado antes. En efecto, las tres proposiciones fundamentales constituyen la fuente interna y la base para el desarrollo de toda la estructura de la W.-L., tal y como aparecen constituidas y ulteriormente determinadas en su desarrollo progresivo en el *Fundamento*.

¹⁰⁵ Cf. SW, vol. I. p. 115. *Fundamento*... p. 29.

Tanto la configuración de estos principios como el efecto de conocimientos -ideas- que la razón deduce de aquéllos constituye la génesis de los conceptos que enriquecen el cuerpo doctrinal de esta filosofía. Esta presentación de los conceptos desde su formación, pasando por su consolidación, y el desarrollo de nuevos conocimientos mediante síntesis ulteriores a partir de los anteriores, revela la naturaleza del método, a saber, de carácter estrictamente genético. Dicho en otros términos: "...el modo -dice Cruz- de tratamiento de los conceptos fundamentales que en ese sistema hay, tiene que ser genético".¹⁰⁶ En efecto, el funcionamiento de esta dialéctica se basa en el principio de que de la formación, explicación y resultado de un concepto se sigue la explicación genética de otro y así sucesivamente. Por tanto, al igual que la *Ciencia de la Lógica* que Hegel escribirá años más tarde, la Doctrina de la Ciencia de Fichte no es más que la exposición de la génesis de los conceptos fundamentales, como el desarrollo de otros, derivados a partir de éstos. Y donde el objetivo del método es hacer explícito el carácter genético de los conceptos, como el papel que juegan al interior del sistema mismo; o también, dar cuenta, mediante una reflexión sobre la reflexión, de la génesis y desarrollo, en una palabra: de la dialéctica de la estructura conceptual que configura el sistema y que no es perceptible a la conciencia empírica, sino a la conciencia reflexiva o filosófica. Pensemos ahora la génesis de los conceptos a través de la determinación del proceso (que los engendra) en sus momentos más puros. Tesis. Si del primer principio fundamental de la W.-L.: "Yo soy", se hace abstracción del contenido determinado del Yo, y se retiene la forma de la inferencia, entonces se obtiene el principio de identidad "A=A" de la lógica, que, por otro lado, sirvió para arribar al principio filosófico, como ya vimos, y que ahora encuentra su justificación. Si además se

¹⁰⁶ *Fundamento...* p. 18.

hace abstracción de todo juicio como acción determinada y sólo se considera el modo de esta acción del espíritu humano se tiene la **categoría de la realidad**.¹⁰⁷

Antítesis. Si se efectúa la misma abstracción con el segundo principio de la W.-L. como sobre el primero, se obtiene el principio de oposición o no-contradicción de la lógica. Haciendo igualmente abstracción del juzgar y considerando la forma de inferencia del ser opuesto al no ser se obtiene la **categoría de negación**.¹⁰⁸

Síntesis. Y del tercer principio de la W.-L.: “Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible”, se obtiene por abstracción el principio lógico de razón suficiente y la **categoría de limitación o determinación**.¹⁰⁹

Esto demuestra efectivamente que Fichte, a diferencia de Kant, deduce las categorías del Yo: “Sin embargo, puede indicarse aquello de donde se deriva de suyo cada categoría: el Yo, como sujeto absoluto.”¹¹⁰ Por eso, prosiguiendo con la deducción, queda claro que la autogénesis (y alteridad) del Yo absoluto permite el surgimiento de los conceptos que corresponden a las tres categorías kantianas de la cualidad: realidad, negación y limitación. Simplificando mucho, ésta a su vez contiene las de cantidad: unidad, multiplicidad y totalidad. Por otra parte, la limitación recíproca entre la tesis y la antítesis produce las categorías de relación, causalidad y acción recíproca. Y, por último, las categorías de relación, sustancia y accidente surgen así: si se considera al Yo como resumen de toda realidad, entonces es sustancia, pero si abarca una cierta esfera de la realidad solamente será accidente y la relación se origina porque no se puede pensar ninguna sustancia sin relación a un accidente.

¹⁰⁷ Cf. *SW*, vol. I. p. 99. *Fundamento...* p. 18.

¹⁰⁸ *SW*, vol. I. p. 105. *Fundamento...* p. 23.

¹⁰⁹ *Ibid.* pp. 111, 122, 123. *Fundamento...* pp. 26, 34.

¹¹⁰ “Aber es lässt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subject”. *SW*, vol. I. p. 99. *Fundamento...* p. 19.

Capítulo IV Cientificidad, definición y evolución del método

4.1. Aspecto científico del método

Para Fichte la filosofía debe ser la ciencia de las ciencias porque su saber es un saber de sí, fundado en sí y por sí mismo, capaz de dar cuenta de todas las ciencias al interior de todo el saber humano en general. Es una ciencia que se da a sí misma su objeto y un método propio que surge como producto de su propia actividad en forma de reflexión acerca de sí misma como ya vimos en el segundo capítulo. Por otro lado, Fichte considera a la reflexión como la mediación que permite la realización de la W.-L. en tanto que ciencia pues dice que, “Para realizar ésta \[la ciencia], se requiere aún una operación del espíritu humano no contenida entre todas aquellas operaciones, a saber, la de elevar en general a la conciencia su modo de operación”;¹¹¹ el modo a que se refiere es el modo de operación del espíritu humano o la razón, ya que es lo mismo, en la producción de conocimientos o ideas, que en tanto contenido en una nueva forma, la forma del saber o de la conciencia, se vuelve reflexivo, o sea, cuando finalmente llega a conocerse a sí mismo el pensamiento. Esta peculiaridad de la filosofía de tomarse a sí como objeto de estudio, le permite esclarecer del todo su propia práctica teórica -científica-, incluyendo la idea capital de que su fundación es *eo ipso* la fundación de todo el saber humano en general y por antonomasia de las demás ciencias particulares, siendo, por consiguiente, la única acreedora al título, efectivamente, de ciencia de las ciencias. La idea de reflexión es determinante en la filosofía de Fichte. En este sentido es una reflexión sobre la reflexión, la idea de la idea, o un saber que se conoce a sí mismo a través de la reflexión sobre las ideas y su forma de interrelación con otras para producir las categorías que manifiestan dicho saber. Y el carácter de científicidad que la

¹¹¹ “Um diese zu Stande zu bringen, dazu gehört noch eine, unter jenen Handlungen allen nicht enthaltene Handlung des menschlichen Geistes, nemlich die, seine Handlungsart überhaupt zum Bewusstseyn zu erheben”. *SW*, vol. I. p. 71. *Sobre el concepto...* p. 16. El agregado entre paréntesis es nuestro.

reflexión pretende poner en claro y de-mostrar, recibe su determinación, entre otras, del valor del contenido de las siguientes categorías y determinaciones, de su función, validez y despliegue al interior del discurso que persiguen fundar, siendo el objetivo intentado a continuación mediante una exposición fundamentada de las mismas.

- 1. Sistemática.** Esta categoría manifiesta el carácter dinámico de la ciencia, ya que la articulación resultante del enlace entre las proposiciones derivadas entre sí y con la proposición fundamental explica tanto el movimiento y la dirección determinada que recorren los conocimientos producidos, como el despliegue del pensamiento a la hora de la producción de conocimientos. De esto se deduce que la filosofía, en tanto que ciencia, tiene una forma sistemática por cuanto que todas las proposiciones o ideas en ella están articuladas entre sí y con respecto a la proposición fundamental, unificándose en torno a ella formando un todo. Por tanto, esta articulación orgánica produce la forma sistemática del todo, que surge de cada una de las partes. “Y ¿para qué este enlace?”¹¹² -se pregunta Fichte-, ciertamente no es para buscar solamente su articulación, sino que es para dar certeza a las proposiciones y al todo formado por ellas, “... no se construye -aclara Fichte- un edificio sólido para que se pueda enlazar, sino que se enlaza para que el edificio resulte sólido”.¹¹³ Conviene subrayar que semejante sistematicidad no constituye la esencia de la ciencia, sino una propiedad de la misma.
- 2. Totalidad.** La ciencia debe ser considerada como un todo. En efecto, cada una de las proposiciones constitutivas no serían por sí mismas en absoluto ciencia, sino que sólo llegan a serlo en la totalidad, mediante su lugar en ésta y a través de su relación con las demás.

¹¹² “Um wozu nun diese Verbindung?” *SW*, vol. I. p. 42. *Sobre el concepto...* p. 16.

¹¹³ “...man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde...”. *SW*, vol. I. p. 42. *Sobre el concepto...* p. 17.

- 3. Certeza.** Esta categoría apunta por sí misma al sentido del enlace entre las proposiciones, puesto que si ninguna proposición de entre las proposiciones articuladas tuviera certeza, tampoco la tendría el todo originado por semejante articulación. Por vía de consecuencia, debe haber al menos una proposición que tendría que ser cierta, capaz de comunicar a las demás su certeza, la cual se contiene en la siguiente categoría.
- 4. La proposición fundamental como categoría fundada y fundante.** Esta es la categoría que determina, en última instancia, el discurso científico presente y su verdad, ya que su contenido constituye el fundamento científico, es decir, cierto y verdadero de la W.-L. Al mismo tiempo que funda su propia certeza, permite la transmisión de ésta a las restantes proposiciones. Semejante proposición, cierta previamente a la articulación, la llama Fichte proposición fundamental (*Grundsatz*), y es la proposición “Yo soy Yo”, que ya vimos. Por ello afirma que toda ciencia, como la W.-L., necesita tener una proposición fundamental; que además, debe contar con otras de carácter derivado, pues de otro modo, no fundaría nada. Pero tampoco debe contener *ipso facto* varias proposiciones fundamentales, puesto que no formaría una sino varias ciencias. Cabe aclarar, por otra parte, que la proposición cierta no obtiene su certeza mediante el enlace sino previamente al mismo, pero éste -el enlace- es la mediación que permite transferir su certeza hacia todas las proposiciones derivadas de aquélla.
- 5. Contenido y forma.** Fichte se vale de sendas categorías como análisis para determinar más concretamente la proposición fundamental. Mediante ella descubrimos que lo que aquélla debe contener y comunicar a todas las restantes proposiciones constituye el *contenido* interno de la proposición fundamental; y la manera como se comunica esto a las otras proposiciones es la *forma*. Dicho en términos determinados: aquello de lo que se sabe algo es el *contenido*, su carácter interno, la esencia; y lo que se sabe de ello, la

forma de la proposición. Ninguna proposición es posible sin contenido o sin forma. El primer principio de toda W.-L. necesita tener por tanto ambos, contenido y forma. Según esto y procediendo a la derivación o génesis de los conceptos, no podrán darse más que tres principios fundamentales: uno, determinado absoluta y simplemente por sí mismo, tanto en cuanto a la forma, como en cuanto al contenido (primer principio); otro, determinado por sí mismo en cuanto al contenido (segundo principio); y otro, determinado por sí mismo en cuanto a la forma (tercer principio). Cualquier otro principio es producto de una deducción genética o síntesis dialéctica a partir de estos principios fundamentales, según las leyes del método dialéctico que ya vimos con anterioridad, y son los que constituyen a las demás ciencias particulares. Esto se comprende desde el momento en que resulta evidente que la proposición fundamental no es susceptible de demostración alguna, es decir, no puede ser reducida a ninguna otra proposición superior. Sin embargo, ella debe sentar la base de toda certeza; necesita, por ende, ser cierta, en sí, por causa de sí y mediante sí misma. Todas las otras proposiciones tendrán sólo una certeza mediata y derivada de ella; ésta, en cambio, tiene que ser inmediatamente cierta, pues, constituye el fundamento de todo saber.

6. **La W.-L. y su objeto.** La W.-L. constituye el lugar mismo del saber científico en general porque en su ámbito se fundan todos los principios fundamentales de las ciencias particulares. Ella es pues el sistema del saber humano en su conjunto y éste es su objeto mismo. “La Doctrina de la Ciencia es ella misma una ciencia... Pero en cuanto que es pura ciencia, es ciencia de algo cualquiera; ella tiene un objeto, y resulta claro de lo anterior que este objeto no es ningún otro que el sistema del saber humano en

general”.¹¹⁴ Como tal, debe agotar no sólo lo que el hombre puede saber en el grado actual de su existencia sino en todos los grados posibles y pensables. Y aunque el saber humano en lo que corresponde a sus grados es infinito, en cuanto al modo está completamente determinado por sus leyes, y permite ser agotado totalmente.

7. Relación de la W.-L. con las demás ciencias. Por otro lado, la W.-L. tiene el carácter de una totalidad absoluta. En la medida en que en ella conduce uno a todo y todo a uno, resulta ser la única ciencia que puede ser consumada. Todas las otras ciencias son infinitas.¹¹⁵ Aquí se aproxima Fichte a dar una respuesta a la cuestión sobre la diferencia entre la W.-L. y las ciencias particulares. Pero se necesita -según Fichte- una característica positiva de la posibilidad de la ciencia como totalidad absoluta. Esta tiene que ser “que el principio fundamental del que hubiéramos partido, sea el último resultado”.¹¹⁶ La W.-L. se diferencia de las demás ciencias particulares por el hecho de que el objeto de las últimas es precisamente resultado de una operación libre o, mejor dicho, de una determinación de la libertad dentro de las operaciones que realiza la razón. “La W.-L. -afirma Fichte- daría al principio fundamental lo necesario y la libertad en general; la ciencia particular, en cambio, daría a la libertad su determinación, y entonces habría sido encontrada la exacta línea divisoria, y tan pronto como una operación en sí libre recibiera una determinada dirección, avanzaríamos del dominio de la W.-L. más allá al campo de una ciencia particular”.¹¹⁷ La libertad consiste en la

¹¹⁴ “Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft... Aber insofern sie blosser Wissenschaft, ein Wissen, in formeller Bedeutung ist, ist sie Wissenschaft von irgend Etwas; sie hat einen Gegenstand, und es ist aus dem obigen klar, dass dieser “kein andere sey, als das System des menschlichen Wissens überhaupt”. *SW*, vol. I. p. 57. *Sobre el concepto...* p. 30

¹¹⁵ Cf. *SW*, vol. I. p. 59, nota. *Sobre el concepto...* p. 33, nota.

¹¹⁶ “...dass der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sey”. *SW*, vol. I. p. 59. *Sobre el concepto...* p. 32.

¹¹⁷ “...die Wissenschaftslehre gäbe dem Grundsatz das Nothwendige und die Freiheit überhaupt, die besondere Wissenschaft aber gäbe der Freiheit ihre Bestimmung; und nun wäre die Scharfe Grenzlinie

posibilidad de considerar un objeto cualquiera, por ejemplo, el cuerpo humano, según se determine en una cierta dirección la libertad, como objeto de estudio de la física, de la química o de la biología.

8. La W.-L. y su relación con la lógica. Fichte sostiene que la W.-L. establece la forma de todas las ciencias particulares. Pero también la lógica hace lo mismo. Es menester diferenciarlas. La W.-L. proporciona el contenido y la forma, mientras que la lógica sólo la forma. Esto se explica como resultado de una determinación de la libertad que produce la forma pura separada del contenido. Esta separación se llama abstracción y consiste en la abstracción de todo contenido de la W.-L. De aquí se deduce que la lógica no funda a la W.-L., sino que la última funda a la primera y resulta ser como todas las demás, una ciencia particular.

9. Realismo de la W.-L. La W.-L. no puede considerarse solamente idealista sino también realista y así lo afirma Fichte porque lo que deduce la razón no son meras construcciones ideales, sino objetos, representaciones o conceptos, basados en leyes ideales, que no es lo mismo. Dichas leyes son también datos positivos, es decir, poseen un valor objetivo porque captan y definen una estructura inteligible -la de la conciencia, que tiene tanta realidad como lo tiene lo real a secas, las estructuras físicas. Por ejemplo, así como en la caída de los cuerpos está presente una ley -ideal-, asimismo hay leyes -ideales- que presiden la actividad interna de la conciencia.

Sin duda es **realista** porque todas las naturalezas finitas dependen en cuanto a su ser empírico de una fuerza contraria a ellas e independiente (el No-Yo), que no obstante, el ser finito solamente puede sentir pero no conocer. Pero la W.-L. se compromete a deducir del

gefunden, und sobald eine an sich freie Handlung eine bestimmte Richtung bekäme, schritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Wissenschaftslehre auf das Feld einer besonderen Wissenschaft hinüber". SW, vol. I. pp. 63, 64. *Sobre el concepto...* p. 36.

Yo todas las determinaciones del No-Yo. Así resulta que realidad e idealidad en Fichte vienen a ser idénticas por cuanto que las formas empíricas de nuestra conciencia que constituye la realidad son deducibles, en última instancia, del Yo. Como esta derivación de los postulados del Yo absoluto contiene al mismo tiempo toda la realidad, "...esa deducción -dice Sandor- no es simplemente lógica tiene una significación metafísica, puesto que tiende a descubrir los fundamentos de la realidad. Apercebir la estructura de la conciencia debe permitir pues apercebir igualmente las profundidades de la existencia".¹¹⁸ O a decir de Fichte, la tarea de la W.-L. consistirá "...en contemplar el saber general y absoluto en su génesis y deducir del entendimiento toda la existencia de los fenómenos".¹¹⁹

4.2. Recapitulación del método en Fichte. Definición

La filosofía de Fichte se encuentra permeada de movimiento. Este término -el movimiento- es otra forma de nombrar en abstracto a la autogénesis (*Tathandlung*) del Yo puro, de la que surge todo el pensamiento filosófico de Fichte, al ser considerada por su autor como el principio fundamental de la Doctrina de la Ciencia. Esto quiere decir, que la piedra angular sobre la que se levanta toda su filosofía no es por cierto un hecho, un *factum*, porque éste, en tanto que determinado o condicionado, remite a algo no determinado, no condicionado; sino que es una acción, algo totalmente incondicionado, algo no fundado (porque éste es un hecho), sino fundante, o sea, la actividad. En este orden de cosas, si lo determinante es la *Tathandlung*, mediante la cual se va originar todo lo demás, entonces el Yo es una manifestación, entre otras cosas, de dicha actividad. Sólo que el Yo es el lugar por excelencia de dicha manifestación porque -siguiendo a Fichte- la actividad que revierte sobre sí misma es justamente el Yo, y ningún otro ente más. Este hecho, o mejor dicho, esta

¹¹⁸ Sandor, P. *Historia de la dialéctica*. Trad. J.J. Sebreli. Eds. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1964. p. 78.

¹¹⁹ Ibid. p. 79.

acción es lo que permite al Yo tener conciencia, incluso conciencia de sí mismo, es decir, llegar a ser autoconsciente, y ningún otro ente, sino sólo el ser humano. Esto demuestra que únicamente mediante el hombre el mundo cobra conciencia de sí mismo, de tal suerte que a través del pensamiento del hombre la realidad se puede comprender y, por tanto, volverse inteligible.

Por otro lado, esto resulta plausible apelando al idealismo de Fichte, según el cual, la realidad no tiene sentido en sí misma, si no es en relación con el Yo, con el hombre, pues recordemos que para Fichte no existen las cosas en sí, sino sólo cosas para nosotros. Por eso decía Galileo que las leyes de la naturaleza no están escritas en el cielo, sino que hay que producirlas. Esta dependencia de todo alrededor del Yo nos recuerda la revolución copernicana instaurada por Kant, pero completada solamente por Fichte, esencialmente al subjetivizar no sólo la forma del conocimiento, como hizo el primero, sino también el contenido del conocimiento, lo cual se echa de menos en Kant, depurando así la filosofía de toda huella empirista, como todavía se advertía en Kant, todo lo cual lleva a Fichte a fundar el verdadero Idealismo alemán.

Situados en este contexto, veamos cuál es el papel del método fichteano. Si partimos del término que usa Fichte para definir su filosofía, resulta claro que para él, la filosofía deja de ser el “amor al saber”, como lo expresa su sentido etimológico, al transformarse en la realización verdadera del saber, en tanto que ciencia del saber o, lo que es lo mismo, Doctrina de la Ciencia.

La forma para dar cuenta, es decir, comprender y explicar racionalmente esta actividad, Fichte sostiene que es mediante el saber mismo; todo lo cual no implica que éste produzca aquélla, ni que el saber y la actividad no tengan relación alguna, sino que vienen a ser lo

mismo, en el sentido de que el saber no es más que una manifestación de la actividad, actividad encarnada en el Yo. Pues como dice Fichte: “El pensamiento no es en absoluto la esencia, sino sólo una determinación particular del ser...”,¹²⁰ en este caso representado por el Yo.

Para Fichte el pensamiento no es lo fundante, como sí lo es para Descartes (recuérdese la frase que funda todo el sistema cartesiano: “pienso luego existo”); sino lo ontológico-epistemológico, expresado en la proposición “Yo soy Yo”; como el principio fundamental de su filosofía. En cambio, sí es lo determinante en cuanto explica racionalmente la actividad del Yo. Esto se aclara del modo siguiente. En la proposición fichteana mencionada el Yo es tanto pensamiento como ser, porque aunque la proposición ocurre en el pensamiento, por el pensamiento y para el pensamiento, está sustentada en la existencia misma del Yo absoluto, cuyo papel aquí es constatar su existencia, al ponerse el Yo a sí mismo, mediante la autoafirmación de su ser en la forma de Yo soy Yo. Esto demuestra la inseparabilidad del ser y del pensar encarnadas en el Yo, como la unidad que contiene la alteridad, o sea, el ser y el pensamiento. Se puede ir más lejos todavía y afirmar con Fichte, que la esencia de uno y otro es la autoactividad (*Tathandlung*), siendo ambos así una manifestación, un sustrato de ésta. Por eso es que la única forma de captar la verdadera esencia del principio fundamental de la Doctrina de la Ciencia, o sea, esta actividad es mediante la intuición intelectual, como ha quedado demostrado. “En cuanto actividad pura -justifica López-, el principio fichteano tiene la virtud de englobar todos los aspectos de la vida humana, incluido el conocimiento, que no es más que un modo peculiar de la

¹²⁰ “Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyn...”. SW, vol. I. p. 100. *Fundamento...* p. 19.

acción”.¹²¹ Pero dado que para Fichte no existe nada presupuesto, el pensamiento debe empezar fundamentando su propia actividad, su saber. Siendo este el papel de la filosofía fichteana, pues, sabemos, por otro lado, que su objeto es propiamente el saber. “La Doctrina de la Ciencia es ella misma una ciencia, y lo que ha de rendir en este respecto, fue ya arriba determinado. Pero en cuanto que es pura ciencia, es ciencia de algo cualquiera; ella tiene un objeto, y resulta claro de lo anterior que este objeto no es ningún otro que el sistema del saber humano en general”.¹²²

Ahora bien, el método se presenta desde el principio mismo de la Doctrina de la Ciencia, ni antes, ni después, sino al mismo tiempo que ésta, ya que es aquello que nos permite elevar a la conciencia el proceso contenido y expresado por aquella -la Doctrina de la Ciencia-. Y lo hace paralelamente a la fundamentación y desarrollo del saber, al dar cuenta de los distintos momentos que integran el proceso de su génesis y desarrollo. En este sentido, una de las determinaciones del método es ser un saber, cuya función comienza por su propia fundamentación, para proseguir con la del obrar del Yo, ya que la característica de éste no es únicamente ser un ser teórico, sino primordialmente práctico. Esto se encuentra de manifiesto y suficientemente demostrado por Fichte en su obra del *Fundamento...*, al establecer en la segunda y tercera parte de ella las bases del saber teórico y de la ciencia de lo práctico, mediante las determinaciones del saber y del obrar del Yo, concretamente, a través de la deducción de las categorías en que se realizan y expresan ambas formas de esta actividad.

¹²¹ López-Domínguez, V. *Fichte. op. cit.* p. 19.

¹²² “Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft und was sie in dieser Rücksicht zu leisten habe, ist oben bestimmt. Aber insofern sie blosser Wissenschaft, ein Wissen, in formeller Bedeutung ist, ist sie Wissenschaft von irgend Etwas; sie hat einen Gegenstand, und es ist aus dem obigen klar, dass dieser “kein anderer sey, als das System des menschlichen Wissens überhaupt”. *SW*, vol. I. p. 57. *Sobre el concepto...* p. 30.

Decir que el método es un saber no es suficiente, pues, hay que matizar y precisar que se trata de un conocimiento reflejo, en el entendido de ser un saber del saber. Dicho de otro modo, cuando el Yo se vuelve autoconsciente. En este caso lo que el Yo produce de manera espontánea, el método lo vuelve explícito para el Yo mismo, la conciencia se vuelve autoconciencia.

El hecho de que el método permita dar cuenta de la deducción genética de las categorías que expresan y explican las funciones del saber (Yo teórico) y del obrar (Yo práctico) sintetizados en el Yo absoluto, nos revela el aspecto reflexivo del método filosófico fichteano. Aspecto, en virtud del cual aflora la racionalidad del saber de la conciencia y del obrar del Yo, al mismo tiempo que permite captar la inteligibilidad de la realidad mediante el descubrimiento de las leyes que regulan su comportamiento, tanto en el ámbito interior como exterior a la conciencia, lo cual va a hacer posible al Yo no quedarse sólo al nivel teórico, es decir, en el puro conocimiento, interpretación -diría Marx- de la realidad, sino en su transformación, pues, recordemos que para Fichte el Yo es un sujeto eminentemente práctico, cuyo fin es ejercer su acción sobre el No-Yo.

Por último, cuando el filósofo reflexiona sobre su propia actividad, se vuelve consciente de las funciones que realiza. El resultado de esto encuentra su expresión en la forma de un saber, pero como un saber del saber. Por su parte el método se encarga de expresar y objetivar racionalmente toda esta actividad, es decir, expone la causa que produce estas funciones (abstracción, reflexión, análisis, síntesis, las categorías producidas genéticamente, la tríada dialéctica, la síntesis quintuple, etc.); trata de descubrir la necesidad interna que permite la articulación de dichas funciones y el orden que subyace a lo largo de todo este proceso, haciéndolo explícito, conocido. En este sentido, podemos deducir que el punto de vista (*Gesichtspunkt*) del filósofo coincide enteramente con el del método; ya que en el

primer sentido, el filósofo al ser autoconsciente, se vuelve consciente de su saber; y en el segundo, al ser reflexivo el método expresa este saber en su necesidad, en el orden inmanente en que fue generado. Ambos planos: tanto el del filósofo, como el del método, se encuentran al mismo nivel, por encima del saber, y lo hacen al ser, uno y otro por igual, una “reflexión sobre la reflexión”; el primero, la actividad, el segundo, su objetivación. Por eso, la Doctrina de la Ciencia, como toda otra filosofía que se precie de ser tal, en el sentido riguroso del término, según las pautas establecidas por Fichte para la primera -como ya vimos-, es entre otras cosas, metodológica, es decir, también esencialmente un método, en virtud de ser “reflexiva”, o sea, consciente de su propia práctica filosófica.

Existe otra determinación implicada en la relación forma-contenido, que es necesario mencionar. Para empezar hay que afirmar que la forma y el contenido son dos categorías que coexisten al interior de un mismo objeto, de tal suerte, que no es posible separar una de otra sin caer en una contradicción. A nivel de la representación, si quisiéramos separar la forma del contenido, lo único que podríamos percibir, digamos, de un cuerpo físico, frente a un fondo blanco, sería a lo más la pura silueta del mismo. Sin embargo, el ejemplo físico agota rápidamente su función, ya que la forma del cuerpo no es simplemente el contorno del mismo, sino que su función se extiende más allá de esto, al servir como determinación de un contenido, mediante la cual nos enteramos de la estructura interna del mismo, de su organización, del orden y legalidad que regula su existencia y comportamiento dentro de la naturaleza. Otro tanto igual podría ocurrir con el contenido si intentáramos separarlo de la forma. Realmente resulta muy difícil concebir el contenido, a secas, totalmente separado de la forma en un objeto cualquiera, porque algo semejante simplemente no puede existir.

En la filosofía de Fichte existen elementos suficientes que nos pueden permitir conceptualizar su noción de método porque éste es esencialmente la forma racional en que se expresa el contenido de la Doctrina de la Ciencia. En este orden de cosas, es necesario entender que forma y contenido son dos categorías filosóficas que coexisten al interior de cualquier objeto de que se trate, las cuales es posible captarlas racionalmente en su unidad, y solamente se puede pensar su diferenciabilidad por medio de una distinción de razón. En el caso de la Doctrina de la Ciencia, el contenido de ésta nunca se presenta de manera separada de la forma -léase del método-, sino que son inherentes, uno al otro, adquiriendo diferentes modalidades a medida que se desarrolla el objeto de esta filosofía, en el cual coexisten.

El contenido se determina paulatinamente mediante la forma, y la determinación del contenido nos ofrece la forma en que aquél se encuentra determinado. Esto no es un simple juego de palabras, sino que forma y contenido implican una **unidad dialéctica**, por la sencilla razón de que ambos interactúan, de tal suerte que uno es y se explica en función del otro, y viceversa. Se podrán imaginar como separados y existentes por sí, mas no pensarlos en cuanto tales. Así, el contenido sin la forma resulta indefinido y algo amorfo e indeterminado. A su vez, la forma sin el contenido vendría a ser algo vacío, sin ningún sustento que le dé base. Por eso, afanarse en pensar la forma independiente del contenido conduce al error, pues, no se puede separar lo que se encuentra originariamente unido, sin caer en una contradicción. Se puede ir más lejos aún y afirmar que la forma remite al “cómo”, mientras que el contenido al “qué” de un objeto.

Si lo que hemos dicho está fundado, podemos comprender ahora que **el método es la forma que nos permite conocer cómo se funda, desarrolla y estructura el contenido de**

la Doctrina de la Ciencia. En efecto, el método nos enseña la génesis y formación de la W.-L.

Mediante las tres proposiciones fundamentales de su filosofía, Fichte **funda** ésta, de tal suerte que el primer principio es el suelo y fundamento de los otros dos; el segundo resulta ser la antítesis del primero; y el tercero es la síntesis de los dos anteriores.

El **desarrollo** nos da cuenta de la generación dialéctica de los conceptos, los cuales se encuentran articulados de manera interna, formando un todo orgánico; de tal manera que cada uno es y se explica en función de los demás. Esto se demuestra desde el momento en que sabemos que cada concepto surge de la síntesis de dos contrarios, como a su vez, el concepto siguiente va a generar su contrario, con lo cual ambos opuestos van a dar origen al concepto siguiente, producto de la síntesis dialéctica de los dos anteriores. El desarrollo del contenido alcanza su concreción por medio del surgimiento de las distintas categorías que forman parte de aquél, y donde cada categoría representa una determinación específica del contenido de la Doctrina de la Ciencia.

El conjunto de categorías de la Doctrina de la Ciencia es la clave para comprender la **estructura** de ésta, ya que forma un todo orgánico. Cada categoría representa un eslabón dentro de una cadena deductiva; cada una surge dialécticamente, es decir, de una anterior mediante una síntesis de contrarios, por ello todas se encuentran articuladas internamente. Por esta razón la estructura conceptual de la Doctrina de la Ciencia no es resultado de un mero agregado de conocimientos, de lo más simple a lo complejo, porque esta forma de ver las cosas presupone ciertamente una relación pero, a cual más, exterior.

Frente a esto, Fichte plantea otra forma de unión, no exterior, sino interior, esencialmente de tipo dialéctico, en donde las categorías se encuentran articuladas entre sí, pero internamente. Esto obedece a otra forma de considerar las cosas, distinta del punto de

vista anterior, primordialmente como un proceso y en forma inmanente al mismo, como veremos a continuación. Sólo conviene agregar antes que el método en tanto que forma, es aquello que no se puede separar del contenido, sino que unido a él de manera indisoluble, nos descubre su estructura interna, la forma de su organización, y el sentido racional de ser lo que es.

El hecho de que el método aparezca desde el principio de la Doctrina de la Ciencia, aunque no seamos conscientes de ello, se explica porque es la forma determinada que va adoptando el contenido en cada momento de su desarrollo, por eso es que el método no es algo que se pueda crear, ni inventar con anterioridad al contenido, ni tampoco que pueda existir separado del contenido, no se sabe dónde; sino que el método filosófico de Fichte, sólo se puede desprender idealmente (no realmente) del contenido en el cual subyace y coexiste al interior del mismo bajo una relación objetiva, dialéctica y de mutua implicación.

Finalmente, para completar esta síntesis del método fichteano, se puede concluir afirmando que éste es de naturaleza dialéctica. Siendo ésta sin lugar a dudas, su nota más relevante, ya que Fichte, en efecto, es el que introduce por primera vez de manera consciente el método dialéctico en la filosofía.

La dialéctica apunta en Fichte a considerar el quehacer de la filosofía de un modo distinto a la anterioridad, incluyendo a Kant, y lo hace como un proceso, en donde todo se encuentra estrechamente articulado. En efecto, mediante la dialéctica sabemos que los conceptos se vuelven fluidos, de tal suerte que de uno surge otro y éste, a su vez, origina o deviene el siguiente, y así sucesivamente. Esto se realiza en virtud de dos operaciones del pensamiento como producto de la autoactividad infinita del Yo absoluto, que son el análisis y la síntesis, como ya vimos anteriormente. En el primer sentido, por la reflexión podemos descubrir los términos antitéticos contenidos en un concepto dado; mientras que en el

segundo, se trata de la superación de la oposición anterior mediante la función sintetizadora del Yo que realiza la síntesis dialéctica de los términos contradictorios anteriores, elevados a un nuevo concepto.

Cuando todo este proceso y los elementos involucrados se eleva a nivel de la conciencia, es decir, cuando se conoce y re-conoce en cuanto tal, pasan a formar parte del patrimonio del método, como elementos integrantes del mismo. Lo que la conciencia efectúa de manera espontánea, el filósofo lo concibe como un proceso necesario, y así lo expresa mediante el método. Por eso es que en la filosofía de Fichte no hay nada que sea presupuesto, sino que las categorías, que forman el contenido esencial de ella, deben ser deducidas, es decir, remiten al proceso genético de su formación; y que es algo que falta a Kant, e incluso a Aristóteles. El método fichteano nos descubre el proceso mediante el cual se generan los conceptos, ya que en cierta medida se puede considerar como la forma en que se expresa y determina el desarrollo paulatino del contenido de la Doctrina de la Ciencia, como ya vimos a lo largo de este trabajo.

El proceso es objetivo porque la formación de las categorías obedece al desarrollo interno del contenido de las mismas, más que a los dictados y a la imposición de una conciencia exterior al proceso mismo, porque en algún momento podría ser acaso arbitraria. Por eso es que **el método es inmanente, interior, al contenido porque es la forma que acompaña en todo momento al desarrollo de éste**, sin lo cual no tendría “forma” alguna de expresión, ni de determinación.

Lo que la conciencia realiza en forma espontánea, el filósofo lo concibe como necesario. Dicho de otro modo, la espontaneidad de la conciencia, desde el punto de vista del método, adquiere la forma de la necesidad; la actividad en general de la conciencia, así como las distintas funciones específicas que realiza y el resultado específico de todo este

conjunto de acciones se vuelven objeto de reflexión y, por tanto, un saber del saber, por parte del filósofo.

El método es inmanente al contenido en Fichte porque el objeto de su filosofía es el Yo, y lo que hay detrás de él, su autoactividad, en donde el papel del método es la traducción y expresión en conceptos de esta actividad.

Finalmente, si fuera posible pensar en una definición del método en Fichte que recogiera los análisis efectuados hasta el presente, en mi opinión, se puede plantear la siguiente: **El método filosófico de Fichte es elevar a la conciencia el procedimiento científico de la forma en que se expresa y explica la fundación, el desarrollo y la estructura del contenido de la Doctrina de la Ciencia.**

Se dice que la Doctrina de la Ciencia es un idealismo subjetivo. Sin embargo, es menester precisar el significado de esta afirmación para evitar equívocos. Lo es en el primer sentido en cuanto que al tratar de dar una explicación del Yo y a través de él de la realidad, del Absoluto, no acepta nada como dado, ni como presupuesto, sino que todo debe ser generado y deducido en el ámbito del Yo, por el Yo y para el Yo mismo. Por eso es que no es trascendente, sino en todo y por todo se trata más bien de un “idealismo trascendental”, en el sentido kantiano del término, porque establece las condiciones de posibilidad de todo saber.

En segundo lugar, se puede conceder que la filosofía fichteana es un idealismo subjetivo, si se tiene en cuenta que no parte del sujeto, entendido éste en forma unilateral, es decir, como algo dado y existente *per se*, como aquello que existe como contrapuesto al objeto; sino del Yo, en el cual lo subjetivo y lo objetivo se dan inseparablemente unidos y son absolutamente uno: “No hay que considerar al Yo como mero sujeto, según se lo ha

considerado casi siempre hasta ahora, sino como sujeto-objeto en el sentido indicado”.¹²³

Por eso es que cualquier interpretación que pretenda ver en la filosofía fichteana un subjetivismo, en el sentido unilateral del término, se viene abajo, pues, no hay ninguna base firme que pueda sustentar una tesis semejante.

Por otro lado, Fichte tampoco parte del yo finito, sino del Yo puro, absoluto, lo que vale tanto como decir, de aquello que tienen en común y esencial todos los yos particulares; siendo además un yo intersubjetivo, y no un yo aislado. Por eso es que su filosofía no es un subjetivismo, ni puede desembocar tampoco en ello.

Por último, el objeto y el método de la filosofía fichteana están impregnados de dinamismo, todo lo cual se justifica por la autoactividad (*Tathandlung*) del Yo puro, en la medida en que, dicho en términos abstractos, el Yo en tanto que determinante, debía ser pensado como determinado, en función de su determinación.

4.3. La última filosofía

Como ya vimos, resulta evidente que en la etapa de Jena Fichte se dedicó esencialmente a explicar el contenido de la W-L, a saber, qué es el saber y cómo se origina tal, o sea, como un acto libre,¹²⁴ por parte del Yo, cuya naturaleza es básicamente la autoactividad, la cual, se manifiesta, tanto en forma teórica (saber) como en el sentido práctico del término (obrar).

¹²³ “Das Ich ist nicht zur betrachten, als blosses Subjekt, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subjekt-Objekt in dem angegebenen Sinne.” *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* en *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. op. cit. p. 116. *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*, en *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*. op. cit. p. 117.

¹²⁴ Pues como dice Schelling acerca de la filosofía, que también aquí se puede aplicar al mismo saber: “La filosofía no es algo que se encuentre en nuestro espíritu originariamente, por naturaleza y sin que él mismo ponga nada por su parte. Es absolutamente una obra de la libertad.” Schelling, F.W.J. *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza*, en *Escrito sobre la filosofía de la naturaleza*. Trad. A. Leyte. Alianza Universidad. Madrid, 1997, p. 69. Pero una vez puesto en acción el saber, obedece a leyes determinadas, que es necesario descubrir y establecer, ya que son la mediación que permite comprender la actividad del pensamiento en su necesidad.

Sin embargo, faltaba todavía por explicar el fundamento del Yo absoluto, puro, que origina y realiza dicho saber y posteriormente, a través de él, de la realidad. Dicho de otro modo, si el saber encuentra su origen en forma inmediata en el hacer del Yo, todavía no se explica la procedencia mediata del saber mismo, que es la *conditio sine qua non* para deducir después la realidad.

Fichte se dedica a responder a esta cuestión en la segunda etapa de su filosofía, o en el llamado período de Berlín. En mi opinión, hay dos causas que desempeñaron un papel decisivo que nos pueden ayudar a comprender mejor este cambio. Por un lado, están las críticas de Schelling por haber dejado la naturaleza en cierto modo fuera de su concepción del absoluto; y, por otro, la acusación de ateísmo de que fue objeto Fichte. Ambas cosas van a empujarlo hacia una concepción más comprensiva de su filosofía y buscar una relación con el absoluto como base del saber. Me parece que esto implica si no un rompimiento con su posición anterior, al menos una diferencia de grado que no podemos dejar de reconocer, al fundar, de manera definitiva, el saber desde la misma ontología, sobre la base del ser, o en términos fichteanos, en el absoluto, al que también va a equiparar con Dios. Esto significa -al menos así lo creo- un corrimiento del subjetivismo al objetivismo y un cambio de fundamento, pues, el Yo absoluto que sirve de fundamento a la filosofía fichteana en su primera etapa, aunque envuelva la relación sujeto-objeto, alcanza una validez limitada y restringida. En cambio, la base del segundo período es el absoluto a secas. Dicho en términos no fichteanos sino schellingianos que nos aclaran mejor el cambio: la primera base era el sujeto-objeto subjetivo, restringido al Yo, la segunda, el sujeto-objeto objetivo, o el absoluto. Antes su base ontológica estaba limitada al Yo, ahora no. De todos modos dicha corrección no suprime ciertos resabios idealistas como el de

escamotear a la naturaleza ser sujeto de sí misma, reduciéndola a una posición del Yo en la forma del No-Yo. Como ya vimos, la filosofía de Fichte nunca fue un idealismo subjetivo a secas, como ha sido reconocida, incluso hasta el presente, porque el Yo absoluto fichteano, al ser absoluto, es **intersubjetivo**, o sea, aquello que tienen de común todos los yos finitos. En segundo lugar, Fichte tampoco pone el fundamento en el objeto, como algo separado frente al sujeto, ya que sendas categorías pertenecen por igual a toda conciencia finita. Veamos el sentido ontológico de su nueva propuesta, que viene a complementar su concepción filosófica como un todo.

Saber. El saber se configura a sí mismo en un sistema organizado y articulado. Una parte de este sistema es su concepto de sí mismo, el cual es precisamente la W.-L. Ésta se debe entender entonces como ser el concepto que el saber tiene de sí mismo. Como ha quedado demostrado y desarrollado en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794, de que el pensamiento se ha desarrollado según sus propias leyes internas, cuya conclusión es la demostración de su recto comienzo, implicando y demostrando con ello que el saber es un todo orgánico que reposa sobre sí mismo; siendo esto justamente lo que lo define como un círculo, ya que es lo que determina la verdad y completitud del saber como sistema. Así queda demostrada la circularidad de la filosofía fichteana, pues en su objeto: el saber, concebido como un todo, su comienzo y su fin llegan a juntarse, o a decir de Fichte: “El saber retorna a sí mismo, abarcándose y confirmándose.”¹²⁵ Lo expresado también puede demostrarse diciendo que las determinaciones del saber constituyen un conjunto finito y, por ende, agotable por la ciencia, por lo cual la W.-L. es una ciencia circular, completa y terminada.

¹²⁵ *Doctrina de la Ciencia de 1811*. p. 58.

La W.-L. no es un producto artificial de la libertad, sino un producto natural del saber, es decir, un saber necesario, determinado según leyes necesarias que se da a sí, en sí, por sí y para sí mismo, siendo esta la tarea prioritaria de la W.-L., ya que como dice Fichte: “Tal deducción completa de las categorías múltiples del saber a partir de sus leyes conocidas sería la W.-L.”.¹²⁶ Por otro lado, la W.-L. es problemática en cuanto a la realidad fáctica, pues ella, remite más allá de sí misma, es decir, apunta a la realidad. Lo dicho vale para la forma científica de la W.-L.; ahora veamos cómo opera sobre el contenido.

Todo lo deducido por la W.-L. debe remitir hacia algo que debe ser el principio de todo lo demás. Esto no debe ser un mero pensamiento, sino una realidad, debe tener un contenido. Si tenemos un principio, digamos A es, entonces de él se siguen las demás implicaciones, digamos b, c...Por tanto, el contenido de b es una intuición determinada. ¿Cómo se llega a esta intuición? Respuesta: si se piensa A, entonces se tiene que pensar b. Todo depende de que se piense A realmente y de hecho. Una vez dentro de la serie de la intuición, desaparece toda dificultad para seguir la deducción; de tal suerte que el pensamiento de que el ser fáctico efectivo de b está puesto necesariamente por el ser fáctico de A, si es que éste se pone, también lo están los que sigan *et sic ad infinitum*.

Fichte trató en el segundo período de su filosofía no de refundamentar el saber, sino de fundamentarlo, que no es lo mismo. Esto lo va a hacer a partir de la ontología, al poner como base y fundamento del saber, como de todo lo demás, al ser, al absoluto, al que a veces llama también Dios, y afirma categóricamente: “... el saber es manifestación de Dios,

¹²⁶ Ídem. p. 54.

tal como éste es absolutamente en sí mismo.”¹²⁷ En esta proposición se encuentra sintetizado el contenido de la filosofía entera del último Fichte.

Aquí tenemos dos cosas: **por un lado**, aparte del ser que se manifiesta como **el ser uno** fuera del cual no es posible ningún otro, se encuentra, **por otro lado**, efectivamente **un segundo ser: el saber como manifestación**. Sin embargo, este segundo *factum* contradice directamente el concepto del ser absoluto único, fuera del cual no hay ningún ser más que él mismo. Esta contradicción debe resolverse y mostrar cómo ambas cosas pueden ser verdaderas y coexistir. La tarea prioritaria de la filosofía es la solución de esta contradicción y Fichte se sabe y se siente pionero en este caso, junto con Spinoza, pues dice: “Yo no sé de nadie que lo haya tenido salvo Spinoza y la Doctrina de la Ciencia... Esto no es nuevo... que el mundo es manifestación... Pero tomar en serio este pensamiento y mostrar que absolutamente todo lo que existe fuera de Dios y no es Dios mismo es su manifestación, con lo cual se correspondía prioritariamente el que se aprehendiera un punto central desde el cual captar la manifestación infinita como un todo, como una totalidad, esta tarea quedó reservada a la Doctrina de la Ciencia.”¹²⁸ Fichte explica que no se debe deducir de lo dicho que hay dos seres, sino dos formas del mismo ser único. En efecto, mientras que la primera forma es la esencia interior e inaccesible del ser absoluto; en cambio, la segunda es la manifestación del ser, es decir, la imagen (*Bild*) de Dios. Esto quiere decir que el ser es esencial y fundamentalmente una manifestación, o como también le llama Fichte: imagen o esquema; el cual goza de ser una parte del ser absoluto, siendo su contraparte, o bien la otra cara del ser: el núcleo arcano y desconocido del ser absoluto.

¹²⁷ Ídem. p. 66.

¹²⁸ Ídem. pp. 76, 79.

Así, Fichte funda un sistema filosófico consistente, que se opone a cualquier otro que supone un ser fuera de Dios, como por ejemplo el spinozismo (realismo dogmático), pues, de hecho no surge un segundo ser, sino una segunda forma de ser del ser uno, que no es lo mismo. En un caso, el ser es lo que es interiormente en sí mismo y en el otro, lo que se manifiesta; pero en ambas formas es siempre el uno que es.

Por tanto, en su última etapa refrenda para su filosofía el ser idealismo y realismo al mismo tiempo, como se puede barruntar de sus propias palabras: “El conocimiento de que fuera de Dios no hay en absoluto más que manifestación de Dios, y un sistema que desarrolle este conocimiento, en tal medida pueden llamarse... idealismo... es al mismo tiempo realismo... Afirma un ser absoluto, enteramente fuera de la manifestación, que aparece en ella y que le comunica toda la realidad que se encuentra en ella misma.”¹²⁹ Pero también, dado que la manifestación es manifestación del ser y no de nada, la W.-L. evita el nihilismo. En el primer concepto se pone el ser como absolutamente sin cambio ni sujeto al devenir; por su inmovilidad, nos hace pensar en el “motor inmóvil” de Aristóteles, y por su incognoscibilidad, en la “cosa en sí” kantiana.

Regresemos a la manifestación. Fichte sostiene que la manifestación gana un ser autónomo. La demostración se basa en que esto no es por el absoluto, pues éste sólo llega hasta el manifestar de esto, pero en modo alguno hasta el manifestar de la manifestación misma. El concepto que hay que añadir a la manifestación es el de la libertad autónoma, ya que mediante esta libertad y su realización efectiva tiene lugar la automanifestación, la intuición, el pensamiento, el saber en general.

¹²⁹ Ídem. p. 84.

La manifestación se manifiesta inmediatamente mediante sí y mediatamente mediante Dios. Esto también se comprende diciendo que el “mediante sí”¹³⁰ de la manifestación, que es absolutamente mediante el manifestarse de Dios, es meramente una pura potencia de la manifestación (de hacer o no hacer algo). Hasta aquí, hasta la potencia llega el manifestarse de Dios. Lo que sigue y hay más allá de ella -la potencia- ocurre en virtud de su propia actualización, es decir, inmediatamente mediante sí de la manifestación misma, pero mediatamente mediante Dios.

Esto nuevo descubierto en la manifestación es la potencia de ella en ella misma, la cual es determinada enteramente por Dios. Ella significa la capacidad de hacer algo o de no hacerlo, pero el hecho de que la potencia se resuelva a hacerlo o no hacerlo, no está determinado por Dios, sino que depende únicamente de ella misma.

Fichte sostiene que la potencia es potencia para devenir algo nuevo que no se halla en la esfera del ser, sino de su manifestación. Por tanto, la manifestación tiene una potencia para ser y devenir en algo por sí misma. ¿Cuál es el producto de su potencia? Devenir una manifestación de la manifestación, dicho de otro modo, si la primera manifestación de Dios, Fichte la llama esquema 1, el producto obtenido ahora es él mismo un esquema del esquema 1, o un esquema 2, es decir, una manifestación de la manifestación. Esta manifestación representa un mundo fuera de Dios, compuesto por “nosotros mismos y lo que existe para nosotros”, el cual es producto de la actualización, es decir, realización de la potencia de la manifestación, que no es inmediatamente mediante el manifestarse de Dios, aunque sí mediatamente. Dice Fichte: “Este es ahora ser fuera de Dios. Por éste

¹³⁰ “Durch sich” (a través de sí) es un concepto filosófico que Fichte define como lo “viviente” ya que es el portador de su propia actividad, y que va a servir para que el absoluto se piense como uno tal viviente por sí mismo.

preguntamos, y por esta pregunta surgió justamente la Doctrina de la Ciencia. Está resuelta. Todo lo que hay fuera de Dios, por ejemplo nosotros mismos, y lo que existe para nosotros, esto es, manifestación de la manifestación absoluta de Dios, y absolutamente nada más”.¹³¹

La tarea ahora es buscar el punto de unidad a partir del cual se desarrolla por sí misma la multiplicidad, o sea, el ser fuera de Dios. Dicho de otro modo, conocer el principio de la división a partir de la unidad absoluta.

La manifestación es libre para actuar o no, por eso es una potencia. Pero una vez que actúa, su acción no es más libre, sino que se vuelve necesaria, o lo que es lo mismo, su actuar cae bajo la ley, ley sintética pues es ley de un esquema y lo presupone.

Hagamos un resumen de lo obtenido hasta este momento. Lo que plantea Fichte en su última filosofía es una fundamentación del saber. Esta no se encuentra en el saber mismo, sino más allá de él, en la ontología. De ahí que sostenga que el principio originario del saber es el ser, el absoluto o Dios, el cual no está sujeto a cambio, ni devenir, sino que es lo que permanece siempre uno y eterno. Fichte no nos dice nada más, en términos ontológicos, acerca del ser absoluto, lo cual se comprende desde el momento en que sabemos que su preocupación primordial no es el ser, sino el saber, pero está obligado a acudir al primero para fundamentar el segundo, pues tal vez Fichte ha comprendido mucho antes que Heidegger, que después de todo la filosofía es esencialmente una ontología. Sin embargo, esto no va a ser todo lo que podamos saber acerca del ser, sino que hay algo más, mucho más, y la clave de todo está en el saber. En efecto, **Fichte sostiene que el saber no es otra cosa que la manifestación del ser, del absoluto o de Dios, tal como es en sí mismo.** El hecho de que el saber sea diferente del ser, no implica que sea otro ser frente al

¹³¹ *Doctrina de la Ciencia de 1811...* p. 101.

ser, sino una segunda forma del ser absoluto, por oposición a la primera forma del ser, a su interioridad pura e incognoscible. El saber como manifestación de Dios y fuera de éste, va a ser el filón que le va a permitir a Fichte el desarrollo de la W.-L. por ser el objeto de estudio de ésta. Pero el saber como manifestación no se conoce como tal, es decir, a sí mismo, esto se hace posible en virtud del mediante sí de la manifestación, es decir, mediante la autorrealización de la potencia de la manifestación, cuyo producto es la manifestación de la manifestación.

La W.-L. es la deducción de todas las determinaciones contenidas en la auto-manifestación de la manifestación (*Sicherscheinen des Erscheinens*), que actúa como premisa. Procede de lo superior a lo inferior en esta deducción hacia los miembros cada vez más inferiores, vuelve lo hipotético -o supuesto- en necesario, hasta encontrar un elemento ya no hipotético, sino tético, cuya facticidad fundamenta la deducción entera, pues la manifestación no es manifestación de nada, sino de algo otro: el ser. Dicho de otro modo, el saber es una imagen, sostenido por el absoluto o Dios, que es de naturaleza distinta que el primero.

El método. Respecto al método filosófico de Fichte en su filosofía tardía se puede destacar lo siguiente.

1. La Doctrina de la Ciencia, cuyo objeto de estudio es esencialmente el saber, así como las determinaciones que se derivan de él, se basa en un supuesto ontológico, a saber, que el saber es, básicamente, una manifestación del ser, del absoluto o de Dios. Esto quiere decir que fuera de Dios lo que se encuentra es su manifestación, en la forma del saber, dentro de la cual el pensamiento no es sino una determinación peculiar del mismo. Ahora bien, el papel de la W.-L. es deducir todas las determinaciones del saber y, por ende, también el

pensar mismo, sobre todo, aquel pensar que la W.-L. realiza para llegar a sí misma. Esto resulta plausible desde el momento en que sabemos que la función del pensamiento es saber y un saber a cuya esencia pertenece saber lo otro, tanto como a sí mismo. Además, existe una completitud en el cuerpo de conocimientos de la W.-L., lo cual implica que las determinaciones del saber constituyen un conjunto finito, capaz de ser agotado por la ciencia misma, la W.-L., siendo las leyes del saber una suma finita. Todo esto nos lleva a concluir que para Fichte la W.-L. es una ciencia completa y terminada. En efecto, pues como dice él mismo:

“1) El saber se configura a sí mismo por sí mismo en un sistema completo organizado y articulado. 2) Una parte de este sistema es su concepto de sí mismo... esta [parte] es justamente la Doctrina de la Ciencia. 3) Por tanto, es Doctrina de la Ciencia... es el concepto que el saber mismo tiene de sí mismo... no es un producto de la libertad, sino un producto natural del saber. 4) [Es] Problemática en cuanto a la realidad fáctica, [ella apunta a la realidad] sólo remitiendo más allá de sí misma.”¹³²

En resumen, en esta etapa tardía de su filosofía, Fichte fundamenta la W.-L. sobre una base ontológica, en el ser, el absoluto o Dios, evitando así cualquier posible ambigüedad, a diferencia de su primer periodo en 1794, que lo hacía sobre el Yo absoluto. Y deriva el saber del ser, pero no los opone, como si el saber fuera algo totalmente subsistente por sí, del cual no se sabría de dónde surge; sino que se debe comprender en el sentido de ser otra forma del mismo ser absoluto, básicamente como su manifestación. Dicho de otro modo, por un lado, tenemos el principio, o sea, el ser, como lo originario y absolutamente incondicionado y, por otro, el principiado, el saber, como la manifestación del ser, pero

¹³² *Doctrina de la Ciencia de 1811.* pp. 59, 60.

integrado a éste mismo formando una unidad, lo que responde al monismo fichteano. En este sentido, se comprenden las palabras de Fichte cuando afirma que: “El concepto [está determinado] junto por el ser, pues [aquél] es éste en la misma figura... y el fundamento absoluto de todo saber es un *factum*. El pensamiento viene después, y sólo vincula en una unidad.”¹³³

2. Lo anterior nos permite comprender el papel del método fichteano, siendo éste el saber del saber, que expresa la racionalidad inmanente al contenido del saber, acto que realiza en tanto que automanifestación de la manifestación (*Sicherscheinen des Erscheinens*). Esto nos lleva a subrayar que el método, implícito en la W.-L., es deductivo-genético. Lo es en el primer sentido -deductivo- porque es la deducción de todas las determinaciones contenidas en el saber -manifestación-, en donde cada miembro se entiende a partir de cada uno de los demás. De modo que si tuviéramos un conjunto de proposiciones, digamos a, b, c..., partimos de a para deducir b, c..., pero también desde c se debe entender nuevamente a, b; en suma, se debe comprender lo condicionado a partir de la condición, así como la condición a partir de lo condicionado. Esta conexión orgánica es la mediación que explica por qué la W.-L. es un todo orgánico y articulado según la síntesis quintuple que ya vimos, el cual debe ser pensado como una unidad, al mismo tiempo que una multiplicidad orgánica y articulada. “No es de poca significación comprender ya de entrada este esquema de la unificación orgánica y del penetramiento recíproco. En las visiones habituales falta de ordinario por entero.”¹³⁴ Todas esas partes no son nada fuera de su unificación, pues todo está en interacción universal.

¹³³ *Doctrina de la Ciencia de 1811*. pp. 55, 59.

¹³⁴ *Ídem* p. 65.

Ahora bien, dado que todas las determinaciones del saber no son nada fuera de su unificación, esto implica que todo junto está en causación recíproca. Hay que aclarar cómo debe entenderse esta pieza clave del método fichteano: “La quintuplicidad -dice Ciria- es la expresión lógica de la causación recíproca -*Wechselwirkung*-...”;¹³⁵ en la cual deben estar implicados simultáneamente cinco miembros: 1) a; 2) b; 3) la relación de a a b; 4) la relación de b a a; 5) la simultaneidad de ambas relaciones.

Por otro lado, el método es también genético, ya que nos muestra la génesis de los conceptos, hecho que lo va a diferenciar de su predecesor, Kant, en el cual se echa mucho de menos esto, como se puede constatar respecto a las categorías, pues Kant procede de manera empírica al aceptarlas tal cual, y donde falta precisamente la deducción de éstas a partir del Yo. Además, este aspecto del método fichteano permite plantear una relación directa con el método filosófico de Spinoza, en el cual seguramente se inspiró Fichte -recuérdese el spinozismo de éste- para desarrollar su propio método. Esto resulta cierto si recordamos las definiciones que componen el contenido de la *Ética*, son definiciones genéticas, las cuales se encuentran deducidas *more geometrico*, es decir, nos remiten a la causa próxima o al principio a partir del cual han sido generadas. Esto hace posible a Spinoza construir una estructura conceptual, en la cual el segundo libro de la obra mencionada, que trata esencialmente del saber (epistemología) y de la forma en que éste se genera, se encuentra fundamentado en la ontología, o sea, en el primer libro que versa sobre Dios; los demás libros que componen la *Ética*, remiten también al primero, como a su fundamento. En esta obra de madurez de Spinoza se encuentra, además, fundido en un todo orgánico, tanto el método como el contenido, siendo ambos dos caras de la misma realidad,

¹³⁵ Ídem. p. 71.

mediante las cuales ésta se manifiesta. Esta es la razón que explica por qué Spinoza tituló a su obra precisamente *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Sin poder entrar más en un análisis a fondo, de todos modos creo que hay razones suficientes que permiten plantear una influencia innegable, en más de un sentido, de Spinoza sobre Fichte, así como sobre los demás pensadores del Idealismo alemán: Schelling y Hegel, como haremos ver posteriormente.

Fichte vuelve su método filosófico absolutamente genético, de tal modo que todo lo que se afirma en su filosofía debe quedar claramente demostrado. Por tanto, simplificando mucho, si se admite algún presupuesto, o se acepta algo dado como un *factum*, o sea, poseyendo evidencia fáctica, el filósofo alemán concede esto de manera provisional e hipotética, para pasar a buscar de inmediato la causa o el principio genético que fundamenta y explica lo presupuesto y el *factum*; mediante lo cual convierte lo presupuesto en demostrado, lo hipotético en necesario y lo fáctico en genético. ¿En dónde radica esencialmente el carácter genético del método fichteano? Básicamente en encontrar el principio que permite explicar la necesidad implícita en cualquier cosa. “... nuestra exposición -justifica Fichte- procede y procederá durante mucho tiempo poniendo en primer lugar algo en una evidencia fáctica, para luego elevarnos hasta la intelección genética de esta cosa a partir de su principio”.¹³⁶

Finalmente, tal vez podríamos agregar que en esta última fase tardía de la filosofía fichteana, el método sigue siendo sintético y analítico, donde el primer término remite a la unidad, mientras que el segundo se refiere a la multiplicidad. “Y así, la situación de la Doctrina de la Ciencia en la interioridad de su concentración no es de ningún modo una síntesis *post factum*, sino una síntesis *a priori* que no encuentra ni separación ni unidad,

¹³⁶ Ídem. p. 208.

sino que *engendra* las dos a la vez”.¹³⁷ Esto se vuelve evidente si recordamos que el contenido de la W.-L. es el saber mismo, incluso ella misma es este saber, pues, como dice Fichte: “La Doctrina de la Ciencia [conoce la] génesis original del saber uno... Pues también ella, tras su culminación, es este saber uno”.¹³⁸

Con objeto de precisar aún más la concepción en la cual todos los elementos del saber existen en causación recíproca (*Wechselwirkung*) y en la que cada miembro es y se entiende a partir de cada uno de los demás, habrá que entenderla, según Fichte, como una totalidad en la cual las determinaciones que la con-figuran se encuentran interactuando. Esto implica que el saber en tanto que totalidad no es resultado de un mero agregado de partes, sino que debido a la conexión orgánica que permite la cohesión interna, inmanente, de sus miembros, el saber se debe entender a la vez como unidad y multiplicidad, donde la primera alude a la totalidad y, la segunda, al círculo de determinaciones que en su conjunto integran aquélla. En suma: el saber es unidad como alteridad, a la que contiene dentro de sí. Todo esto es resultado del desarrollo del saber, que se manifiesta cuando el saber uno (unidad) se genera a sí mismo mediante sus múltiples determinaciones (alteridad); pero también, retornando a sí mismo, abarcándose y confirmándose, desde esta multiplicidad orgánica. “Pero en la medida en que ella (la unidad del saber) es aquí una multiplicidad, y porque es también una [unidad] es una *multiplicidad orgánica y articulada*”.¹³⁹

Dicho sea de paso, este retorno del saber sobre sí mismo, como una característica importante del saber concebido como una totalidad, y para llevar la deducción hasta el extremo: donde el último miembro deducido de la serie viene a demostrar el primero supuesto, nos permite justificar nuevamente el aspecto circular de la filosofía en Fichte,

¹³⁷ Fichte, J.G. *Doctrina de la Ciencia de 1804...* p. 192.

¹³⁸ *Doctrina de la Ciencia de 1811...* p. 64.

¹³⁹ Ídem. p. 64; el primer paréntesis es agregado mío.

o como dice él: “Todo pensamiento e intuición tiene su puesto determinado en la totalidad, sólo en la cual es verdadero y evidente de este modo, y en ningún otro sitio fuera de ella; hasta que el círculo se cierra, y lo último demuestra el primer presupuesto tácito”.¹⁴⁰

Como corolario de la concepción analítica y sintética del método fichteano se puede agregar, por último, lo siguiente. Esta forma de concebir el saber como una totalidad, -es decir, como síntesis orgánica y no unidad indiferenciada como tal vez acontecía con la filosofía de la identidad de 1800 del joven Schelling-, y, por otra parte, la multiplicidad, igualmente orgánica y articulada, permite descartar considerarla como una mera diversidad, compuesta de partes, sin conexión recíproca, servirá a Fichte para plantear, si no antes que Schelling o Hegel, si de forma totalmente independiente, cuál es la verdadera unidad. Ésta es aquella que se contiene tanto a sí como a la multiplicidad, dentro de sí misma, y no fuera de ella. En palabras del propio Fichte: “[La buscada unidad de la manifestación] no [es] unidad de la multiplicidad, sino unidad de la unidad como tal y de la multiplicidad. Ambas, unidad y multiplicidad [,] tienen por tanto que manifestarse”.¹⁴¹

¹⁴⁰ Ídem.

¹⁴¹ “ p. 124.

SEGUNDA SECCIÓN:

“SCHELLING”

Capítulo V El método en la Filosofía de la Naturaleza

Introducción

El objetivo intentado es una exposición del método filosófico de Schelling subyacente a toda su filosofía, empezando por esta etapa inicial, más o menos de 1795 a 1802, que comprende su Filosofía de la Naturaleza, Filosofía Trascendental y Sistema de la Identidad, además demostrar que en la filosofía de Schelling, pese a la diversidad de su contenido, existe en el fondo un verdadero sistema filosófico y una continuidad en el mismo, como haremos ver más adelante.

La Filosofía de la Naturaleza¹⁴² es, metodológicamente hablando, la base del sistema filosófico de Schelling, ya que su objeto es, ante todo, el absoluto.¹⁴³ Esta filosofía adquiere el valor de ser metafísica por cuanto que plantea una re-construcción ideal que desarrolla en forma sistemática el dinamismo interno de la naturaleza como manifestación del absoluto, proporcionando una visión orgánica del mundo natural en conformidad con los avances de la ciencia de su tiempo, integrando en su teoría descubrimientos realizados en el campo del magnetismo, de la electricidad, de la química y de la biología; influyendo también en el Movimiento Romántico. Esto se entiende sólo si tenemos en cuenta dos cosas: Primero, para Schelling el absoluto es un concepto filosófico que sirve para designar la totalidad de lo real, el cual se debe concebir dinámicamente, es decir, no como algo

¹⁴² Es necesario aclarar que las ideas filosóficas sobre la naturaleza fueron escritas por Schelling en varias obras, siendo recopiladas las más importantes con el nombre de *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Trad. A. Leyte. Alianza Editorial. Madrid, 1996.

¹⁴³ Esta idea va a ser confirmada con el paso del tiempo en su filosofía tardía, la filosofía positiva, como veremos más adelante.

inmutable, sino sujeto al cambio y al devenir. Segundo, el absoluto lleva dentro de sí mismo el germen de su propio desarrollo porque él mismo es “actividad”, lo que explica su despliegue y configuración de sí mismo. En él es posible entonces reconocer diferentes etapas en la evolución a la que está sujeto en virtud de su propia actividad infinita.

En este orden de cosas, el absoluto presenta una historia, siendo la tarea de la filosofía llevar a cabo una reconstrucción y exposición de la misma. Por eso dice Schelling: “La filosofía debe sumergirse en las profundidades de la naturaleza, sólo para elevarse a las alturas del espíritu.”¹⁴⁴ Así, podemos afirmar con Schelling que el primer momento del absoluto, esto es, la fase más originaria que se puede descubrir en esta historia de aquél -el absoluto- es la naturaleza. En segundo lugar, el momento posterior del mismo absoluto no es otro que el espíritu. “La naturaleza misma es sólo *una* cara del universo o de la totalidad absoluta... El mundo del espíritu, la *otra* cara”.¹⁴⁵ Esto implica que en el absoluto se pueden reconocer dos momentos, que nos remiten a la idea de continuidad subyacente en el absoluto, en donde uno, la naturaleza, representa el pasado y el otro, el espíritu, apunta al futuro, hacia donde desemboca la primera, debido al carácter dialéctico del absoluto, al llevar dentro de sí el germen del devenir. Y el presente la unión del pasado y el futuro, de la naturaleza y del espíritu, o bien, el absoluto como tendencia progresiva a espiritualizar la naturaleza. Schelling justifica la continuidad de ambos sosteniendo que “la naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible”¹⁴⁶. Por eso, tanto la naturaleza

¹⁴⁴ “Die Philosophie musste in die Tiefen der Natur hinabsteigen, nur um sich von dort aus zu den Höhen des Geistes zu erheben”. Schelling, F.W.J. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Reclam. Leipzig, 1975. p. 126.

¹⁴⁵ “Die Natur war selbst nur die *eine* Seite des Universums oder der absoluten Totalität ... Die Welt des Geistes war die *andere* Seite” Ídem.

¹⁴⁶ *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza en Escritos...* pp. 110-111.

como el espíritu no son sino dos aspectos diferentes del mismo absoluto identificados por un lazo común: la continua potenciación y subjetivización del absoluto.

Schelling afirma que la Filosofía de la Naturaleza es una parte fundamental y necesaria de la filosofía porque la naturaleza es la base y fundamento del absoluto. La demostración de esta tesis justificaría la necesidad de la Filosofía de la Naturaleza, (como de la investigación presente), la cual es justamente la tarea que se propone realizar el filósofo alemán.

Ante todo es de observar que Schelling no menciona en sus obras el método de manera explícita (sólo brevemente hasta 1827 en *Zur Geschichte der neuen Philosophie*), ni hace alusión al mismo en cuanto tal por ningún lado, lo cual, es preciso reconocer, vuelve más difícil esta tarea. Por tanto, es necesario realizar una reconstrucción del método de la filosofía de la naturaleza mediante una exposición de sus rasgos principales que paso a exponer a continuación.

En primer lugar, Schelling rechaza el método empírico de la física como válido para la filosofía porque nos devuelve fragmentada la realidad, ya que sus investigaciones se basan primordialmente en parámetros de orden cuantitativo-mecanicista. Schelling no quiere menospreciar el valor que tal método representa, sino únicamente limitar el ámbito de su validez y dejarlo a la física empírica. Por tanto, el método inductivo, empírico y experimental de la física no vale para la filosofía, ni debe ser utilizado por ella. En cambio, el método filosófico es de otra índole. Por eso opone al conocimiento empírico otro, el teórico, el cual consiste en considerar las cosas en su justa dimensión, *ut in se sunt*, esencialmente en su devenir. Esta visión se funda en una concepción novedosa de Schelling sobre la naturaleza, al subrayar su carácter dinámico, lo que justifica por qué llama a veces

también a su *Naturphilosophie*, Física Dinámica; crítica con sobrada razón a filosofías y ciencias que han concebido a la naturaleza como algo fijo, permanente e inmóvil. Porque han terminado por esquematizar y empobrecer a la naturaleza de este modo.

5.1. Lo *a priori* del método

El método filosófico de la Filosofía de la Naturaleza de Schelling es *a priori*, el hecho de que valga como tal no quiere decir que sea inventado antes que el desarrollo del contenido para después ser aplicado a éste. “*A priori*” tiene un significado similar en Fichte y Schelling, para quien equivale en general a reconocer la necesidad interna de la realidad. Lo que pasa es que las proposiciones, como las de la Filosofía de la Naturaleza, se vuelven *a priori* desde el momento en que somos conscientes de su necesidad. De tal suerte que la diferencia entre las proposiciones *a priori* y *a posteriori* no es algo inherente a ellas mismas, sino que su distinción surge de nuestro saber, es decir, es algo que está en relación con nosotros; de modo que toda proposición, sea cual sea su contenido, se convierte en una proposición *a priori* tan pronto como llegamos a conocer su necesidad interna, ya sea en forma inmediata o mediata. La noción de *a priori* es importante porque expresa la necesidad interna de algo, por medio de la cual sabemos que algo es *a priori* cuando deja de ser casual y deviene necesario.

Decir que la naturaleza es *a priori* no tiene nada que ver con un conocimiento preconcebido en la conciencia que nosotros ponemos desde fuera en la naturaleza, sino que *a priori* significa, que existe una necesidad interna, una “legalidad” que sustenta la naturaleza en general, la cual se manifiesta como lo singular que existe y se explica por lo universal. Así se justifica la objetividad del conocimiento *a priori* de la Filosofía de la

Naturaleza, mediante la cual se puede descartar de antemano que su validez pueda ser puramente subjetiva, ya que proviene de la naturaleza misma y no del sujeto cognoscente.

En este sentido, podemos anticipar que el método no va a surgir ni antes ni después del contenido, sino al mismo tiempo que éste, y lo hará como la expresión de la necesidad del contenido en su desarrollo, todo esto en función de las pautas del objeto mismo.

Por otro lado, según Schelling, el papel de la filosofía es reflexionar e interpretar, desde su propio punto de vista, lo producido por las ciencias. Un ejemplo de esta revaloración de los resultados de las ciencias es el concepto de “**polaridad**”, que Schelling toma del magnetismo para hacer de él uno de los principios fundamentales de su filosofía. Debido a su naturaleza originariamente contradictoria, permite explicar perfectamente el origen, la construcción y estructura polar de la materia, como resultado de dos fuerzas contrapuestas. El hecho de elevarlo a principio universal implica que la realidad es contradictoria, y corresponde al método explicar y expresar dicha estructura dialéctica de las cosas y descubrir con ello su racionalidad implícita, gracias a un concepto tomado de la física, que ha quedado incorporado definitivamente a la dialéctica filosófica. Otros rasgos importantes del método schellinguiano son su carácter deductivo, genético y dinámico.

5.2. Método como deducción

En efecto, el método de la Filosofía de la Naturaleza de Schelling es también deductivo porque parte de ciertos principios para derivar los conceptos y categorías propios de la física dinámica, como veremos más adelante. Extrae todas las consecuencias de la idea de naturaleza, en tanto que es considerada como la unidad mediada por la “**dualidad**”. Este es otro de los conceptos claves de Schelling para definir a la naturaleza, cuya noción le viene dada por Spinoza, por eso considera a su Filosofía de la Naturaleza como un “spinozismo

de la física”. Así, Schelling, como el filósofo holandés, concibe la naturaleza en tanto que *natura naturans*, como *natura naturata*, es decir, respectivamente como sujeto (actividad pura) y objeto (materialización de esa actividad en los productos de la naturaleza, los cuales no implican pasividad absoluta, sino relativa, de ahí que la actividad siga persistiendo en ellos aunque, según Schelling, sea a velocidad infinitamente pequeña, inobservable para nuestra experiencia física directa, debido a nuestra limitada capacidad finita, pero no así para los instrumentos de medición creados que confirman dicho dinamismo o tensión en las cosas)¹⁴⁷. Estas ideas le permiten a Schelling afirmar que la naturaleza es una totalidad orgánica, viviente y autónoma, capaz de actividad y leyes propias, restituyendo así a la naturaleza el principio de actividad que Fichte le había escamoteado.

5.3. Aspecto genético del método

Además, el método de la *Naturphilosophie* schellinguiana es genético porque se basa en el dinamismo, movimiento y libertad de la naturaleza, de la que Schelling dice ser primordialmente productividad infinita, esto es, sin límites, implicando un desarrollo que no termina en un final, que por principio no puede haberlo, pues sería lo mismo que negar la libertad, sino que transita de la naturaleza para conducir al espíritu, al Yo absoluto, el último eslabón hasta el presente en la larga cadena de esta evolución, en la potencia desde la cual dicho desarrollo se vuelve consciente, es decir, cuando puede ser comprendido o interpretado como proceso. Esto nos abre la posibilidad de hablar de una dialéctica abierta

¹⁴⁷ Es evidente que Schelling veía detrás de las cosas procesos, ya que incluso el simple hecho de ocupar un lugar en el espacio implica ya una tensión entre la cosa y el espacio circundante. Respecto a la estructura interna de las cosas, la física cuántica nos ha descubierto el conjunto de fuerzas que actúan en el mundo atómico, confirmando así las ideas de Schelling. Respecto a este dinamismo de la naturaleza y de sus productos, sostenido por Schelling, comenta A. Leyte lo siguiente: “Podemos hablar entonces de una productividad de la naturaleza frente a un producto (de una fuerza ilimitada frente al propio límite), que por otra parte, en tanto que producto continúa reproduciendo la misma tensión de la naturaleza, el mismo absoluto, la misma lucha entre fuerzas antagónicas que lo hacen dinámico”. A. Leyte. *Las épocas de Schelling*. Akal. Madrid, 1998. p. 49.

en Schelling, a diferencia de Hegel, sobre cuya filosofía pesan grandes dudas de que también lo sea, ya que ha sido una cuestión que siempre ha sido planteada, pero nunca resuelta satisfactoriamente. Pero abundemos más en el aspecto dinámico de la naturaleza, ya que aquél constituye el rasgo más sobresaliente y original de la *Naturphilosophie* de Schelling. La actividad inmanente a la naturaleza nos permite **reivindicar la categoría de sujeto para ella y no solamente para el Yo**, lo que implica al mismo tiempo dos cosas: Primero, una revaloración de lo que realmente debe ser la categoría de “sujeto”, puesto que los filósofos lo habían circunscrito exclusivamente al Yo, dejando fuera la naturaleza. Esto significa que el sujeto en cuanto tal no poseía un valor universal y absoluto, sino que era limitado. “En esta concepción -como dice Leyte- “sujeto” designa una actividad, pero que ya no puede ser identificada con la subjetividad en sentido kantiano ni incluso con la “*Tathandlung*” de Fichte, porque en primer lugar se trata de una actividad en la que se genera el mismo sujeto del conocimiento, que así pasa a ser algo derivado”.¹⁴⁸ Segundo, según lo que hemos visto, la naturaleza adquiere por primera vez con Schelling un nuevo *status quo*, al ser reconocida como autora de sus propios productos y poseedora de su propia actividad. En este sentido, la naturaleza goza, según el filósofo germano, de los mismos privilegios de autoactividad que otros filósofos, sobre todo Fichte, reconocían únicamente para el Yo.¹⁴⁹ Además, sostiene que no se trata de dos tipos de actividad diferente, una en el caso de la naturaleza y otra en el Yo, sino que es la misma, lo cual se justifica si recordamos la tesis de la continuidad que le permite a Schelling concebir la

¹⁴⁸ Leyte, A. *op. cit.* p. 42.

¹⁴⁹ Por eso Schelling se adelanta a Hegel, pues la afirmación de éste de que la sustancia debe ser también sujeto, ya se puede leer antes en Schelling, según ya explicamos, cuando éste concibe la naturaleza no sólo como *natura naturata* (sustancia), sino también y al mismo tiempo como *natura naturans* (sujeto), inspirándose en Spinoza. Pero además, Schelling nos muestra en dónde debemos buscar el origen del sujeto, que ha pasado insospechado y se encuentra al despotenciar al Yo, de potencia suprema retrotraerlo a la potencia 0 (su momento originario: la naturaleza).

naturaleza y el espíritu como dos momentos del absoluto atravesados por esta actividad pulsante (que el filósofo va a denominar luego, a partir de su etapa intermedia, como “libertad”), latiendo por igual en el mundo material como en el espiritual de la conciencia humana.

El método es genético debido a que se eleva a la esencia de las cosas, o sea, a aquello que explica su ser verdadero, y se realiza mediante el conocimiento de las causas que las originan. Con ello Schelling -al igual que Fichte- refrenda toda una tradición, pasando por Spinoza, ya que el verdadero conocimiento es por las causas, pues como dice Aristóteles, “*vere scire est scire per causas*”.

Así, para Schelling como para Fichte no existe en su filosofía nada presupuesto, sino que todo tiene que ser deducido; y solamente cuando se parte de un hecho dado, hay que pasar a demostrarlo, elevándose a la causa que al mismo tiempo lo produce y explica cabalmente.

El método de Schelling tal y como se encuentra en estado práctico, es decir, operando (*in voller Anwendung*) en la filosofía de la naturaleza, es de tipo deductivo-genético (como en Fichte) porque todas las verdades acerca de la naturaleza remiten a los primeros principios que explican el sistema universal de la naturaleza. Por tanto, están en la base de su Filosofía de la Naturaleza porque ellos son el suelo y fundamento de todo lo demás y, por ende, de las verdades que se puedan deducir de los mismos. “Alma del mundo”, “polaridad” y “dualismo” son algunos principios de donde parte Schelling para deducir el cuerpo de conceptos y categorías que definen y determinan la construcción, organización y estructura de la naturaleza. **Alma del mundo.** Este principio da unidad y cohesión a todas las cosas, además, permite concebir a la naturaleza como un todo orgánico y establecer la continuidad entre el mundo inorgánico y orgánico. Tanto la vida como la materia responden a una

génesis común: el antagonismo de las fuerzas fundamentales. Incluso se puede afirmar en términos radicales, que este principio metafísico le permite mantener a Schelling la unidad no sólo de toda la naturaleza, sino también la unidad de la naturaleza y del espíritu, ya que ambos se definen por la misma esencia, la cual poseen en común, y que es el alma del mundo. Esto derrumba la concepción mecánica del mundo. Como dice Diosdado: “Lo primero no son ya los productos inorgánicos, sino la organización. La vida no se origina de lo muerto, sino que lo inerte es producto de la vida, propiamente es apagamiento”.¹⁵⁰

Respecto al mundo inorgánico Schelling admite que no puede ser inerte porque pone actividad en sí mismo. La diferencia consiste en que lo orgánico tiene en sí la propia organización o forma de vida, lo inorgánico no, sino que forma parte de una organización que lo comprende, y que aparece como una construcción de agregados, o bien, como un organismo en potencia que nunca alcanza su fin. En cambio, los seres orgánicos incluyen y reflejan una organización, pues un organismo es como un todo que consiste en la relación de acción recíproca entre sus partes. Las partes no existen bajo una relación arbitraria, sino propia, necesaria, objetiva que implica razón interna del organismo, o su “concepto” -como diría Schelling-. Efectivamente, para este pensador el concepto representa la necesidad y la racionalidad de algo.

Espíritu. Por otra parte, el filósofo alemán sostiene que también en las cosas mismas existe un espíritu análogo al espíritu humano, que como “alma del mundo”, es el fundamento y el impulso que anima toda la naturaleza por igual. Me parece que “espíritu” aquí no debe entenderse en un sentido místico, como un ser del y en el más allá, divorciado del más acá, ni tampoco bajo un halo mágico o de santidad, porque Schelling no está

¹⁵⁰ Diosdado, C. *Más allá de la teoría. Los primeros escritos de Schelling (1794-1799)*. Kronos Universidad. Sevilla, 1997. p. 139.

postulando aquí en ningún momento un demiurgo de la realidad. En cambio, espíritu apunta hacia la actividad, pero no abstracta sino concreta, encarnada en la naturaleza y que cohabita con ella, no como su esencia, ni anterior a la misma, sino, tal vez, el espíritu como la forma y la naturaleza como el contenido del absoluto. “Así pues, aquí nos volvemos a encontrar con esa absoluta unión de naturaleza y libertad en un único ser; el organismo animado debe ser un producto de la *naturaleza*, pero en este producto de la naturaleza debe reinar un *espíritu* que ordena y agrupa todo. Estos dos principios no tienen por qué estar separados en él, sino íntimamente reunidos; en la intuición no deben poderse distinguir entre sí en absoluto; entre ellos dos no debe existir ni un *antes* ni *después*, sino una absoluta simultaneidad y reciprocidad”.¹⁵¹

5.4. Dinamismo metodológico

Estrechamente ligado al aspecto genético, podemos afirmar, que el método en esta etapa también es dinámico porque considera la realidad en su devenir por eso la describe como un proceso. Esto surge del dinamismo de la naturaleza ya que en ella misma se encuentra el principio de su actividad. El principio de dicha actividad, lejos de ser condicionado, debe ser él mismo condición de posibilidad de todo lo demás, de cualquier tipo de condicionado. Esto significa que debe ser incondicionado, o lo que es lo mismo, que debe ser absolutamente libre. Esto resulta congruente con el planteamiento de fondo de Schelling que sustenta su filosofía, y que, por tanto, se encuentra presente en la larga evolución de su pensamiento y que expresa diciendo que: “El alfa y omega de la filosofía es la libertad”.¹⁵² O sea que lo incondicionado señalado por Schelling es esencialmente ontológico, esto es, **lo determinante para él es precisamente lo ontológico**, alrededor del cual gira todo lo

¹⁵¹ Schelling, W.F.J. *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza*, en *Estudios sobre filosofía de la naturaleza*. Trad. A. Leyte. Alianza Editorial. Madrid, 1996. p. 104.

¹⁵² Carta a Hegel, citada por Colomer, E. *op. cit.* p. 79.

demás y, por ende, también en su Filosofía de la Naturaleza, según nos lo revelan sus propias palabras: “Desde luego, en la ciencia de la naturaleza sería imposible alzarse a un concepto más elevado que el ser...”.¹⁵³ **Por eso, el “ser” va a ser la piedra angular sobre la que va a construir su concepción de la naturaleza, como del espíritu;¹⁵⁴ pero, no sin antes hacer énfasis en la nota esencial del ser, al concebirlo como algo “dinámico”:** “Pero puesto que el ser singular, en cuanto condicionado, sólo es pensable como limitación determinada de la actividad productiva (del sustrato único y último de toda realidad), el ser mismo es la productividad productiva pensado en su carácter ilimitado. Para la ciencia de la naturaleza, la naturaleza es por lo tanto originariamente sólo productividad y la ciencia debe partir precisamente de ésta como de su principio”.¹⁵⁵

Esto derrumba la vieja concepción metafísica que concebía al ser como estático, permanente y eterno. Además, supera a Kant y a Fichte, sobre todo al último, por haber sido incapaz de extender el principio universal e incondicionado hasta la misma naturaleza y haberlo dejado únicamente valer nada más para el Yo absoluto.

Ahora bien, si recordamos lo dicho en otro lugar sobre la productividad pura de que ella es el origen y el pulso que mantiene en vilo todo; entonces diríamos que productividad y devenir resultan ser equivalentes y bajo el **devenir** podemos facilitar aún más nuestra comprensión de la productividad, afirmando, en términos dialécticos, que no hay nada permanente, sino que todas las cosas se encuentran sometidas a un cambio incesante, lo que

¹⁵³ Schelling, W.F.J. *Introducción al Proyecto de una filosofía de la naturaleza*, en *Estudios ...* p. 131.

¹⁵⁴ En efecto, pues recordemos que para Schelling una y otro no son sino dos momentos de una misma unidad -dialéctica- indivisible, que contiene en sí la dualidad, y que es el “absoluto”, el cual se manifiesta en tanto que naturaleza, como el “sujeto-objeto objetivo”, y en cuanto espíritu, como “sujeto-objeto subjetivo”. Y para subrayar su continuidad es posible agregar aún que, dicho en términos abstractos, la naturaleza es el absoluto intuido como potencia originaria, y el espíritu, potencia desarrollada. Expresando lo mismo pero en otros términos -propios de Schelling-: la naturaleza es pues el espíritu visible, y el espíritu la naturaleza invisible.

¹⁵⁵ *Introducción al Proyecto de una filosofía de la naturaleza*, en *Estudios...* p. 131.

hace coincidir a Schelling con Heráclito. Lo anterior quiere decir que el devenir es un movimiento sin fin, o sea, eterno, pero no puro movimiento porque si nada más hubiera movimiento, presupuesto que por cierto no postula el devenir, no sería posible distinguir absolutamente nada dentro de él; por tanto, hay que admitir con Schelling el punto de vista contradictorio y dialéctico, esto es, “contradictorio” como parte medular de su “física especulativa”, para comprender el devenir en sus dos momentos mutuamente implicantes: el “movimiento” que se encuentra encarnado en la “productividad” y el “reposo”, representado por los “productos” o cosas de la naturaleza, como resultado de la objetivación de la naturaleza en tanto que productividad. Bajo esta nueva óptica (dialéctica) se vuelve claro lo anterior, es decir, en el devenir todo es alternantemente continuidad y discontinuidad, o a decir de Schelling: “... en la naturaleza todo es alternantemente sujeto y objeto hasta el infinito y porque la naturaleza ya es originariamente al mismo tiempo producto y productiva”.¹⁵⁶ Esto quiere decir que todas las cosas sin excepción se encuentran bajo dos nodos del devenir que explican su génesis, desarrollo y fin, y son: la “productividad infinita” equivalente a la continuidad y al movimiento, por un lado, y, por otro, la “permanencia”, discontinuidad o el reposo, el cual lejos de ser total sólo es relativo. En virtud de ambas mediaciones del devenir, concluye Schelling: “... se debe pensar la naturaleza propiamente en infinita evolución...”.¹⁵⁷

Finalmente, hay que añadir que el devenir no es un concepto que se encuentre fuera de las cosas, flotando por encima de ellas, sino que son las cosas que lo llevan dentro de sí y lo expresan, pues es lo que explica los cambios y transformaciones que sufren ellas. Por eso es que la Filosofía de la Naturaleza es realista porque no procede a imponer a la naturaleza sus

¹⁵⁶ *Introducción al Proyecto de una filosofía de la naturaleza en Estudios... op. cit.* p. 135.

¹⁵⁷ *Ibidem* p. 134.

propios conceptos, sino que al mismo tiempo que descubre la racionalidad implícita en las cosas, aflora en ese momento el verdadero sentido de los conceptos, más en función de las cosas mismas, que para una conciencia, cual si fueran hechos y cortados expresamente a su medida.

Esto sólo es posible apreciarlo desde dos puntos de vista: por medio de la **intuición** y de **la reflexión**. Mientras que la primera apunta a la continuidad, la segunda lo hace a la discontinuidad. Ambas implican posiciones opuestas, pero el objeto que miran y observan es el mismo. La intuición se basa en la productividad infinita de la naturaleza y expresa esta incesante actividad como un movimiento bajo la forma de un eterno devenir de la realidad. Por este medio descubrimos la productividad originaria de la naturaleza que explica su aspecto dinámico, como algo propio e inherente a ella, y la continuidad que existe entre el mundo inorgánico, orgánico y espiritual, los cuales son y se explican en virtud de un mismo principio en el que tienen, en última instancia, su origen.

“Pero una absoluta productividad se presenta empíricamente a sí misma como un devenir dotado de una velocidad infinita y por el que no surge nada real para la intuición”.¹⁵⁸ Esto significa que si persistiéramos en este punto de vista en donde sólo impera continuidad y puro movimiento, infinitud y productividad absoluta, no podríamos distinguir nada dada nuestra condición finita. Por eso este punto de vista reclama su contraparte: la reflexión.

“Lo que ralentiza la evolución originaria (sin lo cual ésta debería suceder a una velocidad infinita) no es otra cosa que la reflexión originaria”.¹⁵⁹ Por medio de la reflexión nuestra existencia adquiere una duración, sin la cual, según Schelling, pasaríamos a la eternidad y entonces podríamos ver la naturaleza, la realidad, *sub specie aeternitatis*. La reflexión es el

¹⁵⁸ Ídem. p. 134.

¹⁵⁹ “ p. 133.

contrapeso de la intuición y aquello que en realidad es objeto de la intuición productiva se convierte en objeto conocido para nosotros mediante la reflexión al interrumpir la continuidad de la naturaleza sobre la cual, aclara Schelling: "... en la naturaleza todo ha de aparecer separado y sin continuidad, casi yuxtapuesto".¹⁶⁰ Dicho sea de paso, esta posición coincide con el punto de vista del entendimiento, por eso en Schelling se puede identificar la reflexión con el entendimiento, al cual critica -como Hegel- porque separa y divide lo que realmente se encuentra unido: "Más aún, mientras dura la intuición no surge duda alguna sobre la realidad de la intuición externa. Pero después aparece el entendimiento, empieza a dividir y divide hasta el infinito".¹⁶¹ Cabe aclarar que es también el punto de vista bajo el cual vive normalmente cualquier conciencia ordinaria, pero no quiere decir que no podamos elevarnos por encima del entendimiento para descubrir la verdad de las cosas en otro nivel mucho más profundo que éste.

Por otro lado, es menester observar que no es que la reflexión detenga el curso de las cosas, el cual de por sí, sigue ineluctable su curso, sino que semejante función del pensamiento actúa en congruencia con el devenir de las cosas, que es gradual, como dice Schelling: "En el concepto de devenir está pensado el concepto de gradualidad."¹⁶² De tal suerte, que si hay reposo, al cual apunta la reflexión, no es absoluto, si no, entonces caeríamos en el extremo opuesto al movimiento puro. No, sino que "... el reposo de los productos de la naturaleza [por ejemplo, de los orgánicos], no se representa como un reposo absoluto, sino sólo como una evolución que ocurre a una velocidad infinitamente pequeña o con un infinito retraso."¹⁶³ En este sentido, este reposo relativo no es producto de la

¹⁶⁰ Ídem

¹⁶¹ *Introducción a Ideas...* p. 79.

¹⁶² *Introducción al Proyecto...* p. 134.

¹⁶³ Ídem

reflexión, de la mente humana, sino que ocurre en la naturaleza misma como algo inmanente a ella, por lo tanto, el devenir posee un contenido objetivo y no subjetivo: “Que la evolución de la naturaleza ocurre a una velocidad finita y de este modo se convierte en objeto de la intuición, no es pensable sin una inhibición originaria de la productividad.”¹⁶⁴

Podemos corroborar lo anterior si recordamos que Schelling vuelve a plantear lo mismo, sólo que ahora lo hace en términos de movimiento. Éste, junto con el reposo, constituyen dos determinaciones que posee la naturaleza debido a su contradicción inherente, cuyo descubrimiento y demostración pertenece a la física especulativa, la cual reclama para explicar el movimiento, el reposo, sin cuya existencia, sería impensable e inexplicable el movimiento mismo en los que se fundamenta aquélla: “... por lo tanto, tenemos que para instaurar verdaderamente una física especulativa sólo nos queda un camino el dinámico, con el presupuesto de que el movimiento no sólo surja del movimiento sino también del reposo -y por lo tanto que también en el reposo de la naturaleza esté implícito el movimiento- y de que todo movimiento mecánico sólo sea un movimiento secundario y derivado de un movimiento primitivo y originario que ya mana de los primeros factores de la construcción de una naturaleza en general (de las fuerzas fundamentales)”.¹⁶⁵ En fin, la mutua implicancia de la intuición y de la reflexión queda de manifiesto, de suerte que cada una es igualmente necesaria como la otra, ya que sin ambos puntos de vista resultaría por lo demás inútil descubrir el aspecto racional más originario de la naturaleza: la dualidad efectivamente oculta en la aparente identidad de la naturaleza, o como dice el filósofo

¹⁶⁴ Ídem

¹⁶⁵ “ pp. 122. 123.

germano: “... esa oposición originaria escondida en lo más íntimo de la naturaleza que a su vez no se manifiesta.”¹⁶⁶

5.5. Método dialéctico

El método filosófico en la concepción de la naturaleza de Schelling es dialéctico porque admite el desarrollo de la naturaleza a partir de dos fuerzas antagónicas que componen la materia. En efecto, Schelling sostiene que en la construcción de la materia intervienen dos fuerzas contrapuestas: de atracción y repulsión (y una tercera, gravitacional, actuando a distancia, que mantiene a los cuerpos en su sitio), en donde la primera va hacia dentro, manteniendo la cohesión de la materia limitando a la segunda, la cual tiende hacia fuera, al infinito. Igualmente son tres las categorías que explican la construcción de la materia en función de las fuerzas anteriores, y son: el magnetismo -caracterizado por la unión de fuerzas-, la electricidad -determinada por la oposición- y el proceso químico o galvanismo -surgido de la síntesis de las dos fuerzas en un producto común-. Asociadas a ellas se encuentran las dimensiones de la materia, ya que ésta siempre aparece a nuestros ojos en tres dimensiones que son: largo, ancho y grosor.¹⁶⁷ Los seres del mundo orgánico surgen de la potenciación de estas categorías del mundo inorgánico en otras: sensibilidad, irritabilidad y fuerza reproductiva. Por último, en la construcción del Yo, como veremos después, vuelven a intervenir tres momentos: autoconciencia, sensación e intuición productiva. En función de lo anterior, Schelling justifica la unidad y continuidad en su filosofía, ya que todas estas categorías surgen en cada uno de los fenómenos vistos. Una comparación entre ellos demuestra que “bajo estas formas distintas siempre retorna una y la misma

¹⁶⁶ Ídem. p. 135.

¹⁶⁷ Cf. *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física*, en *Estudios...* Parágrafos 34, 41, pp. 203, 204, 215.

triplicidad”,¹⁶⁸ lo cual es un dato muy importante, pues nos revela la presencia de la tríada dialéctica en el pensamiento de Schelling, como parte medular de su concepción del método.

Además, reconoce junto con Spinoza, el carácter dual en la unidad de la naturaleza, pues recordemos que la naturaleza es tanto *natura naturans* (productividad, sujeto) como *natura naturata* (producto, objeto). En este sentido, Schelling sostiene que la actividad (productividad) de la naturaleza justifica la continuidad en ella, por ejemplo, entre el mundo inorgánico y orgánico, incluso más allá, entre ella y el espíritu. Esto nos permite hablar de una historia de la naturaleza, cuyo objeto es justamente (*ist eben*) la naturaleza en tanto que sujeto (*natura naturans*). “La auténtica historia de la naturaleza, la cual no tiene como objeto los productos, sino la propia naturaleza, persigue a esa productividad, que es única y por así decir defiende su libertad, a través de todos los recodos y vueltas del camino hasta llegar al punto en el que es obligada finalmente a morir en el producto”.¹⁶⁹ En esta historia de la naturaleza que es la historia de sus potencias o épocas se pueden reconocer tres: identidad, diferencia (oposición), e indiferencia.¹⁷⁰

Schelling tuvo una visión dialéctica del mundo, como unidad orgánica que se desarrolla y explica por sí misma, de ahí el carácter objetivo de la naturaleza, en la cual, según él, todo vive y va evolucionando de lo inconsciente a lo consciente, de lo objetivo a lo subjetivo. Dicho de otro modo, la naturaleza como espíritu adormecido que se eleva gradualmente desde formas inferiores a formas cada vez más perfectas y hasta el despertar en la conciencia humana. Por este tipo de concepción se acercó mucho a una teoría de la

¹⁶⁸ “...unter diesen verschiedenen Formen immer nur eine und dieselbe Triplizität wiederkehre”. Schelling, W. F. J. *System des transzendentalen Idealismus*. Reclam. Leipzig, 1979. p. 110. *Sistema del idealismo trascendental*. Trad. J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez. Anthropos. Barcelona, 1988. p. 252.

¹⁶⁹ *Introducción al Proyecto ...*, *op. cit.* pp. 152, 153.

¹⁷⁰ Cf. Leyte, A. *op. cit.* pp. 44, 45.

evolución, aunque la posibilidad de la evolución estuviera determinada para él *a priori*. En cambio, Hegel parece que se quedó atrás, pues veamos lo que escribió acerca de la evolución: “Representaciones nebulosas, y en el fondo de origen sensible -como la de nacer los animales y las plantas del agua, o los organismos animales más desarrollados, de los más inferiores, etc.-, deben ser excluidas del todo de la consideración filosófica.”¹⁷¹ Es imposible creer que estas palabras provengan de un pensador dialéctico, pero nos revelan que su concepción de la naturaleza física es puramente intelectualista, más acorde al concepto, que al ser de la naturaleza. El naturalista Alexander von Humboldt, a su regreso a Alemania después de su viaje por todo el mundo, no toleraba esta aberrante degradación de la naturaleza como un elemento perezoso en la filosofía hegeliana, por eso criticaba ésta concibiéndola como una “...“metafísica sin conocimiento ni experiencia”, que desembocaba en un esquematismo, todavía más estrecho que los medievales”.¹⁷²

5.6. Realismo del método

Por último, tenemos que el método schellinguiano de su Filosofía de la Naturaleza es realista porque se encuentra fundamentado y determinado por la naturaleza, y porque su punto de partida es la naturaleza misma. “La ventaja de la filosofía de la naturaleza con respecto al idealismo es que ésta demuestra de modo puramente teórico sus proposiciones pudiendo prescindir de todo tipo de exigencias especiales o prácticas, mientras que el idealismo no puede, motivo por el que no tiene ninguna realidad teórica pura, tal como ya he señalado en el prólogo al *Sistema del idealismo*.”¹⁷³ Por cierto, el término “teórico” tiene para Schelling la siguiente connotación: es lo objetivo, que se encuentra exento de todo

¹⁷¹ Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. R. Valls Plana. Alianza Editorial. Madrid, 1999. Parágrafo 249. pp. 308, 309.

¹⁷² Gulyga, A. *Hegel*. Trad. (del ruso al alemán) W. Seidel. Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1974. p. 312.

¹⁷³ *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza*, en *Estudios...* p. 266.

contenido subjetivo, lo “... liberado de toda intromisión subjetiva y práctica...”.¹⁷⁴ Por otro lado, el método es idealista en la medida en que se complementa con la participación del sujeto, de ahí que esta parte refleje el aspecto subjetivo y, por tanto, idealista del método: “Todo filosofar, incluido el puramente teórico del que surge la filosofía de la naturaleza, presupone ya la Doctrina de la Ciencia y reposa sobre ella a fin de poder ser subjetivamente posible”.¹⁷⁵ Como se ve el método filosófico de Schelling resulta del contacto e interpenetración de la naturaleza y del Yo, lo que equivale a tanto como decir, del ser y del pensamiento, del objeto y del sujeto. El resultado de ello es una producción de conocimientos que se manifiestan en la exposición de la filosofía de la naturaleza mediante los conceptos producidos por el pensamiento, siendo el objetivo primordial expresar y explicar **la racionalidad immanente a la naturaleza**, la cual es básicamente la justificación general de la función del método schellinguiano.

Esta inteligibilidad nos permite entender que el momento originario o principio de la realidad se encuentra en la naturaleza, cuyo despliegue y desarrollo, en virtud de su automovimiento, de su propio devenir, va a dar origen al espíritu, siendo éste el momento ulterior.

Ahora bien, pensando lo anterior en términos más concretos, tenemos que la fusión entre las estructuras del objeto -la naturaleza- y las estructuras del pensar -el filosofar-, dan como resultado las proposiciones filosóficas que constituyen el cuerpo de conocimientos de la filosofía de la naturaleza, las cuales como vimos al principio no son idealistas, o sea, del tipo de las proposiciones de la filosofía trascendental, sino realistas, ya que se basan y refieren exclusivamente a la naturaleza. Por mi parte, estimo que también son idealistas al

¹⁷⁴ Ídem p. 261.

¹⁷⁵ Ídem p. 264.

ser portadoras de esa parte subjetiva que entra a formar parte en el conocimiento, y que bien pueden remitir a las puras formas del pensamiento. Lo cierto de todo es que Schelling privilegia el realismo sobre el idealismo al poner la Filosofía de la Naturaleza por encima de la Filosofía Trascendental, en el sentido de ser lo más originario, como lo es la naturaleza en relación al espíritu. Esto explica por qué para Schelling la ontología tiene predominio sobre la gnoseología y también por qué razón dice de su filosofía que es un real-idealismo porque antepone la naturaleza al espíritu -al Yo- como lo más originario, y no a la inversa, como la Doctrina de la Ciencia de Fichte que sigue siendo un ideal-realismo, al poner el acento sobre la subjetividad.

Conclusión

Cuando Schelling escribe su Filosofía de la Naturaleza desarrolla al mismo tiempo un método filosófico que le permite explicar la racionalidad inmanente en la naturaleza, mediante la exposición demostrativa de sus principales rasgos, que justifican su autonomía, dinamismo y carácter dialéctico. También la Filosofía de la Naturaleza de Schelling como su método tienen tan poco que ver con el idealismo porque no se fundan en explicaciones idealistas del tipo de las que la filosofía trascendental ofrece al partir de la inteligencia; sino que remiten a un real-idealismo porque proceden a explicar la naturaleza a partir de ella misma, y no de algo exterior a sí, *praeter se*. Sólo en este sentido será posible descubrir la racionalidad inmanente a la naturaleza y hacerla explícita.

El hecho de que Schelling comience por una Filosofía de la Naturaleza para después proseguir con una Filosofía Trascendental, que trataremos a continuación, tiene las siguientes implicaciones metodológicas. *Primo loco*, en el sentido originario -etimológico- del método, *i.e.*, de orden, Schelling parte en su filosofía del *prius* al *posterius*, de la

naturaleza al espíritu, como el desarrollo natural de la primera. Esto nos permite deducir que el método schellinguiano, en esta etapa inicial, se funda en el proceso real, al partir de algo concreto y real, como es el mundo natural, para continuar posteriormente con el mundo espiritual, el camino filosófico a seguir es del ser al pensamiento, de lo ontológico a lo epistemológico, en donde lo primero tiene precedencia sobre lo segundo. *Secundo loco*, en tanto que organización y sistematicidad, el filósofo alemán pone la Filosofía de la Naturaleza como la base y fundamento de su sistema, pues representa la serie real, y la Filosofía Trascendental, la serie ideal. Schelling va a tener en cuenta esta idea a lo largo de todo su pensamiento, sólo que en su filosofía tardía en donde se encuentra su verdadero sistema filosófico, la parte ideal va a quedar constituida definitivamente por su Filosofía de la Mitología y Filosofía de la Revelación, como veremos después. *Tertio loco*, desde un punto de vista dialéctico y orgánico, este pensador no separa la naturaleza del espíritu, sino que tiende a demostrar la continuidad y coexistencia de ambos en tanto que momentos de un mismo absoluto, en el cual la naturaleza representa el primer momento y el espíritu, el momento ulterior, cuya realización y presencia se explica en función del desarrollo o potenciación del absoluto y merced al carácter dialéctico, orgánico y viviente que posee.

Hoy se tiende a reconocer el trasfondo científico del intento de Schelling, además, sus ideas agrupadas en su Filosofía de la Naturaleza derrumbaron la concepción mecánica de la naturaleza impuesta desde el mecanicismo matematizante de Descartes, fundamentado físicamente por Newton y filosóficamente por Kant.

Capítulo VI El método en la Filosofía Trascendental

6.1. Introducción

Continuando con nuestra pretensión de plantear una interpretación general del método de Schelling, limitando nuestra investigación a las obras más significativas de su largo pensamiento filosófico, toca ahora el turno al *Sistema del Idealismo Trascendental (SIT)*, obra en la cual el joven Schelling continúa desarrollando sus ideas iniciales sobre el método en el tratamiento de su objeto presente: el saber.

Schelling en el *SIT* sostiene que todo el saber tiene dos polos que se presuponen y exigen mutuamente: lo objetivo y lo subjetivo. Según él, la naturaleza es el conjunto de todo lo objetivo en nuestro saber, y lo subjetivo, el Yo o inteligencia. Ésta es lo consciente, la primera, lo no consciente, siendo la tarea principal de la Filosofía Trascendental explicar este encuentro.¹⁷⁶

Para explicar estos factores se tiene que anteponer el uno al otro, o sea, partir de uno para desde él llegar al otro. De cuál se debe partir, no está determinado por la tarea, por eso son posibles dos casos. O se considera a la naturaleza o lo objetivo como lo primero para llegar a la inteligencia, lo cual corresponde a la Filosofía de la Naturaleza; o se establece la inteligencia o lo subjetivo como primero y se deja surgir lo objetivo de él, como corresponde a la Filosofía Trascendental.

Sin embargo, aunque ambas direcciones son posibles, es necesario subrayar que, ante esta pregunta, Schelling responde sin cortapisas ni dobleces, afirmando categóricamente que la primacía la tiene la Filosofía de la Naturaleza,¹⁷⁷ porque representa lo más

¹⁷⁶ Cf. Schelling., F.W.J. *System...* p. 10. *Sistema ...* p. 149.

¹⁷⁷ Schelling, F.W.J. *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza en Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Trad. A. Leyte. Alianza Edit. Madrid, 1996. p. 267: “Como se estaba hablando de la

originario: el absoluto en la potencia cero = naturaleza, mientras que la Filosofía Trascendental apunta al mismo absoluto pero en la potencia suprema = inteligencia. Esta consideración deja atrás a la W.-L. de Fichte pues se echa de menos una base realista (Filosofía de la Naturaleza) en su filosofía idealista. Además, va a permitir a Schelling demostrar que entre la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía Trascendental existe muy probablemente una línea de continuidad más que filosofías sin ninguna relación: “Más aún, el medio por el cual el autor ha intentado conseguir su objetivo, exponer el idealismo en toda su extensión, es presentar todas las partes de la filosofía en una única continuidad y la filosofía entera como lo que es, a saber, como la historia progresiva de la autoconciencia”.¹⁷⁸

Ahora bien, Schelling introduce una división en el *SIT* que es necesario explicar. La obra está dividida en tres partes: Filosofía Teórica., Filosofía Práctica y Filosofía del Arte (que recuerda a las tres críticas kantianas) y no se debe pensar como una división arbitraria, sino objetiva y necesaria, ya que en mi opinión, responde perfectamente al desarrollo progresivo y necesario de su objeto, “el saber”, pensado bajo tres momentos: como actividad necesaria, donde predomina el elemento no consciente del saber (Filosofía Teórica.); luego donde lo libre y consciente es lo primero (Filosofía Práctica); y, por último, donde ambos se encuentran conciliados (*vereinigt*) y adquieren el mismo valor (Filosofía del Arte).

Filosofía de la Naturaleza y de la Filosofía Trascendental como dos direcciones de la filosofía que, aunque opuestas, eran igual de posibles, algunos han preguntado a cuál de ellas le corresponde entonces la prioridad. Pues bien, sin duda alguna a la Filosofía de la Naturaleza, pues es ella la que hace surgir el punto de vista del propio idealismo y de este modo le procura una base segura y puramente teórica”. Y también en: *Deducción general del proceso dinámico* en *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza. op. cit.* p. 248: “Y así, una vez llegados a este punto, podremos dirigirnos en direcciones completamente opuestas: de la naturaleza a nosotros o de nosotros a la naturaleza, pero la verdadera dirección para la persona a la que importa el saber por encima de todo es la adoptada por la naturaleza misma”.

¹⁷⁸ ”Das Mittel übrigens, wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, dass er alle Teile der Philosophie in Einer Kontinuität und die gesamte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewusstseins”. *System ...* pp. 6-7. *Sistema ...* Prólogo. p. 139.

Esta división del *SIT* está determinada concretamente por el género de problemas que plantea el saber. Así, la primera tarea es explicar cómo nuestras representaciones pueden coincidir absolutamente con los objetos que existen con entera independencia de ellas. Puesto que la posibilidad de toda experiencia se basa en la convicción de que las cosas son como las representamos, su solución depende de la Filosofía Teórica, la cual tiene que investigar por tanto la posibilidad de la experiencia. La segunda consiste en aclarar cómo es modificable algo objetivo por algo meramente pensado tal que coincida perfectamente con lo pensado. Dado que la posibilidad de todo actuar libre descansa en este presupuesto, la solución de esta tarea corresponde a la Filosofía Práctica.

Pero con estos dos problemas nos vemos enredados en una contradicción que Schelling formula en los siguientes términos: “¿cómo pueden pensarse las representaciones rigiendo a los objetos y a la vez los objetos rigiendo a las representaciones?”¹⁷⁹ El problema se resuelve enlazando la Filosofía Teórica con la Filosofía Práctica, lo cual involucra una continuidad necesaria entre ambas.

Según Schelling, no se puede comprender una coincidencia entre el mundo real (mundo objetivo) e ideal (nuestras representaciones) si no existe una armonía preestablecida entre esos dos mundos, la cual es impensable a su vez si la actividad que produce el mundo objetivo (Filosofía Teórica) no es originariamente idéntica a la del querer (Filosofía Práctica), y viceversa. Dado que ambas actividades originariamente son la misma y, por tanto, que la misma actividad que es productiva *con conciencia* en el actuar libre o

¹⁷⁹ “Wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?” *System ...* p. 17. *Sistema ...* Introducción. p. 157.

querer, es productiva *sin conciencia* en la producción del mundo, “entonces -concluye Schelling- aquella armonía preestablecida es real y la contradicción resuelta”.¹⁸⁰

La unión entre la Filosofía Teórica y Filosofía Práctica es la teleología porque ella elimina la oposición entre lo consciente y lo no consciente, lo libre y lo necesario, aunque lo hace “sin haber decidido dónde cae el principio de esa actividad: si en la naturaleza o en nosotros”.¹⁸¹ Schelling responde que es en nosotros, concretamente en la actividad estética, pues incluso en el nivel de la teleología el Yo todavía no es capaz de reconocer que el fundamento de la identidad originaria reside en él. Esta tarea corresponde exclusivamente a la Filosofía del Arte, la cual soluciona dicho problema cuando se demuestra de modo objetivo en el Yo aquella identidad de la actividad no consciente, que ha producido la naturaleza, y la conciencia, que se manifiesta en el querer. Es en la actividad estética en donde se presenta esa actividad que es a la vez consciente y carente de conciencia, cuyo producto es toda obra de arte. En fin, el mundo ideal del arte y el real de los objetos son, por tanto, productos de una misma actividad: el último de la que es no consciente y el primero de la que sí es consciente.

Finalmente, según lo anterior podemos afirmar que existe un trasfondo metodológico en el *SIT*. Por tanto, dado que el método filosófico de Schelling es el tema central alrededor del cual gira toda esta investigación, vamos a concentrarnos más sobre los puntos metodológicos más importantes.

Para justificar nuestra afirmación precedente de que hay un pensamiento metodológico presente desde el inicio del *SIT* de Schelling, podemos comenzar

¹⁸⁰ “so ist jene vorausbestimmte Harmonie wirklich und der Widerspruch gelöst”. *System...* p. 18. *Sistema...* Introducción. p. 158.

¹⁸¹ “ohne dass entschieden wäre, wohin das Prinzip jener Tätigkeit falle, ob in die Natur oder in uns”. *System...* p. 18. *Sistema ...* p. 158.

planteándolo así: Primero, el hecho de que Schelling sostenga que existe un orden que va de la Filosofía de la Naturaleza a la Filosofía Trascendental y, por tanto, una continuidad entre ellas, hay que observar que la palabra “orden” remite al método, lo cual se comprueba plausiblemente apelando al sentido etimológico de este último término: del griego μετα: según y Οδός: camino (de donde se va a originar el vocablo orden), es decir, camino o procedimiento que se sigue para decir o hacer con orden algo. En este orden de cosas el filósofo alemán agrega una precisión muy importante: la “verdadera dirección”, lo que vale tanto como decir “camino” o mejor aún “método” es la adoptada por la naturaleza, lo cual resulta evidente, ya que ella representa el momento originario e inmediato, y el ulterior: el espíritu o la inteligencia, hacia el cual apunta la primera para desembocar después en él. En conclusión, existe una verdadera dirección, o sea, método en la filosofía de Schelling, cuya primera parte es la Filosofía de la Naturaleza y la segunda la Filosofía Trascendental, las cuales encuentran su solución o síntesis en la Filosofía de la Identidad, como veremos en el siguiente capítulo de esta investigación. Además, esto basta para plantear de momento la existencia de un hilo conductor y una continuidad presentes entre estas partes de la filosofía de Schelling, cuya dilucidación puede contribuir, cuando menos, a empezar a dudar de aquellas interpretaciones que pretenden fracturar su pensamiento en distintas etapas sin conexión alguna.

En segundo lugar, la división de la Filosofía Trascendental en tres partes introducida por Schelling nos revela un punto de vista metodológico de tipo objetivo, ya que no es resultado de una decisión arbitraria hecha por su autor, sino que responde al desarrollo real, inmanente del contenido de su filosofía. Esto resulta patente porque el objeto de la Filosofía Trascendental es el mismo saber, el cual por ser esencialmente actividad, en el más pleno

sentido de la palabra, como es lógico deducir, está sujeto a un desarrollo y evolución propios.

Así, la actividad no consciente, la consciente y la no consciente y consciente a la vez, junto con el círculo de determinaciones del saber que a cada una de ellas corresponde: intuición productiva, reflexión, abstracción, categorías, querer, albedrío, etc. van a dar origen a la Filosofía Teórica, Práctica y del Arte, y no al revés. Metodológicamente hablando, esto quiere decir que el saber, objeto de la Filosofía Trascendental, va a dar origen a la división de ésta, comenzando por lo más simple (Filosofía Teórica) hasta avanzar a lo más complejo (Filosofía Práctica) y, por último, a la Filosofía del Arte, siguiendo en todo momento un orden dictado por el desarrollo progresivo del saber en su actividad infinita. En consecuencia, el método se muestra pues objetivo porque: “Este método viene impuesto por nuestro objeto y por nuestra tarea”,¹⁸² siguiendo más bien las pautas del objeto que los dictados del sujeto, lo cual lo mantiene libre de caer en cualquier desviación subjetivista, que a la postre podría ser de tipo arbitrario.

6.2. El problema del método

La hipótesis que abre esta investigación y cuya validez espero demostrar plausiblemente es la siguiente: el problema del método en Schelling, al igual que en Fichte y en Hegel, no se puede plantear *in se* y *per se* porque no es algo subsistente por sí mismo, sino que su validez rebasa sus propios límites, de tal modo que el método se debe comprender como existiendo bajo ciertas condiciones que lo determinan, fuera de las cuales no habría método alguno. En efecto, el método no puede existir ni concebirse fuera del contenido al que *in-forma*, ni del conocimiento al que expresa, ni tampoco sin el

¹⁸² ”Dieses Verfahren ist notwendig gemacht durch unser Objekt und durch unsere Aufgabe”. *System...* p. 54. *Sistema...* Cap. III. p. 196.

movimiento por medio del cual se manifiesta el dinamismo que lo anima, ni por último, aún menos, sin el carácter lógico que representa, porque sus conceptos son conceptos puros. Por tanto, el contenido del método no es simplemente unidad, sino unidad en la diversidad, es decir, una unidad mediada por estos aspectos múltiples del método, que lejos de restarle valor a su unidad, por el hecho mismo de dividir su contenido en múltiples facetas, más bien enriquecen su concepto y nos ofrecen una comprensión cabal del mismo. En suma y dicho en términos abstractos, la cuestión del método no se puede plantear y mucho menos resolver con independencia de la ontología, epistemología, lógica, ni, por último, de la dialéctica, ya que son éstas más bien las determinaciones generales que le dan valor, contenido y sustento, por eso su planteamiento se debe hacer a la luz de estos y otros puntos de vista que involucren al método. Si para su estudio es necesario llevar a cabo separaciones en su contenido, esto sólo será posible mediante una distinción de razón, lo que significa que el método debe su existencia al resultado de la interacción de los distintos puntos de vista mencionados, ya que forma junto con ellos una especie de unidad orgánica. Si existe alguna jerarquía, entonces tal vez debamos reconocer después de todo, según Schelling y antes de Heidegger, que la filosofía es ante todo ontología, alrededor de la cual debe girar todo lo demás, y, por tanto, también el método. De todos modos, esto no implica suprimir, ni mucho menos, los puntos de vista restantes que confluyen en las cuestiones metodológicas ni menospreciar la importancia que representan para el método, sino sólo advertir que su papel se puede comprender mejor en un momento dado si se recuerda que todos están determinados entre sí y, en el caso concreto del método en el *SIT*, el *status* ontológico aparece “indirectamente” en la investigación del saber, como se indicará en su momento. Sin embargo, en mi opinión, el método en sí y por sí posee igualmente un valor específico en particular, distinto de los demás puntos de vista filosóficos mencionados,

porque nos permite descubrir el orden, la coherencia, la estructura, el carácter dinámico y el verdadero sentido, o sea, la inteligibilidad de cualquier tipo de discurso filosófico.

Aplicando el argumento anterior al pensamiento de Schelling, resulta claro que la función del método consistirá en explicar y demostrar la racionalidad que sustenta toda la filosofía de Schelling, sí y sólo si admitimos hipotética y provisionalmente semejante finalidad del método, la cual tendrá que ser demostrada en el transcurso de esta investigación. Por tanto, nuestra tarea es proponer una justificación de dicha aseveración, además de tratar de dar respuesta a las demás cuestiones que plantea el problema del método en Schelling, intentando sugerir ciertos caminos hacia dónde dirigir esta investigación con objeto de plantear, desde mi punto de vista, una aproximación a la respuesta.

6.3. Aspecto científico del método

En primer término, hay que observar que se trata de un tema complejo, cuya elucidación requiere de un tratamiento mucho más amplio y detallado del que aquí podemos ofrecer ahora, por tanto, sólo nos limitaremos a plantear aquí un punto de vista que nos permita entender la científicidad que en nuestra opinión encierra la filosofía y el método de Schelling. En este sentido, no sería correcto pensar como únicamente válidos los protocolos de la ciencia contemporánea y desechar aquellos que no se correspondan a ellos, ya que los objetos de la filosofía son de otra índole y, por tanto, también los parámetros de científicidad por los cuales ella se rige, como Fichte llegó a estipular, y que sólo recordaremos a continuación.

El método filosófico de Schelling es científico por varios motivos: porque hay verdad y certeza en sus conocimientos debido a que parten de un principio cierto por sí mismo; además, hay necesidad, universalidad y sistematicidad, ya que se trata de un sistema

encadenado de proposiciones que derivan de un principio universal, cuyo objetivo es dar cuenta del saber en general; por último, no es por cierto un saber muerto, ni una mera descripción del saber, ni tampoco una reseña exterior al mismo, sino una explicación del saber a partir de su propia realización en sí, por sí y para sí mismo, y, por ende, interior al mismo, esto nos indica pues que es un saber vivo que a medida que se va generando se explicita a la vez.

Es científico porque al instaurar un proceso deductivo para construir el contenido de la filosofía, parte de un principio fundamental que se expresa en una proposición cuya verdad absoluta es cierta y evidente por sí misma, y cuya certeza es comunicada a todas las demás proposiciones derivadas del primer principio.

El método nos muestra un camino a seguir, que lejos de surgir del sujeto, proviene del desarrollo del contenido mismo, y parte de un principio absoluto, mediante el cual se va a derivar toda la serie de proposiciones que constituyen el cuerpo de la Filosofía Trascendental. Se trata de una deducción continua, de tal modo que todas las verdades se sostienen entre sí, y en donde las primeras sirven de premisa para el desarrollo de las siguientes. Hay que advertir que el orden que se sigue no es de tipo mecánico, al modo de un mero agregado de conocimientos, unos al lado de otros, sino que es, por así decirlo, de carácter orgánico, es decir, no es exterior como en el caso anterior, sino esencialmente “interior”, basado en el desarrollo interno del contenido mismo, cuyo despliegue marca el tránsito a través de distintos momentos, a veces, incluso contradictorios, lo que se manifiesta como si se tratara de conocimientos totalmente diferentes y hasta contrapuestos. Aunque esto nos aparezca así, no debemos olvidar que en el fondo se puede tratar muchas veces de un mismo contenido, visto a través de distintos momentos en su alteridad debido a

la ampliación y enriquecimiento de que es objeto y que, por ende, lo va transformando progresivamente.

Además, esta sustentación mutua existente entre las proposiciones de la Filosofía Trascendental al originarse necesariamente unas de otras demuestra la cohesión interna de su contenido funcionando a la manera de una correa de transmisión de principio a fin, lo cual va a dar por resultado una filosofía estructurada efectivamente como un todo orgánico.

La nota que va a dar el tono a esta organicidad del todo es la unión interna entre las distintas proposiciones realizándose dialécticamente. Esto quiere decir que el tránsito entre las verdades surge esencialmente mediante la unión y síntesis de contrarios. Más adelante vamos a ver cómo Schelling realza la contradicción de los contrarios sobre la unidad de los mismos, de tal modo que para él la identidad no va a ser más que un concepto derivado y resultante a la manera de síntesis a partir de la contradicción que vendría a ser lo originario.

De todos modos, no debemos perder de vista que lo que Schelling trata de decir en general, expresado mediante una fórmula conocida, es que si la identidad (tesis) existe y la diferencia también, incluso en su forma extrema (antítesis), sin embargo, no se deben concebir como separadas, ya que en tanto que conceptos polares, sólo existen en su mutua relación. Finalmente, de su afinidad recíproca va a surgir un nuevo conocimiento representado por un tercer término (síntesis) conciliador entre los opuestos anteriores, el cual a su vez servirá como un nuevo elemento para una síntesis posterior, y así sucesivamente. Ahora podemos completar esta concepción dialéctica de la unidad del todo en forma más rigurosa afirmando que identidad, contradicción y síntesis, no se deben considerar como independientes, sino como pertenecientes a un mismo proceso visto en diferentes momentos. Esta relación de términos esencialmente de naturaleza contradictoria nos explica mucho mejor que cualquiera otra una totalidad orgánica, por ejemplo, la de la naturaleza misma, de la

cual Schelling extrajo su concepción dialéctica filosófica, y que ahora nos descubre en el pensamiento también, dejando atrás, así, las concepciones metafísicas anteriores basadas en el mecanicismo metafísico. Esto constituye uno de los grandes méritos de Schelling, de Fichte y Hegel, ya que la dialéctica constituye un nuevo tipo de racionalidad que se va a imponer desde este momento en la filosofía.

En vista de lo apuntado hasta este momento podemos seguir concluyendo que el método schellinguiano es, efectivamente, científico, no en el sentido en que lo es el método de las ciencias particulares de nuestro tiempo, sino según el sentido propio de la filosofía de aquella época, bien que menos restringido que el actual, no por ello es menos válido, ni mucho menos. Además, su carácter dialéctico tipifica uno de los rasgos que ni siquiera la ciencia ni la filosofía modernas han podido sustituir (*ersetzen*) o sobrepasar (*aufheben*).

Estructura y organización del Sistema del Idealismo Trascendental. Por otra parte, el método filosófico de Schelling nos revela que en su *SIT* existe una estructura y una organización interna implícita en la síntesis absoluta del Yo, la cual se vuelve ostensible mediante el desarrollo de la conciencia en su camino hacia la autoconciencia, es decir, al volverse plenamente consciente mediante la exposición dialéctica de cada una de las épocas que recorre en su camino hasta cobrar conciencia de que todas las actividades que va desarrollando y los productos que va produciendo son resultado de su propio actuar. Y hay que aclarar que al principio, por decirlo de algún modo, la conciencia encuentra como dados los productos de su propio hacer, porque ella no es consciente de ello, sólo lo es para el filósofo que ve y observa este proceso, porque él ya ha recorrido este camino, no así la conciencia ordinaria la cual debe resignarse a recorrerlo todo. Sólo se vuelve consciente de ello al potenciar su intuición e intuir el momento anterior, mediante un regreso sobre sí

misma, basado en la reflexión, descubriendo así que aquello que le aparecía como dado, no es en realidad más que el resultado de su propia acción inconsciente.

Respecto a la estructura global del *SIT* podemos reconocer que está compuesta de ciertos niveles que yendo de lo más general a lo singular, se pueden destacar, entre otros, los siguientes: La obra consta de una parte teórica y una parte práctica, que corresponden a la deducción teórica y práctica de la conciencia de Fichte. Schelling añade una tercera parte que es su contribución original al idealismo trascendental, la cual sirve para poner de manifiesto la diferencia entre su concepción y la de Fichte, y que es la filosofía del arte.

Un segundo nivel lo constituyen las tres épocas de la conciencia: de la sensación originaria a la intuición productiva, de ésta a la reflexión, y, por último, de la reflexión a la voluntad, las cuales configuran la historia de la autoconciencia. A continuación, aparece otro nivel formado por los miembros intermedios (*Zwischenglieder*) o conjunto de conocimientos que la conciencia debe deducir en su proceso para pasar de una época a otra, hasta alcanzar la autoconciencia. Finalmente, está el nivel en donde afloran las formas más determinadas de acción del pensamiento como la intuición, reflexión, juicio, esquematismo, abstracción, impulso natural, albedrío, etc., que no son otra cosa que las manifestaciones inmediatas de la actividad de la conciencia al interior de un periodo o momento determinado de ésta.

Según lo anterior, podemos deducir que el *SIT* se encuentra perfectamente organizado por el hecho de estar compuesto de una estructura con distintos niveles de profundidad, en donde todos los elementos cumplen una función específica, de acuerdo al lugar que ocupan. Este orden conceptual implícito en el discurso filosófico de Schelling no resulta ostensible ni evidente a primera vista, de ahí la necesidad del pensamiento de volver sobre el objeto para descubrir bajo lo que se encuentra dado, el dato o el *factum*, el aspecto racional que lo

fundamenta y explica. **Esta vuelta del pensamiento sobre algún objeto, que es también sobre sí mismo, no es ni más ni menos que la reflexión filosófica**, mediante la cual podemos descubrir la estructura, orden y la necesidad de cualquier objeto, es decir, un aspecto racional representado por el método, insito en el contenido del objeto bajo nuestra investigación.

6.4. La intuición intelectual como método de la Filosofía Trascendental.

La intuición estética.

La intuición intelectual tiene mucha relevancia en la comprensión del método filosófico de Schelling por varias razones. Ella es la piedra angular sobre la que Schelling va a levantar su *SIT* (como Fichte su *W.-L.*), ya que representa su fundamento mismo, además, permite entender el desarrollo de dicha filosofía pues es lo que la hace posible; asimismo, es considerada por el autor como elemento básico, cuyo perfeccionamiento va a dar por resultado la intuición estética, la cual representa el verdadero órgano de la filosofía, y, finalmente, debido al aspecto reflexivo que contiene nos va a permitir, en mi opinión, identificarla con el método mismo, siendo este último punto el que más nos debe interesar porque constituye la clave para la comprensión del método schellinguiano.

Para comenzar a explicar más ampliamente lo apuntado, hay que observar que la intuición intelectual se origina en el primer momento del *SIT*, esto es, en la fundación de éste, primordialmente para crear el primer postulado o principio fundamental de la Filosofía Trascendental: “Yo soy Yo” y dar cuenta del mismo. Resulta obvio el parecido entre Schelling y Fichte en este punto como en otros más; sin embargo, no hay que olvidar que fue Schelling, antes que Fichte, el que habló primero sobre la intuición intelectual.¹⁸³ Dado que el objeto de la Filosofía Trascendental es el saber mismo y el saber en general,

¹⁸³ *Vid supra* n.51, p. 67.

planteado con todo rigor, implica llevar a cabo una refundamentación del mismo desde sus cimientos, entonces la primera tarea a resolver, según el autor, es buscar un principio supremo del saber. Él, como Fichte, parte del hecho de que el principio de un sistema del saber tiene que encontrarse dentro del saber y no fuera porque entonces no se sustentaría a sí mismo, ni podría fundar ningún saber. Además, debe ser incondicionado (*unbedingt*) porque si fuera condicionado nos enviaría, de condición en condición, hacia una regresión al infinito, y se debe tener presente que el saber resulta de la presencia de dos elementos: una parte subjetiva y otra objetiva. Así, Schelling menciona que esta tarea, como cualquier otra, se puede resolver cuando su delimitación es cada vez más exacta, la cual plantea en estos términos: “La tarea se enuncia con toda precisión así: *encontrar el punto donde sujeto y objeto son inmediatamente uno*”.¹⁸⁴ Esta identidad se encuentra en la autoconciencia, la cual es un acto, esencialmente, el acto de pensar y mediante el cual se origina algo: un concepto, pues como dice Schelling: “El concepto no es otra cosa que el acto mismo del pensar y abstraído de él no es nada”.¹⁸⁵ Y ¿cuál es este concepto especial que se origina mediante el acto de la autoconciencia? El filósofo alemán responde que es el “concepto del Yo” porque al convertirme en objeto para mí (sujeto) por medio del acto de la autoconciencia surge para mí el concepto del Yo. Por consiguiente, esa identidad originaria del pensar y del objeto se encuentra en el Yo, que es esencialmente actividad y el principio supremo del saber y de la Filosofía Trascendental: “El Yo es acto puro, hacer puro, lo que ha de ser absolutamente no objetivo en el saber, precisamente porque es principio de todo

¹⁸⁴ “so heisst die Aufgabe aufs genaueste bestimmt soviel: den Punkt zu finden, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eines sind”. *System...* p. 32. *Sistema...* Cap. I. p. 173.

¹⁸⁵ “Der Begriff ist nichts anderes als der Akt des Denkens selbst, und abstrahiert von diesem Akt ist er nichts”. *System...* p. 33. *Sistema...* Cap. I. p. 174.

saber... Luego en la proposición Yo = Yo ha de estar expresado el principio de todo el saber... que puede ser denominado primer principio de la filosofía”.¹⁸⁶

Si dicho principio debe llegar a ser objeto del saber, éste debe ser diferente del saber común, es decir, debe ser libre, al que no conduzcan pruebas ni conceptos, pues no puede haber nada más allá de él, sino que él es la condición de posibilidad de todo saber, lo que explica que sea *notum per se*; y debe ser un saber cuyo objeto no sea independiente de él, es decir, un saber que al mismo tiempo sea un producir su objeto. Tales son los elementos que constituyen la definición de la intuición intelectual, mediante la cual es posible conocer el primer principio y donde **intuición** (*Anschauung*) significa relación directa con el objeto, sin mediación ni derivación de por medio; e **intelectual** (*intellektuelle*) quiere decir que ella produce sus objetos, en oposición a la **sensible**, que no es productora de su objeto sino para la cual los objetos son dados.

Como se ve existen dos instancias o momentos en la intuición intelectual: por un lado, el acto de producir las acciones de la inteligencia como conceptos y sus objetos ideales, y, por otro, el acto de intuir o de reflexionar sobre lo producido por el primero para aclararlo, comprenderlo y poder expresarlo. Es necesario subrayar la importancia de esta última determinación ya que gracias a ella se vuelve completamente inteligible y transparente en general todo lo producido por el pensamiento.

De lo expuesto hasta ahora no es difícil deducir que si la intuición intelectual contiene dos elementos como tiene el Yo y asimismo son iguales en una y otro, por consiguiente, el Yo no es otra cosa que la misma intuición intelectual porque, en tanto que sujeto, es un

¹⁸⁶ “Das Ich ist reiner Akt, reines Tun, was schlechthin nicht-objektiv sein muss im Wissen, ebendeswegen, weil es Prinzip alles Wissens ist... In dem Satz Ich=Ich muss also das Prinzip alles Wissens ausgedrückt sein... den man ersten Grundsatz der Philosophie nennen kann”. *System...* pp. 36, 39. *Sistema...* Cap. I. pp. 177, 180.

saber que simultáneamente se produce a sí mismo como objeto. En efecto, concluye Schelling: “Tal intuición es el Yo porque sólo mediante el saber del Yo sobre sí mismo se origina el Yo mismo (el objeto).”¹⁸⁷ Además, la función de la intuición intelectual no se puede agotar en la producción del primer fundamento y por principio no puede hacerlo porque dada su identidad con el Yo, del cual Schelling sostenía que es “acto puro”, es decir, actividad infinita, su actividad no puede parar, luego entonces la intuición intelectual sigue presente y prosigue su acción tan lejos como el Yo lo haga, de tal suerte que las acciones del Yo se vuelven conscientes para él mediante la intuición intelectual.

Esto lleva a Schelling a deducir, por tanto, que “la intuición intelectual es el órgano de todo pensar trascendental”,¹⁸⁸ y como tal debe acompañar a la filosofía trascendental, ya que su función primordial es mantener en vilo al pensamiento en esta constante duplicidad del actuar y del pensar. Por ello, el autor va a pasar al desarrollo de las funciones o acciones de la inteligencia en la llamada “historia progresiva de la autoconciencia”, cuya exposición constituye toda la Filosofía Trascendental y en donde se pueden distinguir con precisión sus épocas particulares y a su vez los momentos singulares, presentados como una totalidad orgánica y dialéctica, basada en una conexión interna propia e inmanente al contenido que consiste propiamente en una gradación de intuiciones por las cuales el Yo se eleva a la conciencia en su más alta potencia, que es la conciencia artística.

Ahora bien, resulta claro que tanto para Schelling como para Fichte, es necesaria la intuición intelectual porque permite fundar el primer principio de la Filosofía Trascendental y dar inicio así a la investigación de la parte subjetiva del saber. Pero, Schelling también

¹⁸⁷ “Eine solche Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des Ich von sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht”. *System...* p. 36. *Sistema...* Cap. I. p. 177.

¹⁸⁸ “Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transzendentalen Denkens”. *System...* p. 177. *Sistema...* Cap. I. p. 177.

proyecta la intuición intelectual a todo el ámbito de la Filosofía Trascendental y no sólo al inicio con lo cual vuelve totalmente transparente el mecanismo de producción de las acciones del Yo en su camino hacia la plena conciencia de sí mismo, que consiste en un constante reflexionar y comprender y, por ende, poder explicar sus propias acciones, o como dice Schelling, en un continuo autointuirse en sus producciones mismas. Sin embargo, Schelling va todavía más allá al objetivar y, en consecuencia, completar la intuición intelectual en la intuición estética, cuestión que resuelve en la tercera y última parte de su *SIT*, en la Filosofía del Arte, la cual por cierto va a enriquecer a la filosofía, a tal grado que se la puede considerar -a la Filosofía del Arte- como una de las grandes aportaciones de Schelling al pensamiento filosófico, influyendo de manera directa sobre las ideas estéticas de Hegel. Por eso, tenemos que concederle la razón a Hartmann,¹⁸⁹ porque la presencia de la Filosofía del Arte en el sistema schellinguiano revela cuan incompleta resultaba la W.-L. de Fichte, mientras que en Schelling, por el contrario, demuestra ser el desarrollo y la conclusión natural y evidente de las dos primeras partes.

Para Schelling la intuición intelectual no solamente abre y construye el sistema, sino que también lo cierra, sólo que lo va a hacer con la forma potenciada de ella, esto es, con la intuición estética, de la que nos ocuparemos ahora. Con el fin de explicar esto vamos a partir de un texto del autor:

“Un sistema está completo cuando es retrotraído a su punto de partida. Y precisamente este es el caso de nuestro sistema. En efecto, ese mismo fundamento originario de toda armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, que sólo pudo ser presentado en su identidad originaria por la intuición intelectual, es aquel que por medio de la obra de arte

¹⁸⁹ Cf. Hartmann, N. *La filosofía del idealismo alemán*. Tomo I: *Fichte, Schelling y los románticos*. Trad. H. Zucchi. Edit. Sudamericana. Buenos Aires, 1960. p. 189.

se ha sacado por completo fuera de lo subjetivo y objetivado enteramente, de suerte que hemos conducido poco a poco a nuestro objeto, el Yo mismo, hasta el punto donde nosotros mismos estábamos cuando comenzamos a filosofar”.¹⁹⁰ En la cita se encuentran mencionados tres puntos que deben llamar nuestra atención: la circularidad del sistema, la transición (*Übergang*) de la intuición intelectual a la intuición estética, y una referencia indirecta al método, que luego volveremos a ver cuando veamos el mecanismo de éste.

Primer punto. A juzgar por lo declarado por el filósofo alemán, la Filosofía Trascendental concluye sólo cuando puede demostrar en su principio, o sea en el Yo, la misma identidad que al comienzo en que se basa todo el saber y que es la coincidencia de algo objetivo con algo subjetivo, o también, de la naturaleza con la inteligencia o de lo inconsciente con lo consciente, como ya vimos al principio; pero con la condición de estar ahora mediada por todo su desarrollo. No obstante, debido a que nos referimos a una etapa muy avanzada del proceso, por decirlo de algún modo, a las puertas del final, por ende, la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo adquiere otra forma: como oposición entre libertad y necesidad, razón práctica y razón teórica. Por eso, según López,¹⁹¹ la investigación debe concluir con la armonización del reino del hombre, en cuyo ámbito predomina la actividad consciente, y el de la naturaleza que produce sus productos guiada por un mecanismo ciego inconsciente. La solución de este conflicto se encuentra en la teleología y el arte, como veremos después.

¹⁹⁰ "Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dies ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellektuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht und ganz objektiv geworden ist, dergestalt, dass wir unser Objekt, das Ich selbst, allmählich bis auf den Punkt geführt, auf welchem wir selbst standen, als wir anfangen zu philosophieren". *System...* p. 273. *Sistema...* Cap. VI. p. 426.

¹⁹¹ Cf. López Domínguez, V. Prólogo en Schelling, F.W..J. *Sistema...* p. 82.

Pasemos al segundo punto. El modo de actuar de la intuición intelectual es en y para el sentido interno; sus objetos producidos -los conceptos- nunca pueden llegar a ser objeto de la intuición externa, como sí lo son para la matemática. Aunque la matemática, según Schelling, tiene que ver con la intuición, sólo lo hace con lo construido, lo cual puede ser presentado exteriormente, en cambio, al filósofo le interesa primordialmente el acto mismo de la construcción, que es absolutamente interior, el cual, dicho sea de paso, es el que olvida la conciencia común para desaparecer en el objeto, por eso al desconocer el origen subjetivo de los objetos, cae en la ilusión de creer que los objetos se le presentan como productos acabados, de cuya procedencia no tiene idea alguna. Para el filosofar trascendental ocurre al contrario: “en vez de desaparecer el saber mismo (el acto de saber) en el objeto, como en el saber común, en el trascendental, por el contrario, el objeto como tal desaparecerá en el acto del saber”.¹⁹²

Como se ve la intuición intelectual no deja de ser una intuición interna, la cual encuentra sus propios límites en el sentido interno y no los puede rebasar. Esto explica por qué la filosofía no puede presentar exteriormente lo no consciente en el actuar y en el producir y su originaria identidad con lo consciente. Para ello -sostiene Schelling- la intuición intelectual tendría que objetivarse, lo cual es posible sólo mediante una segunda intuición, o lo que es lo mismo, por una potenciación de la primera. “En efecto, la intuición estética es precisamente la intuición intelectual objetivada.”¹⁹³ Dicha objetividad de la intuición intelectual es el arte mismo porque lo que el filósofo deja escindir ya en el primer acto de la conciencia se refleja (*zurückgestrahlt*) en la obra de arte, que de otro

¹⁹² ”anstatt dass im gemeinen Wissen das Wissen selbst (der Akt des Wissens) über dem Objekt verschwindet, wird im transzendentalen umgekehrt über dem Akt des Wissens das Objekt als solches verschwinden”. *System...* p. 15. *Sistema...* Introducción. p. 154.

¹⁹³ ”Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle”. *System...* p. 270. *Sistema...* Cap. VI. p. 423.

modo sería inaccesible para la conciencia común, por eso cuando se empieza a filosofar y, por tanto, a moverse en la abstracción, el espíritu entonces adquiere una dirección particular (hacia el sentido interno), por tal motivo la intuición intelectual no aparece en absoluto en la conciencia común, en cambio, es justamente lo que sí acontece con la intuición estética, o al menos puede aparecer en cualquier conciencia, debido a la objetividad universal y reconocida de esa intuición que no es sino la intelectual hecha universalmente válida u objetiva. Así se comprende por qué el arte puede hacer objetivo con validez universal lo que el filósofo sólo alcanza a presentar subjetivamente. Tanto una como otra descansan en la misma facultad productiva: “Lo activo en ambas es una y la misma cosa, lo único por lo cual somos capaces de pensar y unificar incluso lo contradictorio: la imaginación”,¹⁹⁴ la verdadera fuente de toda la actividad y del movimiento de la autoconciencia, y lo que da origen al proceso. La única diferencia entre ambas producciones estriba en la distinta dirección de la imaginación. Mientras que la filosofía se encamina hacia dentro para reflejar lo inconsciente en una intuición intelectual, el arte se dirige hacia fuera para reflejarlo a través de sus productos.

La intuición estética logra suprimir una oposición infinita, mediante una identidad mediada entre la actividad consciente y la no consciente, en un producto finito, por eso la nota esencial es que todo producto artístico debe presentar la infinitud, a diferencia del mundo real, en donde algo infinito es presentado por el mundo objetivo como totalidad.

Que la intuición estética sólo es la intelectual objetivada significa que lo subjetivo de la segunda se vuelve objetivo en la primera, lo interior pasa a ser exterior, lo implícito, explícito, y todo se torna absolutamente inteligible y transparente, pues, el pensamiento (lo

¹⁹⁴ ”Es ist ein und dasselbe, was in beiden tätig ist, das Einzige, wodurch wir fähig sind, auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen –die Einbildungskraft”. *System...* p. 271. *Sistema...* Cap. VI. p. 424.

que vale tanto como decir, el saber, el Yo o la intuición intelectual) al objetivarse a sí mismo en la intuición estética, se hace objetivo todo en ella por primera vez: “Pero no sólo el primer principio de la filosofía y la primera intuición de la que parte, sino también todo el mecanismo que la filosofía deduce y sobre el cual ella misma se basa, se hacen objetivos por primera vez mediante la producción estética”.¹⁹⁵

Lo anterior lleva a Schelling a reconocer en el arte el verdadero órgano de la filosofía, porque en él se encuentra en “eterna y originaria unión” lo que está separado en la naturaleza y en la historia: la actividad consciente e inconsciente, libertad y necesidad “que ha de desaparecer eternamente en la vida y en el actuar así como en el pensar”.¹⁹⁶

La prueba genuina de este cumplimiento es la presente obra del autor, el *SIT*, escrita según los parámetros que acabamos de mencionar, entre otros. En fin, la objetivación de la intuición intelectual y de todo su “mecanismo de deducción” es lo que permite a Schelling llevar a cabo una exposición metodológica del saber representada en la “historia de la autoconciencia”, y a nosotros poder descubrir en ella sus “miembros intermedios” o determinaciones más importantes.

6.5. El método como reflexión

El aspecto reflexivo del método se desprende de la naturaleza misma del contenido expuesto. Podemos comenzar recordando el texto en que Schelling define cuál es el objeto de su filosofía: “La filosofía trascendental tiene que explicar cómo es posible el saber en general... No es, por tanto, una parte aislada ni un objeto particular del saber sino el *saber*

¹⁹⁵ ”Aber nicht nur das erste Prinzip der Philosophie und die erste Anschauung, von welcher sie ausgeht, sondern auch der ganze Mechanismus, den die Philosophie ableitet und auf welchem sie selbst beruht, wird erst durch die ästhetische Produktion objektiv”. *System...* p. 270. *Sistema* Cap. VI. p. 423.

¹⁹⁶ ”und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muss”. *System...* p. 272. *Sistema...* Cap. VI. p. 425.

mismo y el *saber en general* lo que ella establece como su objeto”.¹⁹⁷ Por otro lado, si evocamos de nueva cuenta el significado de la filosofía tal y como lo expresa su sentido etimológico, ello implica que la filosofía es un saber, y al ser su objeto ahora el saber mismo, entonces resulta que la filosofía trascendental de Schelling se transforma en un saber del saber. Y así lo justifica él mismo con estas palabras: “El saber trascendental es, por tanto, un saber del saber en la medida en que es puramente subjetivo”.¹⁹⁸ Por último, si recordamos lo manifestado en otro lugar de que el método no puede existir ni concebirse fuera del contenido al que in-forma, ni del conocimiento al que expresa, luego entonces el método remite a la idea de conocimiento. Sin embargo, éste se torna ahora en algo muy peculiar, pues, se trata de un conocimiento reflejo, en el entendido de ser un saber del saber. Dicho de otro modo, es el conocimiento del conocimiento, es decir, es el pensamiento que se piensa a sí, al interior de sí mismo. Esto mismo se puede expresar epistemológicamente, desde el momento en que sabemos que en el pensamiento las cosas se expresan necesariamente por el saber, mediante ideas y conceptos, y en este caso, él mismo también como saber de este saber.

Pensando diferencialmente lo anterior, los planos del pensamiento y del método no son los mismos. En efecto, mientras que aquél se funda simplemente en el conocimiento, éste lo hace en el conocimiento de este conocimiento, lo que permite llamarle reflexión o a decir de Schelling: “saber del saber”, “concepto del concepto”.

El hecho de que el método dé cuenta de la deducción genética de los miembros intermedios -las mediaciones- que expresan y explican las funciones del saber incarnadas

¹⁹⁷ “Die Transzendental-Philosophie hat zu erklären, wie das Wissen überhaupt möglich sei... Es ist also nicht ein einzelner Teil noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das Wissen selbst und das Wissen überhaupt, was sie zum Objekt macht”. *System...* pp. 15-16. *Sistema...* Introducción. p. 155.

¹⁹⁸ “Das transzendente Wissen ist also ein Wissen des Wissens, insofern es rein subjektiv ist”. *System...* p. 15. *Sistema...* Introducción. pp. 154-155.

en el Yo puro, nos revela el carácter reflexivo del método schellinguiano, a través del cual, además, se vuelve ostensible la racionalidad del saber de la conciencia, al mismo tiempo que permite captar la inteligibilidad de la actividad infinita (consciente y no consciente) del Yo mediante el descubrimiento de las determinaciones que regulan su comportamiento y su actuar.

Por otra parte, hay que afirmar que **el punto de vista del filósofo coincide enteramente con el del método**, ya que en el primer sentido, el filósofo al tomarse a sí mismo como objeto de su propio saber, realiza la reflexión o el saber del saber, y se vuelve consciente de su saber alcanzando así el nivel de la autoconciencia; y en el segundo, al ser reflexivo el método, le permite expresar este saber en su necesidad, siguiendo el orden inmanente en que fue generado. Ambos planos: el del filósofo como el del método, se encuentran al mismo nivel, por decirlo de alguna forma, por encima del simple saber, pues ambos son por igual una “reflexión sobre la reflexión”.

Ahora bien, recordando el significado original del método, en cuanto que es un camino o procedimiento que se sigue para decir o hacer con orden algo, esto es justamente lo que representa en términos conceptuales la exposición que Schelling hace de su filosofía en el *SIT*. Y dado que “la filosofía es una historia de la autoconciencia que tiene diversas épocas y por las cuales se compone sucesivamente esa única síntesis absoluta”,¹⁹⁹ **la tarea del filósofo es exponer este acto absoluto, estrictamente hablando, mediante su deducción (en el sentido de exponer su desarrollo)**: “Nuestra primera ocupación en la

¹⁹⁹ “Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewusstseins, die verschiedene Epochen hat und durch welche jene Eine absolute Synthesis sukzessiv zusammengestellt wird”. *System...* p. 62. *Sistema...* Cap. III. p. 205.

filosofía trascendental será, pues, la deducción de este acto absoluto”.²⁰⁰ Que el papel del filósofo de presentar esta deducción se identifica con el método, lo podemos corroborar con estas palabras del mismo Schelling: “El método de esta deducción es el siguiente...”.²⁰¹ Pero, debido a nuestra finitud somos prisioneros de la temporalidad y no podemos más que pasar de una idea a otra, pues, “... el Yo es un continuo tránsito de representación en representación”,²⁰² por tanto, por así decirlo, estamos obligados a pasar de una idea a otra, haciendo surgir sucesivamente “ante nuestros ojos” lo que está puesto al mismo tiempo y de una vez en la única síntesis absoluta. Dicho de otro modo, “el acto de la autoconciencia sólo puede ser presentado en la filosofía surgiendo sucesivamente”.²⁰³ Resulta claro entonces que la función de la filosofía o del método, que para el caso presente resultan ser lo mismo, es desmembrar en varios actos singulares el contenido de la síntesis absoluta, en la cual todos ellos están comprendidos y presentar todo esto como surgiendo sucesivamente ante nuestros ojos, siguiendo un orden, estrictamente objetivo, por estar determinado primordialmente por el objeto, lo cual demuestra, por cierto, el sentido objetivo del proceso: “Este método viene impuesto por nuestro objeto y por nuestra tarea porque hemos de distinguir continuamente con motivo del filosofar, es decir, para hacer surgir esa unión ante nuestros ojos, lo que está por entero unido -sujeto y objeto- en el acto absoluto de la autoconciencia.”²⁰⁴

²⁰⁰ “Unser erstes Geschäft in der theoretischen Philosophie wird also die Deduktion dieses absoluten Akts sein”. *System...* p. 53. *Sistema...* Cap. III. p. 195.

²⁰¹ “Das Verfahren dieser Deduktion ist folgendes”. *System...* p. 53. *Sistema...* Cap. III. p. 195.

²⁰² “Das Ich... ist ein steter Übergang von Vorstellung zu Vorstellung”. *System...* p. 60. *Sistema...* Cap. III. p. 202.

²⁰³ “im Akt des Selbstbewusstseins kann in der Philosophie nur als sukzessiv entstehend vorgestellt werden”. *System...* p. 53. *Sistema...* Cap. III. p. 196.

²⁰⁴ “Dieses Verfahren ist notwendig gemacht durch unser Objekt und durch unsere Aufgabe, weil wir, was im absoluten Akt des Selbstbewusstseins absolut vereinigt ist -Subjekt und Objekt-, zum Behuf des Philosophierens, d.h., um jene Vereinigung vor unsern Augen entstehen zu lassen, beständig auseinanderhalten müssen”. *System...* p. 54. *Sistema...* Cap. III. p. 196.

La pregunta es ahora: ¿cómo volver explícito el complejo acto originario de la autoconciencia? Dicho de otro modo, ¿cómo podemos, y con nosotros el filósofo, llegar a su conocimiento y saber acerca de él? Schelling responde: “Evidentemente, no de forma inmediata sino sólo por razonamientos”.²⁰⁵ Esto quiere decir que debemos reflexionar siguiendo una secuencia de pasos sucesivos, puesto que no somos una conciencia pura, capaz de captar dicho acto de una sola vez mediante una sola intuición.

La segunda pregunta es ¿cómo podemos llegar a aprehender su contenido determinado: “Sin duda, por la libre imitación de este acto, con la cual comienza toda filosofía”.²⁰⁶ El planteamiento de Schelling es aquí claro: el papel de la filosofía, como se puede deducir de sus palabras, es llevar a cabo una re-construcción de la serie originaria de acciones en las cuales se desarrolla el acto único de la autoconciencia. Sólo así, mediante la reproducción, en términos ideales, de la serie originaria, es posible su apropiación ideal y, por tanto, llegar a conocer y distinguir con precisión el Yo con todas sus determinaciones (intuición intelectual, intuición estética, categorías, etc.) y todo lo que está puesto para el Yo (el sistema de la realidad o mundo objetivo con sus determinaciones, la historia, etc.).

El acto originario o primera serie es real y necesaria y libre a la vez, “absolutamente libre”, porque no está determinada por nada exterior al Yo, y “absolutamente necesaria”, porque procede de la necesidad interna de la naturaleza del Yo. Además, hay que agregar que, dado que por la conciencia surge toda limitación y, por tanto, la sucesión y el tiempo, entonces este acto originario no puede caer a su vez en el tiempo mismo. ¿Por qué? Schelling contesta afirmando que: “el Yo como Yo es absolutamente eterno, es decir, fuera

²⁰⁵ “Offenbar nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüsse”. *System...* p. 60. *Sistema...* Cap. III. p. 202.

²⁰⁶ “Ohne Zweifel durch die freie Nachahmung dieses Akt, mit welcher alle Philosophie beginnt”. *System...* p. 60. *Sistema...* Cap. III. p. 202.

de todo tiempo”.²⁰⁷ Hay que señalar que el filósofo alemán no es muy claro en este punto, incluso su respuesta es muy escueta y no explica más de lo que debería explicar, por eso quisiera proponer una interpretación de sus ideas. Cuando Schelling sostiene que el Yo es eterno, tal vez está pensando no en el Yo empírico, sino en el Yo puro, absoluto, libre de toda limitación posible, para el que no transcurre el tiempo, como lo hace para toda conciencia empírica, pues es el Yo que permanece en la intuición interna, la cual no es sino la actividad ilimitable, intuyente del Yo al intuirse a sí mismo.

Según el autor, cuando el Yo en tanto que sentido interno se transforma para sí en objeto, le surge el tiempo; tal vez con ello debemos entender que la relación entre el Yo y el tiempo, que marca una dependencia de uno a otro, sea más profunda de lo que se cree, incluso que sea una relación más íntima entre uno y otro. Tal parece que el Yo, dicho en términos trascendentales, aparece aquí como la condición posibilitante del tiempo, lo cual implicaría que el tiempo no transcurre en forma independiente del Yo. Pero, en otro sentido que viene a complementar al primero, diríamos que al no ser el tiempo independiente del Yo y, por tanto, exterior, entonces es interior al Yo mismo, es decir, el tiempo es inherente al Yo, el cual se manifiesta cuando el Yo actúa, como diría Schelling, cuando “se transforma para sí en objeto”.²⁰⁸ Considero que es esto a lo que se refiere el autor cuando expresa: “El tiempo no es algo que transcurra independientemente del Yo sino que el Yo mismo es el tiempo pensado en actividad”.²⁰⁹

Por otro lado, la segunda serie es libre e ideal, la cual, por así decirlo, cae en un momento determinado del tiempo, porque nace de un acto voluntario por parte del filósofo

²⁰⁷ “das Ich als Ich ist absolut ewig, d.h. ausser aller Zeit”. *System...* p. 60. *Sistema...* Cap. III. p. 202.

²⁰⁸ “wenn sie sich selbst Objekt wird”. *System...* p. 125. *Sistema...* Cap. III. p. 267.

²⁰⁹ “Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit in Tätigkeit gedacht”. *System...* p. 125. *Sistema...* Cap. III. p. 268.

justamente cuando emprende esta tarea. Una vez inmerso en el tiempo y preso de la limitación de la finitud, “el Yo es un continuo tránsito de representación en representación”.²¹⁰ En la serie temporal no puede originarse otra cosa que lo que surge por aquel acto originariamente y más allá de todo tiempo: el Yo y todo lo que es puesto para el Yo. En la nueva serie es libre lo que en la primera aparece necesario porque se trata de una “libre imitación” por parte del filósofo. Esta libertad le permite a éste poder interrumpir esta serie mediante la reflexión, con lo cual -como sostiene Schelling- comienza todo filosofar, como reflexión sobre la reflexión, ya que el objeto de este acto, dicho en términos abstractos, no es otro que el “saber”. Aquí se vuelve nuevamente ostensible la relación estrecha entre el método y la filosofía, de la que habíamos hablado antes, al tener como fin exponer en términos discursivos y racionales el contenido de cualquier objeto. Por tanto, el método es la exposición conceptual de la racionalidad de un contenido determinado que utiliza la filosofía en el tratamiento de sus objetos. Aquí aflora igualmente **el aspecto reflexivo del método, que se manifiesta como una interrupción de la serie temporal para su reflexión**, es decir, para su conocimiento, lo cual sucede a cada paso del proceso. “El talento filosófico precisamente consiste no sólo en poder repetir libremente la serie de las acciones originarias, sino principalmente en volver a ser consciente de la necesidad originaria de esas acciones en esta libre repetición”.²¹¹

De esto se desprende que el método no es una simple repetición de algo, sino también una lectura reflexiva, con el fin de explicar el aspecto esencial de algo y expresarlo mediante conceptos, según su propia necesidad. Esto demuestra también para mí que **el**

²¹⁰ “Das Ich... ist ein steter Übergang von Vorstellung zu Vorstellung”. *System...* p. 60. *Sistema...* Cap. III. p. 202.

²¹¹ “Das philosophische Talent besteht nun eben nicht allein darin, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, sondern hauptsächlich darin, sich in dieser freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Notwendigkeit jener Handlungen bewusst zu werden”. *System...* p. 61. *Sistema...* Cap. III. p. 204.

método al ser reflexivo se despliega en un segundo plano en la Filosofía Trascendental en general como una reflexión sobre la autoconciencia, lo que vale tanto como decir, como una reflexión sobre la reflexión. Por tanto, la identidad entre método y filosofía encuentra su expresión más plena en la Filosofía Trascendental al tener ésta como fin la repetición de la serie originaria de acciones en las cuales se desarrolla el acto único de la autoconciencia, mediante una segunda serie, ideal y consciente: “Al tener por objeto el surgir ordinario de la conciencia, la filosofía es la única ciencia en la cual se da esa doble serie. En todas las otras ciencias hay una única serie.”²¹²

Finalmente, hay que mencionar que este pensamiento de la “doble serie” no sólo se encuentra en Schelling, sino también en Fichte, en el que indudablemente se inspira, y en Hegel, al cual sirvió de guía para construir su *Fenomenología del espíritu*. Fuera del Idealismo alemán podemos citar incluso otra obra, la *Ética*, perteneciente a Spinoza, escrita igualmente sobre un doble registro, si hemos de creer a Deleuze, para quien existen dos *Éticas*: una es la de los escolios, y otra, la de las proposiciones.

Ahora bien, la reflexión debe acompañar en todo momento a la producción de ideas, si el Yo quiere llegar a ser autoconsciente. Ésta, -la producción- ocurre de manera espontánea, aquélla -la reflexión-, después y constituye una vuelta del pensamiento sobre sí mismo (*in sich selbst zurückkehren*). Mediante la intuición intelectual el pensamiento se piensa a sí mismo. El punto de partida de esto se encuentra en el primer principio de la Filosofía Trascendental: “Yo soy Yo”. Donde el Yo como sujeto de la proposición es el portador de la actividad de pensar. Y si él se toma a sí mismo como el objeto de su propio pensar, que corresponde al predicado de la oración que viene a ser el mismo Yo, entonces

²¹² “Die Philosophie, weil sie das ursprüngliche Entstehen des Bewusstseins zum Objekt hat, ist die einzige Wissenschaft, in welcher jene doppelte Reihe ist. In jeder andern Wissenschaft ist nur Eine Reihe”. *System...* p. 61. *Sistema...* Cap. III. p. 204.

se corrobora efectivamente que el pensar o el pensamiento, ya que es lo mismo, se piensa a sí mismo.

Se puede ir más lejos todavía y deducir que el Yo al producirse como objeto de su propio pensar mediante la intuición intelectual, es él mismo intuición intelectual. Y así lo expresa Schelling cuando escribe que: “El Yo no es otra cosa que un producir que llega a ser objeto para sí mismo, es decir, un intuir intelectual”.²¹³ Pero, debemos recordar que Schelling no limita la intuición intelectual a la mera autoposición del Yo como Yo (Yo = Yo), al primer principio fundamental de la Filosofía Trascendental, sino que como aclara Hartmann: “Schelling la refiere a todo conocimiento trascendental”.²¹⁴ Esto significa que la intuición intelectual sigue todos y cada uno de los pasos o actos de la conciencia en su recorrido hacia la autoconciencia en dos sentidos, los cuales explican su función esencial y se desprenden de su naturaleza de ser un saber que simultáneamente se produce a sí mismo como objeto, que Schelling expresa sumariamente del modo siguiente: “Primero, que se esté en una actividad interior constante, en un constante producir de esas acciones originarias de la inteligencia; segundo, que uno se comprenda en constante reflexión sobre este producir, en una palabra, que se sea siempre y al mismo tiempo lo intuido (producto) y lo intuyente”.²¹⁵

Estas son las condiciones indispensables que establece el autor para la comprensión de la filosofía, lo cual resulta evidente ya que son las mismas que imperan en la elaboración de su propia filosofía, presentes tanto en la Filosofía de la Naturaleza, como en su siguiente

²¹³ “Das Ich ist nicht anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren, d.h. ein intellektuelles Anschauen”. *System...* p. 37. *Sistema...* Cap. I. p. 178.

²¹⁴ Hartmann, N. *op.cit.* p. 191.

²¹⁵ “erstens, dass man in einer beständigen inner Tätigkeit, in einem beständigen Produzieren jener ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, zweitens, dass man in beständiger Reflexion auf dieses Produzieren begriffen, mit Einem Wort, dass man immer zugleich das Angeschaute (Produzierende) und das Anschauende sei”. *System...* p. 20. *Sistema...* Introducción. p. 160.

obra, el *SIT*. Además, ello aclara por qué se vuelve perfectamente inteligible la última obra, en oposición al *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de Fichte, todavía cargada de un lenguaje pesado, de una difusa especulación y saturada de mil reflexiones a veces bastante oscuras, que vuelven más difícil su lectura de lo que debía ser, como seguramente ocurrió en ese entonces. Esto explica igualmente la nada grata acogida que le brindó el público lector de su tiempo. Por ello, tal parece que a Fichte le pasó lo mismo con esta obra que a Kant con su primera crítica, a saber: que al momento de su aparición casi nadie le entendió. En vista de lo cual y forzados por las circunstancias, cada uno se vio en la necesidad de escribir sea introducciones, sea prolegómenos, con el fin de aclarar sus doctrinas. Pero, por otro lado, ambos tuvieron que reconocer en los pocos de sus discípulos allegados, a aquellos que no sólo llegaron a comprender su pensamiento, sino también a traducirlo en un lenguaje más diáfano y transparente, llegando así dichas filosofías a un público mucho más amplio. En el caso de Fichte, para no hablar más que de él y dejando aparte a Kant, el prosélito fue Schelling, por cierto su discípulo predilecto, a quien incluso recomendó para que se le abrieran las puertas de la universidad de Jena en 1798. Por tanto, no es producto del azar que Fichte declarara en cierta ocasión con júbilo que Schelling, con sus obras, volvía mucho más asequibles las suyas propias. La razón de ello tal vez radique en la presencia de la intuición intelectual y en el manejo más amplio que hizo Schelling de ella, al extenderla hacia toda la Filosofía Trascendental, ya que en mi opinión, ella es el hilo conductor alrededor del cual gira todo lo demás, como también la clave para comprender no sólo el punto de partida de la deducción, es decir, la autointuición del Yo o el principio fundamental (Fichte), sino también el desarrollo completo de toda la deducción de las acciones de la inteligencia, del Yo. Por tanto, Schelling tiene razón cuando afirma: “Así pues, el filosofar trascendental ha de estar acompañado constantemente por la intuición

intelectual... [porque ella]... conduce el vuelo de la especulación... todas sus construcciones sólo son distintos modos y maneras de limitar esa intuición... porque todos sus conceptos sólo son diferentes limitaciones *de ese producir que tiene por objeto a sí mismo*, es decir, de la intuición intelectual.”²¹⁶

6.6. Mecanismo del método

Con el fin de seguir ahondando en la problemática del método, vamos a investigar ahora su *modus progrediendi*. El mecanismo del método estriba primordialmente en la diferencia entre la conciencia común (el Yo objetivo, inmerso en el proceso, o sea, en el desarrollo de la producción de la autoconciencia) y el Yo que acompaña con sus reflexiones al primero y que Schelling identifica con el filósofo mismo: “El principio del progreso o el método descansa en la distinción entre el Yo que se desarrolla, o sea, el que está ocupado en la producción de la autoconciencia, y el Yo que reflexiona sobre aquél, el que, por decirlo así, le observa, o sea, el filósofo”.²¹⁷ Se trata de dos series diferentes: una real y originaria, la de la conciencia natural, que contiene las acciones realizadas por ella en su camino progresivo para volverse autoconciencia, o sea, consciente de su propio hacer y pensar. La otra es ideal, reflexiva, cuando la conciencia vuelve sobre sí misma, de tal suerte que vuelve consciente lo que ocurre de manera inconsciente en la primera, por tanto, se trata de una apropiación ideal de la acción real y necesaria de la conciencia natural.

Este mecanismo opera en cada momento del sistema hasta el final, cuando la conciencia natural alcanza, gracias al arte, el mismo punto de vista del filósofo y, en

²¹⁶ “Das transzendente Philosophieren muss also beständig begleitet sein von der intellektuellen Anschauung... den Flug der Spekulation trägt... weil... alle ihre Konstruktionen nur verschiedene Arten und Weisen sind, jene Anschauung einzuschränken... weil alle ihre Begriffe nur verschiedene Einschränkungen *des sich selbst zum Objekt habenden Produzierens*, d.h. der intellektuellen Anschauung sind”. *System...* p. 37. *Sistema...* Cap. I. p. 178.

²¹⁷ “Das Prinzip des Fortschreitens oder die Methode beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des selbstbewusstseins beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektierenden, gleichsam ihm zuschauenden, also philosophierenden Ichs”. *Zur Geschichte...* p. 116.

consecuencia, puede comenzar a filosofar, mientras tanto permanece presente la distinción mencionada. Cada momento en particular se explica así: lo que sólo es puesto subjetivamente en el momento anterior, esto es, cada acto determinado de la conciencia a la que Schelling llama “Yo objetivo”, debe pasar en el siguiente momento a ser objeto, es decir, debe objetivarse para el Yo mismo. Dicho de otro modo, la conciencia natural, para poder intuir su acción primera, tiene que reflexionar sobre ella para lo cual necesita potenciar su autointuición, o lo que es lo mismo, producir una segunda acción cuyo fin es objetivar la primera, es decir, volverla consciente para la misma conciencia. Sin embargo, existe una desventaja. Al producir la segunda acción y objetivar la primera acción, ésta, por decirlo de alguna manera, pierde su rasgo “activo”, apareciendo a la conciencia común sólo su resultado, como un producto dado, acabado, olvidando totalmente el origen subjetivo del objeto y el hecho de que ella misma es la autora de sus propios productos.

Podemos confirmar este mismo juicio pero desde otro punto de vista, desde el saber común, en el cual se olvida el actuar mismo en favor del objeto de la acción: “y en vez de desaparecer el saber mismo (el acto de saber) en el objeto, como en el saber común, en el trascendental, por el contrario, el objeto como tal desaparecerá en el acto del saber”.²¹⁸

Además, en cada nueva acción la conciencia natural vuelve a producir algo que sólo ve el filósofo, pero no el Yo objetivo: “Por este acto es puesto *para nosotros*, que filosofamos, algo en el Yo como *objeto*, pero, por eso mismo, todavía no en el Yo como sujeto...”,²¹⁹ la razón de esto se debe a que: “Mientras el Yo sea sólo productor nunca es objetivo como Yo, precisamente porque el Yo intuyente siempre va hacia algo distinto de sí

²¹⁸ “und anstatt dass im gemeinen Wissen das Wissen selbst (der Akt des Wissens) über dem Objekt verschwindet, wird im transzendentalen umgekehrt über dem Objekt des Wissens das Objekt als solches verschwinden”. *System...*p. 15. *Sistema...* Introducción. p. 154.

²¹⁹ “Durch jenen Akt nun ist für uns, die wir philosophieren, etwas in das Ich als Objekt, deswegen aber noch nicht in das Ich als Subjekt gesetzt”. *System...*p. 53. *Sistema...* Introducción. p. 154.

y él mismo nunca llega a objetivarse...”.²²⁰ Por eso es menester cada vez una nueva acción para intuir u objetivar la anterior, es decir, volver consciente el acto inconsciente recién efectuado, y así sucesivamente, hasta arribar al mismo punto que el filósofo, donde lo subjetivo coincide con lo objetivo, lo cual marca el momento final del proceso y de la historia de la autoconciencia, o sea, cuando “el Yo objetivo fuera completamente igual que el que filosofaba en cuanto subjetivo; el momento en el que aparecía esta igualdad... era el momento final de la filosofía y así se había asegurado de su final”.²²¹

De esta manera, el método cumple su cometido cuya tarea es justamente presentar de manera explícita el mecanismo que preside el desarrollo progresivo de la conciencia en su elevación a la autoconciencia. Como todo esto ocurre en función del desenvolvimiento autónomo de la conciencia natural en sí, por sí y para sí misma, siguiendo sus propias pautas de desarrollo, demuestra la objetividad del proceso instaurado a partir de la propia conciencia, sin ninguna intromisión del exterior, ya que todo el desarrollo parte de ella misma, siendo la función del filósofo, como en Fichte y Hegel, únicamente la de ser simple espectador u observador del proceso y exponerlo conceptualmente de acuerdo enteramente a la conciencia y a su desenvolvimiento propio. En consecuencia, se puede confirmar que el método en Schelling, al igual que el de los otros dos filósofos mencionados, es absolutamente inmanente al contenido y al desarrollo del mismo, mediante el cual se encuentra determinado: “Este método viene impuesto por nuestro objeto y por nuestra tarea porque hemos de distinguir continuamente con motivo del filosofar, es decir, para hacer surgir esa

²²⁰ “Solange das Ich nur produzierend ist, ist es nie als Ich objektiv, eben weil das anschauende immer auf etwas anderes als sich geht und als das, wofür alles andere objektiv ist, selbst nicht objektiv wird”. *System...* p. 188. *Sistema...* Cap. IV. p. 334.

²²¹ “... das objective Ich dem philosophierenden, insofern subjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem diese Gleichheit eintrat... war der Schlussmoment der Philosophie, welcher sich damit zugleich ihres Ende bestimmt versichert hatte.” *Zur Geschichte...* p. 117.

unión ante nuestros ojos, lo que está por entero unido -sujeto y objeto- en el acto absoluto de la autoconciencia”.²²²

6.7. Dialéctica del método

Podemos mencionar de entrada que el método filosófico de Schelling es, ante todo, dialéctico. La paternidad de este método, hay que reconocerlo, se la debemos adjudicar, sin duda alguna, a Fichte, como ha quedado demostrado en la primera parte de este trabajo. Sin embargo, el tratamiento del mismo en manos de su autor todavía es rígido y hermético, muy a tono con el eticismo formal de su doctrina, a la cual se le ha llamado también “idealismo ético”. Sin embargo, no podemos soslayar la importancia de la tríada dialéctica ni de la “síntesis quintuple” en su método, ambas aportación suya, aunque no deja de llamar la atención, por cierto, que la última no tuviera la influencia que podría esperarse ni en Schelling, ni en Hegel, los cuales ni siquiera la mencionan, ni tampoco en la posteridad, como sí la tuvo, en cambio, la tríada dialéctica.

Por otro lado y en honor a la verdad, no podemos pasar en silencio un juicio de Schelling emitido 27 años después en su obra *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, al reclamar como su propiedad el método utilizado en su *SIT* de 1800, el cual se encuentra en esta obra, por así decirlo, en estado práctico, en plena aplicación (*in voller Anwendung*), aunque después se haya convertido en el alma del sistema independiente de Fichte.²²³

A pesar de la confesión de Schelling, debemos seguir reconociendo efectivamente la autoría del método dialéctico a Fichte porque va a imperar en toda su filosofía. Asimismo, hay que conceder a Schelling cierta participación en el desarrollo de la idea del método,

²²² “Dieses Verfahren ist notwendig gemacht durch unser Objekt und durch unsere Aufgabe, weil wir, was im absoluten Akt des Selbstbewusstseins absolut vereinigt ist -Subjekt und Objekt-, zum Behuf des Philosophierens, d.h., um jene Vereinigung vor unsern Augen entstehen zu lassen, beständig auseinanderhalten müssen“. *System...* p. 54. *Sistema...* Cap. III. P. 196.

²²³ Cf. *Zur Geschichte...* p. 115.

presumiblemente en forma totalmente independiente de Fichte, ya que se encuentra proyectado, al igual que la intuición intelectual, en toda su filosofía trascendental.

El método de Schelling es dialéctico por varias razones. Porque por medio de él se pueden pensar términos contradictorios e incluso unirlos mediante la síntesis, por ejemplo, la Filosofía Trascendental (lo inconsciente), la Filosofía Práctica (que representa la actividad consciente) y la Filosofía del Arte (como unión de lo inconsciente y consciente). La síntesis no es mecánica, esto es, un simple agregado de partes, ni tampoco exterior, sino orgánica, es decir, interior puesto que surge de la identidad mediada de los términos contrapuestos. Es dialéctico porque concibe las cosas *ut in se sunt, i. e.*, en movimiento. Tan es así, que no hay ninguna cosa en reposo o inactividad, sino que todo se encuentra en constante cambio, transformación y actividad, pues como dice Schelling: “incluso toda ocupación de un espacio es sólo un grado de actividad y cada cosa sólo un grado determinado de actividad con el cual se llena el espacio”.²²⁴ Por tanto, parafraseando a Hegel, no hay ningún miembro no ebrio que se escape a este delirio báquico. Además, se puede deducir de lo anterior, que el motor de todo este movimiento y cambio que determina a todo es la contradicción, la cual Schelling realza por encima de la identidad porque es mediada por aquélla y, por ende, derivada. Respecto al movimiento hay que observar que es de carácter dialéctico y no lineal, porque avanza, por así decirlo, en zigzag, o sea, entre términos opuestos entre sí y de ahí a su conciliación en un tercero, el cual, a su vez, vuelve a ser miembro de una nueva contradicción, cuya solución será una síntesis superior *et sic ad infinitum*.

²²⁴ ”selbst alle Raumerfüllung ist nur ein Grad von Tätigkeit und jedes Ding nur ein bestimmter Grad von Tätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird”. *System...*p. 42. *Sistema...*Cap. I. p. 183.

Por otro lado, cabe mencionar que el método dialéctico en Schelling adquiere más soltura y mayor plasticidad que en Fichte. Las mediaciones entre los momentos singulares y las transiciones de una época a otra de la autoconciencia sí corresponden al desarrollo progresivo y necesario de la conciencia natural. El paso de un momento a otro sí se gesta y desprende a partir del anterior, y lo hace mediante una síntesis dialéctica, la cual surge de conciliar (Schelling dice *vereinen* y también *aufheben*) dos términos contrapuestos. Esto hace que el movimiento dialéctico no sea lineal, como el simple pasar de un término a otro, ni como un agregado de partes, sino acumulativo mediante una continua potenciación de la actividad ideal de la autoconciencia, lo que implica que los niveles o momentos se acumulen; dicho de otro modo, las potencias inferiores -momentos- de la actividad ideal no desaparecen sino que se mantienen y están contenidas necesariamente en las superiores, porque toda acción ulterior tiene como razón de ser la objetivación de la anterior y, en consecuencia, la presupone necesariamente y sin ella no se daría. A continuación, vamos a exponer dos puntos básicos que según mi criterio determinan con más precisión el aspecto dialéctico del método schellinguiano, y que sin duda pueden complementar nuestra comprensión acerca del mismo, ellos son: la contradicción y la tríada dialéctica.

6.8. La contradicción

La dialéctica hace su aparición desde el comienzo en el *SIT*, idea que Schelling demuestra al subrayar de entrada tal vez el rasgo más significativo de la misma dialéctica por el hecho de afirmar la contradicción de los contrarios sobre la unidad de los mismos. Lo expresado se puede justificar directamente con las siguientes citas textuales del mismo Schelling, que vendrían a corroborar la presencia de la contradicción a distintos niveles del proceso, o mejor dicho en todos ellos:

“... el único fundamento de determinación a la actividad es para el Yo una constante contradicción en él mismo...La contradicción originaria en el ser mismo del Yo no puede suprimirse sin anular al Yo mismo, ni puede perdurar en sí y por sí misma. Sólo durará por la necesidad de permanecer, es decir, por la aspiración, que de ella resulta, a mantenerla y así aportarle identidad. (De lo dicho se puede concluir que la identidad expresada en la autoconciencia no es originaria sino producida y mediada. Lo originario es la lucha de direcciones opuestas en el Yo, la identidad, lo resultante de ello...”²²⁵

Por otro lado, en el apartado dedicado a la intuición productiva Schelling nos aclara que el producir en tanto que actividad infinita es infinito, y al hacerse finito y plantear la contradicción, lo hace sólo por un momento, pues al ser infinito debe remontar su finitud, y así sucesivamente: “Todo producir es finito por un momento, pero lo que surge por este producir ofrecerá la condición de una nueva contradicción que se transformará en una nuevo producir y así, sin duda, al infinito.”²²⁶

El autor vuelve a patentizar la presencia de la contradicción entre finitud e infinitud encarnada en el Yo, lo cual se comprende de suyo desde el momento en que sabemos que el Yo no es otra cosa que sustrato de la actividad pura: “El Yo como sujeto de esa actividad infinita es dinámicamente (*potentia*) infinito, la *actividad misma* al ser puesta como acti-

²²⁵ “... so ist der einzige Bestimmungsgrund zur Tätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerspruch in ihm selbst...Der ursprüngliche Widerspruch im Wesen des Ich selbst ist weder aufzuheben, ohne dass das Ich selbst aufgehoben wird, noch kann er an und für sich fortauern. Er wird nur fortauern durch die Notwendigkeit fortzudauern, d.h., durch das aus ihm resultierende Streben, ihn zu unterhalten und dadurch Identität ihn zu bringen. (Es kann schon aus dem Bisherigen geschlossen werden, dass die im Selbstbewusstsein ausgedrückte Identität keine unrsprüngliche, sondern eine hervorgebrachte und vermittelte ist. Das Ursprüngliche ist der Streit entgegengesetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Resultierende...”. *System...*p. 56-57. *Sistema...* Cap. III. p. 199.

²²⁶ “Alles Produzieren ist ein endliches für den Moment, aber was auch durch dieses Produzieren zustande kommt, wird die Bedingung eines neuen Widerspruchs geben, der in ein neues Produzieren übergehen wird und so ohne Zweifel ins Unendliche”. *System...*p. 92. *Sistema...* Cap. III. p. 235.

vidad del Yo, se hace finita; pero al ser finita se extiende de nuevo más allá del límite, y al extenderse vuelve otra vez a limitarse. Y así perdura este cambio hasta el infinito”.²²⁷

Sin embargo, esto no es todo, ya que en este tenor se puede agregar también lo siguiente. Cuando Schelling califica de absoluta la contradicción, vuelve relativa, por vía de consecuencia, a la síntesis también, lo cual se explica -como ya vimos- por el hecho de que la oposición no puede ser suprimida absolutamente sino sólo en parte. Como dice el filósofo alemán: “La inteligencia nunca puede extenderse hasta el infinito, pues es impedida por su tendencia a retornar a sí misma. Pero tampoco puede retornar absolutamente a sí misma, pues se lo impide aquella tendencia a ser lo infinito. Luego no es posible aquí mediación alguna y toda síntesis es sólo relativa”.²²⁸

Cabe aclarar en este momento que esta oposición por el hecho de ser absoluta no se refleja en un solo producto del producir del Yo, sino en todo producto y a todos los niveles, ya que si todo producto surge al suprimir sólo en parte la oposición infinita, es condición de un nuevo producto que llega, a su vez, a ser condición de un tercero, *et sic ad infinitum*. Por tanto, concluye Schelling: “Todo estos productos estarán subordinados el uno al otro y en última instancia todos al primero, porque el producto anterior mantiene la oposición que es condición del siguiente”.²²⁹

²²⁷ “Das Ich als Subjekt jener unendlichen Tätigkeit ist dynamisch (potentia) unendlich, die Tätigkeit selbst, indem sie gesetzt wird als Tätigkeit des Ich, wird endlich; aber indem sie endlich wird, wird die aufs neue über die Ganze hinaus ausgedehnt, aber indem sie ausgedehnt wird, auch wieder begrenzt.-Und so dauert dieser Wechsel ins Unendliche fort”. *System...* p. 93. *Sistema...* Cap. III. p. 235.

²²⁸ “Die Intelligenz kann nie ins Unendliche sich ausbreiten, denn daran wird sie verhindert durch ihr Streben, in sich zurückzukehren. Sie kann aber ebensowenig absolut in sich selbst zurückkehren, denn daran verhindert sie jene Tendenz, das Unendliche zu sein. Es ist also hier keine Vermittlung möglich, und alle Synthesis ist nur eine relative“. *System...* p. 137. *Sistema...* Cap. III. p. 281.

²²⁹ “Alle diese Produkte werden eins dem andern und zuletzt alle dem ersten untergeordnet sein, weil jedes vorhergehende Produkt den Gegensatz unterhält, der Bedingung des folgenden ist”. *System...* p. 138. *Sistema...* Cap. III. p. 281.

De lo anterior se puede seguir deduciendo que en el *SIT* de Schelling existe una tensión constante debido a que la contradicción entre las dos actividades opuestas mediante la supresión de una tercera ciertamente resuelve la contradicción, pero lo hace de manera provisional, bajo la forma de un equilibrio siempre relativo, de tal modo que es en el siguiente momento en donde encuentran su cabal comprensión los elementos anteriores porque es entonces cuando adquieren pleno sentido ellos mismos. Sin embargo, esto dura poco, pues se mantiene sólo hasta el momento en que se vuelve a romper el equilibrio alcanzado debido a la ilimitabilidad de la actividad ideal, que siempre sobrepasa al producto, al enfrentarlo y objetivarlo, desatando, por ello mismo, una nueva contradicción, la cual vuelve a plantear otra oposición entre dos actividades antagónicas, con su consiguiente superación merced a una tercera actividad unificadora, la cual vuelve a convertirse en miembro de una oposición superior, y así sucesivamente.

Por otro lado, debemos subrayar que la causa que da razón de este equilibrio siempre relativo como de su rompimiento y de su posterior restablecimiento reside en la ilimitabilidad de la actividad ideal, la cual, en última instancia, constituye el verdadero principio motor del Yo y, por tanto, de esta historia de la autoconciencia. “Esta actividad ideal encadenada también en la producción sigue siendo, en cuanto intuyente, ilimitable. En efecto, aunque limitada conjuntamente en la intuición productiva, sólo lo es por un momento, mientras que la real está limitada permanentemente”.²³⁰

Esto concuerda perfectamente con la idea esbozada muy al principio del *SIT*, en el Cap. II sobre la “Deducción general del idealismo trascendental”, cuando Schelling razona que el Yo no puede ser originariamente objeto porque todo lo objetivo es algo en reposo,

²³⁰ “Diese in der Produktion mit gefesselte ideelle Tätigkeit ist als anschauende noch immer unbegrenzt. Denn obgleich sie in der produktiven Anschauung mit begrenzt wird, ist sie doch nur für den Moment begrenzt, anstatt dass die reelle fortdauernd begrenzt ist”. *System...* p. 92. *Sistema...* Cap. III. p. 234.

fijo (*Ruhendes, Fixiertes*), en consecuencia, incapaz de acción alguna, pues es sólo producto del actuar. Por ende, si es lo contrapuesto al objeto y éste es algo inactivo, entonces el Yo es actividad y lo es en el sentido más originario. “Así pues -dice Schelling-, el Yo es originariamente sólo actividad”,²³¹ por principio no puede ser objeto porque “... en el concepto de objeto se piensa el concepto de algo limitado o acotado... Por tanto, el Yo es originariamente (más allá de la objetividad, que es introducida por la autoconciencia) infinito – *luego actividad infinita*”.²³²

Asimismo, cuando más adelante agrega que “Si el Yo es originariamente actividad infinita, entonces también es fundamento -y compendio de toda la realidad”,²³³ con lo cual -dicho sea de paso- refrenda el rasgo más típico del idealismo, y nos explica la razón de ello: “En efecto, si hubiera un fundamento de la realidad fuera de él, su actividad infinita estaría originariamente restringida”.²³⁴ Esta razón nos lleva a afirmar, sin duda, que Schelling tiene una concepción dinámica de la realidad, basada tanto en el dinamismo de la conciencia (Filosofía Trascendental) como en el de la realidad misma (Filosofía de la Naturaleza), en función de lo cual, podemos seguir deduciendo que **las formas del pensamiento (Yo) coinciden con las formas del ser (Naturaleza), aunque sea de manera analógica**, en el sentido de reproducir idealmente lo que existe realmente.

Lo que acabamos de expresar nos lleva a plantear nuevamente una clara coincidencia en el modo de pensar de Schelling y de Spinoza, para quien las cosas en el atributo de extensión, como las ideas, bajo el atributo de pensamiento, siguen el mismo orden, aunque

²³¹ “Also ist das Ich ursprünglich nur Tätigkeit”. *System*...p. 46. *Sistema*... Cap. II. p. 188.

²³² “... im Begriff des Objekts wird der Begriff eines Begrenzten oder Beschränkten gedacht... das Ich also ist ursprünglich (jenseits der Objektivität, die durch das Selbstbewusstsein darein gesetzt wird) unendlich –*also unendliche Tätigkeit*”. *System*...p. 47. *Sistema*... Cap. II. p. 188.

²³³ “Ist das Ich ursprünglich unendliche Tätigkeit, so ist es auch Grund –und Inbegriff aller Realität”. *System*...p. 47. *Sistema*... Cap. II. p. 188.

²³⁴ “Denn läge ein Grund der Realität ausser ihm, so wäre seine unendliche Tätigkeit ursprünglich eingeschränkt”. *System*...p. 47. *Sistema*... Cap. II. p. 188.

cada uno lo exprese de acuerdo al modo que le es propio, por lo cual puede afirmar que *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Por parte de Schelling existe el mismo paralelismo entre la Filosofía de la Naturaleza y la Trascendental, lo cual se explica desde el momento en que sabemos que ambas disciplinas comparten el mismo fundamento: el absoluto, sólo que mientras que la primera (Filosofía de la Naturaleza) lo estudia en su originariedad, esto es, bajo la forma de sujeto-objeto objetivo, la segunda (Filosofía Trascendental) lo hace en la máxima potenciación del primero, esto es, en tanto que sujeto-objeto subjetivo.

6.9. La tríada dialéctica

Voy a proponer una tesis que quiero defender tratando de demostrar su validez en este apartado, la cual, si se logra probar, podría contribuir a poner en tela de juicio una serie de críticas que se han hecho injustamente a Schelling, por ejemplo las que provienen de Hegel mismo. Por mi parte, se puede afirmar que la tríada dialéctica no es un modelo de pensamiento preconcebido, surgido de la cabeza del filósofo Schelling para después aplicarlo a sus objetos, sino que proviene de la misma naturaleza del contenido analizado. Tal vez se pueda objetar que la división del *SIT* presentada en tres partes: Filosofía Teórica, Filosofía Práctica y Filosofía del Arte, sin haber sido demostrada pudiera ser arbitraria. El autor responde que no, pues: “Esta división es provisional porque todos los principios de la división sólo pueden ser deducidos en la ciencia misma”.²³⁵ Además, podemos decir a cuenta del autor, que si así lo dispuso él fue porque ya había realizado la experiencia de la autoconciencia, siguiendo, ante todo, las pautas del objeto, más que los dictados de su

²³⁵ ”Vorläufig ist diese Einteilung, weil die Prinzipien der Einteilung erst in der Wissenschaft selbst abgeleitet werden können”. *System...* p. 15. *Sistema...* Introducción. p. 155. Estas palabras suenan muy hegelianas, pero en realidad provienen del joven Schelling, lo que demuestra su influencia sobre el primero.

razón. La demostración de que es así se encuentra en la exposición y desarrollo de su obra misma, por ello la lectura de la misma de principio a fin corrobora tal aseveración.

Prosigamos. La tríada dialéctica se encuentra implícita en la estructura de toda la obra de Schelling y representa el aspecto dinámico de la autoconciencia. Dicho en términos más determinados, ella marca el ritmo del movimiento o actividad de aquella, basado en tres pasos sucesivos que se implican mutuamente, ya que tienen como su fuente productora a la actividad infinita de la autoconciencia y no son sino la objetivación de aquella misma bajo la forma de momentos.

Así, mediante dicha tríada es posible pensar la continuidad y el movimiento bajo el punto de vista de la sucesión, a través de la descomposición del movimiento en distintos momentos, tanto para detener el movimiento como para dar cuenta del mismo. No habiendo otra forma de entender el movimiento, dada nuestra naturaleza finita, estamos pues obligados a detenerlo o a pensar que se detiene de algún modo.

En la sensación originaria que pertenece a la primera época de la historia de la autoconciencia, Schelling demuestra que los tres primeros actos de la inteligencia en su autoconstitución corresponden en forma análoga a los tres momentos en la construcción de la materia: “En la primera época de la autoconciencia se podrán distinguir tres actos, estos tres actos parece que se vuelven a encontrar en las fuerzas de la materia y en los tres momentos de su construcción... Es muy natural llegar a la idea de que bajo estas formas distintas siempre retorna una y la misma triplicidad”.²³⁶ Este es un ejemplo más de la tríada dialéctica, cuya presencia se encuentra arraigada por todas partes en el *SIT*.

²³⁶ “In der ersten Epoche des Selbstbewusstseins liessen sich drei Akte unterscheiden, diese drei Akte scheinen in den drei Kräften der Materie und in den drei Momenten ihrer Konstruktion wieder zu finden... Es ist sehr natürlich auf den Gedanken zu kommen, dass unter diesen verschiedenen Formen immer nur eine und dieselbe Triplizität wiederkehre”. *System...* p. 110. *Sistema...* Cap. III. p. 252.

¿Por qué existe la tríada dialéctica a lo largo de toda la Filosofía Trascendental? Se puede responder argumentando que ella es la objetivación y el reflejo del movimiento o actividad de la autoconciencia, expresable en términos conceptuales, tanto para que se manifieste de algún modo concreto, como para que sea comprensible. Y debe perdurar tanto como la contradicción dure, ya que ambas corren parejo. Así que, dado que el Yo no es sino lo incondicionado y, por ende, pura actividad, y que “Toda actividad del Yo parte de una contradicción en él mismo”,²³⁷ entonces resulta que la presencia de la tríada dialéctica es permanente, mientras dure la contradicción y el Yo sea activo -libre-, es decir, siempre.

A continuación, vamos a reconstruir el *modus operandi* de la tríada dialéctica para justificar su existencia en estado práctico, es decir, operando dentro de la estructura de la autoconciencia, del acto absoluto de ella, con el fin de demostrar que es a partir del objeto mismo de la Filosofía Trascendental desde donde se puede extraer la idea de la tríada dialéctica, siguiendo sus propias pautas y no debido a una imposición por parte del sujeto observante. Veamos pues cómo se realiza el proceso dialéctico.

En el acto absoluto de la autoconciencia se encuentra comprimido todo: por el lado subjetivo, el Yo con todas sus determinaciones, y por el objetivo, todo lo que está puesto para el Yo en general, parafraseando a Hegel, representa el mundo interior y exterior a la conciencia, que Schelling llama propiamente “síntesis absoluta”.

Este acto absoluto se explica mediante tres actividades, de las cuales las dos primeras son opuestas, siendo la tercera el resultado de ese conflicto originario, por lo demás en forma similar a los tres principios fundamentales de los *Fundamentos...* de Fichte. Como

²³⁷ ”Alle Tätigkeit des Ich geht von einem Widerspruch in ihm selbst aus”. *System...* p. 87. *Sistema...* Cap. III. p. 230.

este proceso ya ha sido expuesto en un momento anterior, sólo nos limitaremos a reproducirlo aquí muy esquemáticamente.

La primera es una actividad tética porque expresa la tendencia originaria del Yo a afirmarse a sí mismo, esencialmente como un producir: “El Yo no es otra cosa que un producir que llega a ser objeto para sí mismo, es decir, un intuir intelectual”.²³⁸ Es centrífuga en cuanto que se dirige fuera, al infinito: “El Yo es originariamente puro producir que se dirige hacia el infinito”,²³⁹ y es objetiva, pues, la conciencia a fin de surgir para sí misma ha de poner límites a su actividad: “A esta actividad, en origen meramente objetiva y limitada en la conciencia, se opone la limitante, que, por eso mismo, no puede hacerse objeto”.²⁴⁰

La segunda actividad es la antítesis de la primera y la presupone y lo hace como una tendencia del Yo a reflexionar sobre sí y ser conciencia de sí mismo: “la que retorna al Yo, no es sino la aspiración a intuirse en esa infinitud”.²⁴¹ Es ideal porque refleja a la primera que es real y la objetiva, luego la ideal es no objetiva o bien subjetiva en cuanto implica una reflexión sobre aquélla: “La segunda actividad, la ideal o no-objetiva, ha de ser de tal manera que por ella se dé a la vez el fundamento de la limitación de la objetiva y el fundamento del saber acerca de esta limitación”.²⁴² La limitación en el Yo aparece cuando éste se vuelve consciente de sí, o también, cuando se hace objeto de sí mismo, pero en

²³⁸ “Das Ich ist nichts anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren, d.h. ein Intellektuelles Anschauen”. *System...* p. 37. *Sistema...* Cap. I. p. 178.

²³⁹ “Das Ich ist ursprünglich reines ins Unendliche gehendes Produzieren.” *System...* p. 47. *Sistema...* Cap. II. p. 188.

²⁴⁰ “Dieser ursprüngliche bloss objektiven, im Bewusstsein begrenzten Tätigkeit wird entgegengesetzt die begrenzende, welche ebendeswegen selbst nicht Objekt werden kann”. *System...* p. 55. *Idem.* Cap. III. p. 197.

²⁴¹ “... diese auf das Ich zurückgehende ist nicht anderes als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen”. *System...* p. 56. *Sistema...* Cap. III. p. 198.

²⁴² “Die Zweite ideelle oder nichtobjektive Tätigkeit muss also von der Art sein, dass durch sie zugleich der Grund des Begrenztwerdens der objektiven und des Wissens um dieses Begrenztsein gegeben ist”. *System...* p. 51. *Sistema...* Cap. II. p. 193.

ambos casos se trata de una acción que proviene evidentemente del mismo Yo: “Toda limitación se origina en nosotros sólo por el acto de la autoconciencia”.²⁴³ El límite que Kant y Fichte fincaban fuera del Yo, uno en la cosa en sí y el otro en el No-Yo, respectivamente, Schelling lo hizo caer en el Yo mismo, volviendo el proceso completamente inmanente.

Es importante destacar aquí la aparición de la contradicción al interior del proceso que estamos presenciando, a partir de la lucha entre las actividades opuestas mencionadas incrustadas en el corazón del Yo. “La autoconciencia (el Yo) es un lucha de actividades absolutamente opuestas. A una, la que se encamina originariamente hacia el infinito, la denominaremos real, objetiva, limitable; la otra, la tendencia a intuirse en esa infinitud, se llama ideal, subjetiva, ilimitable”.²⁴⁴ Ahora bien, una vez surgida la contradicción, su presencia a lo largo de toda la Filosofía Trascendental va a ser decisiva porque Schelling descubre en ella el motor del proceso y la clave de la actividad del Yo: “el único fundamento de determinación a la actividad es para el Yo una constante contradicción en él mismo”.²⁴⁵ El hecho de que la contradicción es permanente se demuestra porque las actividades antagónicas que la desencadenan son originariamente igualmente infinitas, desde el momento en que sabemos que el Yo, del cual provienen, es libertad y, por tanto, un producir ilimitado.

Finalmente, hay una tercera actividad que unifica a ambas, Schelling dice a veces “concilia” (*vereinigt*), mediante la cual se origina el Yo de la autoconciencia: “Esta tercera

²⁴³ “Alle Begrenztheit entsteht uns nur durch den Akt des Selbstbewusstseins”. *System...* p. 72. *Sistema...* Cap. III. p. 215.

²⁴⁴ “Das Selbstbewusstsein (das Ich) ist ein Streit absolut gegengesetzter Tätigkeiten. Die eine ursprünglich ins Unendliche gehende werden wir die reelle, objective, begrenzbare nennen, die andere, die Tendenz sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heisst die ideelle, subjective, unbegrenzbare”. *System...* pp. 61-62. *Sistema...* Cap. III. p. 204.

²⁴⁵ “... so ist der einzige Bestimmungsgrund zur Tätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerspruch in ihm selbst”. *System...* p. 56. *Sistema...* Cap. III. p. 199.

actividad que oscila entre la limitada y la limitante, sólo por la cual surge el Yo, no es otra cosa que el Yo de la autoconciencia misma, porque producir y ser del Yo son una misma cosa. En consecuencia, el Yo es una actividad compuesta y la autoconciencia misma un acto sintético”.²⁴⁶

Como se ve, **en el Yo existen dos actividades originariamente contrapuestas** al mismo tiempo que unificadas, ya que al ser contrarias, ambas se suprimen entre sí y, no obstante, ninguna es posible sin la otra. Como diría el filósofo alemán es una “especie de identidad en la contradicción”... donde... “Lo originario es el conflicto de direcciones opuestas en el Yo, la identidad, lo resultante de ello”.²⁴⁷ Esto implica que **el conflicto (diferencia) es eterno y el equilibrio (identidad), relativo**, debido a la incapacidad de unificar los opuestos infinitamente, por un lado, y, por otro, la necesidad de hacerlo si la identidad de la autoconciencia no debe ser suprimida. Mientras tanto esto pone al Yo en la necesidad de hacer confluir una infinidad de acciones en una única absoluta, la “síntesis absoluta”, al mismo tiempo que explica el surgimiento del mundo objetivo, producto de aquellas infinitas acciones del Yo.

El proceso dialéctico hasta aquí deducido de la tríada dialéctica integrado por tres momentos, de los cuales las dos actividades opuestas entre sí, encuentran la superación de su limitación mutua en una tercera, que las engloba y sintetiza, **se basa directamente en el mecanismo del pensamiento expuesto en su forma originaria, es decir, material**. Sin embargo, según Schelling, el mismo progreso se puede representar también de una manera enteramente formal, sólo basta abstraerlo del progreso material del pensamiento y obten-

²⁴⁶ “Diese dritte zwischen der begrenzten und der begrenzenden schwebende Tätigkeit, durch welche das Ich erst entsteht, ist, weil Produzieren und Sein vom Ich eins ist, nichts anderes als das Ich des Selbstbewusstseins selbst. Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Tätigkeit, das Selbstbewusstsein ein synthetischer Akt”. *System...* pp.55-56. *Sistema...* Cap. III. p. 198.

²⁴⁷ “Das Ursprüngliche ist der Streit entgegengesetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Resultierende”. *System...* p. 57. *Sistema...* Cap. III. p. 199.

dremos el modelo de la tríada dialéctica: “Este progreso de la tesis a la antítesis y de ahí a la síntesis, por tanto, está originariamente fundado en el mecanismo del espíritu y, en la medida en que es meramente formal (por ejemplo, en el método científico), está abstraído de aquel progreso originario, material, que expone la filosofía trascendental”.²⁴⁸

Por último, en función de la demostración anterior, **podemos concluir confirmando que la tríada dialéctica no es un modelo formal previamente formulado por Schelling y después aplicado indiscriminadamente a distintos temas de la Filosofía Trascendental.** Al contrario, es un recurso metodológico fundado en el mecanismo del pensamiento, en el cual existe, por así decirlo, de manera material, es decir, como materia o contenido que forma parte inseparable del pensamiento en su actividad, basado en tres momentos, todo lo cual refleja el carácter objetivo y primordialmente dialéctico y plástico del pensamiento.

6.10. Método genético

A fin de continuar puntualizando las determinaciones esenciales del método vamos a exponer ahora su aspecto genético. El método de Schelling es también genético por cuanto que es productor de conocimientos, lo cual obedece al hecho de reproducir el acto originario absoluto de la autoconciencia en términos ideales, es decir, bajo la forma de conceptos que expresan y explican el contenido racional implícito en dicho acto, y que no es otro que el saber mismo, el saber en general en su determinación inmanente. Esto resulta evidente si recordamos que para Schelling la filosofía es una imitación ideal y libre de aquel

²⁴⁸ “Dieser Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis ist also in dem Mechanismus des Geistes ursprünglich gegründet, und insofern er bloss formell ist (z. B. in der wissenschaftlichen Methode), abstrahiert von jenem ursprünglichen, materiellen, welchen die Transzendental-Philosophie aufstellt”. *System...* p. 59. *Sistema...* Cap. III. p. 201.

acto originario y real, con objeto no sólo de reproducirlo fielmente, sino también “en volver a ser consciente de la necesidad originaria de esas acciones en esta libre repetición”.²⁴⁹

Empezaremos la demostración de este juicio recordando **que la génesis de los conceptos remite a la intuición intelectual**, como ya vimos antes, de la cual sabemos que “es un saber que simultáneamente se produce a sí mismo (como objeto)”.²⁵⁰ Es una facultad de producir y a la vez intuir ciertas acciones del pensamiento, concretamente produciendo ideas y conceptos por un lado, y, por otro, intuyendo el mecanismo de dicha producción de conocimientos. En este sentido, la intuición intelectual es productora de sus objetos de forma consciente, y se diferencia del pensar común, que es un mecanismo en el cual dominan conceptos, pero sin ser distinguidos como tales, mientras que “el pensar trascendental interrumpe ese mecanismo y al ser consciente del concepto como acto se eleva al concepto del concepto”.²⁵¹ Por cierto, el ser de los objetos producidos, o sea, los conceptos no se debe concebir como algo fijo, en reposo o inactividad, al modo de “pinturas mudas sobre un lienzo” (*quid mutum instar picturae in tabula*) -como diría Spinoza de Descartes-, ya que incluso toda ocupación en el espacio del pensamiento representa un grado de actividad y cada concepto una acción del pensamiento y un grado de actividad, pues a decir de Schelling: “El concepto no es otra cosa que el acto mismo del pensar y abstraído de él no es nada”.²⁵² En consecuencia los conceptos en general se deben entender como modificaciones de una actividad -del pensamiento- limitada de diversas maneras, es decir, son portadores de una actividad que remite a la intuición intelectual como a su fuente pro-

²⁴⁹ “sich in dieser freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Notwendigkeit jener Handlungen bewusst zu werden”. *System...* p. 61. *Sistema...* Cap. III. p. 204.

²⁵⁰ “ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) produziert”. *System...* p. 36. *Sistema...* Cap. I. p. 177.

²⁵¹ “indes das transcendentalen Denken jenen Mechanismus unterbricht und, indem es des Begriffs als Akt sich bewusst wird, zum Begriff des Begriffs sich erhebt”. *System...* p. 15. *Ibid.* Introducción. p. 155.

²⁵² “Der Begriff ist nichts anderes als der Akt des Denkens selbst, und abstrahiert vom diesem Akt ist er nichts”. *System...* p. 33. *Sistema...* Cap. I. p. 174.

ductora: “todos sus conceptos sólo son diferentes limitaciones *de ese producir que tiene por objeto a sí mismo*, es decir, de la intuición intelectual”.²⁵³

Volvamos de nueva cuenta a la dualidad de la intuición intelectual, del producir e intuir, ya que, a mi juicio, en ella se encuentra la clave para comprender y demostrar el aspecto genético del método schellinguiano.

Sabemos que el objeto de la Filosofía Trascendental es el saber en general, que contiene dos polos: lo subjetivo y lo objetivo. Pero, como para ella lo subjetivo tiene realidad originaria, establecerá inmediatamente como objeto sólo lo subjetivo del saber; lo objetivo también llegará a ser objeto pero de manera indirecta. En este sentido, se puede deducir que la Filosofía Trascendental es un “saber del saber”, porque su interés primordial radica en la parte subjetiva del saber, esto es, en el “intuir mismo” o el “acto de saber”. Se distingue del saber común porque en éste el intuir mismo se pierde en el objeto, mientras que en el pensar trascendental el objeto como tal desaparece en el acto de saber. La importancia de esta dualidad del saber es entonces no perder de vista su aspecto genético, el intuir mismo, ya que en tanto que fuente productora de conocimientos, es el *quid* que explica la génesis de los conceptos y, metodológicamente hablando, aquello que pone en marcha el proceso deductivo de conocimientos, y “conduce el vuelo de la especulación”.²⁵⁴

Schelling repite insistentemente en variadas ocasiones y de diversas formas a lo largo del *SIT* la misma idea anterior de que lo importante no es tanto el producto sino el productor, el intuyente, no lo intuido, por ejemplo, al comienzo de la segunda época que va de la intuición productiva a la reflexión expresa: “pero lo que le interesa al Yo no es el producto sino él mismo. No quiere intuir el producto sino intuirse a sí mismo en el

²⁵³ *Vid. supra* n. 216, p. 191.

²⁵⁴ *Vid. supra* n. 216, p. 191.

producto”,²⁵⁵ ya que lo decisivo es mantenerse en un constante autointuirse en este actuar, o sea, ser siempre consciente de su actuar. De lo contrario, quedaremos fuera del proceso, los objetos nos aparecerán como dados o hechos, el acto de saber se perderá en el objeto y acabaremos por no entender nada. En síntesis, **la intuición intelectual**, en efecto, es la facultad del espíritu que nos brinda **la clave para entender el rasgo genético del método filosófico de Schelling, al revelarse a sí misma como la fuente constructora** que da origen a las acciones del pensamiento, bajo la forma de conceptos, ideas, categorías, etc., que se encuentran plasmadas a lo largo del *SIT*, y que dicho en términos abstractos, no son sino diversas manifestaciones y limitaciones de la actividad infinita perteneciente a aquella facultad espiritual del hombre.

Lo anterior nos lleva a aceptar la importancia que tiene para el filósofo alemán la intuición intelectual, a tal grado de considerarla como el órgano de la Filosofía Trascendental y por qué ésta debe ir acompañada de aquélla. La razón que yo encuentro en ello es la siguiente: indudablemente **la intuición intelectual** es aquella facultad que **instaura el proceso en donde se generan y encadenan mutuamente los conocimientos**, permitiendo así el desarrollo del pensamiento y expresando el contenido del mismo, al mismo tiempo que **explica la naturaleza de su mecanismo interno de producción**.

Schelling reitera el papel del método genético involucrado en el quehacer filosófico, al no admitir ningún hecho como algo dado, ni tampoco presuponer ningún fenómeno ni concepto, sino que **todo debe ser derivado a partir de sus fundamentos como si fuera completamente desconocido**, y si hay algo asumido hipotéticamente, también se debe

²⁵⁵ ”Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu tun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen”. *System...* pp. 114-115. *Sistema...* Cap. III. p. 257.

demostrar rigurosamente; en suma, no se debe dejar nada sin probar ni derivar.²⁵⁶ **Este derivar o deducir y conocer todo desde sus fundamentos no es más que otra forma de expresar la tarea del método genético.** Por eso, la filosofía se vuelve para Schelling en la ciencia demostrativa de sus objetos al poner ante nuestros ojos y volver consciente la génesis de los conceptos mediante el conocimiento del mecanismo de producción que hace posible dicho proceso productivo de conocimientos, al mismo tiempo que justifica la presencia y necesidad del aspecto genético del método en la filosofía.

Como corolario, podemos agregar que el método genético nos revela asimismo dos aspectos de gran importancia: el movimiento y el surgimiento del mundo objetivo. Por lo que respecta al primer punto y a reserva de lo que se ha expresado en lo anterior como lo que todavía se dirá en el siguiente apartado en este tenor en la Filosofía Trascendental, la presente demostración surge ahora prácticamente de manera colateral, de tal modo que del Yo pensado en tanto que actividad, resulta evidente que ésta representa igualmente movimiento, cambio. Dicho en otros términos, la progresiva potenciación de la actividad ideal produce una gradación de las acciones del Yo en sí, por sí y para sí mismo, o sea, hacia la conciencia de sí, donde sus manifestaciones o hitos más importantes marcan distintas épocas en la construcción del Yo. El resultado de esta actividad del Yo -léase movimiento- es un conjunto de cambios cualitativos en el Yo, que enriquecen cada vez más su contenido, que van desde lo simple (sensación originaria) a lo complejo (conciencia estética), de lo inconsciente a lo consciente, de la necesidad a la libertad, de la conciencia natural a la autoconciencia: “La Filosofía Trascendental no es sino un continuo potenciar el Yo, todo su método consiste en conducir al Yo desde un nivel de autointuición hasta otro

²⁵⁶ Cf. *System...* pp. 89, 90, 229. *Sistema...* Cap. III: pp. 232-233 y Cap. IV. p. 377.

donde es puesto con todas las determinaciones contenidas en el acto libre y consciente de la autoconciencia”.²⁵⁷

Por otro lado, sabemos que la generación de conocimientos representa una actividad continua, una acción sostenida que no se puede detener así como así sin negar su fuente productora, el Yo, cuya naturaleza es precisamente la libertad. La continuidad refleja el movimiento de la producción de conocimientos, el cual se manifiesta generalmente en forma triádica y dialéctica, de tal modo que los conocimientos producidos se encuentran encadenados necesariamente entre sí, siendo la causa de esta cohesión interna el movimiento. La prueba de este encadenamiento radica en que cada síntesis, producto de dos términos contrarios, va a servir a su vez como un nuevo elemento para una síntesis posterior, etc. “Esto está enteramente de acuerdo con la marcha del método sintético. Dos opuestos *a* y *b* (sujeto y objeto) se concilian por la acción *x*, pero en *x* hay una nueva oposición, *c* y *d* (sintiente y sentido), por tanto, la acción *x* se hace de nuevo objeto; ella misma es sólo explicable por una nueva acción = *z*, que quizás contenga a su vez una oposición y así sucesivamente”.²⁵⁸

Segundo punto: el mundo objetivo es el mundo de los objetos que podemos denominar con Schelling la naturaleza y la historia, es decir, el “conjunto de todo lo meramente objetivo en nuestro saber”,²⁵⁹ el cual llegará a ser también objeto para la Filosofía Trascendental, pero sólo indirectamente ya que su objeto primordial es justamente la parte

²⁵⁷ “Die Transzendental-Philosophie ist nichts anderes als ein beständiges Potenzieren des Ich, ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allem den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewussten Akt des Selbstbewusstseins enthalten sind”. *System...* p. 110. *Sistema...* Cap. III: pp. 252-253.

²⁵⁸ “Dies ist ganz gemäss dem Gang der synthetischen Methode.- Zwei Gegensätze *a* und *b* (Subjekt und Objekt) werden vereinigt durch die Handlung *x*, aber in *x* ist ein neuer Gegensatz, *c* und *d* (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung *x* wird also selbst wieder zum Objekt; sie ist selbst nur erklärbar durch eine neue Handlung = *z*, welche vielleicht wieder einen Gegensatz enthält usf.”. *System...* p. 75. *Sistema...* Cap. III. pp. 217.218.

²⁵⁹ “alles bloss Objektiven in unserm Wissen”. *System...* p. 10. *Sistema...* Introducción. p. 149.

subjetiva en el saber: el acto de saber, el intuir mismo. Este juicio lo corrobora el filósofo alemán con esta aclaración: “Pero lo que le interesa al Yo no es el producto sino él mismo. No quiere intuir el producto sino intuirse a sí mismo en el producto”.²⁶⁰

Ahora bien, concentremos nuestra atención por un momento en el producto, haciendo abstracción del intuir. Es claro que nuestra investigación es explicar la autoconciencia. Todas las acciones del Yo que se derivan en la Filosofía Trascendental son lo que Schelling llama “miembros intermedios” (*Zwischenglieder*), o lo que es lo mismo las mediaciones para que el Yo pueda alcanzar la autoconciencia. Cada acción del Yo implica un actuar determinado y con cada acción determinada nace para el Yo un producto determinado. Pero, como acabamos de ver, al Yo no le interesa el producto sino intuirse él mismo, entonces resulta que, por la aspiración a intuirse a sí mismo en la producción surge para el Yo la condición de un nuevo producto, y así hasta el infinito.

En este esfuerzo del Yo por desprenderse del producto le surge el mundo, que corresponde a la segunda época de la autoconciencia: la de la intuición productiva, la cual expresa muy bien la tarea del Yo en este momento de estar inmerso en una serie de producciones, hasta trasladarse fuera de este círculo a la siguiente época, mientras “entre este punto de la reflexión absoluta y el punto actual de la conciencia se halla como miembro intermedio toda la multiplicidad del mundo objetivo, sus productos y fenómenos”.²⁶¹ Así, todo el sistema de la realidad fenoménica nace de la diferencia entre el intuyente y el intuido, sujeto y objeto, de las acciones del Yo por llegar a ser plenamente consciente de sí. Por eso, no es ninguna casualidad que sea en esta segunda época en donde veamos la génesis de la intui-

²⁶⁰ ”Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu tun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen”. *System...* pp. 114-115. *Sistema...* Cap. III. p. 257.

²⁶¹ ”Zwischen diesem Punkt der absoluten Reflexion und dem gegenwärtigen Punkt des Bewusstseins liegt als Zwischenglied die ganze Mannigfaltigkeit der objektiven Welt, ihrer Produkte und Erscheinungen”. *System...* p. 115. *Sistema...* Cap. III. p. 273.

ción interna y externa, espacio, tiempo y de las categorías de relación que posibilitan la génesis de los objetos: “Todas las categorías son modos de acción sólo por los cuales nacen para nosotros los objetos mismos”.²⁶²

Una última observación, Schelling no está hablando aquí de cosas independientes de nosotros, de las “cosas en sí” sino “para nosotros”, de ahí la denominación correctamente utilizada por él de “mundo objetivo”, siendo en este punto fiel a su idealismo filosófico. **Este surgimiento del mundo para el Yo en su afán de desprenderse de su producto para intuirse a sí mismo, nos remite al aspecto ontológico en la Filosofía Trascendental y en su método.** Aparece de forma indirecta en la exposición deductiva de la autoconciencia, pues al Yo le interesa primordialmente su ser mismo, no el ser del mundo. Pero, esta presencia del mundo objetivo y de la historia, etc. en el sistema del saber, el cual surge de la actividad espiritual del Yo, tiene en la Filosofía Trascendental un papel secundario, porque el ser natural y el ser histórico surgen y se expresan en función del Yo y para el Yo mismo, o sea, indirectamente, ya que a aquél le interesa él mismo más que desaparecer en sus producciones, en sus representaciones del mundo natural e histórico. Esto evidencia una clara subordinación de lo ontológico a lo epistemológico, pero no su supresión, lo cual se comprende de suyo, pues, recordemos que el objeto de estudio de la Filosofía Trascendental es básicamente el saber, no el ser, aunque surja como dice Schelling “indirectamente”.

Para corroborarlo, a continuación voy a exponer un ejemplo de la génesis de los conceptos por medio de una explicación esquemática de la generación de las categorías a partir del Yo.

²⁶² “Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objekte selbst entstehen”. *System...* p. 130. *Sistema...* Cap. III. p. 273.

Acabamos de ver que **para Schelling las categorías son modos de acción del Yo por los cuales nacen para nosotros los objetos mismos**. Ahora bien, para conocer tales acciones nosotros debemos objetivarlas, volverlas objeto de reflexión. Según el autor, **las originarias son las categorías de relación, de las cuales se pueden derivar las demás**. El proceso de objetivación de las primeras, simplificando mucho, es el siguiente. La actividad ideal que tiene por objeto al Yo radica y permanece en él mismo, por eso puede llamarse intuición interna. La actividad real que sobrepasa al Yo aparece como intuición externa. ¿Cómo el Yo, en cuanto sentido interno y externo, se transforma para sí en objeto? Mediante el tiempo y el espacio. En efecto, el sentido externo haciéndose objeto no es sino el espacio, y el sentido interno haciéndose objeto es el tiempo. Cuando el sentido externo se hace objeto para el Yo, aparece como pura extensión, como lo que permanece, lo necesario o **sustancial**. Y cuando el sentido interno se hace objeto para el Yo, aparece como pura intensidad y bajo una sucesión, sujeto al cambio y, por tanto, contingente y **accidental**.

Ahora bien, pongamos por caso que algo, digamos A, si A determina algo en B, quiere decir, que A es expulsado (*verdrungen*) de la conciencia por B y retrocede al momento pasado. Así, A es causa y B efecto, A lo limitante, B lo limitado. Entonces, se separan en el objeto sustancia y accidente, porque la sustancia permanece mientras que los accidentes cambian, el espacio está inmóvil mientras que el tiempo fluye, ambos, pues, se hacen objeto para el Yo como separados. Así aparece la **categoría de causalidad**, como una sucesión necesaria.

Pero, los elementos de la causalidad deben ser fijados porque si no, no podrían ser determinados en cuanto causa y efecto, lo cual se consigue al tomar como positiva la determinación de B por A y la de A por B como negación de aquélla. Dicho en otros términos, si el Yo debe reconocer a ambos elementos como estando en relación causal, sólo

se puede pensar si cada uno es fundamento de una determinación en el otro, determinación que es proporcional y contraria a la puesta en ella misma, o sea, si ambas están en **acción recíproca** entre sí. Así, por la causalidad (sucesión) el Yo suprime el presente para poder sobrepasar al objeto y por la acción recíproca lo restablece.

Deducción de las demás categorías a partir de la categoría originaria de relación

Sin poder reproducir detalladamente los pasos de la deducción genética de las categorías de cantidad, calidad y modalidad a partir de las categorías de relación, voy a presentar aquí sólo el mecanismo sintético en abstracto de dicha deducción.

Según la tabla de las categorías kantianas, se desprende que las dos primeras de cada clase siempre son opuestas entre sí y que la tercera es la síntesis de ambas. Pero, Schelling completa a Kant, igual que Fichte, aunque de diferente modo, añadiendo que las categorías de relación son las originarias, a partir de las cuales es posible deducir todas las restantes del siguiente modo.

Categorías de cantidad. Por la relación de sustancia y accidente está determinado un único objeto (**unidad**): por la relación de causa y efecto está determinada una pluralidad de objetos (**pluralidad**), porque sólo concibo uno después del otro, es decir, sólo porque los concibo en el tiempo; y por la acción recíproca éstos se vuelven a unir totalmente en un único objeto (**totalidad**).

Categorías de calidad. En la relación de sustancia y accidente está puesto como unido algo (**realidad**), que en la segunda relación de causa y efecto se vuelve a suprimir (**negación**), y sólo en la tercera relación de acción recíproca se liga sintéticamente otra vez (**limitación**).

Categorías de modalidad. En la primera relación de sustancia y accidente surge un objeto que es real (**existencia**) porque está puesto en un momento determinado del tiempo; en cambio, en la segunda relación de causa y efecto, se vuelve posible (**posibilidad**) lo que

puede ser puesto en cualquier momento del tiempo, a diferencia del caso anterior que es en un momento determinado del tiempo. Y el objeto se vuelve necesario (**necesidad**) cuando está puesto en todo tiempo, porque “todo tiempo” es la síntesis para el tiempo en general y para un tiempo determinado, “porque lo que está puesto en todo tiempo se pone de forma tan determinada como en el tiempo singular y, sin embargo, tan libremente como en el tiempo en general”.²⁶³

6.11. Motor del proceso

Sabemos que mediante el acto de la autoconciencia el Yo llega a ser objeto para sí mismo, cuando el Yo se desdobra en sujeto y objeto. Esto significa que el Yo no es originariamente objeto, sino que lo llega a ser. Todo objeto es algo en reposo, fijo, no capaz de ninguna acción sino sólo de ser objeto del actuar. Luego si el Yo no es originariamente objeto, entonces es lo contrario al objeto, esto es, sólo actividad. Además, todo lo objetivo se hace finito al devenir objeto, en cambio el Yo no, sino que es infinito, por encontrarse más allá de la objetividad introducida por la autoconciencia, incluso es sujeto en tanto que actividad infinita.

Ahora bien, Schelling afirma que el Yo es también la base para comprender la realidad: “Si el Yo es originariamente actividad infinita, entonces también es fundamento -y compendio de toda la realidad”.²⁶⁴ Esto se comprende de suyo porque si hubiera un fundamento de la realidad fuera de él, su actividad ya no sería infinita, sino finita, limitada por algo exterior. Schelling no se refiere aquí a la realidad en sí, tal como la ve el conocimiento vulgar, la cual no admite, fiel a su idealismo, sino que alude a la realidad para nosotros, es decir, al mundo como representación, al mundo objetivo compuesto de objetos

²⁶³ “weil, was in alle Zeit gesetzt ist, ebenso bestimmt, wie in die einzelne, und doch ebenso frei, wie in die Zeit überhaupt gesetzt ist”. *System...* p. 181. *Sistema...* Cap. III. p. 326.

²⁶⁴ *Vid. supra* n. 233, p. 200.

producidos por la actividad de la conciencia del sujeto y que no son sino los seres mismos que forman el mundo, los cuales consisten para el idealismo en ser pensados. Así, cuando Schelling afirma que el Yo es el fundamento de la realidad no quiere decir con ello que el Yo produzca la existencia física del mundo, tampoco como idealista su intención es negarla, ni mucho menos, sino sencillamente proponer una interpretación idealista de la realidad, basada en una deducción a partir del Yo, y expresada en términos de objetos, de ahí la expresión “mundo objetivo”, ya que para Schelling, repetimos, no hay cosas en sí, sino cosas para nosotros.

Como se ve, **la clave del motor del proceso se encuentra en el Yo como actividad infinita**, pero es preciso ahondar más en este punto, porque nos va a ayudar a comprender mejor el aspecto dinámico del método. Dijimos en el capítulo anterior, sobre la filosofía de la naturaleza, que la naturaleza es tanto sujeto, *natura naturans*, como objeto, *natura naturata*, y que la constante y progresiva objetivación de la primera en la segunda es lo que le permite crear sus propios productos, es decir, las cosas en cuanto tal. Pues bien, otro tanto podemos decir acerca del Yo, a saber, que él, en tanto que sujeto, es actividad infinita, un puro producir que se dirige al infinito. Pero también, debe llegar a ser objeto a fin de surgir para sí mismo, ser productor y producido a la vez. Sin embargo, así nos enredamos en una contradicción puesto que el Yo al volverse finito ha de poner límites a su actividad infinita. La cuestión a zanjar sería: “Cómo el Yo debe ser limitado sin dejar de ser ilimitado a la vez”. Si la filosofía no debe contradecirse en sus primeros principios, entonces tiene que resolver esta contradicción. Schelling responde manteniendo que: “Esta contradicción se puede resolver sólo porque el Yo en esta finitud se va haciendo infinito, es decir, porque

se intuye como infinito devenir”.²⁶⁵ En efecto, cuando el Yo se intuye se hace finito, pero como sabemos, la actividad al ser infinita tiende a suprimir el límite. Sin embargo, puesto que esta situación debe repetirse constantemente, es decir, ser un devenir infinito, entonces el límite debe ser y no ser suprimido al mismo tiempo. ¿Por qué? Porque tiene que suprimirse para que el devenir sea infinito, y no suprimirlo para que nunca deje de ser devenir. La contradicción se resuelve satisfactoriamente, según el autor, si ampliamos el límite al infinito. Así, el límite se suprime en cada punto, sin por ello anularlo totalmente, sino empujarlo indefinidamente. Por tanto, **el límite ampliado al infinito es condición para que el Yo sea infinito, lo cual demuestra que el Yo es tanto limitado como ilimitado, finito e infinito a la vez.**

De lo anterior resulta claro que el límite es condición de la ilimitación porque es extendido al infinito, pero el Yo no puede ampliar el límite sin actuar sobre él si éste no existe independiente de este actuar, en vista de lo cual, el límite llega a ser real sólo mediante la lucha del Yo contra el límite porque si el Yo no actuara en contra de éste, no sería un límite para el Yo. En consecuencia, la actividad que se dirige contra el límite es la que corresponde a la del Yo que va originariamente hacia el infinito, a la actividad infinita del Yo más allá de la autoconciencia.

Ahora bien, esta actividad originariamente infinita explica cómo el límite se hace real no cómo llega a ser ideal, es decir, explica la limitación del Yo, no su saber sobre ella, su estar limitado para sí mismo. Por tanto, el límite ha de ser real e ideal a la vez. Por un lado, real, o sea, independiente del Yo, para que el Yo esté realmente limitado; y, por otro, ideal, o sea, dependiente del Yo y para intuirse como limitado.

²⁶⁵ “Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, dass das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d.h., dass es sich anschaut als ein unendliches Werden”. *System...* p. 49. *Sistema...* Cap. II. p. 191.

Ahora tenemos mejor caracterizadas las dos actividades (que explican el actuar de la conciencia) en función del límite común a ambas, de donde se deriva que el límite es real para la actividad que se dirige al infinito o para la actividad objetiva del Yo; e ideal para la actividad contrapuesta, no objetiva luego entonces subjetiva e ilimitable en sí, aquella mediante la cual se da a la vez el fundamento de la limitación objetiva y el saber acerca de esta limitación. Así pues, la actividad del Yo queda no solamente limitada (actividad real), sino también intuida como limitada (actividad ideal). Schelling sostiene que “ambas actividades, ideal y real, se presuponen recíprocamente”,²⁶⁶ lo cual es evidente ya que provienen del mismo **Yo, que tanto produce algo realmente, cuanto intuye idealmente ese mismo producir, y al hacerlo se limita y se conoce a sí mismo**. De la presencia y actividad mutua de ambas actividades Schelling deduce metodológicamente el mecanismo del Yo en referencia a la autoconciencia, como ya vimos; y añade que las dos presuponen igualmente el idealismo y el realismo. Si la reflexión versa sobre la actividad ideal surge el idealismo y la tesis de que el límite es puesto sólo por el Yo, pero si lo hace sobre la actividad real aparece el realismo con la afirmación de que el límite es independiente del Yo. Así, la Filosofía Teórica es idealismo, la Filosofía Práctica, realismo, y si la reflexión abarca a las dos entonces surge la Filosofía Trascendental.

En posesión de estos elementos podemos ahora encaminarnos a determinar con mayor precisión la fuente que da origen a todo el proceso de la conciencia. Para ello es necesario recapitular un poco lo expresado hasta este momento: Las actividades anteriores vistas en abstracto pertenecen a la autoconciencia, pues, constituyen su compleja naturaleza misma,

²⁶⁶ “Beide Tätigkeiten, ideelle und reelle, setzen sich wechselseitig voraus”. *System...* p. 52. *Sistema...* Cap. II. p. 193.

por eso debemos ampliar más el conocimiento de su contenido y relación con la autoconciencia.

Schelling concibe la autoconciencia como un “único acto absoluto”, en donde está puesto el Yo con todas sus determinaciones, al igual que todo lo que está puesto para el Yo en general, es decir, el Yo y el mundo. Aclaremos que el filósofo alemán no se refiere aquí a la autoconciencia en el momento inicial de su aparición, en que sólo es expresión escueta de la dualidad sujeto-objeto, dicho de otro modo, aquel en que como primer principio designa el acto primero de la escisión de la identidad originaria, donde se lleva a cabo la primera limitación: la de la actividad real por la ideal; porque dicho momento es abstracto, al que sucederán otros momentos que completen la totalidad de la autoconciencia. Sino que alude al acto absoluto de la autoconciencia, que representa la totalidad del sistema ya que incluye en sí todo lo objetivo, lo subjetivo y su unión (teleología y arte). Es la conciencia plena que ha desplegado toda su actividad. La tarea definida más claramente ahora es explicar a grandes rasgos, desde el punto de vista trascendental, el surgimiento de la llamada “síntesis absoluta” en el acto único de la autoconciencia a partir de las actividades mencionadas más una tercera, que es la síntesis de ambas.

Podemos partir del hecho de que el acto originario de la autoconciencia es a la vez ideal y real porque el límite ha de ser simultáneamente dependiente e independiente del Yo. Esto se debe a que, como ya vimos, el Yo es igual a una acción en la cual coexisten dos actividades opuestas: una que es objetiva y que es limitada, de la cual el límite es independiente, y otra, ideal que limita a la objetiva y que da su saber, y al ser limitante es por eso ilimitable. A la actividad, en origen meramente objetiva y limitada en la conciencia, se opone la limitante, que por eso mismo, no puede hacerse objeto. Esto implica que sólo lo que está en mi limitado llega a la conciencia, en cambio, la actividad limitante cae fuera de

toda conciencia porque ella es causa de todo estar limitado, de este modo, la actividad limitante no llega a la conciencia y no se objetiva porque es la actividad del sujeto puro; mientras que la actividad limitada es la única que se transforma en objeto, y lo meramente objetivo que se da en la autoconciencia. Pero el Yo de la autoconciencia no es ni sujeto puro ni objeto puro sino ambos a la vez. Esto quiere decir que para que se origine el Yo de la autoconciencia debe haber una tercera actividad compuesta de ambas. “En consecuencia, el Yo es una actividad compuesta y la autoconciencia misma un acto sintético”.²⁶⁷

A continuación, precisemos con mayor exactitud el conflicto de las actividades contrapuestas, para ello debemos concentrarnos en las direcciones que ellas toman. Una (centrífuga) tiende en el Yo a ir hacia fuera, al infinito, y que corresponde a lo objetivo en el Yo. La otra se dirige hacia dentro (centripeta), al Yo, y es la actividad ideal, cuya función es intuirse en esa infinitud. Así, tenemos que **la autoconciencia es una lucha de actividades opuestas. La que se dirige originariamente al infinito la denomina Schelling real, objetiva y limitable. Y la otra, la tendencia a intuirse en esa infinitud, la llama ideal, subjetiva e ilimitable.** Por medio de la acción de ellas, dicho sea de paso, se separa lo interior y exterior en el Yo. En virtud de lo anterior, podemos desprender una conclusión importante que Schelling expresa del siguiente modo: “El Yo de la autoconciencia es lo que se encamina según estas direcciones contrapuestas. Consiste sólo en este conflicto, o mejor aún, es él mismo este conflicto de direcciones opuestas”.²⁶⁸ De esto resulta una tesis capital que constituye la respuesta a la pregunta de todo este apartado:

²⁶⁷ *Vid. supra* n. 246, p. 222.

²⁶⁸ ”Das Ich des Selbstbewusstseins ist das nach diesen entgegengesetzten Richtungen gehende. Es besteht nur in diesem Streit, oder vielmehr es ist selbst dieser Streit entgegengesetzter Richtungen”. *System...* p. 56. *Sistema...* Cap. III. pp. 198-199.

“el único fundamento de determinación a la actividad es para el Yo una constante contradicción en él mismo”.²⁶⁹

Se puede deducir de lo expresado por Schelling, que **el motor que funda el proceso y explica la historia de la autoconciencia es precisamente la contradicción en el mismo Yo**. Asimismo, volvemos a descubrir un pensamiento dialéctico profundo latente en la filosofía trascendental de Schelling, que antes observamos en su concepción filosófica de la naturaleza, y que ahora vuelve a presentarse al privilegiar la contradicción de los contrarios sobre la identidad de los mismos. Veamos por qué. A propósito de las dos actividades opuestas, Schelling sabe que se suprimen y con ello también la contradicción, pero de ello sólo quedaría una inactividad absoluta, por eso la contradicción debe perdurar mientras el Yo sea Yo. Esto sólo es posible por un elemento mediador, que una las dos actividades contrapuestas que se agitan en el Yo. Este tercer elemento que permite la identidad y síntesis de los opuestos es la tercera actividad que oscila entre la limitada y la ilimitada, mediante la cual surge el Yo. Así, Schelling concluye: “De lo dicho se puede concluir que la identidad expresada en la autoconciencia no es originaria sino producida y mediada. Lo originario es la lucha de direcciones opuestas en el Yo, la identidad, lo resultante de ello”.²⁷⁰ Esto viene a justificar nuestro juicio de que **Schelling es el filósofo de la contradicción, lo que se demuestra cuando privilegia en este caso la contradicción “en el Yo”,** al mencionarla como “lo originario”, sobre la identidad “expresada de la autoconciencia”, la cual es producida, o lo que vale tanto como decir, derivada.

²⁶⁹ *Vid. supra* n. 245, p. 205.

²⁷⁰ *Vid. supra* n. 225, p. 197.

A fin de seguir robusteciendo nuestra argumentación y darle todo el peso a nuestra tesis de la importancia que tiene la contradicción para Schelling, él mismo va a decir y demostrar que el conflicto de las actividades en la autoconciencia es infinito, porque el conflicto es infinito. El filósofo alemán parte de la base de que las actividades contrapuestas del Yo son infinitas, porque como acabamos de ver, puesto que al ser opuestas entre sí, son por principio mutuamente implicantes, de tal suerte que si se pone una, la otra por concomitancia también, por eso siempre van acompañadas. Además, basta con que se diga de una que es infinita, como ocurre con la actividad objetiva (centrífuga), que debido a su naturaleza infinita, tiende hacia fuera, al infinito, para que la otra -la ideal- también sea infinita, al retornar al Yo en su aspiración a intuirse en esa infinitud. Así, **a toda acción del Yo corresponde una reflexión del mismo Yo, es decir, conocer esta acción**. En consecuencia, dado que la actividad objetiva como la actividad ideal son infinitas, el conflicto entre ambas también será infinito, el cual al no poder ser resuelto mediante una única acción, lo será entonces en una serie infinita de acciones.

Por lo tanto, en **el acto único de la autoconciencia está contenida una infinidad de acciones, que Schelling llama “síntesis absoluta”**, por medio de la cual se pone todo lo que para el Yo está puesto. El examen de esta infinidad de acciones implica una tarea infinita que nunca sería posible terminar: “(si fuera alguna vez completamente resuelta, se nos develaría la conexión entera del mundo objetivo y de todas las determinaciones de la naturaleza hasta lo infinitamente pequeño)”.²⁷¹ Ante tamaña dimensión de la tarea, la filosofía se reduce a exponer sólo algunas acciones del Yo, las que “hacen época en la historia de la autoconciencia”, en su conexión dialéctica.

²⁷¹ “(wenn sie je vollständig gelöst ware, so müsste uns der ganze Zusammenhang der objektiven Welt und alle Bestimmungen der Natur bis ins unendlich Kleine herab enthüllt sein)”. *System...* p. 62. *Sistema...* Cap. III. p. 204.

Finalmente, Schelling introduce una precisión que nos va a llevar al origen del movimiento de la autoconciencia: “El principio del progreso en esta historia es la actividad ideal, presupuesta como ilimitable”.²⁷² Esto lo explica diciendo que “no es tanto un conflicto de actividades originariamente opuestas según el sujeto sino más bien según sus direcciones, pues ambas actividades pertenecen a un único y mismo Yo”.²⁷³ Con ello, podemos entender ahora que **la fuente del movimiento reside en la ilimitabilidad de la actividad ideal, la cual siempre sobrepasa el producto al que se enfrenta, objetiva y, acto seguido, supera.** Sin embargo, es necesario ir más lejos y decir todavía, que **tanto la actividad objetiva como la actividad ideal,** aunque ésta lleve la batuta, **son en el fondo producto de una misma actividad,** de la cual ellas no son otra cosa que sus manifestaciones, y cuya diferencia esencial consiste en ir hacia dos direcciones diametralmente opuestas, pero que surgen de un único y mismo Yo, a lo que Schelling llama “**imaginación**”, la cual es la misma que en Kant y Fichte, y precisamente por ser capaz de producir el mundo ideal y el mundo del arte, Schelling la llama “facultad poética”.

“Lo activo en ambas es una y la misma cosa, lo único por lo cual somos capaces de pensar y unificar incluso lo contradictorio: la imaginación. Así pues, lo que nos aparece más allá de la conciencia como un mundo real y en la esfera del conocimiento como mundo ideal o como mundo del arte, también son productos de una y la misma actividad”.²⁷⁴

En síntesis: **la verdadera fuente del movimiento de la autoconciencia y que funda todo el proceso o la historia de aquélla es la imaginación, a cuyo despliegue acompaña**

²⁷² “Das progressive Prinzip in dieser Geschichte ist die ideelle als unbegrenzt vorausgesetzte Tätigkeit”. *System...* 62-63. *Systema...* Cap. III. p. 205.

²⁷³ “ ist nicht sowohl ein Streit ursprünglich dem Subjekt als vielmehr den Richtungen nach entgegengesetzter Tätigkeiten, da beide Tätigkeiten eines und desselben Ich sind”. *System...* p. 56. *Systema...* Cap. III. p. 198.

²⁷⁴ “Es ist ein und dasselbe, was in beiden tätig ist, das Einzige, wodurch wir fähig sind, auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen –die Einbildungskraft. Es sind also auch Produkte einer und derselben Tätigkeit, was uns jenseits des Bewusstseins als wirkliche, diesseits des Bewusstseins als idealische oder als Kunstwelt erscheint”. *System...* p. 271. *Systema...* Cap. VI. p. 424.

en todo momento el método, concebido como la exposición esencial, reflexiva y necesaria de los momentos que integran dicho proceso de la autoconciencia como una totalidad orgánica dialécticamente estructurada.

6.12. Conclusión

Según mi criterio, existe un trasfondo metodológico en la Filosofía Trascendental de Schelling, el cual se manifiesta en general como una exposición racional del objeto de esta filosofía, que es el saber en general. El método filosófico de Schelling es un procedimiento científico, que surge a partir de la propia necesidad del saber para fundamentarse, desarrollarse y explicarse a sí mismo. El método está formado por distintos puntos de vista que remiten a la idea de contenido esencial (ontológico), de conocimiento, en tanto que reflexivo o saber del saber (epistemológico), de conceptos puros (lógico) y de movimiento (dialéctico), entre otros, fuera de los cuales no es posible hablar de método. La función del método es volvernosciosos (*uns bewusst werden*) de la estructura del saber, así como del mecanismo de la conciencia que permite la generación de conceptos que constituyen dicha estructura como una totalidad orgánica -dialéctica- y que se encuentra en la propia autoconciencia. Por tanto, creo que el método no puede anteceder al objeto, sino que lo debe acompañar, como de hecho lo hace aunque no seamos conscientes de ello, ya que no es otra cosa que la expresión de los aspectos esenciales, en términos conceptuales, de la naturaleza del objeto mismo.

Las razones que apoyan nuestra conclusión se encuentran planteadas y desarrolladas a lo largo de esta investigación, esperando haber logrado exponerlo en forma plausible, así como también haber demostrado la hipótesis inicial de que el método filosófico de Schelling no se puede plantear *per se* ni con independencia del contenido que expresa y al

que acompaña en todo momento. Por tanto, sólo me limitaré a continuación a exponer dichas razones en forma sumaria en esta conclusión.

El método no surge de la voluntad arbitraria del filósofo, sino de un acto por parte de él basado en la libertad, que puede darse o no darse, pues recordemos que para Schelling la filosofía surge como libre imitación de algo, pero una vez que se da, está sujeta a reproducir el objeto con necesidad, es decir, según leyes determinadas que surgen primordialmente de la naturaleza esencial del objeto investigado más que de los dictados de la razón, lo que tampoco implica supresión total del sujeto porque entonces se anularía todo conocimiento, pues, recordemos que el conocimiento es tanto subjetivo como objetivo, de tal modo que la participación del sujeto es tan indispensable como la del objeto, sólo que en este caso el papel dominante lo juega el objeto, al cual se encuentra supeditado el sujeto, cuya función es seguir y expresar a su modo, o sea, idealmente, las determinaciones contenidas en el objeto con tal de dar cuenta del mismo. Las funciones del sujeto se encuentran supeditadas a las pautas del objeto, el sujeto debe seguir al objeto paso a paso, observar y anotar sus cambios y transformaciones, expresándolo a través de sus múltiples determinaciones. Esto nos sirve para afirmar que el método filosófico de Schelling no es un procedimiento inventado primero, para ser aplicado a un contenido determinado después, sino que surge precisamente al mismo tiempo que el desarrollo del contenido en cuestión, y lo hace como la expresión y presentación del mismo en una forma estrictamente racional, porque nos revela un orden inmanente seguido, una estructura interna perfectamente articulada, de naturaleza esencialmente dialéctica, o sea, contradictoria, al estar basado en una unión de contrarios, además, de ser cambiante y, por lo tanto, de carácter dinámico.

La importancia que adquiere el objeto frente al sujeto refleja el sentido objetivo del proceso, de tal manera que el desarrollo del contenido del objeto es aquello que marca la

pauta, no siendo otra cosa el método que la exposición de este mismo despliegue con todos y cada uno de sus momentos singulares. Por cierto, esta tarea metodológica de la filosofía schellinguiana de reproducir idealmente el acto originario de la autoconciencia se asemeja mucho a lo que dice Marx cuando habla de la “apropiación ideal de lo real”,²⁷⁵ como una condición científica indispensable para conocer y explicar verdaderamente un objeto, todo lo cual hace coincidir el punto de vista de Schelling y de Marx en este punto.

También, según lo expresado con anterioridad, el método filosófico de Schelling en el *SIT* contiene un sustento ontológico por dos motivos. Primero, si bien es cierto que su objeto es el espíritu, bajo la forma concreta del Yo puro, éste no es otra cosa que el absoluto en cuanto sujeto-objetivo subjetivo. Entonces se puede afirmar que la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía Trascendental no son más que distintas fases de una misma ciencia que trata de una misma subjetividad en distintos momentos de su desarrollo. Segundo, dado que el análisis concreto de la Filosofía Trascendental es el acto abstracto de la autoconciencia, el contenido de tal acto es tanto el Yo como todas sus determinaciones (las acciones de la inteligencia), como todo lo que está puesto para el Yo (el mundo objetivo = naturaleza con sus determinaciones y la historia). Pues como dice Schelling: “Así como del acto originario de la autoconciencia se determina una naturaleza entera, a partir del segundo o sea del acto de la libre autodeterminación, resultará una segunda naturaleza cuya derivación es todo el objeto de la siguiente investigación”,²⁷⁶ siendo la historia precisamente esa segunda naturaleza, es decir, la serie de acciones libres y conscientes que corresponden a la segunda parte de la Filosofía Trascendental: a la

²⁷⁵ Cf. Marx, K. *Introducción a la crítica de la economía política*. Ediciones de Cultura Popular. 5a ed. México, 1974. p. 259.

²⁷⁶ “Ebenso wie aus dem ursprünglichen Akt des Selbstbewusstseins eine ganze Natur sich entwickelte, wird aus dem zweiten oder dem der freien Selbstbestimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten der ganze Gegenstand der folgenden Untersuchung ist”. *System*...pp. 190-191. *Sistema*... Cap. IV. p. 337.

Filosofía Práctica. En efecto, la historia es para la Filosofía Práctica lo que naturaleza es para la Filosofía Teórica: su objetivación, donde la naturaleza remite a lo inconsciente y la historia a las acciones conscientes. Por último, si recordamos lo que decía Schelling de que el Yo es originariamente actividad infinita y por tal motivo fundamento y compendio de toda la realidad, entonces resulta que el mecanismo del surgimiento del mundo se origina a partir del principio interno de la actividad espiritual del Yo, sin ninguna afección externa. Por cierto, esta tesis idealista de que el mundo sólo consiste en representaciones nuestras, no cancela la validez de dicha tesis ni los efectos que produce, al ofrecernos el conocimiento verdadero, esencial de las cosas. Aunque para la Filosofía Trascendental sólo lo subjetivo o el acto de saber, o sea, lo epistemológico tenga realidad originaria aquí, lo objetivo (ontológico) también llegará a ser objeto para ella pero sólo indirectamente. Dicho de otro modo, a pesar de que lo epistemológico represente en la Filosofía Trascendental el papel principal, esto no obstante no cancela la presencia de lo ontológico aunque aparezca de forma subordinada (*untergeordnet*), mas no suprimida (*aufgehoben*). Para finalizar, el ser de la naturaleza y el ser histórico de que hablamos justifican, en mi opinión, la presencia de lo ontológico, aunque surjan indirectamente y ocupen un segundo término en la investigación del saber en la Filosofía Trascendental.

Por otro lado, resulta evidente que el método está supeditado a los fines de la Filosofía Trascendental, la que tiene por objeto un análisis de la autoconciencia, desde su primera manifestación como sensación originaria hasta volverse totalmente consciente de su saber y actuar como conciencia estética.

El método de Schelling es un método propio de la Filosofía Trascendental, que nace de la necesidad de ésta de exponer su mismo objeto que es el saber en general, contando con sus propios protocolos de científicidad (ser cierto, verdadero, necesario y universal, y

sistemático), a diferencia del método particular de las demás ciencias, del cual es base y fundamento, justamente por tener por objeto el saber en general.

El método es genético porque recordando a Spinoza nos presenta las cosas *ut in se sunt*, ya que la mejor forma para conocer algo es remitirnos a su propia génesis. En este sentido el método es también sintético porque va del fundamento a lo fundado, así está escrita la mayor parte del *SIT*, pues recordemos que parte del principio fundamental “Yo soy Yo”, para derivar de él todas las determinaciones: o el Yo y todo lo que está puesto para el Yo, en síntesis: el Yo y el mundo, o sea, lo mismo que va a decir Hegel más tarde con otros términos: “toda la realidad interior y exterior a la conciencia”. Pero, también es analítico, como puede corroborarse en la tercera época, donde este aspecto analítico hace acto de presencia hasta el comienzo de la Filosofía Práctica, donde continua operando el método sintético.

Existe otra noción del método que es importante mencionar y que se refiere al aspecto reflexivo el cual contiene cuatro puntos, que aquí sólo me limitaré a expresar ya que su desarrollo y justificación han quedado expuestos en lo anterior. **En primer lugar**, una de las funciones del método es ser reflexión, en el sentido de reflejar (*wiederstrahlen*) las distintas acciones de la inteligencia, que van a permitir a la conciencia acceder a su meta, a saber, volverse precisamente autoconciencia, y presentarlas siguiendo un orden riguroso, basado en la necesidad de su propio desarrollo. **En segundo lugar**, otro sentido de la reflexión es el de reflexionar (*nachdenken*) como el acto de la inteligencia de volver sobre sí, sobre su saber, luego entonces como “saber del saber” para dar cuenta de las notas esenciales de cada acto de la inteligencia. Éste no es otro que el segundo elemento de la intuición intelectual, la cual debe acompañar a todo pensar trascendental, donde el primer elemento corresponde al constante producir de las acciones originarias de la inteligencia, y

el segundo, a la constante reflexión sobre este producir. **En tercer lugar**, existe otro sentido estrechamente relacionado con el anterior, o tal vez se podría considerar como un corolario del mismo, mediante el cual se vuelve absolutamente inteligible todo el proceso de la autoconciencia. El sentido de éste estriba en que no es suficiente reflejar la serie de acciones originarias del conocimiento, sino también y principalmente en volver a ser consciente (*sich bewusst werden*) de la necesidad originaria implícita de esas acciones. **Por último**, tenemos el que se refiere al punto de vista filosófico (*der philosophische Gesichtspunkt*) que coincide necesariamente con el del método, ya que la función del filósofo es la del Yo que reflexiona sobre el Yo objetivo que se desarrolla, o sea, “el que está ocupado en la producción de la autoconciencia”, y la del método es justamente la exposición, en términos conceptuales, de dicho proceso, para comprenderlo y demostrar su racionalidad. En realidad, ambos puntos de vista, el del filósofo y el del método, vienen a ser lo mismo, o mejor dicho, el último no es sino la expresión en términos concretos de la actividad realizada por el filósofo.

Por otro lado, otra noción del método remite a la intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*). Ésta no es otra cosa que la manifestación concreta de la actividad del Yo y es la que, por una parte, produce las acciones de la inteligencia y, por otra, la que intuye, reflexiona y explica tales acciones, según su definición y de acuerdo a su naturaleza dual, como ya vimos. La intuición intelectual es la fuente interna de la deducción de la Filosofía Trascendental, pues, es “la que conduce el vuelo de la especulación” porque su actividad nos descubre un antagonismo entre dos términos opuestos, polares, que van a cambiar en forma creciente a mediada que avance el desarrollo de la conciencia, pero siempre estarán presentes, ya que el conflicto desatado entre ambos, o sea la contradicción, va a ser el motor del proceso y la causa del dinamismo del método.

Finalmente, la dialéctica va a ser el rasgo más propio del método filosófico de Schelling, como también de Fichte y después de Hegel. Esto le permite a Schelling sostener una concepción dinámica de la filosofía, la cual extrae originariamente de la naturaleza, y después de la inteligencia, a diferencia de Fichte quien escamoteó todo principio de actividad de la naturaleza, y de Hegel, cuyo desprecio por la evolución de la misma, como ya vimos, vuelve su concepción de la naturaleza más especulativa y menos realista o materialista que la de Schelling.

Schelling sostiene que la actividad de la inteligencia es de naturaleza dialéctica porque se basa en una relación contradictoria entre términos opuestos. Este conflicto, como se dijo antes, va a dar origen a todo el proceso, y va a perdurar siempre, ya que todo equilibrio resultante de la síntesis de la contradicción es siempre relativo, y por principio no puede ser absoluto sin negar la libertad del Yo, que es esencialmente actividad infinita. Por eso Schelling realza, tal vez más que Hegel, la contradicción entre los contrarios más que la unidad de los mismos, resultando la identidad derivada. Esta dualidad en la unidad de la inteligencia, así como la polaridad de actividades en ella, nos autorizan a establecer una “analogía” pertinente entre la inteligencia y la naturaleza, la cual explica el aspecto dinámico de ambas. Por último, hay que agregar que el fundamento común que instaura el dinamismo y la mediación tanto de la naturaleza como de la inteligencia, tiene su origen en la actividad infinita del absoluto, del cual ellas no son más que dos momentos del mismo captados dialécticamente en distintas etapas de su evolución, las cuales lo expresan a su manera: una como cosas y la otra, como ideas. Esta tesis nos hace recordar el punto de vista de Spinoza, en el cual seguramente se inspiró Schelling y en otros puntos como en el *mos geometricus* como veremos en el siguiente capítulo dedicado a la Filosofía de la Identidad,

al descubrir, en función de lo anterior, el paralelismo entre la naturaleza y la inteligencia, como ya ha sido mencionadolo.

Capítulo VII El método en el Sistema de la Identidad

7.1. Hacia la unificación del sistema

La filosofía de Schelling se puede considerar desde dos puntos de vista: desde fuera o desde dentro de ella misma. En el primer sentido implica convalidar la interpretación usual que no ve en ella más que un estudio de distintos temas: Naturaleza, Yo, Identidad, libertad, mitología, religión, etc., todo lo que se quiera menos un sistema filosófico. En cambio, en el segundo, nos devuelve una filosofía unificada alrededor de un objeto, el cual constituye el núcleo de su verdadero sistema filosófico y que no es otro que “el absoluto”, y junto a éste “la libertad”, ya que ambos son, en realidad, los hilos conductores en función de los cuales se articulan las llamadas etapas filosóficas de Schelling, al mismo tiempo que son los puntos nodales desde y hacia donde convergen todos los demás.

En efecto, bajo esta nueva óptica, cada etapa no representa más que un momento, entre otros, de la autoexposición (*Selbstdarstellung*) del absoluto, que se enriquece con nuevas determinaciones que Schelling descubre progresivamente en su concepción del mismo. Ver la filosofía de Schelling desde dentro de ella es considerarla como su autor la concibió, es decir, impregnada de un dinamismo propio. En este sentido, es captarla bajo la idea de proceso, basado primordialmente en la dialéctica del objeto más que en los dictados del sujeto; y en donde cada una de las etapas que componen su filosofía son en realidad distintos momentos que se van desplegando gradualmente, como un arco, y corresponde a la apertura interna de su contenido -el absoluto-, formando un todo, al ser el absoluto mismo el suelo y fundamento de aquéllas, en función del cual únicamente cobran coherencia y sentido.

En este orden de cosas, se puede añadir algo más a favor de la unidad y continuidad en la filosofía schellinguiana. Fiel a su espíritu dialéctico el filósofo germano defiende desde muy temprano la unidad de la totalidad sobre la unilateralidad, como ya vimos en su Filosofía de la Naturaleza. Eso quiere decir que para Schelling la totalidad no surge de la suma de sus partes (posición que corresponde a una concepción mecanicista que Schelling combate destruyendo sus argumentos al oponer el punto de vista dialéctico), sino al contrario, aplicado al caso presente, implica que la filosofía de Schelling no es el resultado de la suma de sus distintas etapas, sino más bien y, ante todo, la manifestación progresiva de una filosofía del absoluto, que se va gestando y desarrollando a medida que en su autor brotan nuevas líneas de pensamiento para producir una de las concepciones más complejas del absoluto en toda la historia de las ideas. Así pues, la racionalidad de la filosofía schellinguiana se explica por la unidad de la diversidad de sus elementos, y no por la diversidad de sus temas simplemente, o sea, como carentes de unidad, ya que ésta es justo la que le da cohesión y sentido al todo.

En mi concepto, hay que subrayar que esta visión unificante permite hablar de una filosofía de Schelling y no de distintas filosofías, ya que su asunto (el absoluto) es un tema escrito en distintas claves, siendo resultado, y no presupuesto, de la unidad de su objeto -el absoluto- de un Dios vivo, de la articulación dialéctica, interna de los diferentes elementos que configuran su contenido, acerca del cual se puede deducir que presenta un orden que va de la indiferencia absoluta a su autorevelación en el mundo sensible con la encarnación de Cristo; su estructura está mediada por la dualidad de dos voluntades antagónicas: voluntad de fundamento y voluntad de existencia; que tiene en sí misma su propia evolución,

empezando con su autocreación, prosiguiendo con la naturaleza y culminando en el mundo espiritual, siendo su resorte dialéctico la libertad.

7.2. Sistema de la Identidad

Procediendo metodológicamente, se puede afirmar que la Filosofía de la Identidad constituye un momento decisivo en el pensamiento de Schelling, ya que representa la unificación del sistema filosófico de su autor, como resultado de la síntesis dialéctica de la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía Trascendental, que corresponden a los dos períodos inmediatamente anteriores. Esto ocurre en 1801 con la aparición de su obra *Exposición de mi sistema de la filosofía (Darstellung meines Systems der Philosophie)*. Así pues, parecería lógico suponer que la Filosofía de la Identidad es el resultado y síntesis del desarrollo efectivo de la Filosofía de la Naturaleza y de la Filosofía Trascendental. Además, esto parece justificarlo el desarrollo cronológico de Schelling, puesto que ambas obras preceden a la aparición de la Filosofía de la Identidad. Y es así como ha sido presentado por los intérpretes. Sin embargo, en mi concepto, esta conclusión no me parece del todo correcta porque esto equivale a suponer que a la Naturaleza como al Espíritu se les puede reconocer como siendo partes e incluso anteriores al absoluto. Ahora bien, sabemos que para Schelling la totalidad en que está pensando es orgánica, no mecánica, y no se forma por tanto de la suma de las partes, sino al contrario, que las partes surgen del despliegue dialéctico del absoluto, de su automovimiento, al modo como un organismo se expande en sus distintos miembros. En consecuencia, la verdadera interpretación sería la siguiente. Aunque la Filosofía de la Identidad surge cronológicamente como *a posteriori*, luego en el curso de la exposición, ésta desvela su naturaleza lógicamente *a priori*, como condición trascendental de la Filosofía de la Naturaleza y de la Filosofía Trascendental, es decir, que

lo que se presentaba como efecto es en realidad causa, no derivado, sino algo originario de donde se desprende lo otro.

Además, la Filosofía de la Identidad no representa un corte con respecto a la Filosofía de la Naturaleza ni con la Filosofía Trascendental, sino continuidad (por la unidad de su objeto) y un simple cambio de perspectivas, pues mientras que antes Schelling analizaba, desarrollaba y exponía la naturaleza y el espíritu por separado; en la Filosofía de la Identidad se dedica exclusivamente al núcleo de ambos: el absoluto. La unidad de su filosofía existía ya desde el comienzo, debido a la unidad de su objeto -el absoluto-, siendo la naturaleza y el espíritu dos formas de su manifestación. La influencia de Spinoza sobre Schelling, presente desde el principio de su filosofía, se manifiesta nuevamente aquí, cuando el alemán expresa sus ideas en su *Darstellung* de 1801 mencionada de acuerdo al método geométrico del holandés: no introduciendo opiniones personales en la cadena deductiva, sino presentando y demostrando objetivamente los argumentos, encadenando así sus ideas y no dejando nada sin demostración.

Schelling, como hará de ahora en adelante, pone en el centro de sus análisis el absoluto, del cual afirma que es la totalidad indiferenciada de lo subjetivo y lo objetivo. En él se encuentran disueltas todas las contradicciones. En este sentido, el absoluto es anterior a la diferencia del Yo y No-Yo, sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, en vista de lo cual es su unidad indiferenciada, cuya ley se expresa mediante el principio de identidad $A = A$. Más tarde, Schelling va a reconocer que esta acepción del todo es sólo una forma negativa de definirlo. Por otro lado, va a identificarlo con la razón, al reconocer mediante la P(roposición) 9 de la obra mencionada que la razón y la identidad absoluta no son más que uno y lo mismo. Pero, sabemos también que posteriormente va a rectificar este juicio, al

reconocer en su filosofía tardía que hay instancias más originarias que la razón misma como son el ser, la voluntad y la libertad, lo cual no va a implicar un abandono de la razón, como haremos ver más adelante.

Por lo pronto, el motivo de esta identificación entre el absoluto y la razón es que ésta representa el punto de vista (objetivo) en que se conciben las cosas, o sea, como son en sí (*ut in se sunt*) y no como se presentan a la conciencia finita. La razón ve las cosas articuladas entre sí dentro de una totalidad perfectamente estructurada, que es el absoluto. Ver las cosas como finitas es sacarlas de su contexto general y tratar de explicarlas *per se* en su aparente independencia y fuera de su relación interna con todo lo demás. Esto lleva a Schelling a concluir en la P. 13 que nada hay en sí que sea finito, sino que todo se encuentra absolutamente mediado.

De aquí se puede desprender una tesis metodológica importante. Lo finito y lo infinito en Schelling se encuentran absolutamente mediados, uno es y se comprende en función del otro, ya que ambos son términos polares que si resultan ser diferentes no por ello son menos mutuamente indisolubles. La diferencia entre ambos no es tanto interna sino externa, producto del sujeto, pues, mientras que para la razón todas las cosas son y se explican en su infinitud o mutua implicancia, en cambio la conciencia concibe las cosas en su aparente individualidad, sin relación con el todo, al que originariamente pertenecen.

Sin embargo, sigue persistiendo el problema de cómo surge la diferencia de la identidad, o cómo se derivan las cosas de la identidad indiferenciada del absoluto, del cual sabemos por definición que debe contener en sí toda la realidad y que no es tampoco la causa exterior del universo, sino que es el universo mismo (P. 32). Schelling responde que de haber diferencia entre sujeto y objeto debe ser cuantitativa, no cualitativa (P. 23), la cual es

sólo en apariencia para la conciencia empírica, bien que no para la razón. Si predomina la subjetividad aparece el espíritu -la serie ideal-, o si lo hace la objetividad tenemos el mundo natural -la serie real-. Así, el ser finito es una forma determinada del absoluto (P. 38), resultado de una diferencia cuantitativa, siendo la expresión universal de la finitud (diferencia) $A = B$, (P. 37) frente a la infinitud (identidad) $A = A$. Esta relación cuantitativa entre lo subjetivo y lo objetivo produce todos los seres finitos, mediante una serie de grados que Schelling llama “potencias”. Hay que guardarse de identificar las potencias con los seres finitos, ya que ellas son en realidad niveles de existencia para catalogar las cosas según su grado de desarrollo. La aparición y desarrollo del mundo transcurre entre la potencia mínima y la suprema, como ya vimos en la Filosofía Trascendental.

La respuesta de Schelling que acabamos de exponer sobre la relación finito-infinito fue criticada por ser tal vez sólo nominal, dejando el problema prácticamente intacto, por tal motivo, su autor tuvo que recapacitar ofreciendo otra solución en 1804 y finalmente completada en 1809, cuando terminó por zanjar definitivamente la cuestión.

7.3. Lo real y lo ideal en el Sistema

Ahora bien, la serie real y la serie ideal tomarán el lugar de la Filosofía de la Naturaleza y de la Filosofía Trascendental, respectivamente. Con la Filosofía de la Identidad se cierra la Filosofía Trascendental, en cambio, Schelling continua desarrollando en su *Darstellung* solamente la serie real (que lo va a llevar al final a una filosofía del Ser en su Filosofía Positiva). En efecto, de la Introducción a la Proposición 50, Schelling enuncia el punto de vista de la razón o de la identidad absoluta y la teoría de las potencias; sigue la deducción de la materia, de las fuerzas, de la gravedad y de la luz, Proposiciones 51-67. Por último, viene la exposición del proceso dinámico (magnetismo, electricidad), del proceso químico

y del proceso orgánico, Propositiones 68-159. La serie ideal y su desarrollo lo hará, como indica la nota a la última proposición -159-, posteriormente, tal vez se refiera el autor a su tratado sobre la libertad de 1809. Lo cierto es que en la *Darstellung* la Filosofía de la Naturaleza tendrá el lugar de filosofía primera, ya que esta obra se limita a desarrollar la serie real. Esto se comprende de suyo desde el momento en que sabemos que para Schelling el verdadero orden es partir de lo más primigenio del absoluto -la naturaleza- para transitar a su desenvolvimiento -el espíritu-. En consecuencia, la tarea es empezar por la Filosofía de la Naturaleza y proseguir con la Filosofía Trascendental, como se manifiesta ahora en el orden seguido en la Filosofía de la Identidad, que va primero del desarrollo de la serie real y continuar después con la serie ideal. Esto, no obstante, no representa un retroceso, ya que el verdadero punto de partida es de ahora en adelante el absoluto, del que brotan la naturaleza y el espíritu y en este orden porque es el orden real, lo que justifica el sentido objetivo, y no subjetivo, del método seguido por Schelling, dictado por la naturaleza y desarrollo del contenido de su filosofía.

Aquí, según Cattin,²⁷⁷ es donde se vislumbra una aportación de Schelling al Idealismo alemán, pues al establecer su concepción del absoluto como la total indiferencia entre sujeto y objeto, hace aterrizar la filosofía en un principio fáctico, real, dejando atrás el subjetivismo de Kant y de Fichte. Además, el joven Hegel, por su parte, va a reconocer que, en contra del formalismo de Fichte, esto es, de la síntesis formal entre el Yo puro y el No-Yo, cuyo cumplimiento es arrojado al infinito, sin realizar la verdadera síntesis, Schelling hará prevalecer una filosofía real, en donde la identidad es principio real del sistema, dando así el primer paso concreto a la unidad de su propio sistema filosófico, siendo el segundo

²⁷⁷ Cf. Cattin, E. *Le Tournant. Indications sur la Darstellung de 1801 en Schelling*, F.W.J. *Exposition de mon système de la philosophie*. Trad. E. Cattin. Vrin. París, 2000. p. 26.

paso desarrollar y exponer los elementos esenciales del absoluto en su filosofía intermedia, y el tercero y último momento, el surgimiento de su verdadero sistema filosófico y la presentación del absoluto como un Dios vivo.

Capítulo VIII El método en la filosofía intermedia de Schelling

8.1. Introducción de lo finito en el absoluto

La etapa intermedia de la andadura filosófica de Schelling se inicia más o menos en 1804 y se prolonga hasta 1820, durante este lapso se fueron gestando algunas ideas importantes sobre el método que Schelling va a integrar definitivamente en su filosofía posterior.

El problema de la relación de lo finito y lo infinito, que se cernía como una sombra en la Filosofía de la Identidad, no pudo encontrar una solución satisfactoria por parte de Schelling, como acabamos de ver. Recordemos que fue una cuestión crucial que se planteó mucho antes, desde 1795 cuando declara al respecto: “Pero creo que este tránsito, de lo infinito a lo finito, es justamente el problema de toda filosofía, y no sólo el de un sistema particular”.²⁷⁸

La interrogante y finalmente su respuesta, como resultado de las críticas de su amigo el Dr. Eschenmeyer, se encuentran en el texto *Filosofía y Religión* de 1804, el cual, a juzgar por algunos intérpretes, representa un corte en la filosofía de Schelling, ya que la unidad del absoluto queda dividida en dos partes: por un lado, el infinito y, por otro, lo finito. Por mi parte, voy a intentar demostrar que no se trata de un corte en su filosofía, sino de una evolución al ampliar aún más su concepto de absoluto.

²⁷⁸ Schelling, F.W.J. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Trad. V. Careaga. Tecnos. Madrid, 1993. p. 58.

Schelling no admite la doctrina de la emanación expresando: “En una palabra, de lo absoluto a lo real no hay ningún tránsito continuo, el origen del mundo sensible es pensable sólo como una ruptura perfecta del absoluto, por un salto... Lo absoluto es lo único real; las cosas finitas, por el contrario, no son reales; por tanto, su fundamento... sólo puede residir en un *alejamiento*, en una *caída* del absoluto”.²⁷⁹ En este texto se encuentran varias ideas que voy a desglosar para despejar dudas y posibles equívocos.

Primero. Schelling repite categóricamente que, en efecto, no hay tránsito posible entre infinito y finito, tal y como había sostenido antes, por eso introduce la idea de ruptura (*Abbrechen*), lo cual haría pensar en un corte en su filosofía. Pero eso no es así, pues, como aclara a renglón seguido, aquélla ocurre al interior del absoluto, lo que nos induce a creer que no se trata de un quiebre en su pensamiento, sino en su objeto, el absoluto. Así resulta que ahora tenemos el infinito y lo finito, la identidad y la diferencia, al absoluto y el mundo sensible separados en el entendido de que el último se halla dentro y no fuera del primero. Entonces, las cosas finitas, por decirlo de algún modo, se encuentran no en el “centro” del absoluto, sino en la “periferia”, por eso Schelling introduce la idea de “alejamiento”, para indicar que su fundamento no está en el centro, sino en su separación del mismo, pero no en el exterior.

Segundo. El fundamento de las cosas finitas reside en una separación (alejamiento) del centro del absoluto; y la causa de una cosa no se encuentra en Dios, sino en otra cosa, y ésta, a su vez, en otra *et sic ad infinitum*. “De ahí que, el origen de ninguna cosa finita refiera inmediatamente a lo infinito, sino que sólo puede ser comprendido por la serie de

²⁷⁹ Schelling, F.W.J. *Filosofía y Religión en Schelling. Antología*. Trad. J. L. Villacañas Berlanga. Ed. Península. Barcelona, 1987. p. 263.

causas y efectos...”²⁸⁰ En consecuencia, el mundo sensible tiene como fundamento al absoluto, más exactamente, en la separación del centro, pero no tiene su causa en él, sino en la serie de causas y efectos. Esto nos lleva a deducir que el mundo sensible es independiente del absoluto, pero inseparable de él, del mismo modo que un hijo, al llevar una vida propia, es independiente de su padre, pero inseparable de él, por tener como origen al padre progenitor. Lo peculiar de lo finito es afirmar el ser para sí o subordinar lo infinito en sí a lo finito, separándose de su arquetipo -el centro- y mantenerse en la separación -la periferia-. Cuando Schelling sostiene que las cosas finitas no son reales, quiere decir que no lo son porque pretenden ser y concebirse *per se*, en su particularidad, sin relación a la totalidad a la que pertenecen. Este mantenerse encerradas en su individualidad, “ser para sí mismo” de las cosas finitas representa la ipseidad, que vale como principio de la finitud.

Tercero. La caída (*Abfall*) no inicia la serie temporal, pues es tan eterna como el absoluto,²⁸¹ y representa la negación de la infinitud, es decir, la finitud pura, lo que vale tanto como decir, la máxima separación del centro. Por eso es que la Yoidad -en el hombre- y el mundo sensible representan, respectivamente, el cuerpo y el mundo de las sombras, el simulacro de las ideas -según la doctrina platónica-, como el receptáculo en donde se encuentran prisioneras el alma y las ideas de las cosas, ya que el alma es también una idea, la idea del cuerpo.

Cuarto. Pero así como la ipseidad apunta al máximo alejamiento de Dios, representa, como dice Schelling, “...también a su vez el momento de la vuelta a lo absoluto”.²⁸² Este camino de regreso al centro, a la unidad perdida en la particularidad a la totalidad con Dios,

²⁸⁰ Ibidem p. 265.

²⁸¹ “Esta caída es tan eterna (fuera de todo tiempo) como lo absoluto mismo o como el mundo de las ideas”.
Ibidem. p. 265.

²⁸² Ibidem p. 266.

de la finitud a la infinitud, o de la diferencia a la identidad, representa el momento de la “Reconciliación” (*Versöhnung*). “El gran designio del universo y de su historia no es otro que la reconciliación y la redisolución completa con el absoluto”.²⁸³ Por eso la meta del alma es buscar la senda del retorno al arquetipo, lo cual puede empezar liberándose del cuerpo y de toda relación con la materia. Y no debe empezar al llegar al más allá, pues como sostiene Schelling: “la eternidad comienza ya aquí”,²⁸⁴ siendo su tarea: “que el alma se libre tanto como sea posible de las ataduras de la sensibilidad”.²⁸⁵

Quinto. Esta caída o alejamiento del absoluto y su retorno a él o reconciliación constituye el tejido de la historia de la humanidad para el filósofo germano. A la primera, que representa la salida la llama la *Ilíada*, a la segunda o el regreso, la *Odisea* de la historia.²⁸⁶ Sin embargo, junto a todo este aspecto negativo de la caída, Schelling reconoce un lado positivo, a saber, la manifestación de Dios en la historia, así afirma “que la caída deviene el medio de la revelación completa de Dios”.²⁸⁷ De este modo resulta que la historia viene a ser el escenario de la acción del absoluto, en tanto que marco de la revelación divina: “así, la historia también es en el todo y no es sino una sucesiva y autodesplegada revelación de Dios”.²⁸⁸

Por último y para terminar de desenrollar el rizo, expresado desde un punto de vista metodológico, *Filosofía y religión* representa el momento y la afirmación de la diferencia en el absoluto, así como la Filosofía de la Identidad hace lo propio con la identidad del absoluto. Como vemos, Schelling ha sentado las bases para la solución de un problema que

²⁸³ Ídem. p. 266.

²⁸⁴ “ p. 282.

²⁸⁵ “ p. 282.

²⁸⁶ Cf. *Filosofía y Religión*. p. 276.

²⁸⁷ *Filosofía y Religión...* p. 276.

²⁸⁸ *Ibidem* p. 276.

acechaba constantemente a su filosofía: la relación del infinito y lo finito, la identidad y la diferencia, de tal suerte que adelantándonos un poco, podemos decir que en su escrito sobre la libertad va a resolver absolutamente el problema de la diferencia, al poner el origen de ésta en el absoluto mismo, incluido el origen de la diferencia más extrema -el mal-, en función de lo cual, el absoluto deja de ser aquella identidad vacía a la que Hegel tanto criticó en su *Fenomenología del espíritu*, para convertirse en una entidad viviente y realidad polar, en una unidad en la dualidad.²⁸⁹

8.2. Filosofía de la Libertad

Las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados de 1809 y las Edades del Mundo de 1811, 1813 y 1815 marcan un momento culminante en el pensamiento de su autor, aunque pertenecen a la etapa intermedia de su larga filosofía, en dichas obras se van a gestar los elementos fundamentales que van a servir a Schelling para formular una noción definitiva del absoluto, y crear así su verdadero sistema filosófico, que es la filosofía positiva. De tal suerte que, metodológicamente hablando en el sentido de orden y organización, los elementos encontrados anteriormente por Schelling como son naturaleza, espíritu, identidad, finitud-infinitud, etc., así como las nuevas determinaciones descubiertas durante este periodo intermedio (en las obras mencionadas): libertad, voluntad, sin-fundamento, doctrina de las potencias, contenido suprahistórico, eternidad, temporalidad, esencia, existencia, Trinidad, devenir, historia, ser..., constituyen nuevos elementos que Schelling va descubriendo gradualmente en su concepto del absoluto. Por eso se puede afirmar que tales obras prefiguran su filosofía posterior, siendo lo más relevante de ambas un viraje de

²⁸⁹ Cf. Colomer, E. *op.cit.* p. 98.

Schelling hacia un teísmo, al considerar el absoluto no como un ser inmóvil, sino como un Dios viviente, que es esencialmente libertad y voluntad.²⁹⁰

Schelling lleva a cabo en el tratado sobre la libertad una rectificación de su propio pensamiento, ya que si antes en su Filosofía de la Identidad identificaba la razón con el absoluto, ahora encuentra algo mucho más originario que la razón y que es la libertad y la voluntad: “En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira a encontrar esta suprema expresión”.²⁹¹ Así, Schelling piensa, a diferencia de Hegel, que hay algo anterior a la razón y al conocimiento: “Pues, por muy alta que situemos a la razón, tampoco es que creamos que, por ejemplo, alguien sea virtuoso o heroico o grande sólo por la pura razón, ni tampoco compartimos la famosa opinión de que el género humano se perpetúa gracias a la razón. Sólo en la personalidad hay vida y toda personalidad reposa sobre un fundamento oscuro, que por ende tiene que ser[lo] también del conocimiento”.²⁹²

A continuación viene una exposición metodológica del absoluto, tanto para dar cuenta de su esencia como de su existencia, es decir, cómo es en sí mismo (vida interna) y cómo se

²⁹⁰ Es indudable que el tratado sobre la libertad de 1809 marca un viraje en el pensamiento schellinguiano. La importancia de dicha obra ha inducido a Pérez-Borbujo a considerar “el sistema de la libertad” como el verdadero sistema schellinguiano. Vid. Pérez-Borbujo, Álvarez, F. *Schelling. El sistema de la libertad*. Herder. Barcelona, 2004.

²⁹¹ Schelling, F.W.J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Ed. Bilingüe. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Anthropos. Barcelona, 1989. p. 147. *op. cit.* p. 146: “Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden”.

²⁹² *Ibidem* p. 297. “Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, dass jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein grosser Mensch sei; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, dass das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntnis sein muss”. p. 296.

manifiesta en la realidad (vida exterior), respectivamente. Antes conviene explicar brevemente el sentido metodológico involucrado en esta concepción del absoluto que Schelling va a desarrollar a partir de su tratado sobre la libertad y las *Edades del Mundo*, para aclarar el planteamiento de nuestra presente exposición y el orden de los conceptos.

Metodológicamente hablando, en la filosofía de Schelling no se trata más ahora de deducir el absoluto y toda la realidad que él mismo contiene (que por principio es toda, ya que fuera del absoluto no hay nada más), a partir del Yo puro (Fichte), por más que sea absoluto, ni tampoco implica una mera deducción lógica, conceptual (Hegel), sino que más bien se trata de un método de desarrollo que pretende reproducir la vida del absoluto, debido a que Schelling a partir de ahora comienza a concebir progresivamente el absoluto como un Dios personal (y un viraje de su pensamiento hacia un teísmo), con voluntad siendo su resorte dialéctico la libertad, la cual está detrás de todo el proceso empujando a Dios a ser devenir de sí mismo a través de un camino que va de la oscuridad originaria de su ser hasta la luz y realización de sí mismo mediante la revelación fáctica de su ser en el mundo, *i.e.*, en la naturaleza y en la historia.

Por consiguiente, el orden de aparición de los siguientes conceptos en el discurso: origen, formación, desarrollo, estructura, etc. no se basa en un orden estrictamente racional, puramente pensado, sino, ante todo, en el proceso real, al cual se subordina el primero. Schelling explica esto porque debido a que las determinaciones orgánicas de la esencia y existencia de Dios son demasiado complejas, en ningún caso pueden ser desarrolladas mediante relaciones sencillas, esquemáticas o formales, ni tampoco a partir de meros conceptos, ni sustentadas en un orden lógico, sino presentadas sólo al hilo de la realidad.

Origen. La explicación que da Schelling acerca del origen del absoluto es muy parecida a la teoría moderna del Big Bang, según la cual el mundo habría surgido de una masa inicial en la que se perdió el equilibrio produciéndose una explosión que separó los factores antagónicos, conservando su unidad en la oposición por la uniformidad de las leyes naturales que rigen en todo el universo. Asimismo, en el origen del absoluto encontramos una unidad, en donde se encontraban todos sus elementos en potencia, en equilibrio y que Schelling llama la absoluta indiferencia. A partir de aquí se produjo un desequilibrio interno en la esencia del absoluto, ya que éste para Schelling no es la sustancia cosificada de Spinoza, sino actividad absoluta, lo que originó una dualidad: el ser como existencia y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia. Como no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia, el cual no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, sino sólo su fundamento, al cual Schelling llama la naturaleza en Dios, un ser inseparable de él, pero también distinto.

Schelling concibe a Dios como algo real y viviente, dotado de un dinamismo propio: “Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo, y contiene en sí otro tipo muy distinto y más vivo de fuerzas de movimiento de las que le atribuye la mísera sutileza de los idealistas”.²⁹³

A continuación Schelling pasa a derivar la dualidad no de la identidad, como podría esperarse, sino de la indiferencia, pues en la identidad de las oposiciones éstas siempre están al mismo nivel. Llama la absoluta indiferencia también el “sin-fundamento” (*Ungrund*), el cual está separado de toda oposición. En tanto que opuestos no pueden ser predicados al mismo tiempo del sin-fundamento, mas sí en cuanto no opuestos, esto es, en

²⁹³ Ibidem. p. 159. “Gott ist etwas Realeres, als eine blosse moralische Weltordnung, und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstracter Idealisten zuschreibt.” p. 158.

la disyunción y cada uno para sí, o bien, siendo el infundamento en cada uno de ellos el todo o un ser propio.

Estructura. La estructura del absoluto posee dos principios que lo configuran y explican: el **fundamento** o la **naturaleza**, de la cual se derivan los seres naturales y la **existencia**, **entendimiento** o **voluntad**. Resumiendo, el fundamento es lo material y representa el cuerpo del que el absoluto tomó -como dice Schelling- “carne y sangre”, y la existencia es lo espiritual, ideal. Esto nos permite deducir que él concebía en esta etapa intermedia su filosofía -del absoluto- como realista e idealista al mismo tiempo: “El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo.”²⁹⁴ Entre estos elementos ninguno es el otro ni tampoco puede ser sin el otro, o sea, que todo se presupone mutuamente. En consecuencia, no hay una precedencia temporal, pero sí ontológica, ya que el fundamento precede a la existencia, aunque Dios es a su vez el *prius* del fundamento, el cual tampoco podría ser si Dios no existiera *actu*. Según mi parecer, no se trata de una división lógica o mecánica, sino de un tránsito dialéctico que va desde la indiferencia al fundamento y luego de éste a su transformación en existencia. Esto lo confirma el filósofo alemán al nombrar al fundamento en términos de voluntad, como el que siente el absoluto eterno de engendrarse a sí mismo y que aspira al entendimiento: “... es el ansia y deseo de entendimiento; una voluntad que no es consciente, sino que presiente, y cuyo presentimiento es el entendimiento”.²⁹⁵ De este estado inconsciente Dios emerge libremente en una autocreación para determinarse.

²⁹⁴ Ibidem p. 159. “Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus”. p. 158.

²⁹⁵ Ibidem p. 167. “Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewusster, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist”. p. 166.

Desarrollo. El primer paso que Dios da es generar una representación reflexiva de sí mismo, que podríamos nombrar su imagen, entendimiento y palabra. La unión del ansia originaria y del entendimiento genera una voluntad libremente creadora y todopoderosa, la cual le va a permitir a Dios construir los elementos de su revelación, superando el caos y apareciendo el orden. La consecuencia de esto es: “El primer efecto del entendimiento en la naturaleza es la escisión de las fuerzas, en cuanto que sólo así puede desarrollar la unidad contenida en ella de modo inconsciente”.²⁹⁶

A continuación viene el surgimiento de los seres de la naturaleza. Estos provienen del fundamento, es decir, “en aquello que, en Dios mismo, no es *Él mismo*, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia en Dios”.²⁹⁷ De aquí resulta que las cosas no son Dios mismo, sino que son distintas de él pero también inseparables del mismo, con lo cual se establece la inmanencia de Dios al mundo. Además, hay un paso adelante en relación a *Filosofía y Religión*, pues ahora se nos explica no sólo la separación -caída- de las cosas en Dios, sino su inseparabilidad del mismo mediante el surgimiento de ellas desde algo que sin ser Dios mismo, está en él, en el fundamento, revelándonos también cómo ocurre. A partir del despliegue gradual de la escisión de las fuerzas van a surgir todos los seres naturales, de tal modo que las fuerzas divididas en tal separación van a constituir la materia mediante la cual se configurará más tarde el cuerpo: “...el vínculo más íntimo de las fuerzas sólo se deshace en un despliegue gradual, y en cada grado de la escisión de fuerzas surge un nuevo

²⁹⁶ Ibidem p. 171. “Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewusst... enthaltene Einheit zu entfalten vermag”. p. 170.

²⁹⁷ Ibidem p. 167. “in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist”. pp. 164, 166.

ser de la naturaleza cuya alma tiene que ser por tanto más perfecta cuanto más contenga de modo escindido lo que en otros todavía es indistinto”.²⁹⁸

Ahora bien, Schelling sostiene que todas las cosas y seres de la naturaleza, incluyendo el hombre, tienen un doble principio más o menos desarrollado: voluntad particular y voluntad universal, amor y odio, bien y mal, deseo inconsciente y entendimiento, en términos gnósticos, lo oscuro y luminoso, cuyo desarrollo en forma de lucha va a constituir la historia del mundo. Schelling aclara que en sí, se trata de un mismo principio, que si aparece como doble es porque depende de la consideración desde dos lados posibles. Dios también se encuentra afectado por ambos principios, sólo que en él ambos son inseparables por ser unidad e identidad de todo lo existente, en cambio, en el hombre son separables, y es aquí donde radica la posibilidad del bien y el mal y su explicación.

El mal. Cuando Schelling introduce en su sistema la idea de libertad agrega necesariamente la del mal, ya que aquélla es una facultad del bien y del mal. El origen del mal proviene de subvertir la relación que existe entre los principios, al poner el principio oscuro por encima del principio de luz, anteponer la voluntad particular a la voluntad universal, el ansia originaria y oscura sobre la luz y el entendimiento. Schelling incluso compara el mal con la enfermedad, como la verdadera imagen del mal o del pecado. El mal no es privación (Leibniz), no procede de la finitud en sí, sino de la finitud erigida en ser sí mismo. El mal surge en el hombre cuando se separa de Dios afirmando su propia voluntad particular, que no es más libre sino que se encuentra ligada al fundamento oscuro mediante

²⁹⁸ Ibidem p. 175. “das alleinreste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich lost; und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommner sein muss, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält”. p. 174.

falsos deseos y la aceptación del no ser en su imaginación. En Dios no hay mal porque él es eterna voluntad del bien.

Schelling va a fondo en su teoría del mal, por tal motivo agrega lo siguiente. 1. Existe un mal universal no originario, sino despertado desde el inicio de la revelación de Dios mediante la reacción del fundamento, esto es, el mal es suscitado en la creación, y a través del actuar para sí del fundamento se transforma en principio universal. Schelling piensa que sólo después de reconocer este mal universal, es posible entender una tendencia natural del hombre hacia el mal. 2. El mal como acción resulta de una necesidad interna que brota por sí misma de la esencia del que actúa, con una absoluta necesidad que es al mismo tiempo la libertad. Schelling aprovecha el momento para subrayar que la libertad y la necesidad son lo mismo sólo que vistos desde distintos lados, así, “es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia”,²⁹⁹ y necesario, lo que se encuentra mediado por algo dentro o fuera de él. El bien o mal en el hombre se siguen de lo inteligible, del querer originario o del carácter en él, de lo cual -como aclara Hartmann- el hombre es parcialmente consciente pudiendo siempre desviarse y rectificar sus actos.³⁰⁰

De lo anterior podemos desprender que la posibilidad del mal se encuentra en Dios, en su fundamento, pero su realización efectiva está en el hombre, como acabamos de ver. Metodológicamente, la teoría del mal nos revela la diferencia en Dios, incluso la más extrema -el mal-, lo cual demuestra que el absoluto schellinguiano no es esa identidad vacía o indiferenciada que Hegel tanto criticaba, sino un ser complejo: primordialmente voluntad, libertad y vida (movimiento). 3. Schelling piensa en lo positivo que contiene el mal, pues,

²⁹⁹ Ibidem p. 227. “denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäss handelt”. p. 226.

³⁰⁰ Cf. Hartmann, N. *op. cit.* p. 228.

su realización en el hombre singular es necesaria para la aparición del bien y la revelación divina.

El bien. La elevación de la oscuridad a la luz, de la voluntad particular a la universal constituye el bien. Pero, Schelling acota que esta elevación es una condición privativa del hombre, llamando a la sujeción del principio oscuro (mal) a la luz (bien) “religiosidad”, que impulsa a un actuar sin contradecir la luz del conocimiento. Para mantenerse en el bien Schelling reclama la permanencia en el centro, en el “fuego devorador”. Esto me lleva a comparar a Schelling con Hegel, ya que el primero reclama para ello una fuerza semejante o tal vez mayor que el segundo dice con su “potencia de lo negativo” para separar lo que se encuentra unido. Por último, Schelling da una inter-pretación dialéctica del bien y del mal afirmando que “son lo mismo vistos simplemente desde distintos lados”,³⁰¹ en el sentido de que el mal en sí, o sea, en la raíz de su identidad, es el bien, mientras que el bien, por su parte, es el mal, contemplado en su escisión o su no-identidad. Así, el mal no es ningún ser, sino un no-ser, que no es real más que en su oposición, o sea, en el bien, pero no en sí, porque “todo ser sólo puede revelarse en su contrario”,³⁰² así el mal alcanza su plena revelación en el bien.

Dios, como el hombre, es esencialmente voluntad por ser una unidad viva de fuerzas, siendo la unión del fundamento y la existencia su personalidad, como en el hombre es el principio oscuro y el principio de luz. Esto quiere decir que para Schelling Dios es persona, a diferencia del Dios del puro idealismo (Fichte), como el del puro realismo (Spinoza) de ser un Dios impersonal. Además, Dios, en tanto que eterno vínculo de ambos principios, es espíritu y el más puro amor, en el cual no puede haber voluntad para el mal,

³⁰¹ Ibidem p. 267. “ seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen”. p. 266.

³⁰² Ibidem. p. 201. “ jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden”. p. 200.

pero en el hombre sí, de tal modo que, la separación de principios en el hombre, que no ocurre en Dios porque en él son inseparables, es la mediación que permite la revelación de Dios en el mundo, así como hablar de una historia cuyas etapas son las Edades del Mundo.

Para Schelling **la historia es el escenario *par excellence* donde ocurre la revelación de Dios**. Esto es debido a que, según el filósofo alemán, Dios es algo real y viviente, o sea, “Dios es una vida y no sólo un ser. Y toda vida tiene un destino y está sometida al sufrimiento y al devenir”,³⁰³ y quiere decir que todos los seres vivientes, pero especialmente el hombre, su desarrollo es dialéctico porque su realización es primordialmente por oposición y, por ende, hay necesariamente un devenir y una historia que contar. Schelling en su tratado sobre la libertad habla acerca de la historia de la humanidad³⁰⁴ desde el punto de vista del bien y del mal y su relación con Dios; incluso se pueden comparar la historia del absoluto y la historia de la humanidad, ya que, en mi concepto, ambas historias son de algún modo similares y no contrapuestas porque la historización del absoluto coincide en algunos puntos con la humanización de Dios. No son iguales porque la dimensión cósmica del absoluto es mayor que la escala humana, pero tampoco tan diferentes, pues como dice Schelling: “Dios tiene que volverse hombre a fin de que el hombre retorne a Dios”.³⁰⁵ Por tanto, podemos concluir que la primera historia abarca a la segunda, y plantear la uniformidad y continuidad en el pensamiento schellinguiano, ya que si con el nacimiento del espíritu inicia el reino de la historia, Schelling reconoce que los mismos períodos de la creación que encontramos en éste, se encuentran también en el de la naturaleza, de tal modo, “que uno es al otro analogía y

³⁰³ Ibidem p. 273. “ weil Gott ein Leben ist, nicht bloss ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden untertan”. p. 272.

³⁰⁴ Cf. *Investigaciones filosóficas...* pp. 211 y 218.

³⁰⁵ Ibidem p. 217.” Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komm”. p. 216.

explicación”.³⁰⁶ Además, lo que sucede en pequeño en la vida particular, se repite en grande en la historia.

Edades del mundo. Éstas son tres, como tres son los momentos de la creación -léase autocreación- de Dios. La primera es la época de la inocencia o inconsciencia respecto al pecado, o la de la indecisión, en la que no existían ni el bien ni el mal. La segunda es la del mal (inicialmente escondido en el fundamento), de la culpa y el pecado, es la lucha de los poderes metafísicos entre el bien y el mal, la oscuridad y la luz. La tercera es en la que Dios se revela como espíritu y marca el triunfo del bien sobre el mal, o lo que es lo mismo el retorno del hombre a Dios.

Ahora vamos a compararlas con los momentos de la creación y la revelación de Dios. El primero es el estado pretemporal en el que todo se encuentra en potencia en Dios. El segundo constituye el paso de la potencia al acto, como el proceso de revelación, y como observa Hartmann, idéntico al proceso del devenir de la naturaleza y del espíritu.³⁰⁷ El tercero consiste en la expulsión del mal fuera del bien y su reducción al no-ser o al estado de potencia, sellando la consumación de Dios mediante su autorrevelación.

Lo anterior también se puede expresar metodológica y dialécticamente del siguiente modo. El primer momento en una y otra historia es el momento de la unidad, de la indiferencia absoluta, ya que todo está contenido en forma implícita o en estado de potencia. El segundo representa el momento de la escisión, donde el despliegue (*Entfaltung*) aparece dialécticamente como una duplicación (*Entzweigung*) de términos contrapuestos en constante pugna. Y el tercero marca la superación (*Aufhebung*) de la separación, como una vuelta a la unidad semejante al comienzo, pero superior a ella, ya que

³⁰⁶ Ibidem p. 211. “eines ist des anderen Gleichnis und Erklärung”. p. 210.

³⁰⁷ Cf. Hartmann, N. *op. cit.* p. 230.

ahora aparece enriquecida por la diferencia, pues mientras que aquella era potencial, ésta se encuentra actualizada o realizada.

Esta unidad alcanzada no es producto del espíritu, ya que éste no es más que la unión del fundamento con la existencia. Así, Schelling sostiene que hay algo más elevado que el espíritu, que es el soplo de éste, que penetra todo y que Dios sea todo en todo, y que explica que la unidad resultante y realizada no sea más la indiferencia (pura uniformidad) del infundamento inicial, ni tampoco identidad de ambos principios, “sino la unidad universal, igual para todos, pero no tocada por nada, es decir, el bien obrar libre de todo sin embargo penetrándolo todo, en una palabra, el amor, que es todo en todo”.³⁰⁸

Como ya tuvimos ocasión de ver, Schelling ya dispone de un método filosófico continuo que le permite describir el desarrollo de todos los elementos contenidos, formando un todo estructurado, en la esencia de Dios. Hay que aclarar que Schelling se diferencia de Fichte, pues no se trata más aquí de deducir toda la realidad a partir del Yo puro, por más que sea absoluto, ya que Schelling ha dejado atrás el subjetivismo del Fichte de la primera época, del que sabemos va a rectificar en su segundo período. Tampoco se trata de una nueva deducción lógica, conceptual, de deducir un concepto a partir de otro, sino que se trata más bien de un desarrollo que pretende seguir el proceso real, y no lógico, como ocurre en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, para plantear el origen, formación, desarrollo y estructura de un absoluto vivo anclado en la libertad.

³⁰⁸ *Investigaciones...* p. 285. “sondern die allgemeine, gegen allesgleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist”. p. 284.

8.3. Concepto de la vida eterna de la divinidad

Schelling sostiene que la filosofía, sin dejar de ser ciencia demostrativa de sus objetos, no debe ser esquemática, ni tan conceptual, sino como la historia, narración de hechos reales, pues su objeto es un ser viviente, “lo vivo primigenio”, o sea, el más antiguo de los seres que es Dios. En este sentido, su filosofía tiende a ser realista. Schelling se va alejando, lenta pero decididamente, de los caminos del idealismo. Dios al ser un ser vivo, tiene historia, pues tiene un pasado que contar y que es posible conocer.

Schelling habla de la historia como revelación de Dios en varias obras. Sin embargo no es sino hasta las *Edades del Mundo de 1811-1813-1815*, que no publicó en vida y que quedó inconclusa, cuando la historia, entre otros temas (la eternidad, temporalidad, el monoteísmo, etc.) pasa a ser el centro de interés de Schelling hasta su filosofía tardía, exponiendo, mediante una tesis original, el mecanismo de esta revelación del absoluto en el tiempo, originada por una apertura de la eternidad, adquiriendo así el absoluto una dimensión histórica y temporal. Para conocer este planteamiento, veamos cuáles son los argumentos principales del autor.

En la naturaleza eterna de Dios ya hay dos principios contrapuestos y en actividad: el principio afirmador (A) y el principio negador (B). Sólo que al principio la fuerza negadora se pone como actuante y como ente, y (A) como no operante o no-ente. De esto resulta que la fuerza negadora es lo único que Dios ha revelado como A hacia fuera que es B = (A = B). Así, Dios es el no-ente (el no revelado, el **ser**), el comienzo o la primera potencia (A1). En seguida, lo afirmador reprime en sí la negación y se pone fuera de sí. El **ente**³⁰⁹

³⁰⁹ Para evitar anfibologías es conveniente precisar la significación que tienen para Schelling los conceptos de ser y ente, ya que para él ente es más elevado que ser y apunta a lo existente, como aclara Félix Duque: “Desde una cierta lectura que conecta a la Escolástica con Heidegger, solemos entender por el Ser (el *esse*) un

operante y activo ahora es la segunda potencia (A2). Si aquel “no” originario es el comienzo y lo primero, el ser contrapuesto a él es el “sí”, lo segundo y siguiente. Si el “no” no fuera, el sí carecería de fuerza. No hay Yo sin No-yo, y en este sentido el No-Yo es anterior al Yo. En este caso la crítica va en contra de Fichte, para quien el Yo es primero y anterior al No-Yo.

Como se ve en Dios, al ser vida, hay contradicción en la naturaleza primera. Pero, también se abre la posibilidad para una unidad interior futura, que llega desde cada potencia para sí, pues ambos opuestos no pueden ser sin la unidad que los relaciona dialécticamente. Este tercero es el ente de la tercera potencia = A3, o la **esencia**. Con ello está alcanzada la meta, en el mismo progreso no hay nada más que generar. Pero, el movimiento retrocede por sí mismo a su comienzo, pues cada uno de los tres tiene el mismo derecho a ser lo ente, debido a que la esencia no es capaz de suprimir la igual importancia -equipolencia- en relación con el ser-ente. “Esa naturaleza es una vida que gira eternamente en torno a sí misma”.³¹⁰ Estas son las fuerzas de la vida interior de Dios, el fuego infatigable mediante cuya extinción se creó el universo (Heráclito), y que fue mostrado a uno de los profetas (Ezequiel), repitiéndose incesantemente hacia atrás y hacia delante.

Si la vida se detuviera aquí, en esta alternancia continua de vida y muerte, Dios no sería una verdadera existencia, sino sólo un impulso para ser (en la eternidad), pero sin ser real (en la existencia). Esta necesidad sólo puede cesar si los tres principios renuncian por igual a ser lo ente, lo cual sucede frente a algo más que es superior, lo en sí carente de potencia, por encima de la necesidad y que es la libertad verdadera, la libertad eterna, que no es ni

principio más elevado que el Ente (que, al fin, se limitaría a ser “participe” del *actus essendi*). Pero en Schelling la dignidad es justamente la inversa; el “ser” es un principio opaco: lo determinable, la “materia prima” de la que surge Dios. En cambio, el Ente es el Existente, Dios *sensu eminenti*. Téngase en cuenta desde ahora esta inversión en la terminología tradicional”. Duque, F. *Historia de la filosofía moderna. La Era de la Crítica*. 2ª. ed. Akal. Madrid, 1998. Nota 2116, pp. 913-914.

³¹⁰ Schelling, F.W.J. *Las Edades del Mundo*. Trad. J. Navarro Pérez. Ed. Akal. Madrid, 2002. p. 188.

no-ente, ni ente, a lo que aspira todo. Aquí volvemos a encontrar una tesis importante de Schelling, al poner la libertad por encima de todo, ya que en virtud de la mera necesidad de la sustancia no se llega en Dios mismo a la existencia real, sino sólo con la libertad, por eso Dios es vivo y real porque hay en él una unidad de necesidad y libertad.

“Lo que hemos descrito hasta ahora -explica Schelling- [en la medida de lo posible] es sólo la vida eterna de la divinidad; a partir de ahora puede comenzar la historia auténtica que nos hemos propuesto describir, la narración de aquella serie de acciones libres mediante la cual Dios ha decidido desde la eternidad revelarse”.³¹¹

8.4. Eternidad y tiempo

La eternidad se puede definir como Dios es en sí mismo, es decir, lo que es Dios de acuerdo a su esencia, las tres potencias que lo con-figuran, y sin relación al tiempo. Esto no quiere decir que la eternidad excluya al tiempo, mediante el cual es posible conocer la eternidad, y viceversa, pues, recordemos que para Schelling las cosas se conocen mediante su opuesto. Así, la eternidad se conoce mediante la distinción y separación de las potencias que se encuentran unidas y constituyen su vida interior (esencia). Mediante dicha separación se abre la eternidad apareciendo *eo ipso* el tiempo con sus tres dimensiones: pasado, presente y futuro. Además, esta apertura de la eternidad implica un revelarse de Dios, incluso son dos formas de decir lo mismo, pero la revelación significa también un actuar, lo que vale tanto como decir, pasar de la potencia (posibilidad) al acto (realidad), de la esencia a la existencia, o bien de la eternidad a la temporalidad. No cabe duda que detrás de todo se encuentra obrando la mano de la libertad divina, sin cuya presencia, repetimos, no hay movimiento, actividad, ni vida alguna.

³¹¹ *Las Edades del Mundo*. p. 213.

En suma, para entender la eternidad hay que pensarla como la vida interior, aún no revelada, de la divinidad, resultado de las fuerzas cuya coexistencia y cooperación la conforman en un solo acto a la vez. En cambio, con el tiempo surge la revelación de Dios, al poner los mismos elementos de la vida interior de Dios como separados en su desarrollo exterior, apareciendo sucesivamente, es decir, como períodos del devenir y del desarrollo del absoluto.

Sin el tiempo no habría manifestación de la eternidad: “En esta decisión, pues, la eternidad se abre al tiempo”,³¹² ni tampoco conciencia de la misma. Esto implica que hay una estrecha relación entre la eternidad y el tiempo, de tal modo que aunque el tiempo esté fuera de la eternidad, de todas maneras coexiste con ella, por eso se dice que es el espectro de la misma. Incluso se puede deducir que la eternidad y el tiempo son lo mismo, aunque vistos desde lados diferentes. Pues si todo lo que hay en la eternidad se encuentra puesto mediante un solo acto y en forma simultánea, por el lado del tiempo encontramos lo mismo, pero puesto bajo la sucesión, en su desarrollo gradual y devenir progresivo: “Las fuerzas que en la simultaneidad constituyen su existencia interior son las mismas (no por su número, pero sí por su naturaleza) que, apareciendo en una sucesión, son las potencias de su vida o de su devenir, lo determinante de los períodos o tiempos de su desarrollo”.³¹³

En función de esta concepción dinámica -orgánica- del tiempo, Schelling sostiene que el tiempo surge en cada instante, y lo hace como tiempo entero, es decir, pasado, presente y futuro, en el cual están separados dinámicamente, o sea, oponiéndose entre sí, pero por eso mismo también conectados dialécticamente. Además, el tiempo no comienza, como podría suponerse, desde el pasado, sino desde el punto central, del presente, al modo como un

³¹² *Las Edades del Mundo*. p. 233.

³¹³ *Las Edades del Mundo*. p. 237.

organismo desarrolla sus miembros, esto es, expandiéndose desde un centro motor originario. Pero, el tiempo entero es el futuro, que Schelling identifica con la tercera persona de la Trinidad: “Así pues, sólo el Espíritu es el principio orgánico de los tiempos”,³¹⁴ ya que cada tiempo o período de la revelación divina es una limitación de Dios, y todo tiende y desemboca en el Espíritu porque en él no hay nada oculto, es la luz suprema, la conciencia absoluta que todo conoce y sabe, por eso se dice que los profetas están inspirados e impulsados por el Espíritu de Dios. Si en el pasado hay anhelo (*Sehnsucht*) por la unidad primera, en el presente disfrute (*Lust*), en cambio, en el futuro hay amor (*Liebe*), que como ya vimos antes, es lo que cohesiona todo, pues es lo que es todo en todo.

8.5. Teoría de las potencias

Para explicar mejor sus ideas sobre el tiempo y su relación con el absoluto, Schelling acude a las figuras de la Trinidad cristiana, de tal modo que el Padre representa la primera potencia y el pasado, el Hijo, la segunda potencia y el presente, y el Espíritu, la tercera potencia y el futuro. La teoría de las potencias es un aspecto crucial para entender la esencia divina, pues las potencias representan cada una diferentes grados o momentos de la estructura dinámica de la divinidad, influyendo en el método y determinándolo a presentar a Dios en su estructura y desarrollo. En términos ontológicos, lo inferior es el ser (Padre), el medio el ente (Hijo) y la unión de ambos, la esencia (Espíritu).

Primera potencia. Mediante la generación del Hijo la oscura fuerza primigenia del Padre se retira a la potencialidad, a la interioridad, al **pasado**, y se conoce a sí misma como pasada en relación a él, poniéndose realmente como potencia primera (**el ser**). La fuerza del

³¹⁴ Ibidem p. 99.

Padre nunca deja de operar, de tal modo que la naturaleza y el mundo de los espíritus surgen del Padre, sólo que en él están en unidad.

Segunda potencia. Con el Hijo comienza la época **presente**, al diferenciarse de aquello que deja atrás. En él las mismas fuerzas que colaboran interiormente en el Padre se vuelven independientes exteriormente unas de otras y cada una de ellas, en tanto que potencia dominante, incluye su propia época. Así, mediante el Hijo se separan los dos mundos generados por el Padre, pero si el Hijo dejara de actuar dichos mundos volverían a la unidad. El Hijo representa la segunda potencia (**el ente**). Como ambos mundos se desarrollan en proporción a la separación, mientras más se separen habrá más devenir, de modo que el desarrollo interior a partir de cada uno de ellos va a preparar la unidad última.

Es importante subrayar que el tiempo surge de la eternidad con la aparición del Hijo, no que él sea el origen del tiempo y de la historia, sino que a través de él se nos revela la existencia de Dios en el tiempo bajo sus tres dimensiones: pasado (el Padre y la Naturaleza), presente (el Hijo y el mundo de los espíritus), futuro (el Espíritu y la unidad de ambos mundos), todo a partir del presente, según la definición del tiempo: “Sólo mediante una segunda persona, diferente de la primera, que suprime decididamente en ella la simultaneidad de los principios, que pone el ser como primer período o potencia, al ente como presente y a la unidad esencial y libre (que también está encerrada en la primera) como futuro, sólo mediante esa persona se puede manifestar el tiempo oculto en lo eterno, lo cual sucede cuando aparecen como períodos los principios que en ello coexistían o eran simultáneos como potencias del ser”.³¹⁵ Ya que en cada instante es superado el cierre del Padre por el Hijo mediante la apertura y separación de los mundos natural y espiritual, este

³¹⁵ *Las Edades del Mundo.* p. 97.

acto pone continuamente un tiempo en las cosas, por eso el tiempo no es exterior a las cosas, sino que todas las cosas tienen su tiempo en sí mismas. Schelling aprovecha la ocasión para hacer una crítica a Kant al reducir el tiempo a una mera representación subjetiva: “El error del kantismo -asegura- en relación con el tiempo consiste en no reconocer esta subjetividad general del tiempo, por lo que le da la subjetividad limitada que lo convierte en una mera forma de nuestras representaciones”.³¹⁶ Esta concepción del tiempo de Schelling es muy similar a la de Heidegger.

Tercera potencia. Esta unidad no puede estar presente, pues el presente reposa en la oposición -de los dos mundos- el cual es sólo tránsito (*Übergang*) entre aquella unidad inicial -indiferenciada- encerrada en la profundidad continuamente, y es **futura** desde el punto de vista del presente, ya que permanece invisible y oculta en el presente, es una tercera personalidad diferente de las personalidades del Padre y del Hijo, que parte potencialmente del Padre, actualmente del Hijo, y se realiza en el Espíritu. Esta tercera potencia a la que Schelling llama “Espíritu absoluto” es la unidad absoluta de sujeto y objeto, y representa **la esencia** en la cual se encuentran fundidos el ser y el ente.

Históricamente Schelling afirma que en todas las religiones se puede descubrir el presentimiento de esa serie de personalidades que es necesaria para explicar la Revelación de Dios o Creación desplegada y al mismo tiempo tranquilizada: está en la hindú, griega, judía, etc., pero la religión cristiana se encuentra por encima de todas porque al “desplegar la naturaleza única en la Santa Trinidad y volver a reunir la Trinidad de las personas en la unidad de la esencia es la doctrina más correcta, la más veraz”.³¹⁷

³¹⁶ Ibidem p. 97.

³¹⁷ *Las Edades del Mundo.* p. 92.

8.6. Historia de la revelación divina

Después de este *excursus* sobre la eternidad y el tiempo, podremos entender mejor el tema de la existencia de Dios, aunque algo ha sido ya mencionado en lo anterior, pero hace falta desarrollarlo más. Para ello podemos afirmar de entrada, con Baumgartner y Kortén,³¹⁸ que la decisión de revelarse por parte de Dios es libre, pero una vez que comienza dicha revelación se vuelve necesaria, y a medida que avanza el proceso tiende a ser consciente hasta volverse nuevamente libre, pues recordemos que la necesidad y la libertad son lo mismo sólo que visto desde diferentes lados.

Schelling recurre nuevamente a su método de las potencias para hablarnos de la manifestación de Dios en la historia o de su revelación en el mundo. Toda comprensión de Dios debe pasar por una comprensión del hombre, ya que para Schelling, parafraseando a Hipócrates, todo lo humano es divino y todo lo divino es humano. Si recordamos lo que dijo Schelling, y que ya vimos, de que la historia de la autoconciencia es una continua potenciación de la conciencia hasta su realización plena: volverse consciente, esto también es válido para Dios, por eso Schelling resume esta potenciación de Dios en distintos momentos o potencias, que expresan la existencia divina: la primera potencia (Padre) como la naturaleza; la segunda (Hijo) el mundo de los espíritus³¹⁹ y la tercera potencia (Espíritu) el alma universal. El resorte dialéctico que mueve a las potencias es un anhelo (*Sehnsucht*) a la libertad, porque de acuerdo a Schelling: “*stricto sensu* Dios se llama Dios sólo por cuanto respecta a su libertad”,³²⁰ lo cual se consigue al término de esta evolución divina al llegar a la tercera potencia, que se vuelve el alma general que anima el universo porque es

³¹⁸ Cf. Baumgartner, H.M. y Jortén, H. *Schelling*. Verlag C. H. Beck. München, 1996. p. 141.

³¹⁹ En la versión de 1811 de *Las Edades del Mundo*, Schelling afirma que el mundo natural y espiritual surgen del Padre, mientras que en la versión de 1815, los separa, tal y como se expone ahora.

³²⁰ *Las Edades del Mundo*. p. 198.

el vínculo entre naturaleza y mundo de los espíritus y el instrumento mediante el que Dios opera en ellos. Por ende, cada potencia participa del influjo divino que es la aspiración a la libertad eterna.

Naturaleza. Así, la naturaleza parte de lo oscuro de Dios, es lo primero y comienzo en lo necesario en Dios, no es Dios, pues él es sólo por cuanto respecta a su libertad, por eso la naturaleza es sólo una parte, o mejor dicho un momento, una potencia de Dios. El devenir de cada potencia se explica por la disputa de fuerzas contrapuestas que operan en su interior, de las que una tira hacia fuera y otra vuelve hacia dentro, porque la naturaleza es una vida. Todo el camino de la naturaleza que se libera desde dentro hacia afuera y aspira a la luz y a la consciencia recorre ascendentemente toda la escala de las criaturas hasta llegar a la más perfecta, que es la figura humana, corona de la naturaleza, en la que se despliega por completo el germen celestial, que es el mediador entre ella y el mundo de los espíritus.

Este devenir de la naturaleza es absoluto, ya que siempre se repite, pero es también relativo, pues este fin es para la naturaleza llegar a un ser espiritual-corporal perfecto -el hombre-. En la construcción de la materia a partir de fuerzas (como Schelling demostró en su *Naturphilosophie*, y que ya vimos), el ser interior de ésta es espiritual, ya que las fuerzas son algo espiritual, en la medida en que son, por decirlo así, incorpóreas. Schelling dirá lo contrario de las ideas.

Mundo espiritual. Schelling sostiene que en la esencia del mundo de los espíritus residen las mismas fuerzas creadoras que en la naturaleza. En ella también existe una dualidad interior, oculta (como vimos en el *SIT*), que debe manifestar cuando las fuerzas contradictorias se separen y contrapongan. El anhelo (libertad) de atraer a sí lo superior

(A3) es motivo del despliegue y expansión de las fuerzas. Por eso afirma Schelling que toda la Creación es una elevación del sí por encima del no.

En la historia de la naturaleza y del mundo de los espíritus, Schelling sostiene que aquélla ha surgido mediante la elevación de la luz y éste mediante el despertar de las tinieblas. Es lo mismo que ya había dicho antes (en el *SIT*), pero con otros términos: que la Filosofía de la Naturaleza debe partir de lo objetivo a lo subjetivo, y la Filosofía Trascendental, de lo subjetivo a lo objetivo, respectivamente.

Así como el mundo de los espíritus (A2) es el modelo de la naturaleza (A1), y todos los seres naturales son copias de las ideas, a su vez el alma general (A3) es el modelo del mundo de los espíritus. Por cierto, para Schelling las ideas ciertamente no han de ser pensadas como sustancias físicas, pero tampoco son pensables sin lo físico, ni como vacíos conceptos genéricos, ni como formas listas y sin movimiento o fijas: “pues son ideas precisamente porque son algo eternamente en devenir y en movimiento y generación incesantes”.³²¹

Las potencias plantean una contradicción, pero cuya solución va a permitir el surgimiento del tiempo. Sabemos que la divinidad está compuesta de tres principios: un no o fuerza atractiva, un sí o fuerza expansora, y la tensión de ambas se incrementa hasta la unidad de ambas, hasta la conciencia suprema. Pero dado que Dios es tanto sí como no, de forma igualmente esencial, esto plantea una contradicción, pues Dios no puede ser operante como sí y no al mismo tiempo. Schelling la resuelve sustituyendo la relación de contradicción por la relación de fundamento así: si dos potencias no pueden ser operantes al mismo tiempo, en cambio sí pueden serlo en diferentes tiempos a la vez, así Dios es el no y el sí,

³²¹ *Las Edades del Mundo...* p. 225.

en uno como precedente (naturaleza), y en otro como subsecuente o fundamentado (mundo de los espíritus).

Schelling va a introducir el concepto de tiempo derivándolo de la eternidad, como ya vimos antes, pero ahora a través de la solución de la contradicción, que acabamos de exponer, la cual precipita el rompimiento de la eternidad en una serie de “eones” que constituyen el tiempo: el eon pasado no puede ser a la vez que el eon presente como algo presente, pero sí como algo pasado; y el eon futuro no es a la vez que lo presente como algo ahora ente, pero sí en tanto que algo ente en el futuro.

Alma general. Es la tercera potencia y lo más alto, hacia el cual debe tender todo, por eso es la unidad consumada de la naturaleza y el mundo de los espíritus. Es la unión de la necesidad y la libertad o cuando la necesidad deja de actuar ciegamente (como en la naturaleza) y se vuelve consciencia (como en el hombre). Es el vínculo o instrumento que ha estado moviendo para atraer todo desde el mundo de la necesidad a la libertad. Es lo que se encontraba en lo más oculto y primigenio de Dios y que se ha despertado para elevarse desde la profundidad de la naturaleza a la luz del Espíritu absoluto. Y es conciencia suprema porque mediante ella cada principio conoce el lugar que le corresponde, por eso se puede llamar “sabiduría”.

Schelling considera que la unidad de las potencias representa el verdadero prototipo de unidad, al no dejar fuera la oposición sino mantenerla o, mejor dicho, de llevarla dentro de sí. Por eso, al igual que Fichte y Hegel y de forma independiente, Schelling sostiene respecto a dicha unión que “se puede pronunciar como la unión de la unión y de la oposición”.³²² Y es dialéctica porque es una unión contradictoria, en el sentido de que las

³²² *Las Edades del Mundo...* p. 88.

tres potencias son libres y equipolentes y al mismo tiempo uno. “Esto sería la unión más hermosa y perfecta, aquella en que los contrastantes son libres y al mismo tiempo uno, en que el movimiento libre no suprime la unidad, ni la unidad el movimiento libre”.³²³

³²³ Ídem. p. 142.

Capítulo IX. La filosofía tardía de Schelling

9.1. Filosofía negativa

Schelling quiere deslindar su filosofía posterior de toda filosofía anterior a la cual denomina en bloque “filosofía negativa”, cuyo defecto fundamental, según él, estriba en haber dado prioridad al tema del ser esencial (*quid*), olvidándose o relegando el ser existencial (*quod*). Schelling incluso lleva a cabo una autocrítica reconociendo que su propia filosofía inicial, resumida en el Sistema de la Identidad, adolecía también de ser una filosofía negativa, cuando confiesa que: “... el defecto de la primera *Exposición* (del Sistema de la Identidad) fue no haber puesto lo positivo fuera de sí”,³²⁴ o lo que es lo mismo, no poner la diferencia en la identidad.

Además, la explicación de la filosofía negativa que ofrece acerca del mundo, de las cosas y de Dios es idealista en la medida en que trata de la esencia de las cosas y de Dios, no de su existencia, y porque la relación que Dios guarda con el mundo es meramente ideal, es decir, su vínculo con el mundo es una unión puramente nominal, esencial, lógica, incapaz de ser un nexo real (*reell*), lo que implicaría una visión (*Einsicht*) efectiva del objeto. En general, podríamos aseverar que el punto de vista de la filosofía negativa se basa en la posibilidad -esencialidad-, no en la efectividad -existencialidad-, de ahí que su interpretación de la realidad, aunque no sea falsa, ni mucho menos, resulta ser, en cambio,

³²⁴ Schelling, F.W.J. *Filosofía de la Revelación*. vol. I. Trad. Jean-Francois Marquet *et alter*. PUF. París, 1989. p. 112. El agregado entre paréntesis es nuestro.

limitada, puesto que sólo tiene que ver con el *quid* o esencia de las cosas, no con el *quod* o existencia de ellas, por eso el mundo de la ciencia racional no es más que un mundo lógico,³²⁵ en consecuencia, debe ser completada, sólo mediante la filosofía positiva.

Por otro lado, Schelling llama a la filosofía negativa también racional porque en ella todo se encuentra encerrado en la razón y, por ende, Dios, su objeto último y supremo, se halla solamente en el concepto, en su Idea, no en el ser en acto, sino en su *natura necessaria, essentia*, o a decir de Schelling, en su Ente-acto por esencia o naturaleza. Y es negativa porque no trata más que de la posibilidad y esencia de las cosas (del *quid* o *Was*), al conocer todo tal y como es en el pensamiento puro, independiente de toda existencia y efectividad. Aunque deduzca las cosas existentes, en cambio, no deduce, ni explica que las cosas existan, ni tampoco el modo como ocurre ello. “El idealismo no explica la efectividad, sino sólo el tipo de efectividad”.³²⁶

Ahora bien, el fin de la filosofía racional es lo verdaderamente Existente (*das Seyende*) que, como sabemos, Schelling identifica *a posteriori* con Dios, radicando su defecto en determinarlo *qua causa finalis, qua terminus ad quem* y no como causa eficiente, capaz de iniciar algo, o sea, como causa y fundamento de toda realidad, y sin poder tampoco demostrarlo en su existencia propia. A este respecto se puede aducir que mientras la filosofía negativa establece este principio como esencia o Idea, de la cual, por cierto, sólo se deducen otras ideas, bien que no una realidad de hecho, en cambio, la filosofía positiva parte de Dios como voluntad libre o el puro acto de existir, de un principio real, ya que Dios no es una mera idea sino el Señor del Ser (*Herr des Seins*), en donde el Ser es el

³²⁵ Cf. *Filosofía de la Revelación. op. cit.* p. 85.

³²⁶ Schelling, F.W.J. *Introducción a la Filosofía de la Mitología*. Trad. Jean-Francois Courtine *et alter*. Gallimard. París, 1998. p. 518.

mundo, *i.e.*, la realidad existente empíricamente fuera de la Idea. En efecto, Schelling no habla de Dios con abstracción del Ser, sino precisamente como Señor del Ser, pues Ser - como decíamos- significa el mundo y Señor, su creador.³²⁷ Considerado absolutamente es el Señor del Ser más el Ser mismo, sin ser una sola cosa: “por consiguiente, no hay dualidad, sino que hay una dualidad en la unidad, y en verdad una unidad viva, necesariamente móvil”.³²⁸

Desde el punto de vista histórico, según Schelling, es hasta aquí a donde llega la filosofía antigua, a saber, hasta Dios como causa final, en su puro ser-sí mismo. Refiriéndose al Dios de Aristóteles explica que es aquél que mueve todo, pero sólo como fin, sin moverse él mismo; permaneciendo inactivo hacia el exterior, pensándose e intuyéndose él mismo, es νοησις νοησεως (pensamiento del pensamiento), cuyo sentido es, a decir de Schelling, que: “Dios es sólo el acto infinito de pensar-infinito, *i.e.* pensándose siempre de nuevo (y no un objeto exterior que lo limitaría...”.³²⁹ Si para Aristóteles Dios es sólo el fin, sin realizar ninguna acción exterior, no es por ende más que un simple concepto. Incluso si este pensador poseyera este término último como existente, es como si no existiera, visto que no puede hacer nada y que no se sabe qué hacer de él.

Schelling sostiene que éste es el aspecto negativo que contiene la filosofía aristotélica, el de ser una filosofía lógica, cuyo *terminus a quo* es la experiencia y su *telos* el pensamiento puro, lo lógico; no obstante reconoce que la vía abierta por el estagirita consistente en

³²⁷ Esto nos lleva a identificar a Fichte con Schelling, pues, para el primero el mundo (y con él nosotros) es resultado de la manifestación de Dios: “Todo lo que hay fuera de Dios, p. ej. nosotros mismos, y lo que existe para nosotros, esto es, manifestación de la manifestación absoluta de Dios, y absolutamente nada más”. Fichte, J.G. *Doctrina de la Ciencia de 1811...* p. 101. Sin embargo, Schelling se diferencia de Fichte al plantear un Dios con voluntad y personalidad, capaz de crear libremente el mundo, y poder explicar puntualmente la naturaleza interna, la esencia de Dios, temas totalmente ausentes en Fichte, como ya vimos.

³²⁸ Schelling, F.W.J. *Presentación del Empirismo Filosófico (1830)*. Trad. J.L. Villacañas Berlanga. Eds. Península. Barcelona, 1978. p. 313.

³²⁹ *Introducción a la Filosofía de la Mitología...* p. 515.

progresar de lo empírico, de lo dado en la experiencia y, en consecuencia, de lo existente, a lo lógico, al contenido del ser “sería, a falta de una filosofía positiva, el mismo camino que permite arribar al Dios efectivamente existente”.³³⁰

Por otra parte, Schelling elogia a Spinoza por ir hasta el fundamento más profundo de toda filosofía positiva, al introducir en la filosofía el “verdadero Existente”, cuyo concepto describe así: “*id cujus natura non potest concipi nisi existens*”,³³¹ pero también critica al pensador holandés por no haber sabido avanzar “positivamente” a partir de aquí, *i.e.*, al no mostrar cómo se puede pasar del simple existente como *prius* a Dios como *posterius*, deduciendo, en cambio, el mundo y todas las cosas en él partiendo de Dios de manera puramente necesaria, al modo de una deducción lógica, instaurando con ello el determinismo. Spinoza fue importante por ser “el primero que introdujo en la filosofía esta confusión de lo positivo y de lo negativo, al tomar como principio (comienzo) el necesariamente *existente*, para deducir de él de manera solamente *lógica* las cosas *efectivas*”.³³²

Ahora bien, según Kant, Dios es el concepto último de la razón e históricamente es hasta aquí también a donde llega Kant, cuya crítica de la razón constituye un resultado negativo, a saber, que la razón no puede conocer el ser efectivo de Dios, debiendo permanecer únicamente como idea suprema y simple fin, sin poder devenir jamás comienzo y principio de una ciencia, dicho en términos kantianos: esta idea sólo puede tener siempre un uso regulativo, jamás constitutivo.³³³

³³⁰ *Filosofía de la Revelación*, vol. I. p. 131.

³³¹ *Ibidem*

³³² “ p. 108.

³³³ “ p. 64.

En virtud de lo anterior, Schelling critica a Kant, ya que este resultado negativo en el fondo viene a negar toda religión efectiva, admitiendo sólo una religión posible, esto es, una religión “dentro de los límites de la simple razón”. Por tanto, el defecto de Kant, para Schelling, estriba en negar la religión efectiva, *i.e.*, aquella que está basada en una relación efectiva y real del hombre a Dios, del hombre que es originariamente voluntad, que anhela un Dios de los vivos, no de los muertos, “que quiere a Dios fuera de la Idea”,³³⁴ lo que vale tanto como decir, un Dios vivo, activo y personal, que no sea solamente objeto de investigación o de contemplación, sino semejante al hombre, pues la persona busca a la persona, alguien en quien el hombre encuentre su destino -redención- y su fuente -origen-. Sin un Dios con tales determinaciones no puede haber religión, por eso el resultado de todo racionalismo, como el de Kant, concluye Schelling es que “no sabe nada de Dios”.³³⁵ Si Kant abrió la vía para que la filosofía concluyera y se realizara *qua* filosofía negativa no procuró, por el contrario, ningún camino para transitar hacia la filosofía positiva.

Otro ejemplo de la filosofía negativa, y quizás el último para Schelling, es Hegel, como haremos ver en el siguiente inciso, antes sólo mencionaremos aquí lo siguiente. Hegel identificó a Dios con el Espíritu Absoluto, pero según Schelling, dicho espíritu no es una personalidad actuando libremente, ni un libre creador del mundo, no como causa eficiente, sino que aparece al final del proceso, cuando todo está realizado, y al cual tiende todo a semejanza del Dios aristotélico. Por eso Schelling critica a Hegel porque éste concibe a Dios como un ser impersonal, carente de voluntad que le permita actuar libremente *qua* causa eficiente. Como dice Pérez-Borbujo de Hegel: “Él conceptuó a Dios como espíritu

³³⁴ *Introducción a la Filosofía de la Mitología...* p. 524.

³³⁵ *Ibidem* p. 523.

absoluto, un espíritu absoluto que viene *post festum*, cuando todo está hecho y al que no queda nada por hacer”.³³⁶

Por último, para el filósofo alemán no se trata de suprimir la filosofía negativa, ya que no se puede prescindir de los conceptos ni esencia de las cosas para filosofar. Pero hay que subordinarla a la filosofía positiva, a la cual debe servir como propedéutica, al elevarse hasta el verdadero fundamento de toda realidad, a Dios como el fundamento real de la existencia del mundo, siendo éste el punto de partida de la filosofía positiva, cuya tarea estriba primordialmente en explicar, en términos fácticos (experienciales, diría Schelling), el origen y existencia de las cosas. En este sentido, nuestro filósofo cree haber demostrado la unilateralidad de la filosofía negativa, así como su superación mediante la afirmación de la supremacía de la filosofía positiva sobre la filosofía negativa, reconociendo la gran importancia que ha tenido ésta por el desarrollo que representa para la historia de las ideas, por eso afirma: “Como ciencia racional, como producto del espíritu humano desarrollada por sus propios medios, tejida de su propia materia, precederá y mantendrá siempre su dignidad autónoma”.³³⁷

En suma, el defecto de la filosofía anterior (incluyendo la de Kant, Fichte y Hegel), según Schelling, en su explicación del mundo, es no haber seguido el orden real al suplantarlo por el proceso del pensamiento. Y la llama en bloque filosofía negativa porque basa su explicación de las cosas en algo “negativo”, que remite más a lo esencial, conceptual y lógico (idealismo), y no a lo existencial, fáctico, a la voluntad y libertad (realismo).³³⁸

³³⁶ Pérez-Borbujo Álvarez, F. *op. cit.*, p. 561.

³³⁷ *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 178.

³³⁸ Por cierto, en mi concepto, hay muchas cosas que acercan a Heidegger a Schelling, para no hablar de la admiración que sentía por él, como le debe quedar claro a todo lector de Schelling, por ejemplo, me parece que de lo apuntado antes se va a desprender la crítica de Heidegger a la metafísica por el olvido de la pregunta

9.2. La crítica de Schelling a Fichte y a Hegel

Vamos a detenernos unos instantes en ver la crítica que Schelling hace a Fichte y a Hegel por ser nuestros filósofos estudiados. La crítica a Fichte es por haber puesto como el *prius* de toda realidad al Yo³³⁹, sin darse cuenta de que la egoidad en sí no es la sustancia universal. Por ende, no comprendió más que subjetivamente (no objetivamente) al Yo como Yo humano, declarando de éste que es la absoluta sustancia, por eso es que su sistema es un idealismo unilateral. Todo el mundo sensible o exterior no existe más que a través de la representación de este mismo Yo³⁴⁰. Cuando Fichte separa el Yo y el No-Yo reduce al segundo el mundo objetivo, en el cual no veía más que un aspecto negativo, negando precisamente por ello el ser objetivo de la naturaleza y no confiriéndole más que un ser subjetivo en nuestra representación.

Ahora bien, aunque Fichte en su filosofía tardía reconociera el *prius* universal ya no en el Yo sino en Dios, no es suficiente saber, como dice Schelling: “que el saber humano no es nada más que el ser-allí de Dios”,³⁴¹ porque esto no ayuda a esclarecer ciertas dudas que prevalecen en torno al Dios fichteano. Éste, como ya hemos hecho ver antes, permanece estático (*Bewegungslos*), absolutamente sin cambio, ni está sujeto al devenir, algo así como el “motor inmóvil” de Aristóteles; además, es un Dios impersonal, como el de Spinoza, carente de voluntad y, por tanto, incapaz de actuar libremente para crear el mundo;

que interroga por el ser, si a esto sumamos la teoría del tiempo schellinguiana, que ya vimos, tendremos ciertas fuentes de *Ser y Tiempo*, que curiosamente su autor no menciona.

³³⁹ “Fichte -escribe Schelling- descubrió este *Prius* único y universal en el yo, y en verdad, en el yo de la consciencia humana”. *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 70.

³⁴⁰ Schelling agrega: “... todo el pretendido mundo objetivo no tiene ninguna consistencia objetiva real, pero no existe (*da ist*) más que en las representaciones necesarias del yo”. *Filosofía de la Revelación*. *op. cit.* p. 70. Cf. también *Introducción a la Filosofía de la Mitología*. p. 347.

³⁴¹ Schelling, F.W.J. *Filosofía de la Revelación*, vol. III. Trad. Jean-Francois Marquet *et alter*. PUF. París, 1994. p. 123.

finalmente, la esencia de Dios y su vida interna se vuelven un misterio pues Fichte no dice nada al respecto.

Por otro lado, Schelling sostiene que la filosofía de Hegel es negativa y no positiva, puesto que su punto de partida es lo lógico, lo esencial, no lo existencial: "...el pensamiento fundamental de Hegel es que la razón se relaciona al en-sí, a la esencia de las cosas de donde se sigue inmediatamente que la filosofía, en la medida en que es ciencia racional, no tiene otro asunto que el *quid* de las cosas, su esencia".³⁴² Por tal motivo critica la *Ciencia de la Lógica* de Hegel porque en lugar de representar la formación originaria de las cosas, su curso efectivo, describe o interpreta el mundo desde un punto de vista esencial, lógico, negativo, como resultado de sustituir el orden real por el proceso dialéctico, basado en la razón y no en el *ordo essendi*, "Pero, justamente lo lógico se revela así como lo simplemente negativo de la existencia".³⁴³ En este sentido, dicha exposición es deficitaria y por ende negativa porque se limita al *quid* de las cosas, no al *quod*, es decir, al hablar negativamente de las cosas, o sea, sólo de su esencia, permanece de principio a fin en el terreno lógico y a nivel del concepto, de la Idea, sin ofrecer un pasaje al ser-allí (*Da-sein*) efectivo, a la existencia.

Ahora bien, Hegel afirma que la filosofía se realiza a través de la reflexión, es decir, mediante un pensamiento que hace del pensamiento mismo su objeto. Pero, ¿qué es el pensamiento puro? se pregunta Schelling. Según él, es un pensamiento vacío de todo lo que es experiencial, como la voluntad; por tanto, critica que dicho pensamiento puro se alcance por una abstracción, la cual debe ser producida por una decisión, por ende, por algo

³⁴² *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 80.

³⁴³ "Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloss Negative der Existenz dar". *Zur Geschichte der neueren Philosophie...* p. 164.

artificial. Lo que debe alcanzarse mediante la abstracción es algo falto de objetividad, cercano a la nada: “Por un tal comienzo, esta filosofía muestra ya que está hecha completamente por el entendimiento, por tanto, no es algo más que subjetivo, y precisamente por ello unilateral”.³⁴⁴ Así, Schelling critica a Hegel por haber traspuesto el proceso real en un proceso dialéctico (la referencia es aquí a la *Ciencia de la Lógica*), en donde el punto de partida es un concepto objetivo -el ser-, pero es un concepto puramente elaborado, mientras que el verdadero comienzo debe ser la sustancia universal objetiva (Naturaleza), y no el ser que es artificial, al no ser real ni opuesto al pensamiento verdadero, porque no existe fuera de la abstracción. El movimiento también resulta ser artificial por consiguiente, pues no existe más que en el sujeto filosofante, cuya tarea es conducir el concepto abstracto hasta las determinaciones concretas: “El concepto de un movimiento objetivo entonces desaparece totalmente puesto que sólo el pensamiento se mueve. En consecuencia, no estamos en presencia de ningún devenir efectivo: el pretendido movimiento no es más que una imitación”.³⁴⁵ Por último, si Hegel afirma que la naturaleza es “el ser otro de la Idea”, la pregunta para Schelling es saber cómo entender el concepto para llegar a este otro. En realidad, según Schelling, un simple concepto jamás podrá aportar la solución, pues, ninguna simple definición puede explicar la transición de la Idea a la naturaleza. A fin de cuentas, la naturaleza no es más que la consecuencia de una definición, la de ser la Idea dislocada, cuyos momentos subsisten unos junto a otros contenidos en ella.

En general, Schelling critica a los filósofos que no pudieron elevarse por encima de su idealismo hacia un Dios verdadero y real, *prius* de toda realidad, que fuera vinculante con la existencia y realidad de las cosas del mundo.

³⁴⁴ Schelling, F.W.J. *Introducción a la filosofía*.(1830). Trad. M-C. Challiol- Gillet y P. David. Vrin. París, 1996. p. 40.

³⁴⁵ *Introducción a la filosofía...* pp. 86-87.

9.3. Filosofía positiva³⁴⁶

Schelling sigue profundizando y abriendo nuevas líneas de pensamiento, haciendo evolucionar a su filosofía. El cambio más notable y último también es la aparición de su filosofía tardía, llamada por él mismo “filosofía positiva”, mediante la cual prácticamente deja atrás el idealismo, ya que considera a su propia filosofía como un verdadero “realismo”.³⁴⁷ La filosofía positiva constituye la filosofía tardía (*Spätphilosophie*) de Schelling, prolongándose en la *Filosofía de la Mitología* y la *Filosofía de la Revelación*, que recogen los cursos dados en Berlín, a donde fue llamado por el Rey Guillermo IV de Prusia para detener el avance de la filosofía hegeliana, por lo demás, sin éxito.

Es necesario aclarar que el verdadero sistema filosófico de Schelling no se encuentra en su etapa inicial, en el Sistema de la Identidad, en el cual su autor resumió todas sus ideas de aquel entonces, y que fue el único que conoció Hegel; tampoco está en su etapa intermedia, sino que aparece en su período tardío bajo el nombre de “filosofía positiva”. La estructura del sistema, en términos metodológicos, es sistemática ya que está formada por una “parte real” y otra “ideal”, en donde la primera, constituida por la Filosofía de la Naturaleza, representa la base y el fundamento, y la segunda, el mundo espiritual, como lo expone la Filosofía de la Mitología y la Filosofía de la Revelación. Ambas partes constituyen un todo orgánico, que ya se prefiguraba mucho antes (en su tratado sobre la libertad de 1809), siendo la tarea de la filosofía positiva exponer, desde el punto de vista estrictamente filosófico y basado en el proceso real, la continua potenciación y subjetivización del absoluto, siempre con el fin de presentarlo no como un ser abstracto, impersonal y, por

³⁴⁶ Entre las obras que nos han servido para entender la filosofía positiva de Schelling, citamos la de Pérez-Borbujo Álvarez, F. *Schelling. El sistema de la libertad, op. cit.* y de Wolfe Bolman Jr., F. *Introducción en Schelling, F.W.J. The Ages of the World*. Trad. F. De Wolfe Bolman Jr. AMS Press. Nueva York, 1967.

³⁴⁷ *Introducción a la filosofía...* p. 79.

tanto, incommensurable al hombre, sino como un Dios de los vivos, personal, *i.e.*, como un ser vivo, real, efectivo, existente y con voluntad, libre.

A continuación vamos a exponer la filosofía positiva sólo en sus líneas generales, ya que gran parte de sus ideas fundamentales fueron desarrolladas por su autor en su etapa intermedia, como ya vimos, siguiendo el orden mencionado en la estructura del sistema, precedido de una parte metafísica y seguido, finalmente, de una exposición sintética del método filosófico de Schelling en esta última etapa.

Capítulo X El verdadero sistema de Schelling

10.1 Parte Metafísica.

De prime abord, Schelling sostiene que la filosofía positiva no está fundada en la filosofía negativa, sino que ella puede comenzar por sí misma, *per se*, mediante un acto de voluntad libre que él formula con la siguiente reivindicación: “Yo quiero lo que está *arriba* del ser, aquello que no es el simple ser, sino más que esto, el *Señor* del ser”.³⁴⁸ Esto implica tres cosas que debemos puntualizar: el acceso a la filosofía positiva es posible mediante un querer, coincidiendo con el sentido etimológico de filosofía; además, la filosofía, en tanto que ciencia, determina -libremente- su objeto, y cuando Schelling menciona la voluntad se trata de una voluntad que busca esclarecerse tratando de modificar su voluntad caída. Con ello Schelling da a entender que tal incitación práctica no puede provenir del pensamiento, el cual no conoce más que lo necesario, sino de la voluntad, pues “es de ella que debe proceder la expulsión de A° (Dios) fuera de la razón - esta crisis última de la filosofía racional-, una voluntad que, por una necesidad interna,

³⁴⁸ *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 116.

exige que Dios no sea simplemente Idea”,³⁴⁹ como en la filosofía negativa, ni tampoco causa final (Aristóteles), ni ejecutor o garante de la ley moral (Kant), ni puro objeto de contemplación, sino algo superior a la idea (κρειπτον του λογου), como el Señor del ser que está fuera de la Idea, por tanto, del ser existente, empírico. En este sentido, Dios ya no será solamente una relación al ser en la Idea, sino igualmente una relación con el ser fuera de la Idea, mostrando así su efectividad independiente de la Idea.

Respecto al objeto de la filosofía positiva Schelling puntualiza que es Dios en tanto que existente, como idea, y como Señor del ser; y la tarea de su filosofía es buscar y llevar al conocimiento real “el objeto del más alto saber, de la σοφία... aquél que, comparado con cualquier otro existente, es lo supra-existente, no sólo como idea superior, sino como *Existente efectivo*”.³⁵⁰

Según lo anterior, la filosofía positiva, desde el inicio, posee una autonomía frente a la filosofía negativa, *primo loco*, al darse ella misma su objeto (el Señor del ser), *secundo loco*, procurándose también para sí su propio comienzo, y en verdad un comienzo efectivo, “en efecto, éste es tal que no requiere de ninguna fundación -él es el comienzo cierto y absoluto por sí-mismo,”³⁵¹ como veremos a continuación y, por último, podemos agregar aquí y desarrollar posteriormente que su método filosófico cambia porque su punto de partida es lo existente y su despliegue sigue el proceso real, mediante relaciones no solamente lógicas, sino también existenciales como de naturaleza histórica y empírica.

³⁴⁹ *Introducción a la Filosofía de la Mitología*. p. 520. Debemos aclarar que cuando el filósofo alemán habla de crisis en la filosofía racional se refiere a dos: siendo la primera la expulsión del Yo fuera de la Idea por Fichte, y la segunda, la “grande y verdadera crisis”, expulsar a Dios fuera de la Idea (*praeter Ideam*), marcando así el abandono y fin de la filosofía negativa.

³⁵⁰ *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 176.

³⁵¹ *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 116.

Schelling sostiene que la filosofía positiva parte de un fundamento que está más allá del pensamiento como de la experiencia. En el primer sentido, porque comienza con lo que está fuera de la Idea, del ser impensable (*das unvordenkliche Seyn*),³⁵² y en el otro, porque sabemos por Kant que todo ser que se encuentra en la experiencia tiene en él las determinaciones lógicas del entendimiento, sin las cuales no sería representable, y si partiera de la experiencia, entonces recaería nuevamente en la filosofía negativa porque dicho ser ya vendría mediado por la impronta de la razón, en consecuencia, parte del ser absolutamente trascendente. Si la filosofía positiva no parte de la experiencia, ello no impide, no obstante, que vaya a ella, penetrando, mezclándose y creciendo con ella, al demostrar *a posteriori*, *per posterius* o empíricamente el *prius* absoluto como siendo Dios. En este sentido, la filosofía positiva, conforme a Schelling, es empirismo en la medida en que aquello que se encuentra presente en la experiencia deviene el elemento que concurre a la filosofía, siendo tal elemento la demostración empírica del *prius* como *posterius*. Así, la filosofía positiva, en relación al mundo, es ciencia *a priori* porque ser conocido *a priori* significa ser conocido a partir de un *prius*, de algo anterior mediante lo cual es conocido; en consecuencia, el mundo es conocido partiendo del *prius*. Y en relación a Dios, es ciencia *a posteriori*, porque la causa (Dios, que es ante todo voluntad) es demostrada empíricamente o *per posterius*, mediante sus efectos.

Para Schelling el *prius* absoluto del que parte su filosofía es el existente necesario, puesto que es aquello que existe no en virtud de un concepto anterior, sino que existe de sí-mismo, *a se*, sin ningún fundamento que le preceda. En tal sentido, la filosofía positiva no parte de

³⁵² “Schelling -reitera de Wolfe Bolman Jr.- procede aquí deductivamente del concepto inmediato de existencia previo al concepto de Dios. Así, existencia es *prius* y razón *posterius*. Para comenzar tal deducción Schelling exigía que la razón se debe poner fuera de sí misma, en éxtasis. Entonces, después de un acto de fe en la inmediatez de la existencia, la razón puede proceder deductivamente pudiendo subordinar la esencia a la existencia”. De Wolfe Bolman Jr., F. *op. cit.* p. 55.

Dios, tampoco de él *qua essentia*, ni del concepto de Dios, como lo hizo la metafísica anterior, al igual que el argumento ontológico, sino que parte del puro y simple *prius* del absoluto, del existente que Schelling denomina ora “existente sin-fondo” porque él se sustenta a sí mismo *de facto*, efectivamente, ora “existente indubitable”, “inconcebible”; es inconcebible porque no se puede concebir, ni conocer *a priori*, sino *per posterius*, de ahí que la filosofía positiva trate el inconcebible *a priori*, pero “para transformar *a posteriori* este inconcebible *a priori* en concebible; así, el inconcebible *a priori* deviene en Dios un concebible”.³⁵³

Por consiguiente, la tarea de la filosofía positiva es buscar cómo llegar del existente necesario (en tanto que *prius* todavía desprovisto de concepto) al concepto, a la esencia (a Dios) en tanto que *posterius*, el desarrollo de semejante tarea respresenta metodológicamente el camino inverso de aquél del argumento ontológico, que va del concepto de Dios para derivar de él su existencia. “Con la filosofía positiva aparece en efecto un *modus progrediendi* totalmente diferente de aquél de la filosofía negativa, en la medida en que es la forma misma de desarrollo la que se encuentra aquí invertida completamente”.³⁵⁴ Siguiendo en el mismo contexto, el filósofo germano hace énfasis en que en la filosofía positiva no es posible partir del concepto de Dios para probar la existencia de él, sino que arranca del puro y simple existente, probando en sentido inverso la divinidad del existente indubitable. Si ahora la divinidad es el *quid*, la esencia, la potencia, entonces no se va aquí, de la potencia al ser, sino inversamente del ser a la esencia, siendo aquí el ser, *prius* y la esencia, *posterius*.

³⁵³ *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 191.

³⁵⁴ *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 115.

Este es el punto preciso que marca el rompimiento de Schelling con la filosofía racional, adoptando un nuevo comienzo: lo efectivo real, el existente mismo, no la esencia o el concepto del ser, sino el ser existente, y donde el ser es *prius* y la razón *posterius*; asimismo, plantea un nuevo método filosófico, el cual representa la inversión del método de la filosofía negativa, porque se basa en el proceso real, que va de la existencia del Creador como *prius* a la existencia de lo creado por él como *posterius*, *i.e.*, el sistema del mundo. Así, Schelling deja atrás el idealismo antes que Marx instaurando al mismo tiempo un verdadero realismo con su filosofía positiva.

En esta tesitura, Schelling lleva a cabo una reevaluación del concepto “trascendente” para aplicarlo a Dios, ya que desde Kant, “inmanente” ostenta un sentido favorable, bien que no el de trascendente, estigmatizado y considerado como peyorativo. Por tanto, Schelling aclara que todo trascendente es un relativo, pues se dice en relación a algo trascendido, de tal modo que si partimos del ser trascendente (que precede a todo concepto) para ir a su concepto, entonces traspasamos el trascendente, el cual se vuelve inmanente, conceptualizable y de esta forma contenido de la razón.

Aplicando el razonamiento anterior a Dios, tenemos en un primer momento que la razón puesta fuera de sí, en forma extática, no arranca de sí sino de algo fuera de ella, *i.e.*, del ser inmediato -sin concepto-, para llegar, en un momento ulterior, a partir de aquél, al concepto -al ser concebido-, poniendo el *prius* existente (trascendente) para transformarlo en lo absolutamente inmanente (cuando es conocido como Dios). Nuestro filósofo demuestra mediante esto que: “Dios no es ciertamente, como muchos se lo imaginan, lo trascendente, él es lo trascendente vuelto inmanente (es decir, transformado en el contenido de la

razón)”.³⁵⁵ Dicho en otros términos, el ser (*Seyn*) incomprendible *a priori* no mediado por ningún concepto previo, que la razón todavía no puede albergar en sí, se vuelve inmanente en Dios, esto es, comprensible *a posteriori*.

Además, una vez que ha quedado establecida la existencia de Dios Schelling justifica también la existencia y efectividad de las cosas, de las cuales Dios es el creador, haciendo manifiesto que lo efectivo sólo puede ser derivado de lo realmente efectivo, no en forma necesaria -lógica-, sino *de facto*, o sea, positivamente. En efecto, la filosofía positiva tiene el ser como puro *quod* ($\epsilon\nu\ \tau\iota$), a partir del cual progresa hasta el concepto, al *quid* (esencia), para guiar este existente hasta el punto que se muestra como Señor efectivo -existente-, “por ello, del mismo modo, todo otro ser se explica en su *existencia* como derivado de este primer *quod*, y así se encuentra instaurado un sistema positivo, *i.e.*, explicando la efectividad”.³⁵⁶

A lo anterior debemos todavía agregar que Dios es esencialmente libertad, en la que radica el carácter dinámico de su ser, por ser ella el resorte dialéctico que permite concebirlo como vida, esto es, un ser viviente no determinado por ninguna ley, sino que actúa de acuerdo con un fin propio, como una voluntad que tiende a la libertad absoluta, *i.e.*, al desarrollo de sí en tanto que libertad, pues Dios es una continua potenciación y subjetivización de sí, o sea, una espiritualización progresiva, cuya dinámica propia es autodesarrollarse, yendo de la libertad original inicial hacia la libertad absoluta, como corresponde a su momento espiritual desarrollado.

En consecuencia, Dios es libertad y, en tanto que tal, puede poner o no poner su ser, porque Dios es libre del ser, por eso Schelling sostiene que es el Señor del ser, y si lo hace,

³⁵⁵ *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 196.

³⁵⁶ *Introducción a la Filosofía de la Mitología*. p. 519.

ello es producto de un acto libre, como de hecho sucede con la Creación del mundo, en la cual: “no pone inmediatamente su propio ser, sino al contrario, un ser distinto de *su* ser, un ser en el cual su ser está negado o suspendido más bien que puesto, por tanto, en todo caso puesto solamente de manera mediata”.³⁵⁷ Esto significa que la “naturaleza necesaria” o existente es el *prius* eterno de Dios, sin el cual no sería Dios, que precede a Dios, y que Dios pone dicho *prius* como no-ente y como eterno pasado, para dar paso al ente presente de la Creación.

Por otra parte, Schelling considera que la filosofía positiva se mueve en lo verdadero, a diferencia de la filosofía negativa que tiene lo verdadero sólo al final, lo cual se comprende de suyo si recordamos que parte del verdadero *prius*, o sea, del comienzo efectivo cierto por sí mismo, cuya verdad y realidad se encuentra presente desde el comienzo, garantizando su presencia en cada momento de la deducción. Precisamente dicho desarrollo de la filosofía positiva lleva a su autor a plantearse la interrogante de si la filosofía positiva es abierta o cerrada.

Su contestación es categórica al afirmar que la filosofía positiva es una ciencia abierta, no cerrada, porque la demostración y prueba que presenta del “Dios efectivamente existente” progresa y crece con la experiencia entera, debido a que se prolonga en el reino de la efectividad creado por Dios, cuyos baluartes son la naturaleza y la historia, en cuyo seno palpita un incesante latido de vida, originando un movimiento y progreso sin fin. Por esta razón la prueba jamás concluye, sino que sigue progresando indefinidamente, impidiendo así que la filosofía se cierre.

³⁵⁷ *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 150.

El argumento anterior le va a permitir al filósofo alemán poner de relieve otra faceta de su sistema, nos referimos al carácter histórico y positivo que su filosofía ostenta. En efecto, el hecho de que la prueba de la existencia del Dios personal remita al tiempo y a los hechos de la historia, extendiéndose incluso al futuro de nuestra especie, como también remontándose a su pasado, revela el rasgo histórico que posee esta filosofía. “Es también, ante todo, en este sentido que la filosofía positiva es filosofía histórica”.³⁵⁸ Hay que subrayar que es precisamente en lo histórico mismo que se funda el rasgo más genuino de la positividad de la nueva filosofía fundada por Schelling, como queda manifiesto en las investigaciones llevadas a cabo por él sobre la mitología y la revelación, ya que representan el marco histórico en el que se va a manifestar la presencia de la divinidad, como veremos a continuación, sólo que antes conviene precisar la significación que reviste el concepto de historia para él.

Schelling había sostenido en el *Sistema del idealismo trascendental* que la historia *sensu latu* es el ámbito en que aparece el absoluto. Posteriormente, en su filosofía tardía precisa aún más el sentido de historia, pudiéndose reconocer en ella *sensu stricto* tres dimensiones o períodos de distinto alcance cada uno: la historia natural, la historia humana y la historia divina.

La primera contiene como elemento de vida y movimiento aquello que hay de más antiguo en toda realidad efectiva: la naturaleza, de cuyo desarrollo va a surgir el hombre, que a su vez va a dar origen en segundo lugar a una historia específicamente humana; siendo la tercera la historia divina, la historia suprema porque sin agotarse en ninguna de las anteriores, más bien las sustenta y envuelve, superándolas en alcance. Aquéllas

³⁵⁸ *Introducción a la Filosofía de la Mitología*. p. 525.

pertenecen a un gran encadenamiento universal abierto por ésta, formando así parte del mismo e interviniendo conjuntamente en el desarrollo del mundo. De esta forma la historia divina es una historia supramundana porque para explicar el origen y fundamento del mundo se remite a antes de la fundación del mismo, esto es, al Señor del ser, o lo que es lo mismo, al Creador del mundo; y es suprahistórica porque va más allá de la temporalidad histórica a fin de dar cuenta de la Creación como un efecto de la voluntad divina libre de poner el mundo en el cual se desarrolla el curso de la historia natural y humana.

Además, Schelling distingue entre lo que él denomina, por un lado, “historicidad ordinaria, exterior”, en la cual se encuentran asentados cronológicamente los hechos históricos, por ejemplo, que Cristo nació en tiempos de Augusto y murió bajo Tiberio; y, por otro, “historicidad interna”, en virtud de la cual es posible comprender y explicar el sentido oculto de los hechos históricos mediante una investigación de lo esencial o “interior” a ellos, pues como dice Schelling: “el hecho verdadero es siempre algo interior”.³⁵⁹

Finalmente, cuando Schelling recurre a la historia no lo hace, por decirlo de algún modo, en forma exterior, a título de ejemplo, o como para ilustrar sus tesis filosóficas, sino que establece una relación interna entre filosofía e historia, de tal suerte que en su discurso filosófico se encuentran también relaciones históricas y no puramente lógicas, ni estrictamente necesarias, sino de hechos, no meramente pensados, sino que han ocurrido realmente, históricamente, tanto en la Mitología como en la Revelación. Por tal razón resulta evidente que el método filosófico de Schelling en esta etapa es realista porque tiende a basarse en el *ordo essendi* y no en el *ordo cognoscendi*.

³⁵⁹ *Introducción a la filosofía*. p. 61.

10.2. Filosofía de la Naturaleza

Schelling, en su etapa tardía, asume sus ideas, “sin modificación esencial”, sobre la Filosofía de la Naturaleza desarrolladas al comienzo de su andadura filosófica, como han quedado expuestas anteriormente; en consecuencia, para abreviar y no repetir lo mismo, vamos a presuponer aquí dicho desarrollo, agregando solamente las últimas ideas de Schelling respecto a su concepción de la naturaleza.

Conforme a la estructura del sistema schellinguiano la Filosofía de la Naturaleza ocupa la base del sistema, siendo la parte real, porque la naturaleza representa *de facto* el primer efecto en que se manifiesta -positivamente- la voluntad de Dios en su creación del mundo, por el hecho evidente de que una voluntad sólo se conoce mediante sus efectos: “La filosofía positiva -justifica Pérez-Borbujo- enraiza en el suelo de la Naturaleza, siendo al mismo tiempo la prueba viviente de aquel *prius*, que sólo en ella es conocido *a posteriori* y, por tanto, empíricamente.”³⁶⁰ De este modo, el devenir efectivo de Dios en el mundo comienza, en un primer momento, con la naturaleza, término que Schelling asocia, por cierto, con la idea de nacimiento, induciéndolo a poner la Filosofía de la Naturaleza como inicio o base de su *Spätphilosophie*, así aclara: “Es aquí en donde empieza la primera vida natural, como es aquí [también] el punto en el cual la filosofía de la naturaleza podría, sin modificación esencial, entrar en el sistema positivo.”³⁶¹

Ahora bien, el filósofo germano describe la relación entre Dios y el mundo afirmando que el surgimiento del mundo ocurre a partir de la materia, concretamente, cuando la voluntad divina se materializa, haciéndose madre *-mater- materies*, mediante la cual se construye el edificio de la naturaleza. En efecto, Schelling explica el origen de la naturaleza

³⁶⁰ Pérez-Borbujo Álvarez, F. *op. cit.* p. 456.

³⁶¹ *Introducción a la filosofía.* p. 156.

cuando Dios, su creador, saca de sí una materia para crear el mundo al poner desde sí sus potencias como potencias para el ser otro (*für das Andersseyn*). Esto se entiende si recordamos que Schelling en su *Introducción a la filosofía, de 1830*³⁶² sostiene que Dios en su ser eterno también se define en función de las potencias, sólo que esto es anterior a todo proceso. Así tenemos que la primera potencia es el simple poder-ser, voluntad, mas una voluntad ciega, desprovista de entendimiento. Por cierto, Schelling va a deducir de aquí que lo originariamente real en todas las cosas es por ende querer, voluntad -inconsciente-. La segunda potencia es el puro ser infinito, la realidad efectiva. La tercera es la unión de ambas como lo siendo-poder-ser, y es espíritu porque además de poder ser es libre de exteriorizarse o no. La primera es simplemente sujeto, la segunda, objeto y la tercera sujeto=objeto, lo devenido cierto de sí. A partir de la aparición solidaria de las potencias espirituales que acabamos de ver nace el universo material, pues en ellas están contenidos - en potencia- todos los modos del ser. Por el lado de la existencia, las potencias son Dios invertido, esto es, Dios en devenir y cada cosa es una modificación de Dios en devenir. La filosofía deviene un proceso que se establece a través de las potencias sucesivas, pues con el concepto de proceso aparecen las potencias y los momentos. “En estas potencias se encontraban los medios de una progresión científica, puesto que no se pasaba jamás a un momento siguiente sin haber encontrado su fundamento en aquel que le precedía”.³⁶³

Por otro lado, como expresa Pérez-Borbujo: “La escisión entre potencialidad y actualidad se produce solamente cuando la potencia se actualiza, en el momento en el que el poder-ser (*Können*) transita en el ser (*Seyn*),³⁶⁴ siendo la materia lo primero en transitar en el ser, cuyo nacimiento nos permite afirmar que es potencia y acto a la vez, pero siempre algo

³⁶² Cf. *Introducción a la filosofía*. pp. 108-135.

³⁶³ *Introducción a la filosofía*. p. 83.

³⁶⁴ Pérez-Borbujo Álvarez, F. *op. cit.* p. 547.

devenido, y de algo superior efectivo. Por esta razón el mundo, en tanto resultado de un tránsito *a potentia ad actum*, es un proceso de corporización continuo, de gestación de lo visible y existente, en cuya génesis y configuración intervienen distintos elementos, entre otros, las fuerzas de atracción y repulsión, que ya vimos anteriormente,³⁶⁵ espacio y tiempo, no como elementos externos, sino internos a la materia.

Además, según el mismo intérprete, Schelling en su momento tardío hace hincapié especialmente en el espacio porque considera que es la mediación que explica el tránsito del ser en la realidad efectiva, y lo hace en tanto que forma todo lo que existe, pues aquello que es existente debe situarse en algún lugar, de lo contrario, sería lo meramente pensable, por eso: “La forma espacial -puntualiza Pérez-Borbujo- es la primera forma de todo lo existente que distingue nítidamente lo pensado de lo intuitivo”,³⁶⁶ la cual es igualmente una forma necesaria de la intuición, pudiéndose afirmar lo mismo respecto de la otra forma de las cosas, a saber, del tiempo [su duración], pues como asegura Schelling: “... lo que determina la ocupación del espacio tiene una mera existencia en el tiempo, y a la inversa, lo que fija el tiempo tiene una existencia en el espacio.”³⁶⁷ Ambas formas explican la existencia de las cosas de tal suerte que en el espacio lo uno está junto a lo otro y en el tiempo, lo uno después de lo otro. Además, la existencia de la materia en el espacio adquiere un aspecto dimensional, al presentarse concretamente en tres dimensiones como ya vimos anteriormente.

Finalmente, podemos concluir que los rasgos espacial, temporal y dinámico (producto de la lucha de fuerzas contrapuestas), representan los elementos constitutivos de la materia que

³⁶⁵ *Vid. supra* p. 153.

³⁶⁶ Pérez-Borbujo, Álvarez, F. *op. cit.* p. 548.

³⁶⁷ *Sistema del Idealismo Trascendental*. p. 270. También *vid. supra* p. 212.

hacen posible su existencia. Schelling se basa en ellos para construir una Filosofía de la Naturaleza, capaz de explicar la vida y movimiento de la naturaleza, en cuyo seno, y merced a su desarrollo, el hombre va a hacer su aparición. Esta continuidad entre la naturaleza y el hombre indica que la naturaleza y la humanidad se encuentran ligadas por un lazo común, y sus historias también, por eso dice Schelling: “La historia de la naturaleza es nuestra historia,”³⁶⁸ y lo es a tal grado que se podría hablar de una historia común, la cual se remonta al origen del mundo, al comienzo del universo (καταβολή του κόσμου), de la Creación (*Schöpfung*). Sólo que el hombre ha perdido el recuerdo de esta historia al preferir por encima de la omnisciencia su “conciencia particular”, no pudiendo descubrir más que algunos brotes aislados de la misma. Sin embargo, Schelling asegura que si no podemos recordar esta historia interior, “podemos, no obstante, recomponerla exteriormente mediante una investigación asidua de todos sus momentos, para religarlos después interiormente.”³⁶⁹ A esta historia le sigue un segundo mundo, espiritual, creado por el hombre, más ricamente dotado que los sentidos de la naturaleza. El hombre, como Dios, es también espíritu y libertad, por ello es que debe elevarse de su simple vida natural a la vida espiritual. Pero, sólo cuando el hombre se transforma en libre y sapiente se vuelve consciente de que en él se reúnen y desembocan los momentos de la Creación, de la que él es parte, siendo el último eslabón la historia, que veremos en el siguiente inciso.

Dios es esencialmente voluntad, no la sustancia inmóvil de Spinoza, ni el Dios impersonal de Fichte, sino un ser viviente capaz de manifestarse libremente, “porque Dios no es simplemente aquél que puede darse el ser, sino también la voluntad de hacerse

³⁶⁸ *Introducción a la filosofía*. p. 157.

³⁶⁹ *Ibidem*

reconocible.”³⁷⁰ Esto significa que Dios es un ser que se da a conocer libremente mediante sus actos, tanto en la existencia como en la temporalidad, por tanto, Dios no es cognoscible *a priori*, sino *per posterius*, en la experiencia: “Dios en tanto que no teniendo ser más que por su voluntad, es cognoscible sólo *a posteriori*, del mismo modo que toda voluntad no se conoce más que por el acto,”³⁷¹ siendo el proceso del mundo el primer momento de la revelación efectiva de Dios, al transitar de la esencia a la existencia, de la eternidad a la temporalidad, de lo interior a lo exterior y de permanecer desconocido a ser reconocido, así “El mundo es la existencia de Dios.”³⁷² Con ello Schelling garantiza positivamente el vínculo real y efectivo entre Dios y las cosas finitas del mundo, como su existencia.

En efecto, una forma de demostrar la existencia de Dios es a través del mundo porque éste es el objeto inmediato del conocimiento. Así, Schelling afirma que la primera manifestación del verdadero *prius* se encuentra en la naturaleza: “La Filosofía de la Naturaleza ha suministrado verdaderamente la primera prueba de la existencia de Dios”.³⁷³ Schelling justifica así la relación del absoluto con este mundo, por eso la filosofía debe comenzar por la naturaleza para elevarse hasta el espíritu, ya que aquélla constituye el primer momento de su existencia -del absoluto-. Schelling se deslinda así del idealismo unilateral de Fichte, quien redujo la naturaleza a una mera representación del Yo absoluto; pero también de Hegel, para el cual la naturaleza representaba el ser otro de la Idea, y del carácter regresivo de su filosofía al partir no de la naturaleza sino de la Idea. Por eso Schelling afirma tajante que el verdadero orden que debe seguir la filosofía positiva es el proceso real que va del *prius* al *posterius*, o bien, de la naturaleza al espíritu.

³⁷⁰ Ibidem. p. 128.

³⁷¹ “ p. 131.

³⁷² “ p. 138.

³⁷³ “ p. 60.

Ahora bien, el yo humano debe retroceder a la potencia cero (Naturaleza) y después ascender a la potencia suprema (Espíritu), para ello el Yo en tanto que potencia suprema debe ser despotenciado haciendo abstracción de toda subjetividad, para que no sea más sujeto-objeto subjetivo, sino solamente objetivo. Así, al comienzo de todo tenemos a la naturaleza desprovista de conciencia, la cual debe elevarse gradualmente hasta devenir conciencia de sí misma. “El comienzo de la naturaleza es el punto extremo del ser-fuera-de-sí. El movimiento progresivo es el tránsito de este punto extremo al ser en sí. El fin es el ser-en-sí acabado o el Yo humano”.³⁷⁴ En este juicio de Schelling, podríamos afirmar, se encuentra el alfa y omega de toda su filosofía, siendo la tarea de su última filosofía, la positiva, llevar al Yo de la conciencia a recorrer este camino desde el abismo más profundo hasta la cima más elevada de la conciencia, para que el proceso se vuelva consciente. De aquí que diga Schelling, recordando a Platón, que la filosofía es una anámnesis. Así, Schelling recupera también la naturaleza, pues es un momento constitutivo de la divinidad, y ni más ni menos que el pasado trascendental (es decir, posibilitante) del Yo, de nosotros: “ella es la historia del Yo que ha venido a sí de manera progresiva, de tal suerte que todos los momentos de la naturaleza son realmente los momentos de la historia de la conciencia de sí”.³⁷⁵ La historia no debe reducirse al Yo, sino también incluir a la naturaleza, solamente así podrá hablarse de una verdadera historia. El desarrollo observable en esta historia de la existencia del absoluto es una continua potenciación de lo finito a lo superior. De esto se sigue que Dios no es la sustancia muerta de Spinoza, ni la sustancia que se autopone de manera estrictamente necesaria (Hegel), sino lo que se pone libremente y la

³⁷⁴ *Introducción a la filosofía.* p. 66.

³⁷⁵ *Ídem.* p. 66.

voluntad de hacerse cognoscible. Dios no es entendimiento, sino el devenir consciente. Su vida o movimiento reside en la libertad de devenir desigual y volver a ser igual a sí.

10.3. Filosofía de la Mitología

La filosofía positiva demuestra la existencia de Dios en el mundo, esto es, en el universo, en la naturaleza, pero también en la historia, y aunque ésta sea una creación primordialmente humana se halla, como quedó apuntado anteriormente, de alguna forma articulada con la historia divina. Por tal motivo para justificar la relación entre Dios y el hombre tanto como la manifestación divina, Schelling se ve inducido a estudiar la conciencia religiosa, ya que la historia de ésta es la misma historia de la progresiva revelación de Dios a los hombres, la cual contiene básicamente dos momentos: el paganismo y el cristianismo, la religión mitológica y la religión revelada, empezando por la mitología porque ella remite a los orígenes de la historia: “Pero si ahora la filosofía se dirigía a la historia era para partir de lo que es primero y más antiguo, que era la mitología, dejada totalmente de lado, mas sin la cual no se podía encontrar ni un comienzo de la historia, así como tampoco un tránsito al Cristianismo.”³⁷⁶

Schelling comienza su tarea con la Filosofía de la Mitología sosteniendo que el objetivo de ésta es demostrar los diversos momentos del proceso teogónico, generador de la mitología en las mitologías sucesivas de los pueblos antiguos.³⁷⁷

El proceso mitológico tiene como fin abrir el camino para reconducir a la conciencia humana a Dios mediante el conocimiento de las causas que explican la historia de los distintos dioses, cuyo contenido y explicación se encuentra en particular en la doctrina de

³⁷⁶ *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 39.

³⁷⁷ Cf. Schelling, F.W.J. *Filosofía de la Revelación*. vol. II. Trad. Jean-Francois Courtine et alter. PUF. París, 1991. p. 237.

los Misterios griegos, la cual forma el pasaje inmediato a la Filosofía de la Revelación, por eso es que la Mitología la precede y es su condición necesaria. Las causas de este segundo proceso -mitológico- son las mismas que las del primero -de la Creación- que se repiten aquí solamente en la conciencia humana. Como ocurre en la conciencia humana, este proceso se expresa mediante representaciones -mitológicas-, las cuales, según Schelling, no son resultado de invenciones poéticas, ni meramente contingentes, sino “como productos necesarios de la conciencia humana caída bajo el poder de las potencias, que en su tensión, no tienen más una significación divina, sino solamente cósmica.”³⁷⁸ En este sentido, el proceso en el cual se engendran dichas representaciones es totalmente independiente del pensamiento y de la libertad del hombre, es por ello que es un proceso necesario y objetivo. El parecido que los seres mitológicos presentan con los seres naturales, que poseen fuerzas cósmicas, radica en el hecho de “que las mismas potencias que engendraron el mundo y que operan en la naturaleza operan aquí en la conciencia.”³⁷⁹ Conviene observar que esta concepción de un proceso involuntario y necesario, en el cual ha nacido la mitología, viene a colmar un vacío que la historia no pudo explicar acerca de los tiempos prehistóricos, que “fueron llenados por estos enormes sucesos del espíritu y de la conciencia del hombre que engendraron o acompañaron las representaciones de los dioses en los pueblos.”³⁸⁰ Sólo así se explica que cuando los pueblos aparecieron en la historia salieron de este proceso interno con las representaciones mitológicas listas y acabadas.

Ahora bien, la mitología es una verdadera teogonía, *i.e.*, una historia de los dioses, cuyo contenido último “es el devenir efectivo de Dios en la conciencia,”³⁸¹ respecto al cual los

³⁷⁸ *Filosofía de la Revelación*. vol. II. p. 234.

³⁷⁹ *Ibidem* p. 235.

³⁸⁰ *Filosofía de la Revelación*. vol. II. p. 235.

³⁸¹ *Introducción a la Filosofía de la Mitología*. p. 197.

diferentes dioses representan momentos particulares concretos del mismo. De este modo, Schelling considera que el principio originario de la religión era un monoteísmo, o sea, un Dios universal común a toda la humanidad, no el dios verdadero y absoluto, sino el Uno relativo,³⁸² que llenaba todo y cuya relación con el hombre era directa y efectiva al no estar mediada por ninguna doctrina o saber: “El Dios del tiempo primitivo es un Dios real y efectivo, en el cual el verdadero Dios está también, pero no conocido en cuanto tal.”³⁸³ En cambio, el Dios verdadero posterior, como aparece en el Cristianismo, se revela y manifiesta en la existencia y se deja conocer, pues un Dios que no se revela, ni es objeto de saber, no sería Dios.³⁸⁴

Schelling mantiene que el politeísmo surge del monoteísmo, originado por un estremecimiento en la conciencia de la humanidad y es producto de un debilitamiento del principio que mantenía unida a la conciencia humana, reflejándose en la generación de la diversidad de las lenguas y provocando, en consecuencia, la separación de los pueblos, surgiendo con ello la posibilidad del politeísmo, aunque sin suprimir su relación con el monoteísmo.

Schelling descubre en la mitología griega un politeísmo simultáneo cuando los diferentes dioses remiten a su unidad común, como en Zeus por ejemplo, y un politeísmo sucesivo, cuando cada dios reina en su tiempo, como en los tres sistemas de dioses griegos, en los cuales reina Urano en el primero, Cronos en el segundo y Zeus en el tercero. Estas ideas de simultaneidad y sucesión de las deidades en el politeísmo le van a permitir a este pensador explicar en el monoteísmo la compleja estructura que implica la coexistencia de la

³⁸² Cf. *Introducción a la Filosofía de la Mitología*. pp. 126 y 180.

³⁸³ *Introducción a la Filosofía de la Mitología*. p. 179.

³⁸⁴ “El Dios que no sería objeto de *saber*, no sería Dios.” *Ibidem* p. 179.

diversidad e identidad en un solo Dios, en el Cristianismo, descubriendo con ello que la idea de la trinidad en un solo Dios no surge del Cristianismo, sino que se encuentra presente en otras religiones más antiguas, como veremos más adelante.

Por otro lado, la pluralidad exotérica de los dioses, según Schelling, es sólo el lado exterior de la mitología, en cambio, los dioses esotéricos son lo interior, lo oculto, cuyo saber y contenido se encuentran encerrados en la doctrina de los Misterios, siendo la versión más elaborada la de los Misterios áticos griegos,³⁸⁵ así como lo más cercano al paganismo y al Cristianismo, al mismo tiempo que la clave para entender la mitología: “Los Misterios contienen propiamente la explicación, la verdadera filosofía de la mitología, y en esta medida deben ser para algo de este género -para una verdadera filosofía de la mitología- la confirmación suprema.”³⁸⁶

Veamos ahora las razones que nuestro filósofo ofrece respecto a que la doctrina de los Misterios es la clave para descifrar la mitología.

Primo loco, dicha doctrina revela que la pluralidad de los dioses o politeísmo no eran más que representaciones sucesivas de un dios único, puesto fuera de sí mismo, de su divinidad en tanto que potencias separadas, las cuales personificaban a un dios diferente y determinado destinado a ceder su lugar a otro dios. Lo que aparecía exteriormente como historia de los dioses no era interiormente más que la historia de Dios que había atravesado diversos momentos: “... la más elevada doctrina de los Misterios consistía en que los dioses generadores no están simplemente unidos de manera indisoluble, sino que son un solo y

³⁸⁵ CF. *Filosofía de la Revelación*. vol. II. p. 265.

³⁸⁶ *Filosofía de la Revelación*. vol. II. p. 266.

mismo Dios -podríamos decir que va de sí, por sí, a sí- en tanto que figuras o, mejor dicho, momentos diferentes de este Uno.”³⁸⁷

Secundo loco, el desarrollo natural del proceso mitológico va a producir a su vez un tránsito del politeísmo al monoteísmo, de tal suerte que la pluralidad divina va a desembocar en la idea de un dios trinitario sobre el cual Schelling aclara que “la doctrina de la unitrinidad de Dios no es específicamente una doctrina cristiana,”³⁸⁸ sino que es más antigua que el cristianismo, ya que esta idea “se encuentra en todas las religiones del mundo primitivo; la filosofía de la mitología aporta incluso la prueba de hecho de que materialmente al menos una triplicidad de potencias divinas forma la raíz a partir de la cual se desarrollaron las representaciones religiosas de todos los pueblos.”³⁸⁹ Así, en la mitología hindú Brama es el Dios real, del inicio que representa la primera potencia, Shiva, el Dios de la segunda potencia y Visnu, la tercera potencia. En la mitología egipcia se encuentran presentes también las tres potencias: Tifón, Osiris y Horus. En Grecia, por la doctrina de los Misterios áticos, sabemos que la primera potencia es Dionisio o Zagreo, Dionisio de la segunda potencia, Baco y Dionisio de la tercera potencia, Yacos.

Las tres potencias que configuran al dios trino son tanto simultáneas como sucesivas; en el primer sentido, porque se encuentran unidas de manera indisoluble y, en el segundo, porque aparecen como encarnaciones diferentes del mismo dios. Así el primer Dionisio fue pensado como potencia del pasado, el segundo como soberano del tiempo presente y el tercer Dios como soberano del tiempo futuro.

³⁸⁷ Filosofía de la Revelación. vol. II. p. 324.

³⁸⁸ *Filosofía de la Revelación*. vol. II. p. 165.

³⁸⁹ *Ibidem* p. 167.

Además, el filósofo alemán sostiene que la doctrina de los Misterios descubre una continua potenciación en la naturaleza divina, constituida de tres momentos, en los cuales reposa igualmente el proceso mitológico, que va de lo material (primer momento) a lo espiritual (tercer momento), pasando por un punto intermedio (segundo momento). Por eso Deméter, figura principal de los misterios áticos (llamados también eleusianos), y madre por igual de Perséfone y Yacos, está situada en medio entre el dios real -material- y el dios liberador -espiritual-, representando por ende la transición y el punto medio entre las potencias: Perséfone, que corresponde al pasado y Yacos, apuntando al porvenir de la conciencia religiosa y del género humano, celebrado como el futuro dominador del mundo.

Cuando la conciencia mitológica es capaz de comprender el proceso mitológico que va de lo material a lo espiritual, del politeísmo al verdadero monoteísmo o unicidad del Dios, deviene conciencia de ella misma y libre, ya que libre es la conciencia que no está en contacto más con las divinidades materiales, sino sólo con las espirituales, como era el caso en su ser original; de ahí que el fin de los Misterios radique en la separación de la materia, para que los iniciados entren en contacto inmediato con las divinidades *puramente* espirituales.³⁹⁰

Schelling concluye manteniendo que la doctrina de los Misterios era portadora, como toda religión, de una *spes temporum meliorum*, esto es, de una religión futura, universal que uniría de nuevo a la humanidad dispersada y desunida en el presente por el politeísmo, la cual restablecería en un grado superior la unidad del pasado que había unido al género humano: "... el contenido último de los Misterios fue de manera cierta una superación completa del politeísmo, una perfecta liberación con respecto a él, una religión común a

³⁹⁰ Cf. *Filosofía de la Revelación*. vol. II. p. 389.

todo el género humano.”³⁹¹ Así como una vida no termina sin comprender su fin, el cual apunta al porvenir, así en los Misterios la conciencia mitológica veía su propio fin, el cumplimiento de su muerte, pero por eso mismo preveía y presentía también un tiempo completamente nuevo, el de una vida futura.

Schelling se remite al período mítico de la historia recogido y documentado en las mitologías antiguas, ya que en ellas se describe la historia de los dioses y el surgimiento de su idea en la conciencia humana, llamada por esta razón conciencia religiosa. En este sentido es posible demostrar, según Schelling, históricamente, *i.e.*, mediante las fuentes de la historia, la aparición de la idea de la divinidad en la conciencia del hombre, basando su método, que expone y explica filosóficamente este hecho, en el proceso real, es decir, mediante relaciones históricas de hechos reales, y de ninguna manera en ideas subjetivas, justificando así el carácter objetivo e histórico de su filosofía positiva.

10.4. Filosofía de la Revelación

Una tesis decisiva que sustenta la filosofía positiva de Schelling es que la existencia de Dios no sólo se puede demostrar en la naturaleza y en la conciencia humana, sino también fácticamente, mediante un hecho histórico, empírico y por ende positivo, siendo el objetivo intentado en la Filosofía de la Revelación hacer énfasis en la suprema revelación divina en la figura histórica de Cristo, en tanto que Dios Hijo, a los hombres en el ámbito de la historia. En este sentido, la Encarnación de Dios no se debe interpretar como una representación mitológica, sino como un hecho que posee realidad objetiva, pues es un acontecimiento independiente de las representaciones humanas porque “Cristo es un

³⁹¹ *Filosofía de la Revelación*. vol. II. p. 389.

personaje histórico, que no sólo apareció, sino que vivió y sufrió a los ojos del mundo como todo hombre.”³⁹²

Para Schelling la idea primordial es entender que el Hijo, que habita en el corazón de la divinidad, fue puesto fuera del Padre, lo cual aconteció únicamente en el Cristianismo, siendo Cristo precisamente la figura central del mismo, y él y su vida, un hecho histórico *par excellence*. Por ello, Schelling recurre a lo positivo y fáctico, esto es, a los hechos de la historia para sustentar su deducción, probando que el *prius*, o sea, Dios, tiene su ser *per posterius*, al poner un ser fuera de sí, es decir, Cristo, apareciendo como un sujeto divino extra-divino. Por tal motivo, Dios no puede ser conocido *a priori*, por cuanto que el ser de Dios es esencialmente voluntad -de manifestarse- y dicha voluntad solamente se puede conocer *a posteriori*, “Por que ninguna voluntad se revela si no es por el acto [*That*], por la ejecución.”³⁹³

Anteriormente vimos que el primer efecto de la voluntad divina y su revelación en la existencia es la Creación del mundo, la cual implica necesariamente la apertura de los tiempos, siendo su primera manifestación, por un lado, la naturaleza, cuyo desarrollo explica la aparición del hombre, que a su vez va a dar origen, por el otro, al mundo espiritual y a la historia humana, constituida básicamente por dos momentos: la **caída** del hombre o su alejamiento de la divinidad y su posterior **restauración** en relación a su fuente o con Dios, siendo ésta el tema propiamente de la Filosofía de la Revelación. En efecto, Schelling considera que el fin de la Revelación es la restitución del hombre caído,

³⁹² *Filosofía de la Revelación* . vol. III. p. 249.

³⁹³ *Ibidem* p. 30.

superando así su alejamiento de Dios, mediante una segunda creación que restaurara la conciencia y la naturaleza caída a su fuente,³⁹⁴ como veremos después.

En síntesis, partiendo de lo anterior podemos deducir y expresar, en el sentido metodológico de orden, que ha ocurrido una triple manifestación de Dios, la cual demuestra su existencia positiva: primero, en el mundo natural con la creación de la naturaleza por Dios; segundo, en el mundo espiritual, en la historia, cuando surge Dios en la conciencia humana [Mitología], y, tercero, cuando Dios se revela a los hombres en forma humana, en la persona de Cristo [Revelación], lo cual constituye un hecho histórico que no aconteció en ninguna otra religión más que en el Cristianismo. Por tal razón, el objeto primordial de la Filosofía de la Revelación es el Cristianismo, acerca del cual Schelling no trata de ofrecer su demostración, sino explicar desde un punto de vista filosófico [científico], el contenido básico del mismo, del hecho de que Cristo es, y de que existió positivamente.

La Filosofía de la Revelación reconoce que Cristo tiene un contenido suprahistórico porque va más allá del mundo, con base en esto expone que pertenece a una historia superior, divina y trascendente,³⁹⁵ de tal modo que su vida humana constituye un hecho que hace irrupción en la historia exterior. Por tanto, la historia superior va del Padre al Hijo y hacia el Espíritu Santo, dentro de la cual se inscriben el conjunto de la Creación y de la Revelación pues representan momentos de la manifestación existencial divina.

Ahora bien, Cristo representa una unión espiritual en la forma de un Dios Trinitario, del cual él es la segunda Persona divina, siendo la primera el Padre y la tercera el Espíritu, además de que constituye el momento de transición entre una y otra. Por un lado, ya que mediante el Hijo se hace visible la voluntad invisible del Padre, lo cual se justifica si

³⁹⁴ Cf. *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 31.

³⁹⁵ Cf. *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 238.

recordamos que el Hijo, que habita en el corazón de la divinidad, es puesto fuera del Padre; y, por otro, porque la Encarnación también es producida por obra y fuerza del Espíritu Santo, cuya aparición como tercera potencia es resultado de poner a la segunda como su fundamento, dando lugar así a su materialización. Schelling demuestra esto basándose en el Nuevo Testamento, al investigar los pasajes relativos a la Encarnación y Bautizo de Jesús, y al sostener que la llegada de la tercera potencia esclarece el verdadero sentido de la segunda potencia, *i.e.*, de la palabra y obra de Cristo, que sus discípulos no entendían aún, pues no habían recibido el Espíritu Santo.

Lo anterior le permite a Schelling establecer que sólo en la Revelación Dios se manifiesta en la unidad de sus potencias -su divinidad-, lo que no acontecía con la Mitología, porque nada más era representado fuera de sí mismo (*praeter se*), pues no hay que olvidar que las diferentes potencias de Dionisio no logran alcanzar la unidad espiritual suprema, sino que sólo apuntan a ella como algo futuro, siendo el Cristianismo el único capaz de realizar dicha unión espiritual en la forma de un Dios Trinitario.

Así, Schelling, al tomar como base su interpretación sobre la Trinidad desarrollada antes en su etapa intermedia, comprueba mediante la Trinidad la unidad de Dios, de acuerdo a su esencia al mismo tiempo que su separación, según su acto, la cual surge como la manifestación sucesiva de un mismo Dios a través de sus tres personas distintas, siendo cada una dueña de su propio tiempo, como ya vimos: el Padre como Señor del pasado, el Hijo, del presente y el Espíritu, del futuro. Dichas potencias divinas operan así en tanto que causas de la Creación y de la Revelación, de tal suerte que en la Creación la potencia del Padre es la materia misma, la del Hijo, la forma, y la del Espíritu, la unión de ellas. Así, el Padre es la fuerza productora y material, haciendo todo en función del Hijo, para que todo

le sea subordinado y, a su vez, el Hijo nada opera sino en vistas del Espíritu, en el cual se encuentran unidas la voluntad del Padre y del Hijo.

Acerca de la significación histórica de Cristo, Schelling sostiene que ésta se basa en el hecho positivo de que existió un hombre, “en el cual la unidad de Dios y el hombre apareció de la forma más verdadera;”³⁹⁶ por eso habla de que la historia humana se encuentra en cierto modo articulada con una historia sacra.

Por otro lado, mantiene que la Encarnación es el acto supremo de la divinidad de Dios en el cual su divinidad deviene visible cuando, justamente, el Hijo se desprende de la μορφη θεου, para volverse hombre en la persona de Cristo, pero sin dejar de ser Dios; y por ende Dios y hombre al mismo tiempo. “*Haec κενωσις (diese Entäusserung) homini Jesu unica causa fuit existendi.*”³⁹⁷ Asimismo, “Aquí se acaba el reino de la simple representación, cediendo el lugar a la verdad y la efectividad.”³⁹⁸

Cristo es la potencia mediadora porque sin renunciar a su relación con Dios, por amor, para que el mundo no se pierda, participa de la culpabilidad del ser hostil a Dios, cargando con todos los pecados de los hombres y atrayendo sobre sí el castigo que este ser debe sufrir: su desaparición y muerte. Cristo, que no tenía culpa, se hace culpable por su amor a los hombres. Este amor, observa Schelling, es más grande que el amor que movió al creador a la Creación, además, Cristo, sin tener ninguna necesidad de morir, muere por los hombres para consumar la salvación y reconciliación de éstos con Dios.

³⁹⁶ *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 253.

³⁹⁷ *Ibidem* p. 177.

³⁹⁸ “ ” p. 250.

El filósofo alemán retoma aquí nuevamente el tema del mal y de Satán de su filosofía intermedia, para explicar la caída del hombre pero también su salvación mediante la muerte de Cristo.

Según Schelling, Satán tiene un doble aspecto: por un lado, es el perpetuo contradictor (razón por la cual llama al concepto de Satán el concepto más dialéctico de todos los conceptos posibles), que engendra la contradicción, la desunión, el mal, etc., y, por otro, es el principio permitido, como medio, para que aparezca el Hijo de Dios, a fin de deshacer las obras del diablo. Por eso, Satán es el adversario inmediato de Cristo y el combate entre ellos es a vida o muerte. Si Cristo representa los sentimientos de la humanidad, Satán, por tanto, es por antonomasia enemigo de la humanidad y de Dios. De este modo, la tarea práctica de Cristo es vencer a Satán para salvar a la humanidad, pues todo hombre que se adhiera a Cristo y siga su camino será librado para siempre de la potencia objetiva de Satán. Esto quiere decir que el Nuevo Testamento se atiene naturalmente al punto de vista práctico. Pero Schelling sostiene que es otro el punto de vista filosófico sobre Satán, según el cual, este espíritu es el perpetuo incitador y motor de la vida humana, principio sin cuya presencia el mundo se dormiría y la historia se detendría y se volvería inmóvil, razón por la cual llama a dicho espíritu el “*principium movens*” necesario de toda historia.³⁹⁹

Como se ve, Satán es un principio relevante en la economía divina porque su función es mantener la contradicción, maldición, discordia y desunión en el mundo, a fin de que sean más gloriosos la victoria y el triunfo final con los cuales concluye lo que Dios ha emprendido, continuamente puesto en duda por el espíritu de contradicción. “Entonces cuando toda duda haya sido despejada, cuando lo emprendido por Dios haya quedado claro,

³⁹⁹ Cf. *Filosofía de la Revelación*. vol. III. pp. 289, 290.

manifiesto y resuelto, Satán habrá cumplido su obra, su misión habrá tocado fin y con ella su poder.”⁴⁰⁰

Al tiempo del Hijo sucede el del Espíritu, del cual sabemos por el Nuevo Testamento, que descendió en el instante en que el Mesías fue declarado Hijo de Dios, haciéndose, por tanto, visible. Sin embargo, la tercera potencia, el Espíritu Santo, *stricto sensu*, no puede venir sino hasta que la obra entera de Cristo haya quedado concluida con su muerte, lo que implica la reconciliación completa del Padre con el hombre y con el mundo: “La recepción del Espíritu es justamente el signo de que el Padre está de nuevo en nosotros y por ende reconciliado con nosotros, como resulta de la palabra del mismo Apóstol (Primera Carta de Juan, 3, 24): sabemos que él [Dios] *permanece* en nosotros -que habita en nosotros - οτι μενει εν ημιν- εκ του πνευματοζ, ου ημιν εδωκεν, por el Espíritu que nos ha *dado*.”⁴⁰¹

Esto muestra que el Espíritu se encuentra mediado por el Padre y el Hijo, y que cada persona de la Trinidad, según Schelling, es consecutiva, es decir, explica y transfigura (*erklärt und verklärt*) las palabras de la precedente, así de Cristo que transfigura al Padre, y del Espíritu que transfigura al Cristo.

Sólo resta agregar dos observaciones más. Con la presencia del Espíritu ocurre también el advenimiento del conocimiento, “pues sólo el Espíritu, que viene después que él [Cristo], debe conducir a *toda verdad, i.e.*, a la verdad entera y perfecta,”⁴⁰² “porque el Espíritu escruta todo y penetra hasta las profundidades de la divinidad.”⁴⁰³

⁴⁰⁰ *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 269.

⁴⁰¹ Ídem. p. 105.

⁴⁰² Ibidem p. 317.

⁴⁰³ “ p. 104.

Dicho conocimiento fue el que sirvió a los apóstoles, iluminados por el Espíritu Santo, para poder comprender y explicar los hechos de la Revelación de Cristo en el mundo. Sin embargo, Schelling enfatiza que el conocimiento, que debe permitir el desarrollo del mundo cristiano a través de la Iglesia posterior, debe ser de otro género del impartido a los apóstoles por la Revelación, es decir, tal debe ser un conocimiento posible y accesible a los hombres en todas las circunstancias y en todos los tiempos y lugares, como dice él: “en suma: un conocimiento universalmente humano y, en consecuencia, libre, científico,”⁴⁰⁴ como veremos a continuación, pero antes, pasemos al segundo punto.

En una clara alusión crítica a Hegel, Schelling observa que esta sucesión de potencias no puede ser explicada por una filosofía que nada más conozca puras relaciones lógicas porque, según vimos, el Hijo no deriva del Padre de manera lógica, porque dicha mediación se basa en una relación puramente conceptual, lógica, mientras que aquí se está hablando de una verdadera sucesión.⁴⁰⁵ Además, en mi opinión, la unidad y sucesión de la Trinidad divina apuntan tanto al dinamismo y organicidad del absoluto como al resorte dialéctico que preside todo el movimiento y que es la voluntad libre de Dios de manifestarse en el plano de la existencia, como ya vimos anteriormente.

Schelling considera a la Iglesia como la ejecución de la obra de Cristo en el mundo, cuyo fin es que el Cristianismo alcance una difusión universal entre todos los pueblos y un crecimiento del conocimiento cristiano en forma libre y científica.

El Cristianismo, en tanto que Iglesia histórica, comienza cuando deviene religión en el mundo, o bien, cuando cobra existencia en el mismo, la cual presenta una sucesión de tiempos que Schelling identifica con los apóstoles Pedro, Pablo y Juan, quienes vendrían a

⁴⁰⁴ *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 317.

⁴⁰⁵ *Ibidem* pp. 106 y 127.

representar los tres tiempos de la Iglesia cristiana, de tal modo que Pedro simboliza el elemento fundador y el principio de estabilidad, de la ley y autoridad, correspondiente a la Iglesia Romana; Pablo, el principio móvil, dialéctico, de comprensión, y la libertad, que remite a la Reforma; y Juan, el principio que une la ley y la libertad, que todavía no acontece y que apunta por ende al futuro. En este punto Schelling encuentra una analogía y confirmación de sus ideas en el Dr. Neander y en el abad Joaquín de Fiore.⁴⁰⁶

Fiel a su pensamiento orgánico dialéctico, Schelling sostiene que la Iglesia verdadera no es ninguna de las tres consideradas separadamente, pese a sus aciertos o desaciertos, sino que es la unidad de ellas. Aunque reconoce la crítica de la Reforma a la Iglesia Romana, también ve en aquella una mediación o transición a la Iglesia verdaderamente universal que reinará en los últimos tiempos. Al igual que Dios no es sólo una persona, la Iglesia tampoco se agota en un solo apóstol. Así, según él, Pedro es el apóstol del Padre, Pablo el del Hijo y Juan el del Espíritu Santo, apóstol de la Iglesia unificada, pues va a comprender a todos los hombres (por ahora tan desunidos por tantas confesiones diversas), siendo la Iglesia de los últimos tiempos en los cuales el Cristianismo se volverá objeto de conocimiento verdaderamente universal mediante una religión realmente pública, “del género humano, y que posea también en sí la ciencia suprema.”⁴⁰⁷

La Filosofía de la Revelación constituye la tercera parte de la *Spätphilosophie* de Schelling, la filosofía positiva, cuya finalidad ha sido hacer entrar la experiencia y la historia en la deducción para demostrar que el *prius* absoluto tiene su ser *per posterius*, es decir, probar la existencia de Dios en la realidad mediante su revelación a los hombres en la historia, porque -como ya vimos- Dios no se puede conocer *a priori*, debido a que el ser de

⁴⁰⁶ Cf. *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 319.

⁴⁰⁷ *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 350.

Dios es esencialmente voluntad y ésta se conoce sólo por sus efectos, manifestados en la experiencia y en la historia, como ha quedado expuesto.

Dicho análisis de Schelling no es puramente teológico, porque éste deja afuera el contenido histórico que implica la Encarnación, pero tampoco es meramente histórico, en el sentido cronológico o anecdótico, ni es, por último, místico, producto de una iluminación, sino que es primordialmente filosófico, lo cual no implica ser puramente racional, al modo de una deducción lógica, porque esto equivaldría a caer nuevamente en la filosofía negativa, sino que su método, enriquecido con nuevos puntos de vista como son el empírico, histórico, existencial y el de la libertad, basados, en última instancia, en el proceso real, ha tratado de dar cuenta de Dios como un ser vivo, explicando y demostrando su existencia y relación con la naturaleza y con la historia del hombre, así como la existencia del mundo, de las cosas y de la humanidad.

Por último, la Filosofía de la Revelación marca la última evolución del método filosófico de Schelling, influido notablemente por el punto de vista histórico, quedando subordinada la deducción filosófica al proceso histórico que intenta explicar, el cual se encuentra constituido de hechos históricos efectivos, positivos, con una significación a la vez divina. Las ideas de tales hechos intervienen como anillos en la cadena deductiva, estableciendo relaciones conceptuales a nivel esencial y existencial como entre ambas, teniendo la prioridad el segundo nivel sobre el primero, y como finalidad, en última instancia, tratar de reproducir conceptualmente la vida interna (esencia) y externa (existencia) del absoluto, de Dios.

Otro rasgo de esta influencia aparece en el estilo de exposición dialéctica, que ahora se conjuga con el de una exposición especulativa, quedando visiblemente subordinado a éste,

pudiéndose leer dicha exposición sobre la vida e historia de Dios como simple narración, como en la historia, en el sentido que Schelling daba a esto en sus *Edades del Mundo*, de que: “Lo pasado es sabido ... [y] ... lo sabido es narrado”.⁴⁰⁸ Dios no es una idea que se pueda construir a partir de puras relaciones lógicas y necesarias, ni tampoco un ser inmóvil, sino que es ante todo sujeto y en tanto que tal un ser vivo, real, con una historia que contar, de ahí la tendencia de la filosofía a ser historia, al exponer -narrar- (y no solamente derivar) la vida interior y exterior del ser más antiguo de todos los seres, Dios.⁴⁰⁹

Todo esto nos lleva a concluir que la Filosofía de la Revelación es resultado de un esfuerzo por traducir, en la conceptualidad del sistema, los contenidos doctrinales, dogmáticos, escriturales, teológicos e históricos, con el fin de articular una demostración metodológica positiva de la existencia de Dios y de su esencia en la historia del hombre.

⁴⁰⁸ *Las Edades del Mundo*. p. 169.

⁴⁰⁹ “La noción de ciencia que ha estado en vigor hasta ahora era que la ciencia es una mera serie y desarrollo de conceptos y pensamientos propios. La noción verdadera es que lo que se expone en la ciencia es el desarrollo de un ser vivo, real... Lo vivo de la ciencia suprema sólo puede ser lo vivo primigenio [das Urlebendige], el ser al que no precede otro, el más antiguo de los seres.” *Las Edades del Mundo*. p. 169.

Capítulo XI Método en la *Spätphilosophie*

11.1. Dialéctica existencial

Además de los puntos de vista que configuran el método filosófico en su etapa inicial -que ya hemos expuesto-, vamos a exponer ahora otros de su filosofía tardía, los cuales atestiguan un desarrollo progresivo y enriquecimiento de su concepción metodológica, a medida que fueron evolucionando sus ideas y que se fueron gestando en su período intermedio. En consecuencia, aparte de las determinaciones metodológicas que han quedado establecidas al principio, podemos mencionar también: una dialéctica existencial -el término es de De Wolfe Bolman Jr.,⁴¹⁰ a la cual añadiremos una dialéctica de lo histórico y una dialéctica de la libertad. Dichos puntos de vista no pretenden agotar la

⁴¹⁰ Cf. De Wolfe Bolman Jr., F. *op. cit.* p. 3.

riqueza del concepto de método en Schelling, ni mucho menos, sin embargo, considero que ellos sintetizan en buena medida el rasgo decisivo de esta etapa: lo positivo, tanto de su filosofía, como de su método.

Schelling introduce en su filosofía tardía una dialéctica existencial, que constituye un nuevo aspecto de su concepción metodológica, basada en una orientación de su pensamiento hacia lo existente, al ser real, lo cual va a dar origen, por otro lado, a las filosofías de la existencia posteriores. La intención de este pensador es clara: mostrar las deficiencias del idealismo para dar cuenta de la realidad, de la existencia fáctica del mundo, proponiendo al mismo tiempo una filosofía positiva que demuestre y explique cabalmente dicha existencia, adentrándose en el ámbito de la facticidad y de la realidad, teniendo como problemática primordial la existencia.

La dialéctica existencial, fundada en el proceso real, no opera al modo de una deducción lógica, basada en una necesidad subjetiva, sino que el pensamiento actúa en ella determinado por el modo objetivo en que la realidad misma se despliega independientemente de la especulación. Comprender el verdadero sentido del método filosófico de Schelling es entender que está supeditado al desarrollo del contenido al cual expone en forma objetiva.

Schelling critica la filosofía negativa porque el *modus operandi* de su método, la dialéctica racional, no sale del ámbito de la posibilidad, ocupándose sólo de conceptos y esencias independiente de la existencia de las cosas, sustituyendo el ser real por la esencia y proponiendo a ésta como el primer principio de toda realidad y de la deducción *a priori*, cuya dinámica reside en operar mediante deducciones meramente lógicas y estrictamente necesarias, *modo aeterno*. Asimismo subraya que su defecto fundamental radica en que de

una esencia se deducen otras esencias mas no una realidad *de facto*, o porque con este método, aunque sean deducidas las cosas existentes, no es deducido que las cosas existan. Finalmente, la dialéctica racional sin ser método falso es, no obstante, limitado porque no logra explicar en términos reales y efectivos el carácter genuino y positivo que las cosas contienen, esto es, su existencia.

En cambio, la dialéctica existencial, en oposición a la dialéctica racional, es el método de la filosofía positiva encargado de exponer, demostrar y explicar el hecho real de que las cosas existan. Para dar cuenta de la existencia de las cosas Schelling se remite al origen de éstas, a su fuente creadora, en consecuencia, la filosofía positiva no parte de Dios como idea o esencia, sino como puro acto de existir, de Dios en tanto que Señor del Ser, en donde -como quedó expresado antes- Señor significa el Creador y Ser, el mundo de las cosas creadas por Dios.

La dinámica del método de Schelling establece una deducción continua en la medida en que intenta presentar a Dios como un ser vivo, en devenir, comenzando, en un primer momento, con el *prius* existente (existencia de Dios), pasando a la deducción de su esencia, para proceder, en un momento ulterior, a la existencia del mundo creado por Dios, demostrando a la vez con ello que el *prius* tiene su ser *per posterius*. Ahora bien, toda vez que ha sido alcanzado el concepto de Dios en su esencia y existencia, el *terminus a quo* de este momento es el ser absoluto y concreto de Dios, desde el cual se puede desprender todo lo demás, esto es, los seres y las cosas de la realidad, tanto en su esencia, como en su existencia, a diferencia del ser abstracto y vacío de Hegel (por ser únicamente un ser pensado) con el que comienza su *Ciencia de la Lógica*, del cual, según Schelling, no se puede deducir existencialmente nada.

En cambio, la dialéctica existencial construye una deducción de lo que existe sólo *a posteriori*, en la que lo *a posteriori* no aparece solamente como posible sino como real y actual. Dicho método describe la deducción del mundo ya no desde una perspectiva formal -esencial-, sino materialmente -existencialmente-. Por eso recurre a la experiencia para desarrollar su deducción haciendo intervenir en ésta hechos -reales-, demostrando así que entre las cosas no existe una necesidad lógica, meramente pensada e independiente del proceso real, sino que basado en éste para explicar a Dios, el método adquiere la forma de un empirismo regresivo al partir del *prius* existente y elevarse al concepto de lo verdadero existente, o sea, que va de aquello que precede al concepto al concepto mismo, a Dios en su esencia, el cual se torna inmanente, conceptuable, es decir, contenido de la razón. Pero cuando alcanza su verdadero objeto, *i.e.*, el concepto o esencia de Dios, de su naturaleza esencial y de su ser eterno, el método se transforma en un empirismo progresivo al tener la deducción como *terminus ad quem* la existencia de lo que se sigue de Dios: el sistema del mundo, y demostrando así que el *prius* tiene su ser *per posterius* mediante la manifestación del ser de Dios en la naturaleza e historia. Además, Schelling prueba esta sujeción de la esencia a la existencia porque la dialéctica existencial procede deductivamente del *prius* existente como la causa eficiente de todo deduciendo tanto el concepto de la esencia como el concepto de la existencia de las cosas.

De este modo, Schelling introduce en su filosofía una dialéctica existencial, en oposición a la dialéctica racional de la filosofía anterior: “Con la filosofía positiva aparece en efecto un *modus progrediendi* totalmente diferente de aquél de la filosofía negativa, en la medida en que es la forma misma de desarrollo la que se encuentra aquí invertida

completamente,”⁴¹¹ porque su deducción se basa en el devenir real, subordinando la tarea de la razón, el *ordo cognoscendi*, al *ordo essendi*, que va de la causa a los efectos, del *prius* al *posterius*, de la existencia del Creador como *prius* a la existencia de lo creado por él como *posterius*, *i.e.*, el sistema del mundo natural y espiritual.

La filosofía positiva expone el despliegue progresivo de Dios en la existencia en tres disciplinas: la Filosofía de la Naturaleza, la Filosofía de la Mitología y la Filosofía de la Revelación. Metodológicamente en el sentido de orden, Schelling parte de Dios como causa y prosigue hacia sus actos como consecuencia, de los cuales el mundo es el primer efecto de la determinación libre de la voluntad divina y de su revelación en la existencia. La dialéctica existencial expone la manifestación de la existencia divina traduciendo en términos conceptuales el proceso del mundo engendrado por Dios mediante un acto de voluntad suyo que libremente se materializa en el ser del mundo creado por él. Con la creación del mundo surge la temporalidad, siendo la naturaleza su primera manifestación, de cuyo desarrollo va a aparecer el hombre y con él la historia -humana-. De esta forma los momentos del mundo que demuestran *a posteriori* la existencia divina (el ser divino *per posterius*) son el mundo natural (naturaleza) y espiritual (historia humana).

Por esta razón Schelling, influido por el orden real, comienza su sistema con la *Naturphilosophie* porque la naturaleza constituye la primera demostración positiva y real de la existencia de Dios en el mundo: “La filosofía de la naturaleza ha suministrado verdaderamente la primera prueba de la existencia de Dios.”⁴¹²

El otro marco de la revelación divina es la historia -humana-. En consecuencia, la dialéctica existencial continúa su deducción y demostración del despliegue del absoluto, de

⁴¹¹ *Filosofía de la Revelación*. vol. I. p. 115.

⁴¹² *Introducción a la filosofía*. p. 60.

Dios, a través de la Filosofía de la Mitología y de la Filosofía de la Revelación. En la primera expone la manifestación de Dios en la conciencia religiosa humana, cuya historia es la misma historia de la progresiva revelación de Dios a los hombres, explicando que la pluralidad de los dioses mitológicos respondía a representaciones de un dios único puesto fuera de sí mismo, en tanto que potencias separadas, de tal manera que la pluralidad divina va a desembocar en la idea de un dios trinitario. Esto quiere decir que en la mitología Dios se presenta separado en sus potencias, producto de un proceso espiritual necesario independiente de las voluntades de los individuos. En cambio, en la Revelación (*Offenbarung*) la manifestación divina es la expresión libre y consciente de la voluntad de Dios a través de la Encarnación y presencia histórica de una de las personalidades divinas, de Dios Hijo, que se hizo hombre en la persona de Cristo para redimir a la humanidad caída y restituirla con su fuente divina.

Finalmente, la presencia de hechos de carácter natural e histórico, al igual que mediaciones reales entre ellos (y no solamente pensadas o teóricas), intervienen como elementos *a posteriori*, *i.e.*, positivos, fácticos y existentes, en la derivación conceptual de lo que se sigue de Dios, a saber, los seres y cosas creados por él. Esta continuidad entre Dios y éstos demuestran al mismo tiempo su existencia y relación con su fuente creadora divina, garantizando la objetividad y efectividad de la exposición que el método filosófico de Schelling ofrece.

11.2. Dialéctica de lo histórico

La filosofía tardía de Schelling muestra una marcada tendencia hacia lo histórico y lo real porque, aparte de la naturaleza, la historia constituye el otro escenario para la revelación de la existencia de Dios en el mundo. Desde este punto de vista el método de la filosofía positiva se perfila como una dialéctica de lo histórico debido a que recurre a lo positivo o fáctico, esto es, a los hechos de la historia para articular su deducción mediante relaciones históricas y no meramente pensadas, probando que el *prius* tiene su ser *per posterius*. Esta recurrencia a la historia, de acuerdo a De Wolfe Bolman Jr, “es importante no meramente al ofrecer un ejemplo, sino al mostrar que los análisis teóricos también ocurren fácticamente en la historia, y que sea una demostración *a posteriori*.”⁴¹³ Esto quiere decir que los análisis filosóficos sobre el *prius* -Dios- suceden *de facto* igualmente en la historia humana, de tal modo que ésta representa una demostración en la experiencia de las tesis que Schelling ha expuesto en la Filosofía de la Mitología y de la Revelación. En consecuencia, lo anterior implica que el método filosófico de Schelling en este período tardío va a estar fundado invariablemente en el proceso real, histórico: “El contenido de la Revelación no es otro que una historia superior (*eine höhere Geschichte*), que remonta al comienzo de las cosas y se extiende hasta su fin. La filosofía de la Revelación no tiene otro fin más que explicar esta historia superior, de conducirla a los principios que le son ya conocidos y suministrados por otros.”⁴¹⁴

Así, la dialéctica de lo histórico expone y explica que la historia en general se halla precedida y fundada en el contenido suprahistórico de Dios cuya génesis y vida va más allá del mundo y de los tiempos. De esta manera la historia mundana, como efecto de un acto libre de creación de Dios, se funda en el contenido suprahistórico de la divinidad, el cual

⁴¹³ De Wolfe Bolman Jr., F. *op. cit.* p.57.

⁴¹⁴ *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 52.

remite a la eternidad pretemporal puesta como pasado por la libre decisión de la creación de Dios. De este modo lo suprahistórico funda la historia natural empírica. Pero lo suprahistórico fundamenta igualmente la historia humana que transcurre desde el alejamiento del hombre del centro o de Dios, expresado por el mito de la caída (Iliada), hasta la progresiva restauración del hombre a Dios (Odisea),⁴¹⁵ representando con ello una prueba histórica, positiva, de la existencia real de Dios y de su relación con la humanidad. En ambos casos, la historia es el resultado de un acto de libertad y de la realización gradual del contenido suprahistórico en la existencia mundana y humana.

Metodológicamente hablando hay que reconocer dos planos en el discurso filosófico de Schelling fundados en la estructura eterno-temporal de Dios: uno es el ámbito de la eternidad, de la esencia de Dios; el otro se refiere a la temporalidad o existencialidad divina en la cual aparece el hombre. El contenido suprahistórico alude a la vida divina antes del tiempo, a cómo es Dios en sí mismo, en sus potencias, en su carácter esencial y en la eternidad, de ahí que Schelling hable de Dios en la eternidad pretemporal, anterior a los tiempos y al mundo, lo cual corresponde a la sustancia del conocimiento esencial humano de Dios. Sin embargo, el hombre también puede conocer a Dios en su existencia, cuando Dios decide romper la eternidad por un acto de libertad, abriendo con ello el plano de la temporalidad, iniciando la Creación del mundo, esto es, del universo, la naturaleza y el hombre, originándose así la revelación de Dios, de su existencia en la historia natural y espiritual.

⁴¹⁵ Como ya vimos, la Iliada y la Odisea son los términos que Schelling utilizó por primera vez para describir el alejamiento y la vuelta del hombre a la divinidad, respectivamente en su *Filosofía y Religión* de 1804, *op. cit.* p. 276. También *vid supra* p. 240.

Continuando por la misma vía metodológica en el sentido de basarse en el proceso real: “En la historia de la conciencia religiosa -dice De Wolfe Bolman Jr.- Schelling encontró su deducción del absoluto *prius* comprobada, así como la unidad última de pensamiento y ser, esencialidad y existencialidad, revelada al hombre.”⁴¹⁶ Esto se entiende de suyo porque el desarrollo necesario de la religión natural, *i.e.*, la producción religiosa en la conciencia humana describe el surgimiento del concepto divino en las distintas mitologías hasta la revelación de un Dios-Trino, aunque dicha idea de la Trinidad, como ya vimos, no sea exclusiva del Cristianismo, en éste, en cambio, Dios aparece como el *prius* real o verdadero Señor del Ser. Así Schelling ha demostrado *a posteriori* que el Dios trascendente se vuelve inmanente, primero en la conciencia humana (Mitología) y después en la facticidad de la historia misma (Revelación) mediante la Encarnación, permitiendo a la humanidad conocer positivamente que Dios es el creador del mundo natural y espiritual, el Señor del Ser, mediante su revelación haciendo posible la vuelta del hombre a la unidad con su fuente siguiendo la voluntad universal por encima de su voluntad particular.

En efecto, el filósofo alemán encontró en algunos sistemas mitológicos, entre otros, el de Egipto, India y Grecia, el contenido suprahistórico y la transición a la historia empírica en términos de la creación y caída. En el judaísmo descubrió la unión entre el proceso mitológico y la revelación, pues en él la persona de Dios Padre fue reconocida, aunque bien que para su completa revelación, esto es, real y fáctica, se necesitaba la obra de Dios Hijo, como ya vimos en la filosofía intermedia y tardía de Schelling. Por consiguiente, con Cristo la revelación positiva, fáctica e histórica, fue completada abriendo con ello el camino para la realización total de un Dios real en la historia, en el tiempo y en la existencia. Dicha

⁴¹⁶ De Wolfe Bolman Jr., F. *op. cit.* p. 59.

realización se consuma con la obra de Dios Espíritu que Schelling divide en: Iglesia Católica o Petrina -basada en la autoridad-, Iglesia Protestante o Paulina -determinada por la libertad- y la Iglesia Universal o Joánica -unión de autoridad y libertad en el amor-, cada una relacionada dialécticamente con las potencias divinas y con las tres personas de la Trinidad cristiana, como quedó expuesto antes.

Hemos mencionado que Schelling recurre a la historia para demostrar *per posterius* su concepción metafísica de Dios, pero ello nos permite también determinar los supuestos para comprender la historia humana, externa (su verdadero sentido), que Schelling tiende a diferenciar de una historia superior, eminentemente divina, porque ambas por momentos se encuentran mezcladas: “No disolver esta historia externa en la historia superior, sino preservar su conexión con ella, tal debe ser, entre otras, la tarea de una filosofía de la Revelación.”⁴¹⁷ La exposición de dicha tarea corresponde al método que está encargado de diferenciar la historia humana de la historia divina, pero también de ligarlas, ya que por medio de la última -historia superior- la primera cobra una verdadera significación, pues remite para su existencia a un contenido suprahistórico y a un “encadenamiento universal” del cual forma parte, por eso es que la historia humana no podría ser ni entenderse sin la historia divina.

Primero, la dialéctica de lo histórico revela que la historia natural y humana se encuentran precedidas y fundadas en lo suprahistórico divino, siendo ellas el marco de la revelación paulatina de Dios en la realidad. Esto se entiende de suyo si recordamos lo que ya vimos en la filosofía intermedia de Schelling de que para él las potencias y elementos de la vida interior de Dios que constituyen su esencia, o como es en la eternidad, son los

⁴¹⁷ *Filosofía de la Revelación*. vol. III. p. 238.

mismos en su revelación exterior, o sea, en el tiempo, en su existencia, apareciendo aquí en la -temporalidad- bajo una sucesión, en su desarrollo gradual y devenir progresivo.⁴¹⁸

Segundo, la demostración de la existencia de Dios en la historia humana comienza concretamente con la mitología, en consecuencia, la Filosofía de la Mitología expone el surgimiento de la idea de Dios en la conciencia humana como resultado de un proceso necesario que ocurre independiente de la acción del hombre, como ya vimos anteriormente.

Tercero, la Filosofía de la Revelación presenta la demostración verdadera (κατ' ἐξοχην) de la existencia de Dios en la historia humana debido a que se trata de la automanifestación de Dios en el espejo del hombre: la Encarnación (*die Menschwerdung*) que da testimonio de una segunda e imprevisible decisión divina revelando con ello una historia superior en la cual Dios se revela en su positividad. Este acto divino implica la máxima Revelación de Dios (*die höchste Offenbarung Gottes*), *quo nihil majus fieri potest* y mediante el cual Dios se da **libremente** al hombre en una relación **inmediata y personal**.

Además, el método permite seguir los momentos generales de la historia: la **Creación** por una decisión que surge de la voluntad libre de Dios de poner un ser fuera de sí, en la existencia; la **Caída** del hombre al alejarse del centro o de la divinidad anteponiendo su voluntad propia sobre la voluntad universal o de Dios; y la **Salvación**, producto de una segunda decisión del Dios Padre de enviar a su Hijo a restaurar la naturaleza humana caída a su fuente divina, obedeciendo la voluntad universal de Dios y siguiendo su ejemplo, el de Cristo cuando entregó su propio ser a su Padre libremente.

Por último, podemos agregar que la filosofía positiva y el método histórico de Schelling constituyen una demostración progresiva del absoluto como un Dios vivo con voluntad y

⁴¹⁸ *Vid supra* pp. 255 y 256.

absolutamente libre, cuya vida es posible conocer tanto en su esencia, en su ser eterno, como en su existencia, cuando Dios se decide a crear el mundo y en él la naturaleza y el hombre, dando paso al tiempo, a la temporalidad e iniciando el curso de la historia, en la cual Schelling demuestra positivamente que el *prius* absoluto o Dios tiene su ser *per posterius*, al manifestarse fácticamente en el mundo de la existencia y en el devenir de la historia.

11.3. Dialéctica de la libertad

Last but not least, podemos reconocer la dialéctica de la libertad como otro punto de aplicación del método filosófico de Schelling que aparece desde su etapa intermedia. Dicho en términos abstractos y desde una perspectiva metodológica, en el sentido de proceso dinámico, la libertad es el resorte dialéctico que permite comprender a Dios como vida tanto en su esencia como en su existencia, esto es, no como una sustancia inmóvil (*Bewegungslos*), sino como un poder creador viviente, espiritual o inteligente, porque actúa de acuerdo a un fin propio, como una voluntad que tiende a la libertad absoluta y a esclarecerse progresivamente.

¿En qué sentido Dios es libertad? Lo es en cuanto que no está determinado por nada fuera de él, sino sólo por aquello que surge de su propio impulso, que es lo mismo que decir de la absoluta necesidad de su propia naturaleza. Esto indica que la Creación del mundo y la Revelación de Dios en él, las cuales por cierto demuestran la existencia divina y a Dios como devenir -como un ser fluido-, en acto, que va de sí hacia sus actos, confirman el despliegue (*Entfaltung*) dialéctico de la unidad en Dios su -diversidad- a través de la aparición progresiva de las múltiples determinaciones contenidas en su ser, las cuales no se derivan al modo de una deducción lógica y necesaria, *modo aeterno* (como en Spinoza),

sino que son producto de su libertad, de una voluntad libre frente al ser (mundo), libre de transitar o no al ser y de poner o no poner el ser porque Dios es el Señor del Ser, el Creador del mundo. Por eso, conocer a Dios, en tanto que voluntad libre, no se puede hacer *a priori*, sino como toda voluntad sólo *a posteriori*, mediante sus efectos.

En este contexto el método debe dar cuenta de Dios como libertad, *i.e.*, exponer y explicar que la divinidad no actúa constreñida por algo extrínseco a sí, *praeter se*, sino probar que todo lo que surge de Dios y se sigue de él es producto de una voluntad libre suya. Por consiguiente, la finalidad, aquí del método, debe ser la presentación de Dios como libertad. Así Schelling logra determinar nítidamente el elemento esencial del absoluto, de Dios, *i.e.*, la libertad⁴¹⁹, cuya exposición metodológica vamos a presentar a continuación.

La libertad es la base, medio y fin que atraviesa la naturaleza divina (esencia), el mundo y la historia (existencia), al mismo tiempo que permite exponer metodológicamente y describir el despliegue de Dios como libertad bajo la forma de un proceso empezando con las potencias divinas y prosiguiendo con el nacimiento del mundo, el desarrollo de la naturaleza y el devenir en la historia, pues sólo al final de dicho despliegue deviene una libertad real y efectiva. Esto quiere decir que la libertad transita por todas las figuras de la esencia y existencia de Dios sin agotarse en ninguna de ellas, sino que se determina progresivamente, siendo en el inicio una libertad originaria que no se opone a la necesidad porque impera la absoluta indiferencia. Pero, como Dios es vida, implica una continua

⁴¹⁹ La libertad ha sido considerada por Pérez-Borbujo como el núcleo de la filosofía de Schelling, lo cual le ha llevado a sostener la tesis de que el verdadero sistema schellinguiano es el sistema de la libertad [Cf. su obra *Schelling. El sistema de la libertad, op. cit.*]. Debido al carácter original e inédito que esta interpretación reviste, su importancia -como hemos hecho aquí- debe ser tenida en cuenta en las investigaciones sobre el pensamiento schellinguiano. Por mi parte, yo sigo una tesis más común, como la de Pascal, Leyte, Rühle *et alter*, que sostiene que el sistema de Schelling es una filosofía del absoluto, como la última metafísica de Occidente, que evoluciona desde un naturalismo hasta un teísmo.

potenciación y subjetivación de sí mismo, o sea, una espiritualización progresiva. Por tal motivo Dios es una voluntad que tiende a desplegarse sacando fuera de su equilibrio inicial a la libertad originaria cuya dinámica propia es autodesarrollarse, que sólo al final de dicho despliegue alcanza su realización plena transformándose en una libertad real y efectiva.

Prosiguiendo por la misma vía metodológica pero ahora en el sentido de orden, la dialéctica de la libertad expone los momentos que constituyen a Dios en cuanto libertad, en la que él mismo se desenvuelve y pone su ser por su propia voluntad. *Primo loco*, el **Inicio**, (*der Anfang*) marcado por la no oposición entre libertad y necesidad (indiferencia). *Secundo loco*, el **Desarrollo** (*die Entwicklung*) en la esencia y existencia de Dios ocurre en virtud de la contradicción entre necesidad y libertad, como el mecanismo que pone en marcha dicho despliegue. Sólo que a nivel de la esencia divina domina la necesidad, ya que la naturaleza originaria de Dios consiste en “una especie de movimiento de rotación,”⁴²⁰ en un eterno girar de sus potencias en forma necesaria. La Creación, que no sólo es una libre posición del mundo por Dios, es también una liberación de la necesidad de su naturaleza divina, cuyo resultado es devenir Espíritu, o sea, un ser libre de su naturaleza por ser Dios una continua potenciación y espiritualización de sí. De este modo en la existencia divina, *i.e.*, en el mundo creado, específicamente en la naturaleza cuyo proceso es inconsciente, la necesidad determina a la libertad, ocurriendo lo contrario en el mundo espiritual, -del hombre-, porque en él domina lo ideal sobre lo real. De aquí se desprende que en la naturaleza impera la necesidad, mientras que en la historia prevalece la libertad. *Tertio loco*, el **Fin** (*das Ende*), o sea, cuando la libertad alcanza su perfecta liberación mediante el esclarecimiento y conocimiento de sí, al final de su desarrollo, cuando Dios llega a

⁴²⁰ *Filosofía de la Revelación*. vol. II. p. 123. Cf. También *Las Edades del Mundo*. p. 188.

configurarse como Espíritu. Por tanto, libertad absoluta sólo hay en el Espíritu, desarrollado a través del Padre y el Hijo, como suprema libertad y voluntad esclarecida, que mueve todo y transita a través de todo. Así la verdadera libertad -libertad absoluta- está sólo en Dios, no en el hombre, en el cual aparece sólo de modo relativo: “La diferencia entre ambos -explica Pérez-Borbujo- es que la libertad en Dios era incondicionada, no sujeta a ley ninguna, mientras que en el hombre la libertad estaba bajo una condición: la de mantenerse en el centro de las potencias.”⁴²¹ Y ésta es la solución que propone Schelling a la caída originaria de la humanidad, o sea, superar su egoísmo y obedecer la voluntad universal de Dios para retornar a la unión con su fuente, como cuando Cristo delegó su propio ser a su Padre libremente. Así, Cristo representa la liberación del hombre reconduciendo la voluntad originaria humana, perdida en su propio querer, hacia su propio fin, renunciando libremente a su propio dominio.

Por último, dicho en términos metodológicos de desarrollo, la voluntad divina no puede conocerse *a priori* sino *a posteriori*, es decir, que entre uno y otro momento debe mediar un desarrollo, el cual procede de la causa a los efectos, actuando como un fin oculto en la naturaleza, hasta revelarse en el mundo espiritual, cuando la voluntad deviene libre de su propio querer, materializando la naturaleza de su impulso íntimo y comprendiéndose a sí misma porque “Dios -aclara Pérez-Borbujo- es un eterno devenir consciente de sí mismo.”⁴²² Esto nos permite comprender a Dios en tanto que libertad y como voluntad, así como el movimiento divino, pues Dios es la libertad irrestricta y la voluntad de no querer ser sólo la naturaleza, ni el ciego ente, sino Espíritu, y en cuanto tal, la realización de Dios

⁴²¹ Pérez-Borbujo, Álvarez, F. *op. cit.*, p. 602.

⁴²² *Ibidem* p. 293.

como libertad absoluta,⁴²³ lo que presupone: un comienzo en lo necesario, un haber devenido una libertad real y efectiva y un saber plenamente esclarecido y consciente.

Finalmente, podemos concluir que hay una tesis metodológica que se mantiene en la larga filosofía de Schelling, a saber, que el método es consustancial al objeto sobre el que se reflexiona, al modo como la forma acompaña al contenido, con el cual surge porque es inseparable de él. Justamente por esta razón, siguiendo a Schelling, he tratado de plantear el problema del método en Schelling (al igual que en Fichte y Hegel), tratando de contribuir a resolver dicha problemática proponiendo como solución dicha relación dialéctica y orgánica entre método y contenido, expresando en forma sistemática y metodológica las determinaciones esenciales del absoluto, que su autor iba descubriendo progresivamente a medida que iba evolucionando su pensamiento; y al mismo tiempo demostrando, por otro lado, cómo Schelling iba delineando poco a poco su verdadero sistema filosófico, una filosofía del absoluto, que sólo llegó a cristalizar en su *Spätphilosophie*, llamada filosofía positiva.

Asimismo, esta investigación ha tratado de probar que el método schellinguiano está compuesto de distintos puntos de vista, básicamente: ontológico, dialéctico, epistemológico, los cuales funcionan y permiten contemplar el absoluto desde distintos ángulos, según el punto de vista adoptado. Sin embargo, a medida que fue madurando sus ideas, Schelling introdujo nuevos enfoques metodológicos, como son: el existencial, empírico, histórico y el de la libertad, los cuales muestran ser un índice de un claro posicionamiento de su última filosofía en un terreno primordialmente realista. El resultado

⁴²³ “La naturaleza es lo primero, el comienzo en lo necesario de Dios... La naturaleza no es Dios; pues sólo pertenece a lo necesario de Dios, ya que *stricto sensu* Dios se llama Dios sólo por cuanto respecta a su libertad; y también de esto necesario la naturaleza es sólo una parte, una potencia; pero sólo se puede llamar a Dios al conjunto [das Ganze].” *Las Edades del Mundo*. p. 198.

ha que llegó fue una exposición de las diferentes formas de manifestación del absoluto en forma diacrónica del absoluto, *i. e.*, desde su gestación hasta su constitución plena, que sirven para obtener una idea coherente y un perfil global acerca de la inteligibilidad que contiene el absoluto.

En este orden de cosas, ha quedado claro también que la verdadera forma de acceso al mismo es plantear el problema de su conocimiento basando esta investigación en el proceso real que el mismo presenta, como Schelling hizo, siguiendo así los distintos momentos de su constitución a partir de su origen, formación, desarrollo ulterior y estructura del absoluto. Dicho de otro modo, en virtud de que las leyes de la estructura y desarrollo del absoluto son demasiado complejas por ser de carácter orgánico, en ningún caso pueden ser desarrolladas mediante relaciones sencillas, esquemáticas, ni formales, ni tampoco a partir de meros conceptos, sino, como sostiene Schelling, sólo al hilo de la realidad. Por tanto, el problema del método, tal y como ha quedado planteado y expuesto aquí, ha buscado, en la medida de lo posible, reflejar la voluntad que impulsó al filósofo alemán a llevar a cabo la construcción de su sistema filosófico, el cual reside, ante todo, en describir sistemática y metodológicamente el absoluto en su esencia y existencia (subordinando aquélla a ésta), o bien, cómo es y se comporta en la realidad (orden real), y no como sería transpuesto en el orden del pensamiento (en su esencia pero no en su existencia).

Schelling cumplió cabalmente esta tarea al haber hecho abstracción de la subjetividad para obtener de este modo una visión objetiva del absoluto en su estado originario, en tanto que sujeto-objeto objetivo y seguir, a partir de aquí, su propio desarrollo y constitución en cuanto que sujeto-objeto subjetivo. En tal sentido, esta elevación progresiva de la conciencia que sigue los pasos de este despliegue del absoluto, debido a su continua

potenciación, tiende a dar como resultado una concepción del absoluto plenamente objetiva, siendo el método una reconstrucción conceptual y descripción gradual de los momentos más significativos de este proceso y de este movimiento para reflejar tanto como sea posible la vida del absoluto. De esta forma, el absoluto se vuelve inteligible, como un Dios vivo con voluntad y absolutamente libre, cuya vida es posible conocer y exponer metodológicamente tanto en su esencia, en su ser eterno, y sólo mediante la filosofía positiva del viejo Schelling, también en su existencia, cuando Dios se decide a crear el mundo y en él la naturaleza y el hombre, demostrando así que el *prius* absoluto o Dios tiene su ser y su conocimiento *per posterius*, al manifestarse fácticamente en el mundo natural y en el devenir de la historia, quedándole al método como tarea la reconstrucción progresiva de los distintos pasos de este proceso.

TERCERA SECCIÓN:

“HEGEL”

Introducción

Hegel tiene como antecedentes directos a Fichte y a Schelling, cuyas filosofías van a influir en forma inmediata y decisiva sobre la suya propia. Pero además va a recibir la influencia indirecta, aunque no menos importante, de pensadores como Heráclito, Platón, Aristóteles, Spinoza, Leibniz y, sobre todo, Kant. Esto va a dar como resultado una gigantomaquia, permitiéndonos deducir que la filosofía hegeliana sea tal vez la más completa de los tres filósofos del Idealismo alemán.

Por lo que respecta al método filosófico, basado en esta rica herencia filosófica general, a Hegel no le fue difícil llevar a cabo una gran sistematización del método -en el cual la influencia de Fichte y Schelling es determinante-, en una obra capital suya, la *Ciencia de la Lógica*, que, según su autor, constituye un tratamiento de la dialéctica en estado “puro” y, podemos agregar, en forma más diferenciada, precisa y exhaustiva que en los otros dos filósofos alemanes.

Por mi parte, la interpretación que propongo aquí se basa en la investigación de determinados aspectos que pretenden plantear el problema del método en Hegel en términos generales, al igual que ha sido hecho anteriormente con Fichte y Schelling, haciendo énfasis en aquellas determinaciones propias del método filosófico hegeliano.

El planteamiento inicial tiene como análisis de fondo la relación método-contenido. Hegel sostiene que el método está profundamente determinado por el contenido. La idea de

método le viene dada por Fichte,⁴²⁴ en cambio, la de contenido proviene de Spinoza, pasando por Schelling. En este orden de cosas, Hegel, al igual que Fichte, plantea la necesidad de un nuevo procedimiento científico en la filosofía, es decir, para que la filosofía se eleve a nivel científico debe refundamentarse su propio saber mediante la introducción de un método desarrollado a partir de sí misma, siendo éste la “dialéctica”, la cual se basa esencialmente en la exposición de la vida interna y automovimiento del concepto mismo, de la “trayectoria de la cosa misma”, como diría Fichte. En consecuencia, Hegel se declara en contra de la aproximación exterior del método filosófico a los fenómenos. El método dialéctico, para Hegel, no es otra cosa que la aprehensión teórica de las leyes del auto-movimiento del contenido del concepto, lo que demostraría así la objetividad del método, como la inseparabilidad entre método y contenido, como espero exponer más adelante.

En segundo lugar, sigue una exposición sobre los distintos puntos de vista del método: el lógico, epistemológico, ontológico, lingüístico, metodológico y dialéctico, fuera de los cuales -en mi opinión- es imposible hablar de método alguno, ya que su finalidad es descubrir la racionalidad interna implícita en el objeto de la filosofía hegeliana, que no es otro que el absoluto, que Hegel expresa mediante “el concepto”. Ellos constituyen diferentes modos peculiares de analizar el contenido del concepto, que surgen a partir de la diversidad de la naturaleza del objeto, al modo como la luz blanca al pasar por un prisma se descompone en los distintos colores que la componen. Esto implica que dichos puntos de vista tienen como base y fundamento el contenido del absoluto expresado por “las

⁴²⁴ Sin embargo, en mi opinión, creo que Hegel también recibe la influencia directa o indirecta de Spinoza por lo que respecta al método. Es un tema que ni siquiera se ha planteado. Recuérdese que Hegel siempre trató de desmarcarse del pensador holandés, criticando tanto su doctrina como su método, lo que no excluye *eo ipso* cierta influencia como veremos al final.

categorías”, a partir de las cuales surgen, y no a la inversa, permitiendo hacer patente la inmanencia del método al contenido y evitar concebirlo como una aplicación *ab extra* y anterior al objeto. En este orden de cosas, las categorías, como expresión y reflexión de sí del absoluto, tienen un contenido más variado que aquel descubierto por Aristóteles y Kant, ya que no son simplemente determinaciones ontológicas o epistemológicas, sino también lingüísticas, dialécticas y metodológicas, como plantea el segundo inciso. El tercer punto se refiere a la fundamentación metafísica del método en la realidad o el absoluto mismo, siendo éste el objeto o, mejor aún, el contenido de la filosofía hegeliana y de su método. Hegel parte de la sustancia, idea que proviene de Spinoza, sólo que, como ya había reconocido Schelling, tiene el defecto de ser inerte o inmóvil (*Bewegungslos*); Hegel, no obstante, sostiene que debe concebirse al mismo tiempo como sujeto, recuperando así el dinamismo que faltaba en Spinoza. Ello va a explicar justamente el carácter dinámico y fluido del contenido de la filosofía hegeliana, así como su propio método, basado en aquél, siendo primordialmente dialéctico.

A continuación, viene una descripción breve de algunas determinaciones conceptuales del método. En relación a la abstracción y a la reflexión su función es básicamente epistemológica, ya que su finalidad es transformar el objeto de conocimiento, separando lo que tiene en sí de inesencial, hasta dejarlo apto para la verdadera reflexión filosófica, la cual trata sólo de conceptos puros, libres de toda mezcla sensible, pues, podemos anticipar que para Hegel la filosofía sólo tiene que ver únicamente con “esencialidades puras”. Esto sólo es posible como resultado después de un trabajo de abstracción y reflexión, como momentos integrales del método filosófico en el tratamiento de sus objetos.

Pero como afirmamos antes la actividad es la determinación esencial del absoluto, fuera del cual no hay nada, ya que él engloba todo, por tanto, todo se encuentra afectado e imbuido de movimiento, de tal suerte, que tanto la abstracción como la reflexión implican igualmente actividad del pensamiento y *eo ipso* movimiento. Hegel va a expresar semejante movimiento del pensamiento bajo los aspectos analítico y sintético del método, cuya exposición pertenece al siguiente punto de la segunda parte.

Según lo anterior, Hegel establece la naturaleza dinámica de su concepción filosófica al considerar el desarrollo como principio metódico completo aplicado a las distintas esferas de la realidad. En consecuencia, la investigación presente va a tomar un giro para concentrarse primordialmente en el aspecto dinámico del método, tal y como se encuentra expuesto en el tercer capítulo.

La dialéctica, según Hegel, es el método de la demostración de un todo categorial y la búsqueda de las relaciones dialécticas en la “razón del mundo”, que Hegel expresa en lo que él llama “Idea”, y funda su “objetividad” en cuanto es la misma Idea la que se desarrolla dialécticamente. Hegel afirma que el desarrollo de la idea es también el movimiento de la realidad objetiva, de acuerdo a la identidad que establece entre ser y pensar. Sin embargo, no se acerca a esta cuestión materialísticamente, pues, el movimiento del pensamiento para él es igualmente el movimiento del mundo, por tanto, siendo criticado en este punto primero por Schelling y después por Marx.

Mientras que en la filosofía del siglo XVII y XVIII, también en la de Kant, la categoría de causalidad era el principio básico de la interpretación del mundo, en Fichte, pero sobre todo en Schelling y Hegel, la categoría de oposición y más aún de contradicción, es la que se halla en el núcleo central de la metodología filosófica.

Respecto a la contradicción he tratado de hacer énfasis en los siguientes puntos. Primero, por un lado, en su relación con la oposición, pues, Hegel sostiene que ambos conceptos se hallan estrechamente ligados porque tienen como base un contexto de acción recíproca de los fenómenos polares; y, por otro, en su distinción. En general, Hegel distingue la oposición de la contradicción por el hecho de que la primera representa una relación extrínseca; la segunda, una relación intrínseca, una oposición interna. En segundo lugar, Hegel considera la contradicción como rasgo esencial de todo ser, no como una determinabilidad quieta y fija, sino dinámica y como fuente de todo movimiento y actividad. En la contradicción se manifiesta la propiedad más esencial del ser, ya que condiciona el desarrollo según su esencia y permite configurar y pensar al ser en devenir. En este sentido, la contradicción para Hegel no se reduce a una contradicción lógica, que nada más existe en el pensamiento, sino que también es dialéctica y existente como fenómeno real, como propiedad básica de la realidad. De aquí se desprende que la contradicción es la fuerza motriz (*Triebkraft*) que permite explicar el movimiento, desarrollo y actividad del pensamiento y de todas las cosas.

Posteriormente, llamo la atención sobre la importancia que reviste la negación hegeliana, a la cual se dedica el último apartado de esta parte. Lo decisivo de esta noción estriba en que, junto con la contradicción, es la clave -según Hegel- para entender el desarrollo de todo, y lo hace como la actualización de la contradicción interna de las cosas y de los fenómenos, de tal suerte que la negatividad interna de un fenómeno, su ser contrapuesto a sí mismo, genera un desdoblamiento de lo simple, el cual exige de nuevo a escala superior la producción de la unidad. En este sentido, lo negativo como desigualdad del fenómeno consigo mismo provoca y explica el automovimiento de semejante fenómeno determinando

el ritmo de su desarrollo permitiendo así a Hegel subrayar el contenido positivo y negativo, pues, lo negativo en su positividad personifica una estructura básica de la realidad objetiva, siendo el resultado de la actividad de ambos términos la superación (*Aufhebung*) de formas situacionales dadas.

Esta investigación finaliza con el Capítulo XVI que expone el *modus procedendi* del método hegeliano, mediante un análisis de la tríada dialéctica, la proposición y el pensamiento especulativos. Aunque la triplicidad nos remite históricamente a Kant en su ordenación de las categorías en grupos de tres, la tripartición se convirtió, en cambio, por primera vez en forma consciente en principio metódico con Fichte. Pero son Schelling y Hegel los que enriquecieron esta concepción de un desarrollo triádico, al descubrir que es un esquema en el desarrollo de la naturaleza, en la historia y en el pensamiento, que ambos pretendieron aprehender en el movimiento del espíritu -del absoluto- y reflejar en los conceptos. Dicha noción les sirvió de apoyo en la comprensión del movimiento de las contradicciones, que conduce de la unidad relativa de las oposiciones a la contradicción absoluta, al conflicto y, por último, después de su superación, de nuevo a la unidad relativa de las oposiciones. Sólo que mientras Hegel acentúa la unidad de los opuestos, en cambio, Schelling hace caer el acento en la lucha de los opuestos. De todos modos, cuando Hegel sostiene que todo desarrollo se realiza de forma “espiral” en conformidad con la negación de la negación, en mi concepto, esto nos sirve para deslindarlo de considerar su dialéctica como cerrada, como algunos intérpretes han afirmado que lo es.

Por otro lado, adoptando las ideas de Fichte y Schelling de concebir el saber como desarrollo, lo que explica y posibilita la fluidez de los conceptos, Hegel va a *expresar* esto claramente en la “tríada dialéctica” y “proposición especulativa”, como haremos ver en su lugar.

El movimiento de los conceptos es un reflejo del devenir de los objetos en términos conceptuales. Así, un fenómeno determinado trasciende a su oposición en virtud de su propio desarrollo, de su negatividad interna, generando un desdoblamiento de lo originario simple; pero debido a que el movimiento, por principio, nunca se puede detener tampoco lo hace aquí, en consecuencia, la negación debe ser superada por la síntesis, que une como momentos subalternos a la tesis y antítesis. Hegel expresa dialécticamente esta relación con la fórmula: “Reflexión en sí misma en el ser otro”, justificando nuevamente el retornar de las oposiciones a sí. De este modo, Hegel presenta en la *Ciencia de la Lógica (WdL)* la transición de la cualidad en su oposición, la cantidad, y la superación de esta oposición mediante la categoría de medida, que representa el retorno de la cualidad a sí misma enriquecido por la cantidad. Esta penetración y retornar de las oposiciones a sí -del sujeto en el predicado y de éste en aquél- expresado en las proposiciones especulativas, explica a la vez el mecanismo del método dialéctico empleado por Hegel para construir su filosofía.

Este análisis concluye con un apartado dedicado al pensamiento especulativo, como comprensión de la filosofía hegeliana, como también de su método.

Capítulo XII La filosofía y el método

12.1. El problema del método y su relación con el contenido

Necesidad de un nuevo procedimiento científico en la filosofía. Hegel señala en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* que la filosofía, en clara desventaja con las demás ciencias particulares, no goza de presuponer su objeto como algo dado, ni como ya admitido el método de su investigación, como lo hacen las últimas. Dejando a un lado el primer punto y concentrándose en el segundo, esto resulta evidente desde el momento en que por ejemplo la matemática fue considerada como el paradigma incuestionable en este ámbito.

De tal suerte que la filosofía se vio obligada a echar mano también del método matemático para llevar a cabo el tratamiento de su materia, como lo demuestran la filosofía cartesiana, el *mos geometricus* de Spinoza o también la filosofía wolffiana.

Sin embargo, para Hegel ello no debe ocurrir así, ya que aunque aquél, como otros tantos métodos de las ciencias particulares, sean fecundos en sus campos, resultan inadecuados para el conocimiento filosófico por cuanto que, estrictamente hablando, implican presuposiciones y se conducen como lo hace el entendimiento, a saber, desde el punto de vista del formalismo y, en consecuencia, como una aplicación *ab extra* al contenido filosófico en cuanto tal. Hegel hace un análisis y crítica del método en tanto es aplicado, en el sentido de instrumento (positivismo), al conocimiento filosófico. Por eso, ya es tiempo -según él- de que la consideración filosófica se imponga la obligación de mostrar tanto la necesidad de su contenido, como de probar su método de investigación en la búsqueda de la esencia y los caracteres de sus objetos. Hegel sostiene, como Fichte, que ha llegado ya el momento en que la filosofía para ser ciencia, esto es, para que su conocimiento sea verdadero lejos de fundar sus objetos tanto como su método en presuposiciones, debe demostrar la necesidad de los mismos a partir de sí, en sí y por sí misma, sin tomar nada de fuera.

En este orden de cosas, Hegel afirma que hay que llevar a cabo una refundamentación del procedimiento científico, para que la filosofía deje de usar métodos extraños a su hacer y encuentre en sí misma su propio método, cumpliendo así con el parámetro de la absoluta inmanencia de su conocimiento, método y objeto.

Por otro lado, sabemos por Hegel mismo que la cuestión concerniente al método debemos ir a buscarla directamente a la lógica pues refiriéndose al método dice que “su expo-

sición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica”.⁴²⁵ Esto significa que el método, en última instancia, se identifica con la lógica y cualquier justificación del mismo debe estar referida y basarse en la lógica en cuanto tal. Por eso para zanjar la cuestión -del método- debemos remitirnos estrictamente al análisis de la lógica para entender en qué medida ella es la expresión del método mismo como quedará demostrado en lo que sigue. Antes, conviene reconocer que corresponde a Hegel únicamente el mérito de haber escrito una obra: la *Ciencia de la Lógica*, la cual constituye un verdadero tratado del método filosófico, a diferencia de Schelling y de Fichte, a quienes falta un trabajo semejante.

Ahora bien, si Kant se congratula de que la lógica desde muy temprano adquirió aparentemente su configuración total, ante todo, debido a Aristóteles; en cambio, Hegel afirma frente a Kant, que la misma tampoco avanzó ni un palmo en casi dos mil años. Así, Hegel confiesa al principio de la *WdL*, que la irrupción de la filosofía crítica, pese a que haya transformado la metafísica en lógica, tuvo “escasa influencia sobre la forma de la lógica”. El material producido, es decir, las formas conocidas del pensamiento aparecen como los huesos sin vida de un esqueleto arrojados en desorden.

Básicamente el concepto de la lógica se fundaba sobre la separación entre el contenido del conocimiento y la forma de éste, entre la verdad y la certeza. Posteriormente, salvo ciertas enmiendas de poca monta durante la Escolástica y algunas adiciones de carácter antropológico y psicológico por la filosofía alemana anterior a Hegel, que lejos de enriquecer su contenido se agregaron como un lastre inútil que terminó por sumirla en el desprecio y dejarla poco apta para la verdadera tarea presente, Hegel menciona que esta

⁴²⁵ “... ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst”. *Phänomenologie des Geistes (PhG)*. Felix Meiner Verlag. Hamburgo, 1988. p. 32. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu (FdE)*. Trad. W. Roces y R. Guerra. FCE. México, 1966. p. 35.

lógica apenas poseía indicios del método científico: por su grado de desarrollo era a cual más una ciencia experimental, que, basada en el nivel del entendimiento “que abstrae y por tanto separa e insiste en sus separaciones”, consiste en definir y clasificar su materia; o sea, con un método “que ni por asomo piensa en una deducción”. Estas son algunas representaciones sobre el concepto de la lógica de las que dice Hegel que “ya es tiempo que desaparezcan del todo y que el punto de vista de esta ciencia sea concebido de modo más elevado, y adquiriera una forma totalmente modificada”.⁴²⁶

Entonces para revivir este esqueleto muerto de la lógica es necesario refundamentarla su método para que pueda constituirse en una ciencia pura. En realidad ambas cosas apuntan a lo mismo, pues como ya vimos, el método por excelencia de la filosofía es la lógica misma. ¿Cómo llevar a cabo la refundamentación del método filosófico? Hegel argumenta que la respuesta está en la inmanencia de la filosofía, concretamente en la relación método-contenido.

La mediación método-contenido. Para dar comienzo a esta tarea partiremos de la definición mencionada por Hegel del método en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (*PhG*): “El método es, en efecto, la estructura del todo presentada en su esencialidad pura”.⁴²⁷ Vamos a analizar lo que se encuentra implícito en esta formulación, cumpliendo así con uno de los protocolos estipulados por Hegel que toda verdadera filosofía debe observar, pues según él: “...todo el procedimiento de la filosofía, siendo metódico, esto es,

⁴²⁶ “... ist es Zeit, dass sie vollends verschwinden, dass der Standpunkt dieser Wissenschaft höher gefasst werde und dass sie eine völlige veränderte Gestalt gewinne”. Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Vol.I. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1969. p. 36. *Ciencia de la Lógica*. Vol. I, Trad. A. y R. Mondolfo. Eds. Solar. Buenos Aires, p. 58.

⁴²⁷ “Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheiten aufgestellt. *Phänomenologie...* p. 35. *Fenomenología...* p. 32.

necesario, no es otra cosa sino poner explícitamente lo que ya está contenido en un concepto”.⁴²⁸

En primer lugar, resulta claro que Hegel establece con dicha definición una clara relación entre el método y su objeto, que es el absoluto, como será aclarado a continuación. Antes hay que reconocer, ciertamente, que tal mediación ha sido impugnada por varios autores. Todas las interpretaciones vertidas en este sentido coinciden, no obstante, en un punto: que el método dialéctico se puede separar del contenido en que se encuentra. No resulta difícil deducir que eso mismo ha dado pauta para que se formaran dos bandos contrarios de intérpretes: los que privilegian el método dialéctico, y otros, el cuerpo doctrinal de la filosofía hegeliana, representados por la izquierda y la derecha hegelianas, respectivamente.

Sin el afán de entrar en esta discusión porque nos llevaría lejos de nuestro cometido, aunque su importancia resulte innegable, por nuestra parte, nos limitaremos únicamente a fundamentar la relación método-contenido que Hegel establece, apegándonos lo más posible al espíritu y letra de su autor.

Volviendo a la definición de método dada por Hegel, es necesario observar que el verbo “es” (*ist*) mienta una relación patente entre dos términos diferentes, de lo contrario, si fueran iguales resultaría ser una mera tautología, cosa que no lo es: así resulta que el “método...es...la estructura del todo...”. Después veremos cómo esta relación, enunciada solamente aquí, encuentra su justificación y fundamentación ontológica en la *WdL*, ya que como acabamos de ver, pertenece a ella el tratamiento del método o, mejor dicho, es ella misma, pues como justifica Hegel: “... su concepto va ya implícito en lo que hemos dicho y

⁴²⁸ “... der ganze Fortgang des Philosophierens als methodischer, d. h. als notwendiger, nichts anderes ist als bloss das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist”. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Felix Meiner Verlag. Hamburgo, 1991. Paragraphen 88. p. 108. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Trad. V. Plana. Alianza Editorial. Madrid, 1991... Parág. 88, p. 191.

su exposición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma”.⁴²⁹ Por otro lado, resulta evidente de la definición inicial que en la relación entre “método” y su objeto: el “todo”, Hegel no está privilegiando ninguno de los dos términos, sino que ambos se encuentran, por decirlo de alguna manera, al mismo nivel, demostrando así la necesidad de su igualdad, es decir, su relación debe concebirse como absolutamente imprescindible, en donde un término es necesario al otro y viceversa. Si lo dicho tiene un contenido verdadero, esto evita *ipso facto* considerarlos separados e independientes uno del otro, a menos que sea a través de una distinción de razón, sin menoscabo de su identidad.

Pasemos ahora al segundo segmento de la definición para analizar cada parte contenida en ella, ya que el resultado de ello nos va a abrir el camino al absoluto. Lo que resalta sobre los demás términos expresados es “el todo” (*das Ganze*), por ello es pertinente indagar su significado y a qué se refiere Hegel con él. ¿Qué es “el todo”? Afortunadamente contamos con una respuesta satisfactoria a esta pregunta que interroga por este término clave en otro pasaje del mismo Prólogo en donde su autor lo determina así: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De *lo absoluto* hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”.⁴³⁰ El texto citado responde de modo incuestionable y conciso a nuestra pregunta acerca del todo y nos revela en forma, por lo demás, totalmente clara y evidente que “el todo” es lo verdadero y “lo absoluto”, por lo que creemos que no requiere de mayor comentario esta identificación plena entre el “todo” y el “absoluto”.

⁴²⁹ “Ihr Begriff liegt aber schon in dem Gesagten, und ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst“. *Phänomenologie...* p. 35. *Fenomenología...* p. 32.

⁴³⁰ “Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder sich selbst Werden, zu sein“. *Phänomenologie...* p. 15. *Fenomenología...* p. 16. Las cursivas son mías.

Como se puede observar, el todo mentado en la definición de método no es sino el absoluto (*das Absolute*), siendo el corazón de la segunda parte de la definición analizada, alrededor del cual se articulan los demás términos, que son en realidad solamente especificaciones que sirven para determinarlo con mayor nitidez y que iremos analizando en lo que sigue. En términos concretos, podemos afirmar que el objeto del método es el absoluto o el todo; dicho lo mismo pero en términos no hegelianos que no obstante sirven para precisar su significación y abundar en su descripción, el absoluto es la totalidad de lo real, o bien, es la expresión filosófica que Hegel usa para referirse a todas las cosas de la realidad, fuera del cual nada es, ni existe, ni puede ser concebido.

Continuemos analizando las determinaciones que conciernen al absoluto. El término directamente vinculado a él es el de “estructura” que Hegel asocia valiéndose del artículo neutro alemán que funciona aquí bajo el caso genitivo como “*des*” y que coincide con el español “del” igualmente genitivo. La frase aparece así: “*der Bau des Ganzen*” o en español “la estructura del todo”. Esta determinación del absoluto hegeliano es importante ya que por medio de ella podemos ver que se trata de un todo diferenciado, esto quiere decir, que el todo hegeliano, en tanto que unidad, contiene en sí mismo la diferencia (su estructura), como unidad de naturaleza internamente diferenciada. Por otro lado, cuando Hegel nos habla acerca de la “estructura del todo” nos lleva a suponer que estructura implica orden, organización y, por tanto, una racionalidad inmanente, que el absoluto posee en sí mismo, que no se manifiesta en el exterior de las cosas y que es necesario descubrir y poner de relieve en su mayor amplitud posible, lo cual sólo es factible mediante un gran esfuerzo de abstracción y reflexión, como haremos ver después, para captar el núcleo racional que

contienen las cosas, ya que es lo que justifica el orden y legalidad del absoluto, al detentar una “estructura” perfectamente determinada.

El siguiente vocablo en nuestra definición se refiere a la “presentación” de “la estructura del todo”. Se puede sostener entonces que una de las funciones primordiales del **método es justamente la presentación racional del absoluto** y es a este fin que Hegel consagra todo el desarrollo de la *WdL*, en la cual expone de manera detallada, y para utilizar la parte faltante de la frase analizada y decirlo todo de una vez, “la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura”. Esto significa que el método es la mediación a través de la cual podemos llegar a captar el absoluto y, segundo, la forma en que lo hace no es simplemente una forma entre otras sino la “forma filosófica”, es decir, aquella que presenta sus objetos en su absoluta necesidad.

En este contexto, el papel del método es, entre otros, como apunta el caso presente, revelarnos el aspecto racional del absoluto, y la clave para entender que esto se trata efectivamente de una condición necesaria nos la ofrecen los dos últimos términos de nuestra definición: “esencialidad pura” (*reine Wesenheit*), en cuyo acento recae la racionalidad mencionada, en el sentido de que la presentación del absoluto, para diferenciarla de cualquiera de otro tipo, se lleva a cabo primordialmente **a través de su esencialidad pura**, donde “esencialidad” quiere decir: lo universal y más íntimo de los objetos y “pura”: el carácter lógico de las categorías que expresan esta universalidad del absoluto, purificadas de todo elemento sensible.

Si lo anterior está fundado, implica ello dos cosas importantes que conviene destacar. *Primo loco*: dado que el método, en tanto que presentación, **es portador de la racionalidad inmanente que contiene el absoluto *in se***, se muestra como el verdadero

camino (coincidiendo con su significado original, en el sentido etimológico del término griego μεθοδος) para obtener una comprensión cabal de éste; de donde se desprende, en consecuencia, que tanto método como contenido resultan ser indispensables y necesarios uno para el otro, lo cual demuestra la imposibilidad de pensarlos en su separación. *Secondo loco*, **el método es “lo universal de la forma del contenido”**, una forma necesaria que expresa el contenido y que es producto del desarrollo de éste, de su devenir. Así se puede confirmar, en efecto, que una de las funciones primordiales del **método es justamente la presentación racional del absoluto en su estado puro en la WdL**. En ella se hallan expuestas de manera, por lo demás, detallada las esencialidades puras de las cosas, o bien, determinaciones lógicas, o también, las determinabilidades -del pensamiento-, en una palabra: las categorías del absoluto, en forma perfectamente estructurada. “Esta naturaleza del método científico, consistente de una parte en no hallarse separada del contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí misma encuentra su verdadera exposición, como ya hemos dicho, en la filosofía especulativa”.⁴³¹

12.2. Los puntos de vista del método

Según lo anterior, las palabras de Hegel revelan que el método no es un término simple, sino complejo, cuya significación no se agota en la sola presentación del absoluto. Falta aún por explicar este presentar o exponer (*darstellen*) para comprender cabalmente la función del método. Esto me lleva a sugerir que la idea de método, lejos de ser unívoca, está compuesta de distintos puntos de vista, entre otros, quiero resaltar los siguientes: ontológico, epistemológico, científico, lingüístico, metodológico, lógico y dialéctico, los cuales no son sino las diferentes maneras en que puede manifestarse la racionalidad del absoluto.

⁴³¹ “Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, teils von dem Inhalte ungetrennt zu sein, teils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung”. *Phänomenologie...* pp. 42-43. *Fenomenología...* p. 38.

La explicación de esta tesis se fundamenta en la relación método-contenido, sobre la cual es preciso afirmar que el método se encuentra profundamente determinado por el contenido -el absoluto-, la diversidad de cuya naturaleza se expresa mediante las categorías, ya que ellas constituyen la expresión y reflexión del absoluto, poseyendo un contenido muy variado. Esto implica que dichos puntos de vista tienen como base y fundamento el contenido del absoluto, las categorías, a partir de las cuales surgen, y no a la inversa, en estricta correspondencia con la inmanencia del método al contenido, evitando con ello concebir al método y, más concretamente, los puntos de vista que lo conforman, como una aplicación *ab extra* y anterior al objeto. En este sentido, tenemos que el ser del objeto es el contenido, y las formas del ser van a dar origen a los distintos enfoques del método del modo siguiente: el contenido esencial de las categorías hegelianas remite al aspecto ontológico; el ser determinaciones de pensamiento a lo epistemológico; su validez, certeza, necesidad y sistematicidad, a lo científico; su orden y lugar dentro del sistema categorial a lo metodológico; su devenir una en otra a lo dialéctico, etc. Debido a que los puntos de vista mencionados se encuentran interactuando, pero al mismo tiempo, formando una unidad; en un primer momento voy a comentar el punto de vista ontológico, epistemológico y científico en bloque, para proseguir con los restantes en forma separada.

Volvamos pues a la definición hegeliana de método, concretamente a las “esencialidades” para esclarecer en qué sentido representan la naturaleza y vida del absoluto, y descubrir detrás el aspecto ontológico que lo sustenta todo. Las esencias constituyen el alma de las cosas, el puro concepto de ellas, su universalidad y lo que hay de más íntimo en las mismas, pues según Hegel: “...la naturaleza, la propia esencia, aquello que es

verdaderamente *constante y sustancial*...consiste en el *concepto* de la cosa, en lo *universal que hay en la cosa misma*.”⁴³²

Este fundamento más profundo de las cosas Hegel lo llega a nombrar a veces como en la tradición con el término de categoría, aunque se inclina a usar preponderantemente otras expresiones equivalentes como las de esencialidades, determinaciones lógicas, formas puras o determinabilidades. Éstas y no las cosas son lo que debe entrar en el estudio de la Lógica ya que ellas constituyen propiamente su verdadero objeto: “Al introducir de este modo el contenido en la consideración lógica, no son las *cosas*, sino lo *esencial*, el *concepto* de las cosas, lo que se convierte en el objeto final”.⁴³³

Antes de proseguir tal vez resulte pertinente precisar en este momento uno de los términos claves de la filosofía hegeliana. Hegel concede una significación peculiar al “concepto” en cuanto tal, cuyo sentido irá emergiendo a medida que avance esta investigación. Por el momento diremos *ab initio* que su acepción tiene muy poco que ver con el significado corriente que poseía en la tradición filosófica de ser como una abstracción y en cuanto tal, la esencia no realizada -lo puro en sí-; tampoco sería la imagen mental de una cosa, ni algo vacío, cuyo contenido le viene dado desde fuera. Su significación ha variado completamente, pues según Hegel, se lo debe considerar como resultado de un desarrollo que incluye un dinamismo; también como el suelo y fundamento de los demás conceptos determinados, o mejor dicho, categorías, las cuales en tanto que especies suyas y como su contenido, no son sino la otredad (*Andersheit*) que contiene el concepto en sí mismo como identidad que es, que pone en la exterioridad de sí en la forma

⁴³² “die Natur, das eigentümliche Wesen, das wahrhaft Bleibende und Substantielle bei...der Begriff der Sache, das in ihr selbst Allgemeine ist”. *Wissenschaft...*, I, p. 26. *Ciencia...* I. p. 48.

⁴³³ “Mit der Einführung des Inhalts in die logische Betrachtung sind es nicht die *Dinge*, sondern die *Sache*, der Begriff der Dinge, welcher Gegenstand wird”. *Wissenschaft...* I. p. 29. *Ciencia*, I. p. 51.

de la alteridad en su despliegue progresivo en virtud del automovimiento interior de su contenido para reflejar, en términos estrictamente conceptuales, puros (lógica), la naturaleza (ontología), vida y movimiento (dialéctica) del absoluto en cuanto tal, como se encuentra expresado en la *WdL*: “la determinación es lo que aparece como contenido, cuando aparece como concepto determinado. Pero la determinación del concepto es una determinación formal de esta unidad sustancial, un momento de la forma como totalidad *del concepto mismo*, que es el fundamento, de los conceptos determinados. Éste no es intuición o representado de una manera sensorial; es sólo objeto, producto y contenido *del pensamiento* y es la cosa en sí y para sí, el logos, la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas; ahora bien, el logos es, de todo, lo que menos debe ser excluido de la ciencia lógica”.⁴³⁴

Además, la razón que explica el hecho de no poder dar una definición satisfactoria del “concepto”, en el sentido hegeliano del término, incluyendo la de ser representación del todo, en términos conceptuales, radica en que la verdad del mismo sólo se encuentra al final de la lógica pues constituye su resultado último. En efecto, convalida Hegel: “De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir

⁴³⁴ “Welche Bestimmtheit an ihm das ist, was als Inhalt erscheint, die Bestimmtheit des Begriffs aber ist eine Formbestimmung dieser substantiellen Einheit, ein Moment der Form als Totalität, *des Begriffes selbst*, der die Grundlage der bestimmten Begriffe ist. Dieser wird nicht sinnlich angeschaut oder vorgestellt; er ist nur Gegenstand, Produkt und Inhalt *des Denkens* und die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Namen der Dinge führt; am wenigsten ist es der Logos, was ausserhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll“. *Wissenschaft... I*, p. 30. *Ciencia... I*. pp. 51-52.

de sí mismo”;⁴³⁵ y en otro lugar agrega: “...el concepto de este pensamiento se engendra en el curso de la lógica y no puede por eso proporcionárselo previamente”.⁴³⁶

Por otro lado, Hegel afirma que las esencias de las cosas y las determinabilidades del pensamiento llegan a coincidir, por esta razón elogia en este respecto a la metafísica tradicional que supo elevarse por encima de la filosofía kantiana, la cual dejó las formas del pensamiento del objeto intactas. Refiriéndose a la filosofía crítica, Hegel revela que “La crítica de las formas del intelecto tuvo el resultado mencionado, es decir, que dichas formas no tienen aplicación alguna a las cosas en sí”.⁴³⁷ Frente a esta dualidad refrendada por Kant, Hegel reconoce el mérito de la metafísica anterior, al sostener un concepto del pensamiento más elevado en este contexto. “Esta metafísica... estimaba... que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo contenido”.⁴³⁸

Ahora bien, la unidad de las figuras mencionadas: la verdad de las cosas y las formas del pensamiento no son sino los elementos que configuran el contenido de la Lógica, a la cual Hegel llama también ciencia (*Wissenschaft der Logik*), presumiblemente para hacer énfasis en el aspecto científico que su filosofía envuelve, es decir, en la verdad, necesidad y sistematicidad de sus conocimientos. Esta triplicidad significativa de las categorías de **ser la verdadera naturaleza de las cosas, expresada por las formas del pensamiento, en toda su universalidad, necesidad y sistematicidad**, refleja el aspecto ontológico,

⁴³⁵ “Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder sich selbst Werden, zu sein.“. *Phänomenologie...* p. 15. *Fenomenología...* p. 16.

⁴³⁶ “... der Begriff desselben erzeugt sich in ihrem Verlaufe und kann somit nicht voraus geschickt werden”. *Wissenschaft*, I, p. 35. *Ciencia...* I. p. 58.

⁴³⁷ “Die Kritik der Formen des Verstandes hat das angeführte Resultat gehabt, dass diese Formen keine Anwendung auf die Dinge an sich haben”. *Wissenschaft...* I, p. 40. *Ciencia...* I. p. 62.

⁴³⁸ “Diese Metaphysik hielt somit dafür... dass das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei“. *Wissenschaft...* I, p. 38. *Ciencia...* I. p. 60.

epistemológico y científico, respectivamente, de su contenido, tal y como lo expone el método hegeliano. Hay que aclarar que el concepto, como punto de partida de la *WdL*, no se debe admitir como un presupuesto gratuito, ni mucho menos, sino como resultado de todo un proceso incluido en él, cuyo desarrollo se encuentra descrito de manera pormenorizada y palmo a palmo por medio de la serie de figuras de la conciencia en su camino hacia la unidad de sí misma, mediante la disolución de la oposición interna contenida en ella, como aparece en la *PhG*: “El concepto de la ciencia pura y su deducción son presupuestos en la lógica, por cuanto la *Fenomenología del espíritu* no es más que la deducción de este concepto... en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el *objeto* y la *certeza de sí mismo*, y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad”.⁴³⁹ Su resultado ocurre sólo al final, precisamente en el “saber absoluto”, para emplear los términos que usa Hegel: cuando el “saber” corresponde plenamente a la “esencia”. Ambos momentos se encuentran perfectamente integrados y expresados en el término superior de **“concepto”, como la expresión filosófica del absoluto**, que debe ser entendido ahora como una unidad no abstracta, sino concreta y vital constituida por el ser que se conoce como puro concepto en sí mismo y el puro concepto como el verdadero ser. “En consecuencia éstos son los dos *momentos* contenidos en el elemento lógico”.⁴⁴⁰ Por último, hay que añadir a este respecto que la fundamentación ontológica y encarnación concreta del absoluto se encuentra dada cuando se concibe éste en términos de sustancia-sujeto, como veremos más adelante.

⁴³⁹ “Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in gegenwärtigen Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die *Phänomenologie des Geistes* nichts anderes als die Deduktion deselben ist... nur in dem absoluten Wissen die Trennung des Gegenstandes von der Gewissheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat und die Wahrheit dieser Gewissheit sowie diese Gewissheit der Wahrheit gleich geworden ist“. *Wissenschaft...* I, p. 43. *Ciencia...* I. p. 65.

⁴⁴⁰ “Dies sind sonoch die beiden *Momente*, welche im Logischen enthalten sind“. *Wissenschaft...* I. p. 57. *Ciencia...* I. p 78.

Lo anterior nos ayuda a comprender por qué Hegel se vale de las formas del pensamiento para expresar el absoluto, ya que las categorías constituyen la expresión rigurosa y conceptual en que aquél se manifiesta (como la mediación ser-pensamiento), a las cuales no se debe escamotear materia o contenido porque lo llevan en sí mismas, al ser tanto pensamiento como ser en una unidad indisoluble, alcanzada por el saber absoluto al final de la *PhG* y ser *conditio sine qua non* para el desarrollo de la *WdL* misma. Por eso Hegel reprocha con justa razón a la lógica tradicional separar y mantener en una separación irreductible los momentos del concepto mencionados: “Hasta ahora el concepto de la lógica se fundaba sobre la separación dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, del contenido del conocimiento y de la forma de éste, es decir, en la separación de la verdad y la certeza”.⁴⁴¹ Esta es la causa que explica por qué Hegel tuvo que llevar a cabo una refundamentación total de la lógica, una tarea gigantesca realmente comparable en los anales de la filosofía a aquélla del más grande pensador de la antigüedad, Aristóteles; y que culminó en la elaboración de la *WdL*, considerada con razón, por algunos, como la más especulativa de las obras escritas por el filósofo alemán. En ella se encuentra expuesta la realidad o “la estructura del todo a través de su esencialidad pura”, lo cual convalida la idea anterior de que “el método no sólo corresponde al tratado de la Lógica, sino que es más bien la Lógica misma”. Schelling va a criticar la filosofía de Hegel llamándola negativa justamente por pretender explicar la realidad, el todo solamente en su esencia, independiente de la existencia de las cosas.

Veamos ahora el aspecto lógico de las categorías, el cual va a dar origen al punto de vista igualmente lógico del método hegeliano. Habíamos dicho que éstas son las formas que

⁴⁴¹ “Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewusstsein ein für allemal vorausgesetzten Trennung des *Inhalts* der Erkenntnis und der *Form* deselben, oder der Wahrheit und der Gewissheit”. *Wissenschaft...* I, p. 36. *Ciencia...* I, p. 59.

expresan el absoluto desde el punto de vista esencial, es decir, a través de su esencia -pura-, las cuales se encuentran expuestas en forma de sistema en la *WdL*. Es una exposición sistemática porque la articulación de las categorías entre sí obedece a una necesidad interior a ellas (**cientificidad**) que se funda en la legalidad íntima del absoluto, que existe en sí y por sí. Cualquier sujeto puede descubrir dicha sistematicidad a condición de que se eleve por encima de sus propias representaciones del mundo sensible, para descubrir debajo de ellas el tejido oculto de relaciones que interpenetran a las distintas categorías de la lógica y que las mantiene unidas dialécticamente en una cohesión interna y necesaria *i.e.*, sistemática.

También dijimos que las categorías son la expresión del absoluto, fuera de las cuales no es posible concebirlo, dicha manifestación se hace a través de determinabilidades de pensamiento (**epistemología**) o por medio de sus esencialidades (**ontología**), ya que todo es lo mismo para Hegel debido a la unidad ser-pensamiento del absoluto. Pero hay que añadir una determinación más a su configuración, que Hegel señala en la definición de método mediante un adjetivo que acompaña al término ontológico “esencialidad” como “esencialidad **pura**”, lo que implica que **las “esencialidades” son también determinaciones lógicas, puras**. Así, Hegel enriquece nuestra comprensión de las categorías, ya que aparte de afirmar que son géneros del ser (Aristóteles) y funciones del pensamiento (Kant), y unificar dichos aspectos, agrega una cuarta nota a las anteriores, a saber, la de **ser al mismo tiempo una “naturaleza lógica”, esto es, el elemento lógico despojado de todo ropaje empírico, en su estado puro**, pues como dice Hegel: “El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones

sensibles”.⁴⁴² Esto resulta de la función primordial de la filosofía de poner ante la conciencia en lugar de imágenes, intuiciones y representaciones, pensamientos y más propiamente conceptos porque lo que importa en la filosofía es tomar justamente como objeto los pensamientos por sí mismos y sin mezcla alguna, debido a que en nuestra conciencia ordinaria los pensamientos están revestidos y ligados con la habitual materia sensible y espiritual por lo que resulta muchas veces ser muy difícil reconocerlos.

Dicha función superior de la filosofía se puede determinar en parte como el poder de la “abstracción” y de la “reflexión” que posee el pensamiento y suele poner en marcha al momento de determinar a sus objetos. En la primera acepción, se manifiesta -como dice Hegel- en el: “... hábito de pensar *abstractamente*; esto es, de poder situar firmemente delante del espíritu pensamientos por sí mismos y sin mezcla alguna ... siendo así que en un concepto no se debe pensar otra cosa que el concepto mismo”.⁴⁴³ Y en el otro sentido: “... la reflexión, en todo caso, produce, por lo menos, este efecto: transforma los sentimientos, las representaciones, etcétera, en pensamientos”.⁴⁴⁴

Hay que observar a este respecto que ambas funciones no se deben interpretar como dos operaciones desligadas una de la otra, sino perfectamente articuladas entre sí, ya que su finalidad es la misma, a saber, la producción de las esencias de las cosas, las categorías del absoluto o las formas puras del pensamiento, ya que todo apunta hacia lo mismo, esto es, ser determinaciones lógicas, despojadas de todo contenido sensible y valen solamente como esencialidades puras, tal y como existen en sí y por sí en la *WdL*, en donde -según Hegel-

⁴⁴² “Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konstruktion befreit“. *Wissenschaft...* I, p. 55. *Ciencia...* I. p. 76.

⁴⁴³ “... abstrakt zu denken, d.h. reine Gedanken festhalten und in ihnen sich zu bewegen... bei einem Begriffe ist weiter nichts zu denken als der Begriff selbst“. *Enzyklopädie...* p. 36. *Enciclopedia...* Parág. 3. p.10 3. Las cursivas son mías.

⁴⁴⁴ “*Nachdenken* aber tut wenigstens dies auf allen Fall, die Gefühle, Vorstellungen usf. in *Gedanken* zu verwandeln“. *Enzyklopädie...* p. 37. *Enciclopedia...* Parág. 5, p. 104.

las categorías han encontrado, en efecto, su legítimo lugar de existencia, por haber sido allí objeto de consideración *per se*. En virtud de ello subraya el carácter específico que posee la lógica frente a la filosofía en el tratamiento de sus objetos cuando explica que: “La filosofía, en general, tiene todavía que ocuparse de objetos concretos -Dios, la naturaleza, el espíritu- en sus pensamientos; pero la lógica trata de ellos sólo por sí, en su total abstracción”.⁴⁴⁵

Esto quiere decir que en la Lógica las categorías deben ser consideradas estrictamente como pensamientos puros que ya no tienen nada que ver con una imagen sensible, así por ejemplo ya no se habla allí de una cosa que es chica o grande y que mide 10 centímetros o 1 metro de largo, sino de ser, ser determinado, calidad, cantidad, etc, esto es, de conceptos abstractos, puros y universales, siendo esta universalidad la que los arranca de lo sensible; y si se atribuyen a las cosas, las categorías no las caracterizan en tanto que “sensibles”, sino en cuanto “inteligibles” y no al revés, pues, son la estructura universal, esencial, lógica y racional de las cosas, y lo que las explica en cuanto tales, volviendo así comprensible al absoluto porque su explicación, dicho en términos estrictamente filosóficos, su demostración, es verdaderamente necesaria pues se funda y se realiza a través de su “esencialidad pura”. “De acuerdo con esto -concluye Hegel- la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y para sí, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la

⁴⁴⁵ “Die Philosophie überhaupt hat es noch mit konkreten Gegenständen, Gott, Natur, Geist, in ihren Gedanken zu tun, aber die Logik beschäftigt sich ganz nur mit diesen für sich in ihrer vollständigen Abstraktion“. *Wissenschaft...* I, p. 23. *Ciencia...* I, p. 45.

creación de la naturaleza y de un espíritu finito”.⁴⁴⁶ Este reino del pensamiento puro (epistemología) que Hegel equipara al reino de la verdad (ontología) en sí y por sí y a la representación de Dios en su ser eterno antes de toda alteridad (lógica) en la naturaleza como en un espíritu finito, coincide perfectamente con nuestro objeto principal de estudio: con el absoluto, según la definición del método dada por Hegel, profundamente determinada por su objeto -el absoluto- y que nosotros hemos tratado de explicar en toda su amplitud posible para llegar a establecer como conclusión la identidad entre método y contenido afirmada antes.

Por otra parte, estrechamente relacionado con el aspecto epistemológico está el **rasgo lingüístico de las categorías**. Éste permite comprender a las categorías como el vehículo de expresión y transmisión del pensamiento, no tanto en el signo como en el sentido del lenguaje, ya que el primero desaparece tan pronto es proferido mediante la emisión de cualquier palabra de que se trate, mientras que el segundo aparece para permanecer en el pensamiento. El hecho de que exista una lógica interna en el lenguaje mismo remite a la idea de que el lenguaje se encuentra sustentado por un sistema categorial, y es justamente en este sentido que lo entiende Hegel cuando afirma: “lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría; tan natural es al hombre el elemento lógico, o para decirlo mejor, tan propio es de su *naturaleza* misma”.⁴⁴⁷ Esta unidad de pensamiento y lenguaje es patente para Hegel cuando recuerda que es una ventaja de un idioma poseer determinaciones lógicas diferenciadas

⁴⁴⁶ “Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dies Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen von der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“. *Wissenschaft...* I. p. 44. *Ciencia...* I. p. 66. Con esto Hegel nos descubre la esencia divina, a diferencia de Fichte para quien la esencia de Dios es incognoscible.

⁴⁴⁷ “... was er zur Sprache macht und in ihr äussert, enthält eingehüllter, vermischter oder herausgearbeitet eine Kategorie; so sehr natürlich ist ihm das Logische, oder vielmehr: desselbige ist seine eigentümliche *Natur selbst*“. *Wissenschaft...* I. p. 20. *Ciencia...* I. p. 42

para expresar las determinaciones del pensamiento, como ocurre con el idioma alemán, lo cual refleja, según él, su espíritu especulativo, por ejemplo, el término “*aufheben*”, que contiene tres significados contrarios y distintos: suprimir, conservar y elevar; los vocablos *Ding* y *Denken*, ambos provienen de una misma raíz aunque expresan dos cosas opuestas: cosa y pensamiento, respectivamente. Hegel no estima conveniente la construcción de un lenguaje formal -como Leibniz-, sino que se vale del lenguaje normal para construir su sistema filosófico, ya que éste contiene todos los elementos necesarios para expresar fielmente el pensamiento, incluso el especulativo porque sostiene que aquél es el ser ahí de éste.

Las categorías hegelianas poseen también un **aspecto metodológico** al igual que en Fichte y en Schelling, sólo que en Hegel resulta más fácil apreciarlo. Esto se debe a que la *WdL* es la estructura del absoluto y del concepto, en tanto que expresión filosófica de aquél, cuyo despliegue va a dar origen al sistema categorial de la lógica hegeliana. Cada categoría es un reflejo de la vida del absoluto, con un lugar y una función perfectamente determinados, y es resultado de un desarrollo anterior y principio de uno posterior. Metodológicamente hablando, remiten a la idea de orden y estructura, pues, van de lo simple a lo complejo, además de expresar la configuración orgánica del todo. Si a este sentido racional unimos el rasgo dialéctico de las categorías, como veremos a continuación, entonces tenemos que las categorías de la lógica hegeliana provienen del automovimiento del concepto en tanto que la unidad [dialéctica] de las diferencias del todo categorial, del cual serían como las especies al género, como el resultado de la posición (*Setzung*), desdoblamiento (*Entzweigung*) y reunificación (*Vereinigung*), mediante un movimiento

creciente y progresivo del concepto hasta alcanzar su superación efectiva en la Idea absoluta, al final de la *WdL*.

Del aspecto múltiple de las categorías visto hasta este momento es posible deducir que cada categoría es portadora de un grano de racionalidad, pero tomadas en conjunto representan la estructura racional del absoluto, lo que viene a justificar, por otro lado, la conclusión de Hegel de que lo real es racional y lo racional es real.

Finalmente, resta sólo por exponer, *last but not least*, un último aspecto de las categorías, que sin duda alguna es el más original de toda la filosofía hegeliana, nos referimos al **rasgo dialéctico** y que aquí se manifiesta en el movimiento de las categorías. Esto nos obliga a reconocer e indicar un nuevo giro que va a tomar ahora la presente investigación en dirección hacia aquello que constituye propiamente nuestro tema de fondo.

En términos generales, la finalidad va a ser de aquí en adelante dar cuenta del **aspecto dinámico del método**, como la forma más esencial de concebir la concepción filosófica hegeliana (como fichteana y schellinguiana que ya vimos). Es necesario agregar y aclarar, además, que la formulación sólo apuntada y expresada aquí en estos términos acerca de la naturaleza fluida del método -como decíamos antes- encuentra su base ontológica y expresión dinámica en el devenir del absoluto: en el primer sentido, al considerar al absoluto en términos de “sustancia-sujeto”; y, en el segundo cuando hablemos del absoluto en términos de negatividad, movimiento, devenir, etc. Por ahora sólo vamos a tratar del aspecto dialéctico del método como forma de expresión del movimiento y vida del absoluto.

Hegel sostiene que la forma universal de existencia de las cosas es el movimiento, de tal suerte que cualquier cosa de que se trate, sin restricción alguna, es producto de un

proceso que lleva incluido en el resultado su propio desarrollo. “En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí”.⁴⁴⁸

La misma consecuencia que se extrajo acerca del movimiento o devenir de cada cosa en particular de la realidad, se puede inferir igualmente en otro plano, a nivel de la totalidad, sin que sufra ningún menoscabo o detrimento esta verdad. Recordemos lo que dice Hegel al respecto del absoluto y de su dinamismo: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo *absoluto* hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o *devenir* de sí mismo”.⁴⁴⁹ Con esto Hegel está justificando la presencia absoluta, es decir, general, sin excepción posible, del movimiento, del devenir, en toda la realidad por igual, sea en forma individual o universal, ya que es la nota común de existencia que poseen las cosas que en ella existen, así como del absoluto en general. Precisamente ello lleva a Hegel a coincidir plenamente con Heráclito, a quien elogia bastante y como prueba de su estimación recoge en su propia lógica **el sentido de** todas las proposiciones del filósofo griego, haciendo resaltar su teoría del devenir, acerca de la cual declara lo siguiente: “La determinación más precisa de este principio general es el devenir, la verdad del ser; en cuanto que todo es y no es, Heráclito

⁴⁴⁸ “Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das Resultat *das wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der sie hinter sich gelassen“. *Phänomenologie...* p. 5. *Fenomenología...* p. 8.

⁴⁴⁹ “Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Er ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder sich selbst Werden, zu sein“. *Phänomenologie...* p. 15. *Fenomenología...* p. 16. La primera y última cursiva son mías.

ha expresado, al mismo tiempo, que el todo es el devenir. De él forma parte no sólo la generación, sino también la destrucción... Aquí, estas determinaciones aparecen como algo inquieto y llevan consigo, por tanto, el principio de la vida, con lo cual queda superada la falta de movimiento que Aristóteles ponía de relieve en las filosofías anteriores, y el movimiento mismo se eleva a principio”.⁴⁵⁰

Esta forma de concebir la realidad revela claramente el impulso que anima la concepción filosófica hegeliana, haciendo posible diferenciarse radicalmente de toda otra filosofía en este punto preciso: al considerar al absoluto como un proceso y devenir de sí mismo, en suma, con movimiento propio, lo que explica los cambios y diferencias que va adoptando a lo largo de su propio desarrollo. Hegel opone así su tesis a toda concepción edificante (*erbaulich*) del absoluto, cuyo denominador común es la falta de movimiento (*Bewegungslos*) y la quietud (*Ruhe*), o a decir de Hegel: “... la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro ni a la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este *en sí* es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser *para sí* y, con ello, del automovimiento de la forma en general”.⁴⁵¹

Según lo anterior, el absoluto, en el sentido hegeliano, posee una naturaleza fluida y el principio que implica y explica dicha determinación es la “negatividad”, la cual es la que

⁴⁵⁰ “... -die nähere Bestimmung für diesen allgemeinen Inhalt ist das Werden... die Wahrheit des Seins ist das Werden... wir haben das Sein darin und auch das Nichtsein... Heraklit sagt, Alles ist Werden... Es gehört nicht bloss dazu das Entstehen, sondern auch das Vergehen... Diese sind so in diesen Verhältnisse Unruhig, das Prinzip der Lebendigkeit ist darin. Es ist damit der Mangel ersetzt, den Aristoteles an den früheren Philosophen aufzeigt hat -der Mangel der Bewegung; diese Bewegung ist nun hier selbst Prinzip.“ Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Vol. I. Philipp Reclam Jun. Leipzig, 1982. p. 264. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Vol. I. Trad. W. Roces. FCE. México, 1985. p. 263.

⁴⁵¹ “... die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, so wie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies *An sich* ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, *für sich zu sein*, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird“. *Phänomenologie...* p. 15. *Fenomenología...* p. 16.

desencadena el movimiento, que a su vez funda el proceso de su desarrollo. Esto es lo que pone de relieve el carácter “dialéctico” del hegelianismo, que constituye sin duda alguna su aspecto más genuino y, en virtud del cual rompe en forma radical con la toda filosofía tradicional de Platón a Kant, fundada en una concepción inmóvil de la realidad.

Por otro lado, según Hegel, es en la *WdL* donde las categorías son tratadas en sí y por sí porque son allí consideradas en su aspecto puro, como determinaciones lógicas, despojadas de todo contenido empírico, libres de toda enajenación (*Entfremdung*) y encarnación (*Verkörperung*) en la “naturaleza” y en un “espíritu finito”, siendo su función primordial justamente ser expresión conceptual del absoluto, como lo justifica Hegel cuando sostiene que: “El ser mismo, como igualmente las determinaciones que seguirán, no sólo las del ser, sino todas las *determinaciones lógicas*, en general, pueden considerarse como definiciones del absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*”.⁴⁵² Hegel contribuye a enriquecer el significado de las categorías una vez más, pues además de los anteriormente mencionados les incorpora otro nuevo matiz, a saber, el movimiento. En efecto, **Hegel (como a su vez Fichte y Schelling) vuelve fluidos los pensamientos, las determinabilidades del pensamiento o las categorías del absoluto** (que como vimos son lo mismo), que se encontraban fijos y en su separación, en una palabra: sin movimiento, en la anterioridad filosófica: “A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen *conceptos* y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que

⁴⁵² “Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen, nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt, können als Definitionen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen Gottes* angesehen werden“. *Enzyklopädie...* p. 105. *Enciclopedia...* Parág. 85, p. 187. Las cursivas son más.

su sustancia es, esencialidades espirituales. Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general”⁴⁵³.

A propósito de las categorías, conviene observar que Hegel normalmente no habla de categorías o tiende a evitar en lo posible el uso de este vocablo, en su lugar utiliza otros términos: determinabilidades (*Bestimmtheiten*) o determinaciones (*Bestimmungen*) lógicas, porque las primeras remiten a la lógica tradicional, que las considera como compartimentos o casilleros en donde se van colocando los objetos, sin considerar el nexo dialéctico entre ellas ni su movimiento. Ese no es el papel de la lógica hegeliana, sino hacer aparecer a la conciencia precisamente el movimiento de la propia realidad mediante el carácter dialéctico de que son portadoras las categorías tal y como lo comprende Hegel.

El alma motriz de esta dialéctica de las categorías es la negación que contienen, y que se manifiesta en el contenido finito de que adolecen para expresar, *per se* y en forma individual, el perfil global del absoluto, de tal modo que la forma que posee este contenido -según Hyppolite- se mueve para superar y rebasar su propia limitación porque ella es forma inmanente a todo contenido y su sentido es el movimiento del pensamiento en general, que es al mismo tiempo el movimiento del ser.⁴⁵⁴ Por eso para Hegel no es válido querer expresar cabalmente el absoluto mediante una sola categoría, aislada de las demás, porque es caer en una ilusión vana creer que se puede poseer el saber por medio de una verdad escueta, separada y válida por sí. Al contrario, para el filósofo alemán, la “verdad es el movimiento de ella en ella misma”;⁴⁵⁵ este razonamiento aplicado a las categorías

⁴⁵³ “Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten“. *Phänomenologie...* p. 27. *Fenomenología...* p. 25.

⁴⁵⁴ Cf. Hyppolite, J. *Lógica y existencia*. Trad. M.C. Martínez Montenegro y J.R. Santander Iracheta. UAP. Puebla, 1987. p. 163.

⁴⁵⁵ “Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst.“ *Phänomenologie...* p. 36. *Fenomenología...* p. 33.

implica que una determinabilidad resulta insuficiente y abstracta para expresar la riqueza concreta de la totalidad. Dicha falta se subsana con el concurso de las demás determinaciones, es decir, hay que tener en cuenta siempre el conjunto de todas las categorías, pero no como resultado de una suma o yuxtaposición de ellas, porque ello podría remitir al *ordre des raisons* de una conciencia subjetiva -finita- y, por tanto, exterior al proceso engendrado por el movimiento mismo de las categorías, ofreciendo así una concatenación arbitraria y predeterminada por dicha conciencia por cuanto que lo que importa es privilegiar justamente el *ordre de l'être* que están expresando las categorías, poniendo de manifiesto así el sentido objetivo del proceso de articulación de las mismas.

De este modo resulta claro que el cuerpo de categorías que integran la lógica hegeliana no se debe interpretar como la suma de *partes extra partes* que componen un todo, porque daría la impresión de ser consideradas como determinaciones “inamovibles en su solidez” que se relacionarían entre sí en forma extrínseca, por medio de un tercero; dicho de otro modo, “como formas muertas donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente”,⁴⁵⁶ sino que deben ser comprendidas como pertenecientes a una unidad orgánica perfecta y objetivamente articuladas mostrando con ello la interrelación que guardan entre sí estas categorías.

Así resulta claro que la fuente del movimiento de las categorías es la negación que se encuentra implícita en ellas y se manifiesta en que cada categoría posee un contenido limitado que la opone a las demás, pero que al mismo tiempo la remite y relaciona a ellas, como el pasar de una a otra, mediante la posición de su contenido determinado, pero si toda determinación es al mismo tiempo negación, esto equivale a un desdoblamiento de sí

⁴⁵⁶ “... sind so tote Formen und haben den Geist in ihnen nicht wohnen, der ihre lebendige konkrete Einheit ist”. *Wissenschaft...* I. p. 41. *Ciencia...* I. p. 63.

misma en su ser otro; finalmente, esta contradicción se resuelve en la síntesis de ambos términos en un tercero, que es una nueva categoría resultante, producto de la anterior. El devenir de las categorías, en el fondo, no es sino el desenvolvimiento progresivo de una sola categoría mayor: “el concepto”, que se especifica y explica en una multiplicidad de determinabilidades, cada una de las cuales viene a ser una posición y determinación del concepto: “En efecto, las muchas categorías son *especies* de la categoría pura, lo que significa que *ésta* sigue siendo su *género* o su *esencia*, pero no algo contrapuesto a aquéllas”.⁴⁵⁷

Este desarrollo progresivo del concepto que se va expresando en categorías cada vez más complejas, alcanza su máxima realización sólo al final de la *WdL*, en la Idea absoluta, que es la unidad de todas las determinaciones y por medio de la cual la realidad se vuelve totalmente transparente a la razón. Este hecho viene a demostrar finalmente la importancia del método, que radica en hacer emerger la racionalidad de la realidad, del absoluto, al presentarlo en su esencialidad pura y en su totalidad, mediante la exposición del conjunto orgánico de las categorías.

12.3. La fundamentación metafísica del método

Una vez expuesta la mediación método-contenido, ha quedado también establecido que la fundamentación metafísica del método es el absoluto, lo cual lo determina dando origen a los distintos enfoques que configuran al método. Para apuntalar lo expresado hasta este momento, pasemos ahora a analizar con mayor amplitud la naturaleza del absoluto en función de los dos rasgos que lo determinan y expresan fielmente *i.e.* en términos de sustancia-sujeto.

⁴⁵⁷ “Denn die vielen Kategorien sind Arten der reinen Kategorie, heisst, sie ist noch ihre Gattung oder Wesen, nicht ihnen entgegengesetzt”. *Phänomenologie...* p. 161. *Fenomenología...* p. 146.

Cuando Hegel escribe que: "... todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto* ",⁴⁵⁸ hay que reconocer que no se trata de la sustancia en su simplicidad, como indistinta e inmóvil, como ocurría a la sustancia spinoziana en la que el sí mismo (el sujeto) desaparecía en vez de mantenerse, pues se trataba de una simplicidad inerte, carente de movimiento y con el defecto de presentar la realidad misma de un modo irreal, por carecer de lo que Hegel llama la "negatividad".

Hegel reconoce ciertamente la importancia que tiene la filosofía de Spinoza en este punto.⁴⁵⁹ La razón de ello se debe a la concepción spinoziana de la sustancia que Hegel

⁴⁵⁸ "Es kommt ... alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken". *Phänomenologie...* p. 14. *Fenomenología...* p. 15.

⁴⁵⁹ Sin embargo, en mi opinión, existe la posibilidad fundada de plantear otra influencia de Spinoza sobre Hegel (igualmente en Fichte y Schelling), la cual se refiere al método y que se va a manifestar bajo dos formas: en un sentido positivo, al adoptar Hegel -tácitamente- ciertas pautas de orden metodológico del filósofo holandés; como en un sentido negativo, cuando Hegel toma distancias frente al *mos geometricus* spinoziano, mediante una crítica al mismo, tema al que dedica expresamente un *excursus* en su Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* y en el apartado consagrado precisamente a Spinoza en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*.

Que el conocimiento de Spinoza era un *locus communis* para los tres filósofos alemanes no es difícil de comprobar, pues sabemos que el pensador más conocido por Fichte era justamente Spinoza, antes de conocer a Kant. También conocemos la gran admiración que Schelling sentía por Spinoza, a tal grado que le llegó a revelar a Hegel en una de sus cartas haberse vuelto spinozista, además del hecho de haber aplicado el método geométrico en un momento dado de su larga andadura filosófica, como ya vimos anteriormente. Por último, en las *Lecciones* citadas de Hegel él mismo confiesa haber participado en la traducción de las obras completas de Spinoza. Todo esto indica que tanto Fichte como Schelling y Hegel llegaron a conocer a Spinoza muy bien, cuya influencia ya sea en forma directa o indirecta resulta patente.

Por tanto, es particularmente sintomático que Hegel sólo se limite a mencionar con lujo de detalles sólo el sentido negativo del método de Spinoza para criticarlo, guardando silencio, en cambio, respecto al sentido positivo del mismo. De cualquier forma me parece viable plantear y rastrear la influencia metodológica del spinozismo en los filósofos del Idealismo alemán primordialmente en los siguientes puntos: la inseparabilidad entre método y contenido, el aspecto genético del método spinoziano de no presuponer nada al no partir de presupuestos, sino de explicar y demostrar argumentativamente sus razones a través de definiciones genéticas, *i.e.*, mediante la presentación de la causa o razón (*causa sive ratio*) total de los fenómenos o sus esencias verdaderas; la noción de sistematicidad; el aspecto reflexivo del método; la deducibilidad –orgánica- a partir de un principio único; con Schelling y Hegel la concordancia entre el *ordo et connexio rerum et idearum*; y especialmente con la similitud a nivel de estructuras que guardan entre sí la *Ciencia de la Lógica* con la *Ética*. Todas estas razones me han inducido a creer que la influencia de Spinoza sobre los filósofos comentados se debe pensar en más de un sentido y no como ha sido interpretada –unilateralmente- hasta el momento. Si este tema ha sido pasado por alto hasta el presente no es *eo ipso* motivo suficiente para hacerlo a un lado, sino que debe ser traído a debate y, sobre todo, ser objeto de una investigación más amplia de la que yo aquí apenas puedo señalar sus lineamientos generales, y que espero emprender en lo futuro. En consecuencia, sólo me

admite y hace suya como un concepto fundamental para pensar la totalidad de lo real, la cual expresa también, a veces, bajo el concepto de “espíritu”, aclarando que la sustancia de Spinoza es “...la base absoluta sobre que éste descansa”.⁴⁶⁰ El punto esencial es que Hegel piensa que la filosofía de Spinoza es verdadera porque la sustancia se sitúa a nivel de la totalidad sosteniendo: “Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía”.⁴⁶¹

Sin embargo, Hegel pone de relieve el carácter abstracto de la sustancia de Spinoza, al carecer del momento de la negatividad. Para ser la verdad efectivamente concreta le hace falta lo que Hegel llama la aportación del cristianismo: “la individualidad absolutamente concreta dentro del espíritu”,⁴⁶² es decir, le falta la individualidad, la subjetividad o en términos abstractos, la negatividad. Esta inmovilidad rígida de la sustancia de Spinoza le impide ser la expresión fiel de la realidad, por lo cual, en cambio, es únicamente “la determinación abstracta del espíritu”.

Por otro lado, así como hizo con Spinoza, Hegel opone también su concepción dinámica del absoluto a la de Schelling, a la cual acusa de ser igualmente abstracta y rígida como la sustancia de Spinoza. Hay falta de movimiento en este absoluto, de la mediación que permitiría el diferenciarse de sí en sí mismo; existe pura identidad, donde todo existe igual a sí mismo, bajo la forma de ser $A=A$, pero sin asomo de mostrar, ni captar la diversidad. Este absoluto en el cual reina la identidad en ausencia total de la diferencia, de la

conformaré con aclarar que este planteamiento que sólo he propuesto aquí ahora será desarrollado con más amplitud en las conclusiones finales.

⁴⁶⁰ “... und seine absolute Grundlage”. *Vorlesungen...* III. pp. 223-224. *Lecciones...* III. p. 285.

⁴⁶¹ “Im allgemeinen ist darüber zu bemerken, dass das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muss; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens”. *Vorlesungen ...* III. p. 223. *Lecciones...* III. pp. 284-285.

⁴⁶² “... im Geiste durchaus die konkrete Individualität”. *Vorlesungen...* III. p. 223. *Lecciones...* III. p. 285.

diferenciación de sí mismo -concluye irónicamente Hegel- equivale al vacío del conocimiento y es la noche de la existencia en la que “todas las vacas son negras” (*alle Kühe schwarz sind*).⁴⁶³ Conviene aclarar que esta crítica de Hegel a Schelling es válida pero limitada, ya que vale sólo para la Filosofía de la Identidad, que corresponde a la etapa inicial de la larga andadura filosófica de éste, no así para su filosofía posterior, que permaneció totalmente desconocida para Hegel, y en la cual Schelling expone una concepción dinámica sobre el absoluto equiparable a la de Hegel y en ciertos puntos hasta más profunda, la cual incluye también el aspecto diacrónico del absoluto, que en mi opinión hace falta en Hegel (y Fichte también), como he intentado demostrar en la segunda sección.

Ahora bien, cuando Hegel sostiene que el todo se exprese no sólo como sustancia sino también como sujeto, está afirmando el absoluto como mediación de ser solamente en-sí (sustancia) y ser para-sí, cuando el absoluto pasa a ser sujeto. Es sustancia viva y en verdad sujeto en virtud de su (auto)movimiento como el “ponerse” (*sich setzen*) a sí misma; pasar de sí a ser otro consigo misma, pero sin llegar a ser un otro fuera y extraño que no tiene nada más que ver con ella. En tanto que sujeto, su fuerza motriz, su capacidad de movimiento no es extrínseca, en el sentido de venir de fuera, *ab extra*, e incidir en la sustancia, sino inmanente e inherente a su naturaleza que permite el desdoblamiento, o mejor aún, la duplicación que se contrapone a sí misma y la superación de dicha contraposición.

Así resulta que Hegel coloca en el centro de su filosofía el absoluto y para diferenciar su concepción de cualquiera otra define al absoluto en términos de sustancia-sujeto; en el primer sentido, como totalidad y, en el segundo, como negatividad. **La totalidad y la**

⁴⁶³ Cf. *Phänomenologie...* p. 13. *Fenomenología...* p. 15.

negatividad, según mi criterio, constituyen las categorías mayores, ya que **expresan el absoluto en su perfil más global, su naturaleza dual y su esencia fluida, como se puede desprender del análisis del concepto especulativo del absoluto en términos generales**, por ello ambas categorías son las más sobresalientes de la filosofía hegeliana, a tal grado que se les puede considerar, entre otras, como **metacategorías**, porque debido a su alcance superan a las restantes categorías de valor más restringido, dentro del marco conceptual hegeliano, puesto que se encuentran a la base de toda su concepción metafísica, como de su discurso filosófico en que -sistemática y metodológicamente- se determina y expresa aquélla.

La **sustancia** se refiere esencialmente a la totalidad de lo real fuera de la cual no existe ni se comprende nada, ni siquiera un pretendido sujeto situado en la exterioridad, ya que, por principio, no puede haber nada fuera de la misma. Por otra parte, el **sujeto** es la otra cara del absoluto que refleja el dinamismo de éste. Dicho de otro modo, en términos conceptuales: el sujeto en tanto que negatividad actuante, es el otro eje vertebral del absoluto, pues es la categoría que se encarga de poner en general el acento en el aspecto fluido y dinámico de la totalidad, revelando que la negatividad es el núcleo esencial del pensamiento dialéctico hegeliano. Mediante ella la sustancia, que en la tradición se hallaba sumida en un *impasse* (como en la filosofía de Spinoza), llega a cobrar vida, lo que se manifiesta concretamente como el pasar del absoluto, en tanto que identidad, a la alteridad, y el retorno de su diferencia, para volverse a poner nuevamente en otra diferencia y así sucesivamente, pues, la naturaleza del absoluto es desarrollarse paulatinamente mediante la negación determinada de sí y la superación de su enajenación por mediación de la negación de la negación.

En consecuencia, lo más importante es la emergencia del movimiento en el absoluto, que es acaso con mucho, su nota esencial más significativa, pues es el ser que tiene movimiento en sí mismo, en forma inmanente, como automovimiento, capaz del cambio y de experimentar la alteridad: “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma”.⁴⁶⁴ Así, la unidad originaria del absoluto mencionada en el inciso anterior y formulada abstractamente como “ser-pensamiento” adquiere ahora su justificación ontológica y expresión fáctica en los términos concretos de “sustancia-sujeto”, que, en tanto que momentos, pertenecen a la unidad concreta de lo absoluto, en el cual encuentran su verdadero fundamento y sentido, pues como dice Marcuse: “Esta unidad y totalidad del ser, subyacente a toda la relatividad del ente, es lo exento de toda retroreferencialidad, es lo “absoluto”, pues es suelo y fundamento de toda relación, suelo en el que se mueven ya siempre todas posiciones y contraposiciones, del que surgen y al que reconducen”.⁴⁶⁵

El fundamento de este movimiento es justamente la negatividad del absoluto en tanto que sujeto. Por ello el absoluto deviene otro, un diferente, pero el movimiento no se detiene allí, sino que en virtud de su automovimiento vuelve a restaurar su igualdad. Con ello queda descrito brevemente el ámbito de existencia de la negatividad, *i.e.*, en el corazón del absoluto, además de que sirve para explicar el surgimiento de la filosofía de Hegel.

El pensador de Stuttgart sostiene que su filosofía es producto de una evolución pasada, es resultado del desarrollo dialéctico de todas las filosofías anteriores y particularmente de

⁴⁶⁴ “Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist”. *Phänomenologie...* p. 14. *Fenomenología...* p. 15.

⁴⁶⁵ Marcuse, H. *Ontología de Hegel*. Trad. M. Sacristán. Eds. Martínez Roca. 2ª ed. Barcelona, 1972. p. 20.

una síntesis entre Spinoza (a través de Schelling) y Kant (por mediación de Fichte). En efecto, se puede admitir que hay dos grandes corrientes de la tradición filosófica que desembocan directamente en el hegelianismo: por el lado de la sustancia tenemos a Spinoza y al joven Schelling (de la Filosofía de la Identidad), cuyo defecto, a ojos de Hegel, consiste en tener ambos una visión de la totalidad anclada en el inmovilismo, donde no hay escisión (*Entzweigung*), sino pura identidad; y, por el otro lado, el del sujeto, están Fichte y detrás Kant, a quien critica por haber puesto de una parte el sujeto y de la otra el objeto y al conocimiento en medio, el cual jamás puede juntarlos. La negatividad encarnada en el sujeto proviene de esta tradición y es así como la recibe Hegel, pero la transforma elevándola a momento constitutivo del Absoluto junto con la otra categoría mayor de “totalidad”, bajo la forma de sustancia. En este sentido, queda justificado lo apuntado arriba de que el hegelianismo es producto de una evolución y constituye la superación, en general, de todas las filosofías anteriores, como de éstas, en particular, en el triple sentido que tiene el vocablo alemán “*aufheben*”.

En el primer sentido, Hegel niega en parte la validez de las filosofías de Spinoza y de Fichte por separado; una es la negación de la otra. Superar en este sentido significa “negar”, “eliminar”, “poner a un lado”. Pero superar significa también “contener”, “conser-var” (*bewahren*). En este caso Hegel quiere conservar en su propia filosofía: la sustancia de Spinoza, por un lado, y, por otro, el sujeto puro kantiano; lo que equivale a retener la contradicción que era justamente lo impensable por Kant o por Spinoza. Sin embargo, fiel a su dialéctica Hegel da el gran paso negativo, pues como piensa Stiehler, repitiendo a Hegel: “algo se halla solamente superado, cuando representa una unidad con su contrapuesto, con

su negación”.⁴⁶⁶ En oposición a la negación abstracta -del intelecto y del escepticismo-, la negación dialéctica consiste en que lo superado se conserva y es elevado a un grado superior. Y éste es el tercer significado del término especulativo *aufheben*: “elevar”, cómo las filosofías de Kant y Spinoza, o también, Fichte y Schelling, se funden para dar cuerpo a una nueva filosofía, a la “filosofía del concepto” de Hegel.

⁴⁶⁶ “Etwas ist nur aufgehoben, insofern es eine Einheit mit seinem Entgegengestzten, seiner Negation darstellt”. Stiehler, G. *Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Akademie Verlag. Berlín, 1964. p. 129. *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Trad. Simón Marchan Fiz. Ciencia Nueva. Madrid, s/f. p. 114.

Capítulo XIII Determinaciones conceptuales del método

13.1. La abstracción

Para continuar con el análisis y reconstrucción teórica del método hegeliano podemos incluir, entre otras determinaciones, a la abstracción como parte integrante del mismo. Aún más, se puede afirmar que esta propiedad de aquél -el método- de carácter netamente epistemológico, presente en todo proceso de producción de conocimientos, forma parte orgánica de la concepción filosófica de Hegel vista en su conjunto. Su importancia no se debe menospreciar, ya que aunque en su significado pueda resonar un tono negativo, esto es más bien aparente por lo que es necesario abandonar esta actitud de la representación. Para el verdadero saber, por el contrario, la abstracción tiene una función positiva y determinante que es menester revalorar y que Hegel destaca en los siguientes términos: “El pensamiento abstractivo, por ende, no debe considerarse solamente como un poner de lado la materia sensible, que por eso no sufriría ningún perjuicio en su realidad, sino que más bien constituye la superación y la reducción de aquélla, considerada como pura *apariencia*, a lo *esencial*, que se manifiesta sólo en el *concepto*”.⁴⁶⁷

⁴⁶⁷ “Das abstrahierende Denken ist daher nicht als blosses Auf-die-Seite-Stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leide, sondern es ist vielmehr das Aufheben und

Según lo anterior, ahora se podría puntualizar la abstracción afirmando que su tarea consiste esencialmente en elevar la conciencia ordinaria al pensamiento puro y moverse dentro de él -la región de las determinaciones puras-; entrar en contacto con lo abstracto, avanzar por medio de conceptos, sin sustrato sensible, en suma: recibir cualquier conocimiento, comprenderlo y retenerlo en su parte esencial, despojarlo de lo extrínseco y de esta manera extraer de él el elemento lógico y racional que lo habita. Tal elemento que penetra *à tort et à travers* toda la actividad de pensamiento del hombre y sin el cual las cosas permanecerían para siempre desconocidas no es otra cosa que el concepto, la verdad o la esencia de las cosas. El ámbito de existencia de estas abstracciones puras revela Hegel es justamente la lógica: “El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles. El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este reino de las sombras es la educación y disciplina absolutas de la conciencia”.⁴⁶⁸ El elemento lógico existe estrictamente en el pensamiento -puro- y sólo para él, ya que es, en última instancia, el producto más genuino de su actividad. Su estudio cae en la órbita de la lógica, la cual, entonces “tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura”.⁴⁶⁹

Ahora bien, partiendo de la definición hegeliana de la lógica propiamente como “la ciencia *de la idea pura*; esto es, de la idea en el elemento abstracto del *pensamiento*”,⁴⁷⁰

die Reduktion desselben als blosser *Erscheinung* auf das *Wesentliche*, welches nur im *Begriff* sich manifestiert”. Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Tomo 12: Die Lehre vom Begriff (1816). Felix Meiner Verlag. Hamburgo, 1994. p. 18. *Ciencia...* II. p. 263.

⁴⁶⁸ “Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkrektion befreit. Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewusstseins”. *Wissenschaft...* I, p. 55. *Ciencia...* I. p. 76.

⁴⁶⁹ *Vid. supra* n. 446, p. 350.

⁴⁷⁰ “... die Wissenschaft *der reinen Idee*, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des *Denkens*”. *Enzyklopädie...* p. 53. *Enciclopedia...* Parág. 19, p. 125.

resulta claro que la lógica tiene el inconveniente de que su contenido no son ni las intuiciones, ni tampoco, como la geometría, las representaciones sensibles abstractas, sino las abstracciones puras; dicho de otro modo, las determinaciones del pensamiento y en forma más concreta, las categorías, las puras esencias y conceptos. Este carácter abstracto del pensamiento, como de sus formas señala justamente el rasgo esencial de su naturaleza al mismo tiempo que explica la incomprensibilidad de la filosofía para el sentido común porque trabaja con conceptos, en lugar de intuiciones y representaciones.

Si lo anterior tiene un sentido objetivo, la tarea de la abstracción se complementa con la del método, pues mientras que la primera deja apta la materia del conocimiento bajo la forma de elemento puro, lógico, el segundo, por su parte, se limita a llevar a cabo su presentación, pues como dice Hegel “El método no es, en efecto, sino la estructura del todo presentada en su esencialidad pura”.⁴⁷¹ Esto explica la interactividad entre ambos y la necesidad de incluir a la abstracción como parte integral del método hegeliano.

13.2. La reflexión

Hegel sitúa a la filosofía en el pináculo de las ciencias y con ello refrenda toda una antigua tradición que se remonta a los griegos y que en palabras de Aristóteles encuentra su mejor expresión al definir a la filosofía como *ἐπιστημὴ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴ*. Instalado bajo este horizonte, Hegel por su parte sostiene que “La filosofía puede ser determinada ante todo, en general, como la *consideración pensante* de los objetos;”⁴⁷² lo que quiere decir que la filosofía es ante todo una reflexión al considerar

⁴⁷¹ *Vid. supra* n. 427, p. 335.

⁴⁷² “Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als *denkende Betrachtung* der Gegenstände bestimmt werden”. *Enzyklopädie*.... Pará. 2, p. 33.

a los objetos y hechos de la realidad en su acepción más amplia, en la universalidad que encierran en su contenido.

En consecuencia, la filosofía se impone como tarea la necesidad más alta del conocer, a saber, conocer la verdad de las cosas. Por tal motivo, Hegel expresa que “para saber lo que hay de *verdad* en los objetos y acontecimientos, así como en los sentimientos, intuiciones, opiniones, representaciones, etc., es preciso *reflexionar*”.⁴⁷³ Si como hemos dicho que la filosofía pone en lugar de las intuiciones y representaciones, pensamientos, categorías y, más propiamente conceptos, la función de la reflexión se vuelve decisiva. De otro modo sería permanecer en el mundo de la inmediatez, en el conocimiento inmediato de la existencia de las cosas exteriores, pues, este mundo de la conciencia sensible es el más ínfimo de los conocimientos por cuanto que en lo sensible no hay verdad alguna. Hegel amplía su crítica al empirismo, pero conserva el aspecto esencial del mismo, afirmando que “La relación de la ciencia especulativa con las otras ciencias es, por tanto, solamente ésta: que aquélla no deja a un lado el contenido empírico de las últimas, sino que lo reconoce y emplea, que igualmente reconoce lo universal en ellas, las leyes, los géneros, etc., y los convierte en su contenido propio; pero además, introduce y hace valer otras categorías entre las de la ciencia”.⁴⁷⁴

Ahora bien, siguiendo a Hegel tenemos que la reflexión es un conocimiento que revela la actividad del pensamiento cuando se aplica sobre un objeto, siendo el resultado de este conocer lo universal que constituye la naturaleza interna, la esencia íntima y la realidad del

⁴⁷³ “... zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen usf. Wahres sei, Nachdenken erforderlich sei”. *Enzyklopädie...* Parág. 5, p. 37.

⁴⁷⁴ “Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu andern Wissenschaften ist insofern nur dieses, dass jene den empirischen Inhalt der letztern nicht etwa auf der Seite lässt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, dass sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetzte, die Gattungen usf, anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, dass sie aber auch ferner in diese Kategorien andere eingeführt und geltend macht”. *Enzyklopädie...* Parág. 9, p. 42.

objeto como resultará de lo que sigue: Hegel nos recuerda la antigua creencia de que la verdad o interioridad de los objetos y de los acontecimientos no se manifiesta en el fenómeno inmediato, sino por una mediación, o sea una reflexión, cuya función es -esencialmente- no sólo pensar el objeto sino volver sobre él, es decir, volver a pensar lo pensado; de ahí que la reflexión también puede ser concebida como un pensamiento sobre el pensamiento o una idea de la idea.

Esto contiene varias tesis que es necesario desglosar: Lo anterior implica, por vía de consecuencia, que la reflexión transforma el contenido entregado por la sensación, la intuición y la representación, siendo el resultado de ello la esencia del objeto, su verdadera naturaleza; y, al pensar los conocimientos de las ciencias particulares, la reflexión convalida su peculiar función de ser actividad que se desdobra, justamente al pensar algo ya pensado, lo cual llevado al límite, quiere decir que es el pensamiento del pensamiento en cuanto tal. La conclusión necesaria que Hegel saca de todo esto es que la naturaleza de las cosas, su esencia es en última instancia producto de la reflexión del pensamiento. Así afirma: “Puesto que la verdadera naturaleza de las cosas se manifiesta por la reflexión y el pensamiento reflexivo es mi propia actividad, las cosas pueden ser consideradas desde este punto de vista, como el producto de mi espíritu, e incluso como sujeto pensante”.⁴⁷⁵

Esta función de la reflexión que descubre la esencia de las cosas empalma con la definición dada por Hegel en la *PhG*, que ya mencionamos de que el método es “la estructura del todo presentada en su esencialidad pura”. Como se ve, la reflexión y el método llegan a coincidir, pues, ambos tienen un mismo objetivo: el descubrimiento de la esencialidad de lo real, la naturaleza interna de las cosas que forman la totalidad de lo real.

⁴⁷⁵ “Indem im Nachdenken ebensowohl die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dies Denken meine Tätigkeit ist, so ist jene ebensowohl das Erzeugnis meines Geistes, und zwar als denkenden Subjekts”. *Enzyklopädie*.... Parág. 23, p. 57.

Esto nos lleva a suponer, desde este punto de vista, que el método es reflexivo y que es necesario determinar aún más para comprender mejor su significado.

Retomando la definición anterior de la lógica considerada como “la ciencia de la idea pura; esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento”, se puede deducir que su contenido es la idea pura, que como todo concepto lógico está despojada de todo material empírico, y es el elemento peculiar del pensamiento, la abstracción pura. A continuación Hegel identifica la idea con el pensamiento y afirma que el contenido de la lógica es el pensamiento, sus peculiares determinaciones y leyes que se da a sí mismo y que encuentra en sí mismo. Partiendo de la definición de la lógica y de la precisión de su contenido podemos desprender el momento de la reflexión. En efecto, desde el momento en que Hegel afirma que la lógica es ciencia, ciencia quiere decir conocimiento, conocimiento producido por el pensamiento y donde el conocimiento y el pensamiento pueden ser equivalentes en cierta medida. Por otro lado, si el contenido es la idea o, en términos más determinados, pensamiento, desde este punto de vista la lógica es pensable como el conocimiento del pensamiento y de sus leyes, o a decir de Hegel: “esta ciencia es pensamiento del pensamiento”,⁴⁷⁶ lo cual viene a coincidir con la determinación que dábamos más arriba de reflexión, o sea, de pensar lo pensado. De ello resulta que el método (siendo identificado con la lógica) es reflexivo, esto es, es un conocimiento del conocimiento y, por tanto, conocimiento reflejado que Hegel llama también pensamiento del pensamiento, el cual debe ser ahora examinado.

El pensamiento -según Hegel- en su aspecto más inmediato se manifiesta como una actividad o facultad especial al lado de la sensibilidad, intuición, etc., cuyo producto es lo universal. Representado como sujeto es ser pensante y su expresión es el Yo, el cual

⁴⁷⁶ “... diese Wissenschaft Denken des Denkens ist”. *Enzyklopädie...* Parág. 19, p. 54.

es lo general, universal en sí y por sí mismo, rasgo en común que tienen todos los hombres conmigo, al ser yo, del mismo modo que todas sus sensaciones, representaciones, pensamientos y actos que tienen en común a mi yo como productor de ellos. Hegel va a concluir de esto que el pensamiento, en última instancia, subtiende todos nuestros actos de conciencia, tanto en el mundo teórico como en el práctico. Dice: “El yo es, pues, la existencia de la universalidad completamente *abstracta*, lo abstractamente libre. Por lo tanto, es el *pensamiento en cuanto sujeto*, y como yo estoy al mismo tiempo en todas mis sensaciones, representaciones, estados, etc., el pensamiento está presente en todas partes y penetra como categoría todas estas determinaciones”.⁴⁷⁷

Anteriormente habíamos visto que Hegel afirmaba que el pensamiento en tanto que reflexión produce lo universal, si se aplica esto a un objeto, el resultado es lo universal de la cosa, lo que vale tanto como decir, “la esencia íntima y la realidad del objeto”. Y si el pensamiento envuelve todo lo pensado y hecho por el hombre y nada se produce fuera de él, entonces las ideas de las cosas y sus esencias pueden ser consideradas como un producto de él. En este rubro: “La lógica, pues, coincide con la metafísica, con la ciencia de las cosas captadas en pensamientos, los cuales valían para expresar la esencia de las cosas”.⁴⁷⁸

Ahora bien, regresando a la definición de la idea como pensamiento, no formal sino concreto por la totalidad desarrollada de sus determinaciones, tenemos que la Idea viene a ser algo así como un resumen del contenido del pensamiento en su identidad diferenciada. Sin embargo, este contenido incluye en sí mismo, al mismo tiempo, cada una de las

⁴⁷⁷ “Ich bin insofern die Existenz der ganz *abstrakten* Allgemeinheit, das abstrakt Frei. Darum ist das Ich das *Denken* als *Subjekt*, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen usf. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.” *Enzyklopädie*. Parág. 20, p. 56.

⁴⁷⁸ “Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefasst, welche dafür galten, die Wessenheiten der Dinge auszudrücken”. *Enzyklopädie*.... Parág. 24, p. 58.

categorías de la lógica porque aunque expresen el absoluto, lo hacen únicamente mediante las formas del pensamiento, en él y por él mismo. El hecho de que el pensamiento a través de sus formas propias llegue a expresar el absoluto y su verdad, y hasta en forma pura (mediante las esencias), es la razón que sirve para justificar la identidad entre la epistemología, la ontología y la lógica, como ya vimos.

Falta aún por apuntar cómo se da la reflexión en la Lógica de Hegel. Sabemos por la definición con que se abre la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, que aquella es la ciencia de la Idea, cuyo contenido no es otro que el pensamiento, y su exposición la totalidad desarrollada de sus determinaciones, “las categorías del Absoluto”. En la Lógica hegeliana la exposición aparece en el comienzo como el pensamiento absolutamente indeterminado o bien como la universalidad indeterminada; por ello puede ser equiparado con el ser puro, en el sentido de carecer ambos de determinación alguna. Aunque, dicho en términos rigurosos, se puede aseverar que su determinación es justamente ser lo determinado sólo en sí.

Pero el pensamiento es también actividad pura, la negatividad actuante, cuyo fin es pensar y conocer. Pensar, como decía Spinoza, es producir ideas (*cogitare est formare ideam*) y conocer algo, según Hegel, es conocerlo de acuerdo a un contenido determinado. Siendo esto su determinación esencial. Por eso, al tener en sí mismo movimiento, el pensamiento, en tanto que automovimiento, se puede decir, tiende a desarrollarse porque hacerlo pertenece a su naturaleza. Pero al irse exteriorizando, cada momento de este proceso es una determinación de él mismo en sí mismo. Pero al ser él mismo la materia de su propio contenido y, por otro lado, una idea pensante, resulta ser, como dice Hegel, “la idea que se piensa a sí misma”. En este sentido forma y contenido se encuentran, por tanto, indisolublemente ligados en su seno y su aparente alteridad sólo es pensable por una

distinción de razón. En él -el pensamiento- no hay ninguna determinación que no sea transparente porque es él mismo como contenido reflejado. Este desdoblamiento del pensamiento en tanto que objeto -lo reflejado- al mismo tiempo que sujeto -pensante- revela el acto de la reflexión, que como propiedad del método implica un saber, en este caso, “saber de modo determinado el valor de sus momentos”. Así la Idea absoluta al final de la Lógica representa esta reflexión y la síntesis donde se encuentran englobadas todas las determinaciones del concepto -pensamiento-. Es la unidad de lo diverso que encierra y refleja “la verdad absoluta y entera”. El concepto que se sabe ya no solamente como el ser en sí al principio, sino también como ser para sí es, en fin, la idea absoluta, lo que vale tanto como decir, reflexión absoluta, es decir, desdoblamiento (*Entzweigung*) del concepto en tanto que sujeto pensante -idea- y objeto pensado -determinación del concepto-, o a decir de Hegel, es “la idea pensante en sí misma y aquí idea pensante, idea lógica”.⁴⁷⁹

Por último, si todo esto tiene un contenido objetivo fundado, entonces nos pone en camino para explicar el método desde su ángulo reflexivo. Hegel concluye la Lógica con la *Idea Absoluta* o doctrina del pensamiento “en su ser en sí completamente desarrollado”. La noción esclarecida de método surge al final del proceso de desarrollo con la Idea Absoluta por dos razones. Por un lado, el método en tanto que reflexión aparece cuando la idea se desdobra en sujeto o “idea pensante” y objeto o cuando “es para sí misma su propio contenido”, cuya deducción necesaria es “la idea que se piensa a sí misma”. Por cierto, aquí forma, reflexión o método (ya que todo es lo mismo) y contenido están indisolublemente ligados entre sí y su diferencia sólo es pensable por medio de una distinción ideal o de razón. Por otro lado, antes la idea no se conocía a sí misma, era lo en sí, el conocer lo otro

⁴⁷⁹ “Die sich selbst denkende Idee, und zwar hier *als* denkende , als *logische* Idee”. *Enzyklopädie...* Parág. 236, p. 194.

de sí; pero, cuando se vuelve el para sí, entonces se llega a tomar como su objeto propio de conocimiento y ya no es más el conocer lo otro sino a sí misma, incluso en lo otro.

13.3. Método analítico y método sintético

Hay dos puntos de vista para considerar estos métodos. El primero es aquel según el cual los momentos del pensamiento permanecen abstractamente diferenciados los unos de los otros y cuyo resultado es el *conocimiento finito*, siendo éste el nivel del entendimiento. El segundo no es tanto el opuesto al primero, sino más bien su superación; como conocimiento es la razón que incluye al entendimiento pero como suprimido y su *status* es el del *método absoluto del conocer*. En el primer sentido, en el conocimiento finito el sujeto establece frente al objeto una relación de presuposición y de exterioridad; el sujeto presupone su objeto como un ser-allí dado inmediato y exterior que según Hegel puede consistir en hechos múltiples de la naturaleza exterior o de la conciencia. El conocimiento finito -del sujeto- no se conoce a sí como actividad del concepto, o sea actividad que no es todavía para sí, sino solamente en sí. Por eso es que su posición le aparece a ella como un estado pasivo, pero según Hegel no lo es, pues, de hecho es activo ya que en el momento inmediato aparentemente pasivo, su actividad tiene como fin plantear la identidad entre él -el conocimiento- y el mundo objetivo, aunque sea una identidad exterior, pues como diría Hegel, el conocimiento finito tiene por forma de su actividad la identidad formal o la abstracción de la universalidad. Y el papel del sujeto es descubrir esta forma pura o abstracta de la identidad o de la universalidad contenida en el objeto. Según Leonard, ésta es la primera premisa de todo proceso del conocimiento finito.⁴⁸⁰

La determinación más particular de esta actividad es pensable en función de dos modos diferentes. La primera actividad formal del conocimiento finito consiste en descomponer el

⁴⁸⁰ Cf. Leonard, A. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Vrin. París- Lovaina, 1974. p. 537.

todo concreto objetivo dado, en separar y singularizar sus diferencias aislándolas una de otra y en darles la forma de la universalidad abstracta. Es así como opera el conocimiento finito en su aprehensión de un objeto concreto descomponiéndolo en sus elementos singulares, aislándolos entre sí y haciendo de cada uno de ellos un ente abstractamente universal. La otra perspectiva que como actividad formal realiza el conocimiento finito consiste en desprender el universal concreto contenido en el objeto separando las propiedades mediante la abstracción. Dicha universalidad esencial debe ser capaz, a la manera de un género fundamental o de una fuerza y de una ley, de dar cuenta del objeto concreto dado.

Estas dos formas de la actividad del conocimiento finito que parten de cualquier objeto singular concreto para obtener el universal abstracto que se encuentra ínsito en el primero constituyen lo que se llama el *conocimiento analítico* y que Hegel define así: “Por consiguiente, esta actividad consiste en descomponer este concreto dado, en separar sus diferencias y en darles la forma de la *universalidad abstracta*, o bien en dejar este concreto como *fundamento* y haciendo abstracción de las particularidades que parecen inesenciales, en sacar un universal concreto, el *género* o la fuerza y la ley; es el *método analítico*”.⁴⁸¹ Pero el conocimiento finito también sigue otro curso, el del *método sintético*, en sentido inverso al anterior, pues, dicho en términos abstractos, en lugar de ir de lo individual a lo universal, como lo hace el método analítico, va más bien al contrario; esto es, el movimiento parte de lo universal para diferenciarse siguiendo sucesivamente los momentos del concepto, desde lo universal originario (la definición) en su tránsito por la particularización determinada (la

⁴⁸¹ “Diese Tätigkeit besteht daher darin, das gegebene Konkrete aufzulösen, dessen Unterschiede zu vereinzeln und ihnen die Form *abstrakter Allgemeinheit* zu geben; oder das Konkrete als Grund zu lassen und durch Abstraktion von den unwesentlich scheinenden Besonderheiten ein konkretes Allgemeines, die *Gattung* oder die Kraft und das Gesetz, herauszuheben; -*analytische Methode*”. *Enzyklopädie...* Parág. 227, pp. 189-190.

división) hasta su singularidad concreta (teorema). Este proceso por medio del cual el objeto no es únicamente lo universal abstracto, sino también su determinación progresiva ulterior, desarrollada y encarnada en las formas propias del concepto (universal, particular e individual) es lo que constituye propiamente el *método sintético*. “Así el método sintético se produce como desenvolvimiento de los momentos del concepto en el objeto”.⁴⁸²

Hegel no niega el valor de ambos métodos en sus campos particulares (esencialmente en la matemática y la geometría), pero resultan inadecuados para el conocimiento filosófico porque parten de presuposiciones, de objetos dados, y el conocimiento que se realiza por ellos es, según el entendimiento, finito y limitado. En efecto, descomponer los objetos concretos en sus elementos abstractos y considerarlos en su aislamiento equivale a invertir la naturaleza de las cosas y querer conocer las cosas deteniéndose en el análisis es caer en contradicciones. Igualmente como la síntesis no es realmente la creación de su objeto, sino que éste es algo presupuesto, toda determinación es extrínseca al contenido mismo y a su movimiento mismo.

En virtud de esta insuficiencia Hegel emprende una reevaluación de ambos métodos mencionados haciendo una crítica del uso restringido de ellos que el entendimiento realizaba y reemplazando a éste por la razón -especulativa-. En este sentido, al quedar disuelta la idea de separación que aplicaba el entendimiento a todo, las ataduras que limitaban a los métodos analítico y sintético quedan rotas y su función se amplía aún más. Bajo esta nueva perspectiva no sólo se afirma su carácter inseparable, uno de otro, como en el conocimiento finito, sino que también se descubre una nueva función de ellos al actuar en forma simultánea en el proceso de conocimiento, siendo una función totalmente

⁴⁸² *Enciclopedia*. Parág. 228, Zusatz, p. 360. (Según la traducción de A. Zozaya. Ed. R. Aguilera. Madrid, 1971; ya que la traducción hecha por Valls Plana omite los agregados o Zusätze.)

desconocida para el entendimiento, para quien el conocimiento -finito- se dividía en método analítico y sintético, y que progresaba sea tanto por análisis como por síntesis, alternando o incluso yuxtaponiendo uno y otro método. El *método especulativo* encarna la reevaluación de estos dos métodos y la superación del conocimiento finito que los consideraba como separados y yuxtapuestos entre sí y pertenecientes a un proceso subjetivo exterior al movimiento propio de la cosa misma.

Hegel al describir los momentos del método: a) el comienzo, b) el progreso y c) el fin, explica el carácter conjuntamente analítico y sintético del método especulativo en relación a los dos momentos “a” y “b” mencionados. En el momento “a”, todo verdadero *comienzo*, verbigracia de todo hecho de conocimiento, es inmediato y universal a la vez. Si se conciben como separados se cae en el pensamiento finito, y se tiene el pensamiento analítico que parte de lo inmediato para darle la forma de lo universal y, por otro lado, el pensamiento sintético que va de lo universal para determinarlo progresivamente hasta su singularidad. Pero desde el método absoluto del conocer, dicho comienzo, como de todo comienzo lógico, es tanto analítico como sintético porque se desarrolla a partir de un inmediato que es también universal y viceversa. En el momento “b”, igualmente la *progresión* del método especulativo es tanto analítica como sintética. En el primer sentido lo es porque no se agrega nada del exterior al comienzo en la medida en que por la dialéctica inmanente no es puesto sino lo que está contenido en el concepto inmediato. Y en el segundo, es también sintético en cuanto que en el concepto esta diferencia, es decir, la negación inmanente del comienzo inmediato, no estaba aún puesta o desarrollada. Finalmente, hay que afirmar con Hyppolite, que “este proceso analítico (inmanente) y sintético (paso al otro) es la dialéctica. Por esta razón el método filosófico es la

dialéctica”,⁴⁸³ porque ésta no hace sino poner, como diferentes, las determinaciones contenidas en la unidad, en la identidad.

⁴⁸³ Hyppolite, J. *op. cit.* p.. 208.

Capítulo XIV Aspecto dinámico del método

14.1. Método dialéctico

Tal vez el aspecto más conocido y comentado del método hegeliano sea la dialéctica, incluso en detrimento de otros, que a cual más o quedan englobados en ésta o de plano son hasta suprimidos de la misma. Mi contribución es tratar de demostrar que hay otros puntos de vista involucrados en la idea de método en Hegel.

Históricamente Hegel reconoce como padre de la dialéctica a Platón y denuncia a los sofistas por despreciar el nivel científico que permite alcanzar su uso y por valerse de ella para fines menos objetivos que subjetivos. También aprecia el impulso que le dio Kant al atraerla al ámbito de la razón. Pero el que instaura la dialéctica como verdadero *método científico* en la filosofía es Fichte, Schelling el que la descubre en todos los rubros de la realidad y finalmente Hegel su gran sistematizador.

En primer lugar, se puede afirmar que la parte determinante del método hegeliano (como en Fichte y Schelling) es la dialéctica misma, de tal suerte que algunos comentaristas lo tienden a reducir a aquélla. Sin embargo, su contenido es más vasto por lo que es necesario hacer hincapié en ello, ya que ella, la dialéctica, sirve para definir dos cosas inseparables. Por un lado, describe el modo de existencia de la realidad como algo eterna-mente cambiante en virtud de su automovimiento interno, o bien, si se quiere llamar así, de alguna negación. Y, por otro, define igualmente la actividad del pensar, que procede mediante negaciones, a fin de captar la verdadera naturaleza de la realidad. Y donde el método no

sería otra cosa que el modo o el camino que sigue el pensamiento en su movimiento dialéctico en la determinación del automovimiento del contenido de las cosas de la realidad. Dice Hegel: “Es muy importante aprehender y entender el momento dialéctico. El es en la realidad el principio de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo verdadero conocimiento científico”.⁴⁸⁴ Esta cita demuestra tajantemente el carácter doble de la dialéctica: por un lado, como un modelo para explicar la estructura y comportamiento de la realidad y, por otro, como elemento de conocimiento que da la pauta para describir la estructura igualmente dinámica (como la realidad), conceptual, del pensamiento en el momento de llevar a cabo su práctica teórica, sintéticamente: como el movimiento progresivo del pensamiento a través de conceptos contrapuestos.

Hay que insistir y subrayar la universalidad de la dialéctica, pues para Hegel tanto el mundo interior como exterior a la conciencia es dialéctico, ya que su actividad se afirma en todas las esferas y formas de la naturaleza y del espíritu, v.gr. en el movimiento de los cuerpos físicos, de tal modo que un móvil está y no está en determinado lugar al mismo tiempo arrastrando consigo esta contradicción al moverse. En el ámbito de los seres vivientes y más aún en el pensamiento la dialéctica se torna más ostensible *a fortiori*. En efecto, el ciclo de vida de una planta involucra distintas fases de desarrollo, en donde cada nueva aparición es la negación del momento anterior, así su nacimiento es la negación de la semilla, el fruto de la flor, etc. El pensamiento por su parte también refleja su movimiento dialéctico sintetizado en la tríada hegeliana, cuya presentación voy a exponer posteriormente a distintos niveles.

⁴⁸⁴Enciclopedia... Parág. 81, Zusatz 1, p. 124.

14.2. Contradicción

¿En qué sentido es relevante la contradicción para el método? Según mi parecer, radica en que la contradicción va a dar origen al punto de vista dialéctico del método, pues, remite al devenir del absoluto, al movimiento del pensamiento, a los conceptos fluidos y a la idea de proceso. Todas estas acciones tienen como fundamento la naturaleza contradictoria del objeto de la filosofía hegeliana: el absoluto, reflejando claramente un dinamismo igualmente presente en su modo de exposición filosófico, primordialmente, a través de la oposición y superación de conceptos contrapuestos (*Gegensatz und Aufhebung der gegensätzlichen Begriffe*). Sólo así es posible comprender el tránsito y devenir de una categoría en otra hasta constituir el sistema categorial expresado en la *WdL* de Hegel. En síntesis, la contradicción, junto con la negatividad, es la fuerza motriz (*Triebkraft*) que mueve a la unidad ser-pensamiento; en el primer sentido, o sea, ontológico, mediante el auto-movimiento del contenido del absoluto, y en el segundo o epistemológico, como el desarrollo progresivo del concepto, que es su expresión filosófica, siendo la función del método la exposición de esta dialéctica del ser y del pensamiento en su necesidad. Pasemos a determinar la naturaleza de la contradicción.

Lo que diferencia a Hegel y a Schelling de la filosofía anterior es reconocer la **contradicción en el absoluto**. En efecto, Hegel no aparta la contradicción, ni la descarta, sino que la admite pues la descubre en todas las cosas. Hablando de su omnipresencia dice: “Cuando se muestra la contradicción en cualquier objeto o concepto y *nada* hay *absolu-*

tamente en ninguna parte en la que no se pueda y deba mostrar la contradicción, es decir, determinaciones contrapuestas...”⁴⁸⁵

Así, Hegel hace de la contradicción (junto con la negatividad) el motor que produce y explica el movimiento, el cambio y transformación de la realidad entera, en cualquier nivel de que se trate descubriéndola en el corazón mismo de las cosas, pues debe quedar claro que para él: “... la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y vitalidad”.⁴⁸⁶ En esta noción de la contradicción se puede considerar como antecesor directo de Hegel (aparte de Fichte y Schelling) a Heráclito, al que Hegel elogia, y no sin razón. Veamos ahora la contradicción a la luz de la *WdL*, en donde se encuentra tematizada, lo cual no quiere decir de ningún modo que su validez se restrinja únicamente al ámbito de la Lógica, sino que junto con otras contadas categorías mayores permea todo el discurso hegeliano; siendo la contradicción y la negatividad las dos categorías mayores que Hegel utiliza para explicar metodológicamente el movimiento del absoluto. En mi opinión, la negatividad supera a la contradicción, ya que ésta no es sino un momento determinado en el movimiento de aquélla, pues, representa la máxima oposición entre dos términos contrapuestos, cuya superación es posible gracias a la primera.

Ahora bien, en la *WdL* tanto la identidad como la diferencia comparten en la contradicción igual jerarquía, realizando la unidad dialéctica perfecta, y superando el carácter finito de que todavía adolecía la oposición, a saber, que cada término se afirmaba a sí mismo negando al otro, mientras que ahora en la contradicción cada contrario niega y

⁴⁸⁵ “Wenn in irgend einem Gegenstande oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird (- und es ist überall *gar nichts*, worin nicht der Widerspruch, d. i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen...” *Enzyklopädie...* Parág. 89, p. 111.

⁴⁸⁶ “... er ist aber die Würzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt sich, hat Trieb und Tätigkeit”. *Wissenschaft...* II, p. 75. *Ciencia...* II, p. 72.

afirma a la vez al otro, pues, dicho en términos abstractos, cualquier determinación que excluya de sí su otra de sí misma en el mismo sentido en que la contiene en sí, representa **la contradicción**. A diferencia de la oposición en la cual cada uno de los opuestos está presente frente al otro en forma negativa y, por tanto, como un límite, pero en la exterioridad, en cambio en la contradicción lo positivo está presente al interior mismo de lo negativo y viceversa, de tal suerte que los dos términos -opuestos- de que se trate [identidad, diferencia, positivo y negativo, sustancia y sujeto, ser y pensamiento, logos y naturaleza, etc.] están necesariamente siempre presentes a la vez; donde uno está determinado por su otro y, por tanto, lo contiene, al mismo tiempo que está mediado por el no-ser de su otro y lo rechaza; "... así es unidad que existe por sí y *excluye* de sí al otro".⁴⁸⁷

Hegel deduce de lo anterior que, "Lo *positivo* y lo *negativo* son la misma cosa",⁴⁸⁸ (coincidiendo absolutamente con Schelling, para quien también son lo mismo pero vistos desde diferentes lados) lo cual no se debe establecer mediante una comparación extrínseca (pensamiento finito), sino considerar estas determinaciones (como las demás categorías de la lógica hegeliana) en sí y por sí mismas, ya que englobados en la contradicción lo positivo es el aparecer de sí mismo en lo negativo, así el logos es el ponerse a sí mismo como el otro de la naturaleza. Dicho de otro modo, lo positivo sólo tiene sentido en su relación con lo otro de él, lo negativo, y lo contiene en su concepto, y viceversa. Esta relación especular de las categorías señala, por un lado, el sentido objetivo del conocimiento, en el que cada categoría remite a su pareja, resguardando el proceso de conocimiento de cualquier error, resultado de una manipulación subjetiva arbitraria, y, por otro lado, revela que la estructura conceptual de la filosofía hegeliana, como expone el método en la *WdL*, debe ser entendida

⁴⁸⁷ "... so ist es für sich seinde Einheit und *schliesst* das Andere aus sich *aus*". *Wissenschaft...* II, p. 50. *Ciencia...* II, p. 62.

⁴⁸⁸ "*Das Positive und Negative ist dasselbe*". *Wissenschaft...* II, p. 55. *Ciencia...* II, p. 67.

primordialmente como una interrelación dialéctica, esto es, dinámica y contradictoria de categorías. “Es uno de los conocimientos más importantes el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía”.⁴⁸⁹

La contradicción reviste una importancia particular frente a las otras determinaciones de la reflexión, pues, representa el desarrollo ulterior de ellas y, por lo mismo, es su superación, en el sentido de contenerlas como conservadas, al mismo tiempo que elevadas en su nuevo contenido más rico que el que tenían precedentemente, en virtud de lo cual, la contradicción igualmente incluye en sí misma la verdad de ellas. Sin embargo, el proceso no se detiene en la contradicción porque constituye realmente una tensión precaria entre términos opuestos, que reclama una solución, siendo ésta el paso a otro momento de estabilidad relativa llamado **fundamento**, categoría hacia la cual debe confluir la contradicción, como aparece en la *WdL*.

Respecto al absoluto hay que decir que debido a su automovimiento llega a ser lo contrario de sí mismo: de sustancia pasa a ser sujeto, de ser deviene pensamiento, de logos, naturaleza, en suma: es una manifestación de la contradicción porque la contiene *in se*. Esto se explica si apelamos a la definición de juicio como se expondrá más adelante, según la cual, éste representa la división de lo que inicialmente se encuentra unido (en alemán Urteil). Por consiguiente, el absoluto se divide en logos y naturaleza, división que corres-

⁴⁸⁹ “Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, dass ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, dass jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten, ohne diese Erkenntnis lässt sich keine Schritt in der Philosophie tun”. *Wissenschaft...* II, p. 58. *Ciencia...* II, p. 70.

ponde al momento del entendimiento que separa lo que está unido originalmente y concibe todo como separado. Sin embargo, el absoluto igualmente se refleja o manifiesta en cada una de estas determinaciones porque una remite a la otra y porque él es la mediación que las distingue y las reúne. Ello demuestra que el absoluto está por completo en el logos y de igual modo en la naturaleza. En este sentido el absoluto se manifiesta en cada uno de los términos contradictorios entre sí y, por tanto, en esta contradicción absoluta. Finalmente, falta agregar que tanto el logos como la naturaleza no son determinaciones de un género -mayor- (el absoluto) que las contendría a ambas en su seno, al modo de especies, porque esta distinción haría entrar de contrabando un tercer personaje que vendría a establecer la diferencia o comparación *ab extra*, o sea, de forma extrínseca.

Sin embargo, en mi concepto, Schelling determina el absoluto mejor que Hegel, al remitirse a su devenir, mediante el cual se entiende su desarrollo, en donde la naturaleza representa el momento más originario del absoluto, incluso su origen no es ella sino el no ser, la indeterminación; y debido a su automovimiento, el Espíritu encarna su momento ulterior. Así las cosas, Schelling va más allá que Hegel, ya que éste no aclara mucho la génesis del absoluto, sólo afirma que la naturaleza es lo otro del logos y viceversa. De aquí se va a desprender la crítica de Schelling a Hegel, al pretender derivar la naturaleza del logos, sin poder explicar plausiblemente dicho tránsito.

Ciertamente no es fácil explicar la presencia de ambos términos en el absoluto. No obstante, hay que de entender que son términos contrarios, cada uno reflejando al otro necesariamente puesto que uno es en tanto que es la negación del otro; así al negarse el logos, se afirma la naturaleza y, por tanto, lo contiene en ella y al revés, descartando cualquier privilegio de un término por encima del otro. Otra cosa es su diferencia, la cual consiste en que la naturaleza representa -como dice Hegel- el “puro concepto existente”,

esto es, el “concepto en sí”, sentido perdido, “inteligencia petrificada” (Schelling), lo que no se concibe a sí mismo, pues quien concibe la naturaleza es el espíritu y en tanto que es concebida es el logos, que es su otro. Por consiguiente, el logos es el concepto “que existe para sí”, aquello que vuelve inteligible el ser de la naturaleza y lo que le da sentido, como concepto consciente y conocido.

En función de lo anterior se puede deducir que el absoluto no es algo preexistente al logos ni a la naturaleza, ni éstos son partes de él, sino aspectos o momentos que reflejan por entero cada uno a su manera al absoluto, curiosamente a semejanza de los atributos de Pensamiento y Extensión de la Sustancia en Spinoza. Sin embargo, la diferencia estriba en que para Spinoza éstos se encuentran expresamente separados, mientras que para Hegel, son momentos indivisibles que forman un todo orgánico con el absoluto. Si son divisibles, se debe sólo al entendimiento, que no es el punto de vista de Hegel, pero sí el de Spinoza, pues sabemos que gracias al pensamiento especulativo Hegel descubre el logos y la naturaleza como determinaciones contradictorias pertenecientes a la identidad mediada representada por el absoluto.

Hegel hace de la contradicción la piedra angular de todo su sistema filosófico en general, y de su concepción metodológica en particular, porque tiende a expresar mucho más la verdad y esencia de las cosas que cualquiera otra categoría incluyendo la identidad, a la que critica por su carácter abstracto y formal por ser “sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto”, frente a la riqueza de la primera al descubrir que **el contenido de los objetos es un entramado de relaciones, primordialmente de carácter contradictorio**, que es la mediación gracias a la cual una cosa se mueve, se desarrolla, pues “... la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una

contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad”.⁴⁹⁰ Asimismo, la contradicción es la determinación en última instancia que permite comprender el carácter procesual de la realidad tanto a nivel material como espiritual, sin entender este dinamismo como un movimiento lineal -mecánico-, sino dialéctico, esto es, por mediación de términos contrapuestos, como lo prueba el hecho de que la contradicción siempre contiene en sí una unidad de contrarios. Particularmente esta nueva forma -dinámica- de captar la realidad, sometiendo a examen y haciendo fluidos (*flussig*) los pensamientos petrificados de la metafísica anterior que concebía la realidad como algo ya dado para siempre y como simplemente estático sin mediación interna entre las cosas, lleva a Hegel, junto con Schelling, a romper con la tradición en torno a una determinación de la cual tal vez dependa todo lo demás: la contradicción.

Hegel polemiza, por tanto, con aquellos que intentan alejar la contradicción de lo real -la naturaleza- y de la reflexión conceptual -el logos-, siendo muy claro y preciso tanto en uno como en el otro plano, afirmando categóricamente: “Una determinación absoluta de la esencia [v.gr la contradicción] tiene que hallarse en cualquier experiencia, en todo lo real como en cada concepto”.⁴⁹¹ En este contexto cabe mencionar que dio una demostración en el Tomo I de la *Ciencia de la Lógica* al abordar el infinito, que es la contradicción en la esfera del ser. En su tratamiento sobre el infinito, como la realización más papable de la contradicción, Hegel junto con Spinoza -se puede decir- tal vez sean únicamente los dos filósofos que hayan ofrecido el análisis más profundo, en el sentido especulativo del término, que jamás se haya hecho acerca del infinito.

⁴⁹⁰ “... er ist aber die Würzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit”. *Vid.*, n. 485. p. 374, *supra*.

⁴⁹¹ “.. eine absolute Bestimmung des Wesens muss sich in aller Erfahrung finden, in allem Wirklichen wie in jedem Begriffe”. *Wissenschaft...* II, p. 60. *Ciencia...* II, p. 73. El paréntesis es agregado mío.

Hegel descubre en el corazón del absoluto, en general, y de cada cosa, en particular, la contradicción porque es ella la que hace posible el surgimiento, desarrollo y ocaso, en un ciclo continuo, de todo lo existente. “Lo que mueve al mundo -dice Hegel- en general es la contradicción, y es ridículo decir que ésta no se puede pensar”.⁴⁹² Algunos críticos han querido reprocharle inútilmente el hecho de haber reducido las simples diferencias de cualidad, “los conceptos distintos” [Croce] a la contradicción. El error de estas posiciones es quedarse a medio camino, a nivel del pensamiento finito, suficientemente criticado por Hegel, y no ver más que la identidad vacía y la diferencia indiferente por doquier. Hegel es muy explícito en este respecto cuando considera que, si para la conciencia ordinaria “... todas las cosas están separadas. El objeto de la filosofía consiste, por el contrario, en suprimir la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) y en reconocer la necesidad de las cosas de tal modo que su contrario aparezca como opuesto a su contrario”.⁴⁹³

La estrategia hegeliana es un constante diálogo polémico con la tradición filosófica para disolver los pensamientos petrificados y muertos de la metafísica dogmática anterior e infundirles vida y movimiento, poniendo la contradicción en el primer plano de toda reflexión. “El *pensamiento especulativo* -afirma Hegel- consiste sólo en que el pensamiento mantiene firme la contradicción y en ella se mantiene firme a sí mismo”.⁴⁹⁴

Si la contradicción permanece oculta a la representación, sea en el absoluto mismo, sea en cualquier región de éste: en el mundo inorgánico, en el mundo viviente o hasta en el mundo de las ideas; en cambio, el pensamiento especulativo señala el camino para llegar a ella, que dicho de manera sumaria, estriba sintéticamente en captar primero la identidad

⁴⁹² *Enciclopedia...* Parág. 119, Zusatz 2, p. 201.

⁴⁹³ *Ibid.* Zusatz 1, p. 200.

⁴⁹⁴ “Das *spekulative Denken* besteht nur darin, dass das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält”. *Wissenschaft...* II, p. 61. *Ciencia...* II, p. 74.

como la base que llega a ser de la diferencia; y, seguidamente, asistir al crecimiento de la diferencia y de la identidad pero, bajo la forma del devenir de la diferencia, primero, en diversidad, luego en oposición y finalmente en la contradicción, tal y como lo expone la *WdL*.

14.3. Negación y negatividad

Vamos a investigar la negación a fin de penetrar más en el sentido contenido en la negatividad, para ello conviene primero tratar de exponer y precisar la relación entre ambas con objeto de discernir su identidad como su diferencia porque su parentesco, aunque aparezca innegable, puede resultar también un poco ambiguo. Se puede afirmar *ab initio* que la negación no es independiente ni absolutamente diferente de la negatividad, pues frente a ésta, la negación resulta ser más bien su manifestación y lo hace como la negación determinada de algo; así, la negación del ser es el no-ser o la nada, la de la identidad es la diferencia, la de la vida, la muerte, etc.; incluso podría agregarse que el primer momento de aparición de la negación a una conciencia lo hace como diferencia y corresponde al plano de la inmediatez, por tanto, se puede deducir plausiblemente que toda diferencia contiene envuelta en sí una negación, lo cual resulta equivalente a la formulación de Spinoza “*omnis determinatio est negatio*”. Aunque las dos categorías -negación y negatividad- que examinamos ciertamente no son iguales, ello no implica *ipso facto* que sean diferentes, pues, mientras que **la negación es la encarnación determinada de la negatividad**, ésta, por su parte, podría considerarse en términos generales, como el **despliegue progresivo y continuo de la negación**, básicamente, como la negación de la negación, lo cual refleja perfectamente acaso su rasgo más esencial: su dinamismo e impulso. “Pero respecto a esto se debe diferenciar bien la negación como primera, como negación en general, de la

segunda, la negación de la negación, que es la negatividad concreta absoluta, tal como aquella primera es, al contrario, sólo la negatividad abstracta”.⁴⁹⁵ En este contexto podríamos deducir que la identidad entre ambos conceptos estriba en que los dos expresan algo común: el movimiento, aunque de modo distinto, pues, mientras que la negación lo hace en forma acotada, como un momento del mismo, en cambio, la negatividad apunta al carácter ampliado del movimiento, con objeto de dar cuenta del desarrollo total.

La negatividad surge de la misma base que explica el origen de los demás conceptos, esto es, básicamente de **pensar el ser**, como **del ser del pensar**, pues a decir de Hegel: “Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que *se mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido, la que *funda y crea su propia determinación*”.⁴⁹⁶

En este sentido, la estructura originaria que explica la génesis de los conceptos hegelianos en general, como de la negatividad en particular, es la unidad pensamiento-ser, o lo que es lo mismo, sujeto-objeto, ya que ambos términos constituyen dos caras de una misma realidad, o, mejor dicho, de la realidad misma que Hegel nombra propiamente con el concepto de absoluto. Este acto del pensamiento puro de pensar su propio contenido no surge de manera arbitraria, sino de la necesidad inherente a la lógica de la interrelación entre los dos términos: ser y pensar, cancelando cualquier intento sesgado que pretenda interpretar el origen de la negatividad subjetivamente, dándose con ello el sentido objetivo tanto de la génesis, como del proceso mismo que se instaura a partir de esto. Cuando se

⁴⁹⁵ “Aber dabei ist die Negation als *erste*, als Negation *überhaupt* wohl zu unterscheiden von der zweiten, der Negation der Negation, welche die konkrete, *absolute* Negativität, wie jene erste dagegen nur die *abstrakte* Negativität ist”. *Wissenschaft...* I, p. 124. *Ciencia...* II, p. 150.

⁴⁹⁶ “Sondern es kann nur *die Natur des Inhalts* sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese *eigene Reflexion* des Inhalts es ist, *welche* seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt”. *Wissenschaft...* I, p. 16. *Ciencia...* I, p. 38.

comprende que esta unidad se constituye del aparecer de uno de los términos en el otro, se comprende además el sentido inmanente del aparecer como producto de la negatividad (presente desde el inicio y al interior de esta relación, a diferencia de Fichte en quien aparecía en un segundo momento y fuera del Yo, en el No-Yo) que se manifiesta en el movimiento de la reflexión. La concepción hegeliana permite también la superación de la posición del entendimiento que fija en una dualidad irreductible los dos términos: el ser y el pensar, que considera como originariamente separados, al disolver esta dualidad petrificada en virtud precisamente de la negatividad inmanente al proceso que ella misma desencadena; lo cual lleva a Hegel a romper absolutamente con toda la tradición filosófica desde Platón a Kant, basada en esta dualidad clásica.

Hegel va más allá al hacer de las categorías su objeto de estudio, enriqueciendo así su significado, como vimos en el Capítulo XIII, inciso 13.2., lo cual tiene estrecha relación con la negatividad. Habíamos dicho que la unidad originaria pensamiento-ser constituye la fuente de los conceptos en virtud del proceso puesto en marcha por la negatividad, esto implica que todas las categorías incluyendo ésta mantienen una doble referencia, ostensible o no, que apunta tanto al ser como al pensar, de donde se puede inferir, en efecto, que las categorías lógicas representan, o, mejor aún, son **géneros del ser** como en Aristóteles, por un lado y, por otro, **funciones del pensamiento** como en Kant. Pero dijimos igualmente que Hegel agrega a las categorías, entre otras determinaciones, algo muy importante: el **movimiento**, cuya fuente y origen es, ni más ni menos, que la **negatividad**; volviendo así fluidas estas determinaciones del pensamiento y del ser a la vez, que se encontraban fijas y sin movimiento, en la anterioridad filosófica. “A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen *conceptos* y sólo entonces son lo que son en verdad,

automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales”.⁴⁹⁷ Prácticamente este rasgo que expresa el carácter dinámico de los conceptos así como del pensamiento mismo, es lo que le imprime a la filosofía hegeliana su sello dialéctico, en donde radica su mayor originalidad, y por lo que deja a la zaga todo el pensamiento anterior por ser todavía algo inmóvil (*Bewegungslos*).

Veamos ahora las implicaciones entre la negatividad y el método. Dicho en términos abstractos y estrictamente conceptuales: la **negatividad** es la mediación que permite pensar el dinamismo del método en el discurso hegeliano a través de la génesis y desarrollo de las categorías, que son como puntos de repliegue en el movimiento del concepto. Despliegue (*Entfaltung*) significa: desarrollo y movimiento: tránsito (*Übergang*) de un estado a otro, como el mostrar y poner la diferencia a partir de la unidad de que se parte. El paso de lo idéntico a lo otro de sí nos recuerda lo que Hegel llama aspecto **sintético del método**. Pero la negatividad es igualmente la mediación que unifica todo el discurso hegeliano, en la medida en que cohesiona los distintos momentos desplegados por el concepto, como resultado del desarrollo natural de su propio contenido, es por eso que es unificante, lo que describe al mismo tiempo el rasgo **analítico** del método. Por tanto, la negatividad implica a la vez, por paradójico que parezca, la identidad o la unidad de sí y la alteridad o la diferencia, como el ser otro en sí mismo (*in sich selbst Anderssein*). Esta naturaleza contradictoria, ciertamente difícil de captar, resulta, en cambio, perfectamente trasparente al pensamiento especulativo, bien que no al entendimiento, el cual concibe abstractamente los momentos anteriores, es decir, como excluyentes entre sí, en virtud de su oposición; la razón especulativa, por el contrario, los aprehende como mutuamente implicantes en razón

⁴⁹⁷ “Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe*, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten”. *Phänomenologie...* p. 27. *Fenomenología...* p. 25.

del movimiento que los anima y explica, por medio del cual su contraposición encuentra su disolución como el pasar de uno al otro: de la identidad a la diferencia y de ésta a aquélla.

Desde un punto de vista metodológico, se puede declarar que la negatividad es una “metacategoría”, en el sentido de que trasciende el alcance restringido de las demás categorías que aparecen, por ejemplo, en la *WdL*; pues, la negatividad, al contrario de éstas, recorre *à tort et à travers* todo el discurso hegeliano y, en muchos casos, se puede llegar a tomar como el hilo conductor del mismo, y como la clave del dinamismo del método. Su nota más esencial, podría considerarse, es el ser la fuerza propulsora y el movimiento internos que explican la génesis de todo: el cambio, la transformación y el devenir en las cosas, ideas y en todo lo que existe. “La negatividad... es el punto simple de la referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad.”⁴⁹⁸ Esto nos permite deducir que el rasgo más significativo, pero también más relevante del hegelianismo se encuentra expresado precisamente por la negatividad que Hegel descubre en el corazón de las cosas y no fuera en un “motor inmóvil” como Aristóteles, lo que indica que la filosofía hegeliana es esencialmente dinámica y, más propiamente, dialéctica. Este rasgo lo lleva a coincidir plenamente con la filosofía del devenir de Heráclito, al que Hegel exalta por encima del ser abstracto e inmóvil de Parménides.

⁴⁹⁸ “Die betrachtete Negativität... ist *der einfache Punkt der negativen Beziehung* auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistigen Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist”. *Wissenschaft...* II, p. 563. *Ciencia...* II, p. 573.

Una vez aclarada la mutua implicancia entre ambas categorías, la especificidad propia que posee la negación tal y como Hegel la concibe, va a servirnos ahora para ahondar en el significado de la negatividad, lo cual se puede describir brevemente del modo siguiente. La conciencia natural ordinariamente admite que la realidad es siempre positiva y trata de oponerse en forma obstinada a percibir y aceptar la negación en las cosas, y cuando no puede, lo imputa a una anomalía del sujeto (piénsese en las antinomias de Kant). En realidad, el error de esta concepción, que afirma la exterioridad de la negación al objeto y que no es otra cosa sino la tesis del entendimiento, consiste en general en concebir las cosas desde un punto de vista finito, incompleto y aislado, haciendo abstracción de lo que una cosa no es, **de su negación**, y afirmando sólo lo que es, esto es, su positividad, con lo cual mantiene separados los dos polos de la contradicción en la cosa: por un lado, lo positivo y, por el otro, lo negativo.

Sin embargo, la posición de Hegel en este contexto es diferente y su filosofía representa la superación del punto de vista kantiano anterior al recuperar justamente el valor que contiene la negación que el entendimiento rechaza, ya que significa un momento capital en el quehacer filosófico o “procedimiento científico” como le llama Hegel, de tal modo que de su significado depende directamente en gran medida la correcta comprensión de toda su filosofía, en general, como de su método dialéctico, en particular, porque constituye la piedra de toque de aquélla. “La única manera -dice Hegel- de lograr el progreso científico - y cuya sencillísima inteligencia merece nuestra esencial preocupación- es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo **negativo** es a la vez lo **positivo**, que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que tal negación no es cualquier negación,

sino la negación de aquella cosa determinada, que se resuelve, y por eso es una negación determinada”.⁴⁹⁹

En primer lugar, estas palabras revelan la pretensión de Hegel de elevar la filosofía a nivel científico para que se constituya en ciencia, en el sentido hegeliano del término, esto es, como un sistema orgánico de conocimientos ciertos y verdaderos, capaces de dar cuenta de la racionalidad de lo real. Aunque ciertamente es importante este punto, por el momento no nos detendremos más en él, para concentrar, en cambio, toda nuestra atención en la cuestión de la negación, que constituye el verdadero tema del texto citado. En efecto, Hegel nos habla allí del reconocimiento de la negación como el punto esencial, la mediación que permite lograr el avance del saber en general, como del “progreso científico” en particular, cuando la negación se hace presente en la proposición lógica, “especulativa”, Hegel reconoce que el contenido de ella, resultante de la actividad dinámica del pensamiento, como un pasar de una a otra determinación (de pensamiento), no termina en una nada vacía o en una abstracción que se volatiliza en alguna parte sin dejar ninguna huella, sino que, por el contrario, descubre en la negación algo positivo, personificado en un contenido, que es el mismo que el del principio, con la diferencia de que ahora ha sido negado, esto es, marcado con la impronta de una nueva determinación que no contenía antes, la que aparece como una diferencia (radical). Si lo anterior tiene un sentido objetivo, entonces se puede colegir que el resultado obtenido es un nuevo concepto más rico que el anterior, pues es, en efecto, aquél más el contrario en sí mismo producto de la negación efectuada sobre él mismo, pero

⁴⁹⁹ “Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen –und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist-, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, dass das Negative ebensowohl positiv ist oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besonderen* Inhalts, oder dass eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist”. *Wissenschaft... I*, p. 50. *Ciencia... I*, p. 71. El subrayado es nuestro.

enriquecido y, por ende, elevado a una nueva unidad, “la de sí mismo y de su contrario”. **Esta es la explicación, en términos abstractos, del método que explica la génesis de los conceptos que componen la *WdL* hegeliana**, desde un punto de vista objetivo y sin introducir nada del exterior, con lo que queda establecida la absoluta **inmanencia** del proceso, basado todo ello en la “negación” de la cual Hegel hace la **pedra angular** de todo su método dialéctico.

Lo anterior existe y se descubre para la conciencia situada en el horizonte del pensamiento especulativo porque es el punto de vista que permite concebir todo metodológicamente, es decir, como un proceso y, por supuesto, igualmente, este proceso dialéctico de la negación descrito como la unidad de las determinaciones en su oposición, porque la negación representa el movimiento mismo y para comprenderla hay que pensarla como tal, o bien, como el pasar de un término a otro, el devenir otro consigo mismo, que fundamenta el movimiento y despliegue del absoluto explicando las diferencias, el cambio y desarrollo de las cosas. En este caso, hay que insistir, el pensamiento especulativo conserva del entendimiento la determinación de las cosas, de mantenerlas en su separación, para comprenderlas en su absoluta diferencia; pero no ignora como éste, por el contrario, que su posición o determinación es también una negación. A diferencia del escepticismo no se detiene en el resultado negativo como una simple negación y algo abstracto que se desvanece no se sabe dónde, sino que gracias a su carácter dialéctico -fluido-, considera dicho resultado negativo también como un “término positivo porque contiene como absorbido en él aquello de que resulta.”⁵⁰⁰ En síntesis, el pensamiento especulativo, como se ve, revela la abstracción y finitud del entendimiento, la vacuidad del escepticismo y la

⁵⁰⁰ *Enciclopedia...* Parág. 81, Zusatz 2, p. 128.

fecundidad de la dialéctica, como la única vía que puede llevar a la verdadera afirmación absoluta, cuando se niega la primera negación, en forma de negación de la negación y que representa la reconciliación de los dos términos opuestos en un nuevo concepto capaz de contenerlos a ambos en sí mismo. Lo importante es ver en la acción de la negación la génesis de los conceptos, como el devenir de uno en otro, pues, éste es el verdadero núcleo del método filosófico hegeliano y de su mecanismo.

Desde un punto de vista epistemológico, por tanto, se puede expresar, deduciendo de lo anterior, que **la razón especulativa representa** efectivamente el punto de comprensión más elevado que tiene la conciencia, desde donde únicamente se puede llegar a comprender y apreciar en toda su verdadera magnitud el aspecto dialéctico, contra-dictorio, involucrado en el contenido del concepto, tal y como acaba de ser descrito, y que cobra vida en las proposiciones especulativas de la lógica hegeliana: primordialmente a través de la contradicción que contienen las categorías (de ser producto de dos términos contrarios y de llevarlos como momentos superados) y ser éstas sujeto que pasa íntegro al predicado, reflejando su movimiento inmanente. Este punto de vista del que venimos hablando se podría concebir abstractamente como **el saber de la unidad de las determi-naciones en su oposición** que Hegel define del modo siguiente:”*Lo especulativo* está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo”.⁵⁰¹ Hablando en términos estrictamente de conocimiento, esto implica dos cosas importantes que vale la pena destacar: por un lado, lo especulativo es un objeto que surge al interior del proceso de conocimiento bajo la forma de un “nuevo concepto”, más rico en contenido que el precedente porque en él, según

⁵⁰¹ “In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht *das Spekulative*”. *Wissenschaft... I*, p. 52. *Ciencia... I*, p. 74.

vimos, se encuentran integrados “los contrarios en su unidad”; pero es también, por otro lado, una actitud que adopta la conciencia como parte de su estrategia cognoscitiva para captar la verdad que se está gestando. En este orden, es una toma de posición de la conciencia que corresponde al nivel superior de conocimiento de la conciencia, acerca del cual Hegel agrega lo siguiente: “Es el aspecto más importante y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre”.⁵⁰²

Ahora ya podemos pensar en una determinación más concreta de la negación, pues según lo anterior resulta claro que para Hegel la negación se encuentra en el corazón de los conceptos, como algo esencial a su naturaleza por ser lo que permite su desarrollo y el enriquecimiento de su contenido, por tanto, se puede pensar la negación como el impulso interno que tienen los conceptos finitos y limitados que los lleva a su propio desarrollo a fin de subsanar el carácter abstracto de que adolecen colmando así su contenido limitado; dicho de otro modo, la negación es el impulso que lleva al concepto a franquear los límites de su finitud, pues éste es el terreno de la abstracción, en la cual el concepto existe y se capta en la creencia de una autosuficiencia, que a la luz de un examen más riguroso resulta ser a la postre limitada. Pero, sabemos, por otro lado, que su abstracción queda atrás cuando se adopta la línea de pensamiento especulativo porque ésta es la única vía que permite ver, y por ende, recuperar su otra parte faltante del contenido que la visión finita anterior dejaba fuera del objeto como del conocimiento del mismo (lo negativo fuera de lo positivo), lo cual abre la posibilidad para ofrecer una explicación cabal del concepto al tener en cuenta no sólo uno, sino los dos lados de la contradicción en el objeto; y, al traspasar los límites de su finitud, la conciencia se coloca en el ámbito de la infinitud, que no puedo explicar ni

⁵⁰² “Es ist die wichtigste, aber für die noch ungeübte, unfreie Denkkraft schwerste Seite”. *Wissenschaft...* I, p. 52. *Ciencia...* I, p. 74.

justificar aquí porque nos llevaría lejos de nuestro tema. Así, la conciencia capta el verdadero núcleo del contenido del concepto, como lo que lo mantiene vinculado al tejido de relaciones que sostiene uniendo a los conceptos (categoriales) entre sí, siendo al mismo tiempo el momento cuando se hace presente la negación y, sobre todo, la forma ampliada de ésta, la negatividad, como aquella determinación que explica, sólo a una conciencia especulativa, el movimiento del pensamiento, el desarrollo de sus formas, los nexos (identidad) virtualmente invisibles que mantienen cohesionados o articulados orgánicamente a los conceptos entre sí, hasta el surgimiento de las diferencias (alteridad), pasando por toda una gama de representaciones y encarnaciones determinadas en que se manifiesta dicho movimiento (mediaciones dialécticas), y la superación de las contraposiciones, como la vuelta a sí mismo del concepto (identidad de la identidad y la no-identidad). “Aquello -justifica Hegel- por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo negativo, ya mencionado, que contiene en sí; éste constituye lo verdaderamente dialéctico”.⁵⁰³

Por último, desde un punto de vista ontológico, habría que agregar que para Hegel ni la negatividad ni la negación se limitan solamente al mundo de los conceptos, como si sólo hicieran referencia a existencias puramente teóricas, sino que su presencia se extiende más allá, bien que no sólo al mundo interior de la conciencia, sino también al mundo exterior a ella, esto es, que está presente en todas las cosas, tanto de la naturaleza, como del mundo del espíritu (historia, cultura, etc.). Su manifestación en cada caso obviamente es diferente, pues, mientras que en el mundo inorgánico ostentan una existencia muy opaca a cualquier conciencia inmediata, lo que implica que su develamiento exige un buen trabajo de

⁵⁰³ “Das, wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet, ist das vorhin angegebene Negative, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus”. *Wissenschaft...* I, p. 51. *Ciencia...* I, p. 73.

abstracción y reflexión para descubrir detrás de las cosas dadas los procesos ocultos que explican la génesis y el desarrollo de su existencia; en cambio, cuando avanzamos hacia planos más profundos de la realidad, como es el caso del mundo viviente, su presencia se vuelve más palpable, pero el lugar en el cual llegan a alcanzar realmente el pináculo de su existencia es en el reino espiritual, propio del hombre.

Por eso volviendo sobre la justa comprensión de la negación, esto es, esencialmente como la negación de un contenido, de lo que resulta una negación determinada y, por tanto, con un contenido determinado y además, positivo, Hegel afirma con ello la presencia general de la negación al igual que de la negatividad, como el impulso que lleva adelante a desarrollarse y a explicar los cambios de todas las cosas del mundo natural y espiritual. “Este resultado, *comprendido en su lado positivo*, no es más que la *negatividad* interior de aquellas determinaciones, representa su alma que se mueve por sí misma, y constituye en general el principio de toda vitalidad natural y espiritual”.⁵⁰⁴ Así, la negatividad genera y explica la dialéctica del método, siendo la finalidad de éste expresar y llevar a la conciencia en términos conceptuales, mediante la posición, contraposición y reunificación del concepto a través de su despliegue progresivo en las distintas categorías, la naturaleza interna dialéctica del contenido del absoluto, en el que se fundan y al cual expresan, cumpliéndose la definición hegeliana del método de “presentar la estructura del todo en su esencialidad pura”, basado en “el automovimiento interior de su contenido”.

⁵⁰⁴ “Es ist dies Resultat, in *seiner positiven Seite aufgefasst*; nichts anderes als die innere Negativität derselben, als ihre sich selbst bewegende Seele, das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt”. *Wissenschaft...* I, p. 52. *Ciencia...* I, p. 74.

Capítulo XV *Modus procedendi* del método

15.1. La tríada dialéctica

El método no puede presentar de una vez, ni en una sola proposición la verdad de su objeto, sino discursivamente, esto es, en forma gradual y progresiva, tal y como lo expresa la tríada dialéctica, que junto con la proposición especulativa, constituye -en mi concepto- los recursos que personifican el mecanismo dialéctico del método filosófico hegeliano.

La tríada dialéctica es un esquema racional para expresar discursivamente el carácter dinámico de las cosas y hechos de la realidad, y los pensamientos sobre ellos, que Hegel utilizó en su filosofía. Aunque su origen sea desconocido, en cambio, su uso comienza en la filosofía con Kant, quien ordenó su tabla de categorías en grupos de tres, donde la tercera es resultado de las dos anteriores. Pero, como ya vimos, corresponde a Fichte primero su uso consciente. Por su parte, Schelling la va a extender a toda la realidad, al igual que Hegel, con quien la tríada termina por imponerse definitivamente en la filosofía, lo que se confirma con el uso que Marx hizo de la misma, así como el hegelianismo y marxismo posteriores.

Para Hegel la tríada tiene un aspecto negativo y otro positivo. En el primer sentido, Hegel rechaza el lado formalista de la tríada porque sería un esquema inerte, resultado de una construcción *a priori* de las relaciones de un objeto, o de una aproximación exterior a los fenómenos, convirtiéndose en un atributo inesencial, que podría indicarse también como cuadrada o pentaedrada según los modos de observación exterior. En cambio, en el segundo, la forma triádica del desarrollo se debe desprender del objeto mismo, de su

desarrollo: “El conocimiento científico... exige entregarse a la vida del objeto, o lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él”.⁵⁰⁵

Respecto a la relación entre el método y la tríada, podemos aclarar lo siguiente. Por un lado, habíamos dicho que el método es la presentación racional del absoluto y, por otro, como vamos a aclarar en un instante, remite primordialmente en general al movimiento, entonces dicha presentación metodológica no puede ser sino dinámica, ella debe reflejar el desarrollo, la negatividad del absoluto, tanto a nivel general de éste, como en sus distintas manifestaciones particulares, ya que para Hegel (como para Schelling) la nota más esencial del absoluto es ser actividad, de ahí que Hegel postule que lo verdadero no es solamente sustancia, sino al mismo tiempo sujeto.

La concepción de Hegel sobre la tríada dialéctica se basa en el desarrollo de los fenómenos y de los pensamientos sobre ellos de tal modo que el primer momento (posición) se halla definido como germen o posibilidad real. El segundo momento (contraposición) representa el despliegue del germen debido al automovimiento de su propio contenido. Respecto al primero es su negación, y es una contradicción porque se halla por una parte entre la posición y la negación. El tercer momento es la negación de la negación anterior, siendo esto la solución de la contradicción y el retorno del fenómeno a su punto de partida, pero más enriquecido, pues contiene la diferencia en sí mismo, o lo que Hegel llama “el ser otro en sí mismo”.

El resultado es el esquema tesis-antítesis-síntesis de Fichte; identidad-diferencia-indiferencia de Schelling o la posición, negación y negación de la negación de Hegel.

⁵⁰⁵ “Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber viel mehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen”. *Phänomenologie...* p. 40. *Fenomenología...* p. 36.

Además, el último momento va a convertirse en principio de un nuevo ciclo que se instaura a un nivel superior. Por eso para Hegel todo desenvolvimiento de la realidad se hace mediante una serie de esferas o círculos (negaciones de negaciones), pues, todo el movimiento del Espíritu: su salir de sí -extrañamiento- y su retorno a sí (curiosamente coincidiendo con Schelling cuando éste habla de la *Ilíada* y *Odisea* del Espíritu), es un gran círculo de círculos.

Este es el esquema del desarrollo en la naturaleza, en la historia y en el pensamiento, que Hegel descubrió y expresó en el movimiento del espíritu y de los conceptos. En este sentido el desarrollo que se encuentra permeando los fenómenos y las ideas sobre ellos, existente en todo ámbito de la realidad material y espiritual, es posible expresarlo en términos conceptuales mediante la tríada dialéctica. Lo anterior refleja el sentido racional de la triplicidad, que evita concebirla como un esquema inerte, que se puede aplicar exteriormente a cualquier fenómeno de la realidad existente.

La tríada es la expresión conceptual, pero concreta de la negación, contradicción y negación de la negación, al mismo tiempo que refleja el sentido objetivo del movimiento, cambio y transformación de los fenómenos y pensamientos sobre ellos en la filosofía hegeliana. Mediante aquélla se vuelve inteligible así el mecanismo por el cual devienen fluidos los conceptos hegelianos, ya que cada categoría corresponde a cada uno de los momentos de la tríada, y en su fluir constante una se transforma en otra, como aparecen en la *WdL*. A fin de justificar la presencia de la tríada dialéctica en el discurso hegeliano, voy a exponer breve-mente su mecanismo a diferentes niveles: en el proceso real, lógico, en el pensamiento y en el método.

Proceso real. Hegel, tanto como Schelling y Fichte, extrae su idea de la forma triádica del desarrollo de la vida de los seres y del cambio y movimiento de las cosas, hechos y fenómenos. Por eso, todo hecho en su momento inicial puede ser considerado como germen o posibilidad real. Pero merced al desarrollo que se encuentra en el sujeto va a desplegar sus posibilidades internas, oponiéndose como antítesis frente al momento anterior de donde proviene -como la planta a la semilla-. Aquí aparece una contradicción por el enfrentamiento de los dos momentos opuestos anteriores. La solución de la contradicción es el tránsito a un tercer momento, que sin anular los anteriores los conserva y eleva en un nuevo elemento, más enriquecido que los precedentes. La toma de conciencia de este acto evolutivo, presente en cualquier objeto o acontecimiento de lo real por más aislado y opaco que parezca a la razón, es el sello que imprime el carácter dialéctico a la filosofía y al método de Hegel, el cual expresa básicamente mediante la tríada dialéctica.

Proceso lógico. La triplicidad es para el filósofo alemán, al igual que para Fichte, también señal de un proceso lógico.⁵⁰⁶ Un concepto es concreto en sí, de modo que posee su oposición, la cual -según Fichte- es tarea del análisis ponerla al descubierto. Además, ella constituye un nuevo concepto (antítesis), que representa la contradicción entre el primero y el segundo. La síntesis representa otro concepto y la solución de la contradicción al contener como momentos a los dos primeros negados dialécticamente.

Lo que interesa retener -según Hegel- es que de los tres momentos: afirmación, negación y negación de la negación, el segundo -la antítesis o la negación- contiene también algo positivo, o bien, que la contradicción no se resuelve en una nada abstracta o sin contenido, sino que es la negación del primer momento y por eso una negación determinada o sea con

⁵⁰⁶ Cf. Stiehler, G. *Hegel y los orígenes...* p. 131.

un contenido. El resultado o síntesis de los momentos anteriores (tesis y antítesis) contiene esencialmente aquello de lo cual resulta. Es un nuevo concepto superior y más rico que los precedentes al llevar en su seno la negación del contenido de los otros, bajo una nueva figura, que contiene algo más que ellos: la unidad de sí mismo y de su contrario, que a su vez es el contrario del primero. Observemos que Hegel no emplea la terminología de Fichte sino otra para referirse a este paradigma dialéctico de la razón; así en lugar de tesis dice “afirmación” y de antítesis y síntesis, “negación” y “negación de la negación” o “negatividad”. Lo cierto es que éste es un *nuevo procedimiento científico* que Hegel utiliza para formar el sistema de conceptos de la *lógica o filosofía especulativa* como también la llama.

Proceso de pensamiento. Según Hegel, se pueden reconocer tres grados en la actividad del pensamiento puro: 1. El pensamiento abstracto o entendimiento. 2. El pensamiento dialéctico o razón negativa. 3. El pensamiento especulativo o razón positiva. El riesgo es pensarlos según el intelecto, como separados entre sí, porque entonces no serían considerados en su verdad, o sea, no olvidar que son sólo momentos de un mismo proceso dialéctico que el pensamiento debe recorrer para desplegar su actividad cabalmente hasta el final como lo dicta la necesidad de su naturaleza *fluida*. La notación triádica actual resulta en cierta medida equivalente con la del proceso lógico, pues aquí se refiere al pensamiento activo, mientras que allí se trata de su expresión o producto. Por tanto, veamos con más detenimiento las determinaciones del pensamiento a partir de cada uno de sus momentos en esta tríada.

Como ya vimos, el pensamiento en tanto que entendimiento se detiene en las determinaciones fijas y las concibe como independientes. Esta limitación encierra su esfera

al ámbito de lo finito, de donde no puede ir más allá. Se afirma como posición pero se ignora como negación. Su peculiaridad es que su conocimiento es finito y abstracto, por tanto, no dice la última palabra ni contiene toda la verdad. El siguiente grado es el pensamiento dialéctico: “El momento *dialéctico* es el superarse a sí propias de tales determinaciones finitas y su transitar a su contrario”.⁵⁰⁷ Este momento indica el movimiento y desarrollo de las cosas al descubrir que toda cosa (finita) tiende a suprimirse ella misma no en virtud de una limitación exterior sino interior, que la hace pasar a su contrario, negando la fase anterior. Así se dice que la vida lleva ya en su seno el germen de la muerte, en la cual se torna, como la negación de aquélla. Para seguir determinando con más precisión el método hegeliano, el momento dialéctico es decisivo ya que representa los procesos, la movilidad y el desarrollo en que se encuentran todas las cosas e ideas de la realidad entera por lo que es necesario aprehender a captarlo. Hegel lo define así: “Él es en la realidad el principio de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo verdadero conocimiento científico”.⁵⁰⁸

De lo expresado hasta aquí, es claro que el espíritu de la filosofía hegeliana es primordialmente “dialéctico”, mediante el cual se realiza el tránsito inmanente de un término a otro, superando sin cesar los límites de las determinaciones del entendimiento encerrado en su mundo finito, por lo cual no justifica que se asevere que es una *dialéctica cerrada*.

Por último, el momento especulativo del pensamiento representa la unidad de las determinaciones en su oposición. Incluye en sí los dos momentos anteriores como superados y conservados. En efecto, del entendimiento conserva la determinación de las

⁵⁰⁷ “Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr übergehen in ihre entgegengesetzte.” *Enzyklopädie...* Parág. 81, p. 102.

⁵⁰⁸ *Enciclopedia...* Parág. 81, Zusatz 1, p. 124.

cosas para comprenderlas en su absoluta diferencia, pero al contrario, no ignora como éste que su posición o determinación es también una negación, pues como decía Spinoza, “*omnis determinatio est negatio*”; y del momento dialéctico retiene su movimiento, el tránsito de una determinación a otra, siendo ésta la negación de la primera. A diferencia del escepticismo no se detiene en el resultado negativo como una simple negación y algo abstracto, sino que por su carácter dialéctico -de movimiento- considera este resultado negativo también como un “término positivo porque contiene como absorbido en él aquello de que resulta y no existe sin él”. Como se ve el pensamiento especulativo que incluye a los demás, revela la abstracción y finitud del entendimiento; la vacuidad del escepticismo y la fecundidad de la dialéctica. “Ella es -afirma Hyppolite- la única afirmación absoluta, porque ella es la negación de la negación y capta el ser en la nada, lo particular en la universalidad del saber absoluto”.⁵⁰⁹ La razón especulativa es el momento culminante del saber, que incluye a los anteriores bajo una nueva relación, albergando en su seno los contrarios como momentos superados. Su punto de vista permite captar el absoluto como la unidad de sus diferencias o las diferencias en su unidad, esto le va a llevar a Hegel a dar una definición del absoluto prácticamente igual a la de Fichte y Schelling: “Pero por eso el absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; contraponerse y ser-uno está a la vez en él”.⁵¹⁰

Proceso del método. Dicho en términos abstractos: el método pensado en su esencialidad pura tiene como finalidad hacer explícito lo que en el concepto se encuentra de manera implícita, o a decir de Hegel, “lo que, por tanto, constituye el método, son las

⁵⁰⁹ Hyppolite, J. *op. cit.* p. 87.

⁵¹⁰ “Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegengesetzten und Einseyn ist zugleich in ihm”. Hegel, G.W.F. *Diferencia des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1982. p. 104. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Trad. J.A. Rodríguez Tous. Alianza Editorial. Madrid, 1989. p. 73

determinaciones del concepto mismo y sus relaciones, que ahora tienen que ser consideradas en su significación de determinaciones del método”.⁵¹¹ Siguiendo la misma tónica anterior de la notación triádica a nivel de la proposición lógica, como también de la forma absoluta o del pensamiento especulativo, Hegel sintetiza ahora el recorrido del método en la *Ciencia de la Lógica* en tres momentos puros que son: el comienzo (*der Anfang*), el progreso (*das Fortgehen*) y el resultado o el fin (*das Resultat*).

1. En primer lugar, puesto que hay que empezar por **el comienzo**, éste, según su contenido, se encuentra determinado en dos sentidos: por un lado, es un inmediato y, por otro, contiene el sentido y la forma de la universalidad. Siguiendo a Leonard,⁵¹² hay que diferenciar dos puntos de vista para concebir esto: primero, desde el pensamiento finito y, segundo, desde la idea absoluta o del método absoluto. Bajo el primer aspecto, el comienzo es lo no mediado, sino lo inmediato indeterminado. Pero desde el método es el producto de la autodeterminación del concepto en su infinita libertad que como absoluta negatividad tiene la necesidad de diferenciarse libremente en sí, por sí y para sí mismo. La autodeterminación del concepto se pone como lo negativo de sí mismo y esto es el ser inmediato. En virtud de su inmediación es el concepto todavía no puesto, desarrollado, sino el concepto en sí. Esto es justamente su determinación que como negación del concepto, constituye su límite, que debe ser traspasado debido a su automovimiento interno. Dicho de otro modo, al ser el comienzo lo simple y universal constituye justamente la determinación más pobre del concepto, pero debido a su automovimiento exige, dice Hegel, “la

⁵¹¹ “Das, was die Methode hiermit ausmacht, sind die Bestimmungen des Begriffes selbst und deren Beziehungen, die in der Bedeutung als Bestimmungen der Methode nun zu betrachten sind”. *Wissenschaft...* II, p. 553. *Ciencia*, II, p. 563.

⁵¹² Cf. Leonard, A. *op. cit.* p. 572.

realización del concepto en general, que no se halla en el comienzo mismo, sino que más bien es el fin y la tarea de todo el ulterior desarrollo del conocer”.⁵¹³

Este impulso para seguir adelante y colmar el defecto del comienzo, según el método, no es extrínseco, *ab extra*, sino que es inmanente al concepto. Además, desde el punto de vista del método absoluto descubrimos que el universal no es un puro abstracto, sino objetivo, con un contenido virtual, todavía no desplegado, pero capaz de desarrollo, según veremos después, como dice Hegel, es en sí la *totalidad concreta*, aunque no desarrollada o para sí. Concebirla simple y abstracta en cuanto tal es una falta de conocimiento atribuible al pensamiento finito. En la observación del párrafo 238 de la *Enciclopedia*, Hegel insiste en la forma para concebir el comienzo desde dos métodos contrapuestos, el del pensamiento finito y el del método especulativo. En el primer sentido, aunque sabemos ya que el comienzo es tanto inmediato como universal; para el pensamiento finito, empero, no es así. Si la conciencia concibe el comienzo como el ser inmediato dado, lo recibe tal cual de la intuición y de la percepción; este hecho señala el comienzo del método analítico, en la medida en que partiendo de lo dado inmediatamente, tiende a darle la forma de la universalidad. Por otro lado, si el comienzo parte de lo universal para descender al objeto singular, se trata del método sintético que opera a partir de lo universal dado para reconstruir un determinado objeto.

Sin embargo, esta separación y forma unilateral de que adolecen los métodos mencionados, encuentra su superación en el método especulativo, el cual -fiel a su espíritu- concibe ambos métodos contrarios bajo el concepto de su unidad. De modo que, como ya habíamos visto, el comienzo, pensado tal y como es en sí, o sea, en su verdad lógica, es

⁵¹³ “der *Realisierung des Begriffs* überhaupt gemeint, welche nicht im *Anfange* selbst liegt, sondern vielmehr das Ziel und Geschäft der ganzen weiteren Entwicklung des Erkennens ist”. *Wissenschaft... II*, p. 554. *Ciencia... II*, p. 564.

inseparablemente ser inmediato y universalidad abstracta, lo que vale tanto como decir, que es tanto sintético como analítico.

2. El segundo momento es **el progreso**. Consiste en que lo universal se determine a sí mismo; lo hace a partir de las múltiples determinaciones o diferencias que contiene virtualmente en tanto que totalidad concreta todavía en sí, esto es, no desarrollada. Dichas diferencias representan lo otro de la universalidad y, ésta, su unidad. Esta relación -Hegel habla de reflexión- señala el primer momento del progreso. Esta transición de un término a otro se realiza mediante el juicio según su sentido primigenio de autopartición de lo originario (*Urteil*), en este caso de lo universal en lo otro de sí a partir de sí mismo. En tal sentido, el método es inmanente al contenido, pues como dice Hegel: “el método absoluto halla y conoce las *determinaciones* de lo universal en este universal mismo”.⁵¹⁴ Además, el método especulativo es tan analítico como sintético. En el primer sentido, por llevar virtualmente la determinación en sí mismo y, en el segundo, en cuanto al poner la determinación, deja de ser aquel universal simple y se muestra como otro. A diferencia del pensamiento finito que contempla ambos métodos como disociados, el método especulativo sabe captar la transformación del universal de un estado a otro, pues como dice Hegel: “Este momento del juicio, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo otro con respecto a sí, tiene que ser llamado el momento dialéctico”.⁵¹⁵

Ahora bien, el primer universal aparece ahora como siendo el otro de sí, vale decir, como un particular frente al primero, y es el segundo término de los dos y el primer negativo,

⁵¹⁴ “... die absolute Methode die *Bestimmungen* des Allgemeinen in ihm selbst findet und erkennt”. *Wissenschaft...* II, p. 556. *Ciencia*, II, p. 566.

⁵¹⁵ “Dieses sosehr synthetische als analytische Moment des Urteils, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das Andere seiner sich bestimmt, ist das dialektische zu nennen”. *Wissenschaft...* II, p. 557. *Ciencia...* II, p. 567.

pues, es la negación del primero; lo cual no quiere decir que sea un negativo vacío o la nada, sino una negación determinada, con un contenido determinado que es también una negación. Efectivamente, si como dice Spinoza “toda determinación es una negación”, el segundo como negativo de lo inmediato es también la determinación del primero, que por eso mismo se encuentra conservado y mantenido en aquél, el otro, que también es lo mediado. Hegel nos advierte del error de considerar el resultado de la dialéctica como lo negativo abstracto o la nada, haciendo énfasis en el sentido especulativo de la negación como una negación determinada, con un contenido al lado de sí: “Mantener firme lo positivo en *su* negativo, el contenido de la presuposición en el resultado, esto es lo más importante en el conocer racional”.⁵¹⁶

Pero lo mediado ahora tiene una doble función. Es una determinación simple, al haber desaparecido el primero en el segundo y sólo quedar éste como su verdad. Aunque lo anterior se pueda expresar mediante una proposición, v.gr. lo finito (lo inmediato) es infinito (lo mediado), ésta, por su forma, ya resulta inadecuada para dar cuenta del proceso real del concepto, o a decir de Hegel, “principalmente la forma inmediata del juicio positivo es incapaz de comprender en sí lo especulativo y la verdad”.⁵¹⁷ La otra función de lo mediado es justamente lo que media o simplemente el “mediar”, como tal, es una *conexión o relación* en la cual lo negativo (el segundo término) incluye lo positivo (el primer término) es la pura contradicción. Siguiendo a Lecrivain, al contener lo *otro en sí mismo o lo otro de un otro*, es más rico que el primero, además, abarca en sí la relación dialéctica de lo inmediato y lo mediado y encarna la *dialéctica puesta en sí misma*. “En esta escisión -advierte Lecrivain- de lo negativo en mediado y en mediador (*médiatisant*), se juega el

⁵¹⁶ “Das Positive in *seinem* Negativen, dem Inhalt der Voraussetzung, im Resultate festzuhalten, dies ist das Wichtigste im vernünftigen Erkennen”. *Wissenschaft...* II, p. 561. *Ciencia...* II, p. 571.

⁵¹⁷ *Ciencia*, II, p. 572.

sentido de todo el proceso especulativo”.⁵¹⁸ Por ello, ahora surge la negación de este movimiento del concepto, la cual en relación a sí misma dice Hegel que es “la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo”.⁵¹⁹ Igualmente la misma negación hace surgir un segundo negativo, lo negativo de lo negativo, que es producto de la eliminación de la contradicción, al poner la unidad como fundamento de la relación entre lo positivo y lo negativo. Y en cuanto contradicción superada restablece el primer inmediato porque lo negativo de lo negativo es lo positivo, lo idéntico o universal.

La notación triádica se puede escribir así: “primer inmediato-mediado-segundo inmediato”. Pero también en forma cuádruple, la cual, por lo visto, se debe considerar como la expresión abstracta pero definitiva del método absoluto del conocer: “primer inmediato-mediado-mediador-segundo inmediato”.

El tercer momento puro del proceso es **el resultado** (*das Resultat*) como síntesis -dialéctica- de los dos momentos anteriores. Surge como lo inmediato, simple, positivo y concepto merced a la superación y conservación de la mediación, de la diferencia y de lo negativo; al incluir en sí mismo todas las determinaciones de su contenido al término de su desarrollo total, se puede afirmar que “este resultado es la verdad”. No es un resultado fijo, sin movimiento, sino que su naturaleza es el eterno mediar por eso es que “es tanto inmediato como mediado” porque su contenido o naturaleza es la negatividad. Esta fuente de toda actividad y movimiento hace posible el devenir de la sustancia en sujeto. El método absoluto nos ofrece su explicación sólo al final, cuando el proceso ha concluido, elevando a

⁵¹⁸ Lécivain, A. et alter. *Introduction á la lecture de la Science de la Logique de Hegel*. III. *La doctrine du concept*. Aubier Montaigne. París, 1987. p. 495.

⁵¹⁹ “... der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat”. *Wissenschaft...* II, p. 563. *Ciencia...* II, p. 573.

la conciencia o “para nosotros” -como diría Hegel- los momentos puros del concepto, que son, “tanto lo universal existente en sí, como lo negativo existente por sí, como también el tercero existente en sí y por sí”.⁵²⁰

Ahora bien, lo que se tiene ahora es un resultado, pero que se torna un nuevo comienzo como al principio. Por tanto, ¿en qué sentido difiere del primer inmediato? Hegel contesta aduciendo dos razones. *Primo loco*, el segundo inmediato es diferente del primero básicamente por la *ampliación* que ha sufrido su contenido al hacer progresar dialécticamente toda su masa, es decir, sin perder ni dejar nada tras de sí, sino llevarla más enriquecida y condensada en sí mismo, en una forma infinitamente superior desde el punto de vista cualitativo que el contenido precedente. *Secundo loco*, está la *necesidad dialéctica del concepto*, según la cual el concepto mismo se refleja en el contenido mostrando su necesidad, al mismo tiempo que es un ir-en-sí o conocerse a sí en el desarrollo del contenido.

Lo anterior significa que el progreso ulterior no es sólo ampliación del contenido, sino también y en la misma medida profundización de la comprensión. Dicho de otro modo, cualquier avance en el progreso debe implicar *ipso facto* la fundamentación regresiva del comienzo. Su aspecto de oposición, pero al mismo tiempo implicante, señala su naturaleza dialéctica.

La justificación de esta relación -dialéctica- se basa en las siguientes razones. El comienzo es un momento necesario del desarrollo de la totalidad que debe mostrarse como simple e inmediato. El comienzo como momento necesario del proceso recibe todo su sentido a partir del desarrollo ulterior como necesidad de su propia naturaleza, la nega-

⁵²⁰ “... sowohl das an sich seiende Allgemeine als das für sich seiende Negative als auch das dritte Anundfürsichseiende”. *Wissenschaft...* II, p. 566. *Ciencia...* II, p. 576.

tividad que lo debe llevar a recorrer todas las etapas de su contenido. En este sentido, el comienzo es un momento abstracto y no verdadero y no es todavía lo absoluto en cuanto tal, porque sólo lo es al término de su desarrollo, en cuyo resultado envuelve en su unidad todos los momentos puros del proceso: el comienzo, el progreso y el resultado, que es de nueva cuenta un nuevo comienzo.

Esta unidad del aspecto regresivo y progresivo del método, “que así se cierra en un círculo”, lleva a Hegel a deducir que la filosofía sí se presenta como un círculo, aunque actualmente se habla de “espiral”. Para precisar de qué forma “la fundamentación regresiva del comienzo y su ulterior determinación progresiva, caen una en la otra”, o se absorben entre sí, conservando la unidad dialéctica de los tres momentos que constituyen el proceso: el comienzo, el progreso (mediación) y el resultado (fin), Hegel concluye que lo hace **“como un círculo enroscado en sí mismo”, o sea, una espiral** y señala los tres momentos puros en forma articulada entre sí: “A causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la ciencia se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos*”,⁵²¹ cuya expresión y desarrollo será indudablemente la *Enciclopedia*.

Por último, el método, por su parte, justifica plenamente su necesidad y su realización sólo al final, una vez que ha acaecido todo el proceso de desarrollo del concepto. Pues si el método es la conciencia -conocimiento- del automovimiento del contenido, en la ciencia lógica “el concepto se ha convertido en el propio contenido”, por eso es que Hegel estima

⁵²¹ “Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als eine in sich geschlungener *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*”. *Wissenschaft...* II, p. 571. *Ciencia...* II, p. 581.

que “El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo...Pero ahora [al final del proceso] es también un ser *lleno*, o sea el concepto que se concibe a sí mismo”.⁵²²

15.2. La proposición especulativa

Después de haber explicado el carácter dinámico del método hegeliano mediante la tríada dialéctica, convendría profundizar aún más en este tema presentando ahora, en términos generales: el movimiento dialéctico al interior de la proposición especulativa, ya que su mecanismo, junto al de la tríada, en mi concepto, nos brinda la pauta para entender el surgimiento y desarrollo de las categorías de la lógica hegeliana.

Se puede afirmar de entrada que todas las proposiciones de la *WdL* que versan sobre las categorías hegelianas son proposiciones especulativas porque expresan y son resultado del movimiento dialéctico que el filósofo alemán define como “este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí”.⁵²³ Esto significa que para Hegel (al igual que Fichte y Schelling) en la filosofía no debe haber nada dado ni presupuesto, sino que todo debe ser demostrado, en donde la demostración corresponde al movimiento dialéctico (lo especulativo) mediante el cual se engendran las categorías a sí mismas como determinaciones simples del concepto y de su movimiento en las proposiciones especulativas. Por eso en ellas sólo existen conceptos puros: el absoluto, el ser, lo uno, lo singular..., o sea, que no incluyen nada que no haya sido demostrado o derivado del concepto ni concebido por sí porque las categorías son “automovimientos puros”. Hegel justifica lo anterior al sostener que: “El movimiento de la proposición especulativa que en cualquier otro conoci-

⁵²² “Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält... Aber es ist nun auch *erfülltes* Sein, der sich begreifende Begriff”. *Wissenschaft...* II, p. 572. *Ciencia...* II, p. 582. El paréntesis es agregado mío.

⁵²³ “... dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang”. *Phänomenologie...* p. 48. *Fenomenología...* p. 43.

miento es la demostración, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Sólo él es lo especulativo real, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa”.⁵²⁴

La proposición especulativa expresa lo que Hegel nombra el “concepto”, esto es, la vida del absoluto, como la reflexión en sí, el automovimiento del contenido, la igualdad consigo mismo en el ser otro. Así, considera que el sujeto de la proposición especulativa no es un sustrato fijo, inmóvil, ni tampoco el yo empírico que juzga según su punto de vista particular, sino el concepto que se mueve, cuyo movimiento consiste en devenir él mismo otro, transformándose así en su propio contenido y que vuelve a recoger en sí este despliegue. De este modo el sujeto en reposo desaparece pasando a formar parte de las diferencias en la masa total e independiente del predicado. Asimismo sólo al sujeto puede corresponderle un solo predicado, cuyo contenido queda vinculado al sí mismo. El sujeto ha pasado a ser predicado, pero a su vez el predicado se ha convertido en sujeto, pues es el sujeto del contenido y ya no el sujeto del saber o, mejor dicho, es la identidad de ambos. Esto lleva a Hegel a sostener que la proposición especulativa destruye la proposición en general que lleva en sí la diferencia del sujeto y el predicado, porque aquella expresa el “concepto” que es primordialmente mediación, cuya dialéctica permite que la unidad (identidad) de la identidad y la diferencia pueda brotar como una armonía.

El proceso descrito resulta ser absolutamente objetivo porque el movimiento no proviene arbitrariamente de la conciencia, sino del objeto mismo, de la reflexión en sí del concepto en el pensamiento humano. De esta manera la conciencia se eleva al pensamiento especulativo, dicho de otro modo, el filósofo llega a ser un sí universal, cuya tarea es

⁵²⁴ “Diese Bewegung, welche das ausmacht; was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung”. *Phänomenologie...* p. 48. *Fenomenología...* p. 43.

expresar el ritmo inmanente del concepto y no intervenir en forma arbitraria en esta operación. Por eso la reflexión en sí del absoluto se realiza y aparece plenamente en la *WdL*, a diferencia de la *PhG*, en la cual la reflexión de la conciencia de sí era todavía una reflexión subjetiva, humana, finita o limitada.

A continuación, vamos a contrastar el pensamiento aconceptual, cuya actividad se expresa mediante proposiciones empíricas, con el pensamiento especulativo, que representa la superación del anterior, para apreciar su manifestación en las proposiciones especulativas con objeto de señalar las determinaciones inherentes a cada uno de ellos. En el primer caso, el del pensamiento aconceptual, la noción de sujeto engloba en su seno dos significaciones contrapuestas que es necesario aclarar ya que -según Hegel- ambas entorpecen ciertamente la comprensión del otro momento, el del pensamiento especulativo. Por un lado tenemos que el pensamiento formal, en tanto que sujeto activo, se comporta en forma negativa frente al contenido que aprehende pues tiende a rechazarlo y a reducirlo a la nada, pasando por encima de él. Ante cada nuevo contenido adopta la misma actitud de transitar por encima de éste para enclavarse más que en el contenido, en la reflexión del yo vacío. Este aspecto representa lo que Hegel llama la vanidad de un saber, como un ir y venir más allá o más acá de la cosa, pero sin permanecer en la misma, ni reconocer su propia negatividad en el contenido aprehendido, ignorando, por consiguiente, el lado positivo de su acción. Este pensamiento aconceptual se debe definir como el sujeto cognoscente, activo, diferente del sujeto -pasivo- de la proposición, que juzga y atribuye predicados a éste, pero desde la exterioridad, no se hunde en el contenido; y, al ir más allá de éste, los enlaces que establece entre el predicado y el sujeto excluyen la relación, la mediación, porque al no fundamentarse igualmente en la necesidad del contenido como en

su propia necesidad, tiende a caer más bien en la órbita de su propia subjetividad, dejando escapar la objetividad fuera de sí.

Por otro lado, hay que reconocer también la presencia del otro sujeto o, mejor dicho, otra significación del sujeto, la cual como antípoda de la primera, es pensable en función del lugar que ocupa y del papel que juega en la proposición: básicamente ser el sujeto pasivo, inmóvil y quieto al que se enlazan los predicados o accidentes que le convienen, en el entendido de servir como una base fija y carente de movimiento. Hay que hacer énfasis en que aquí se trata del sentido primigenio de sujeto, como de la cosa de que se habla o aquello a que el juicio se refiere. Hyppolite aclara al respecto que esta base precede al saber, pues, la base, cosa o sujeto de la proposición, ya que todo es lo mismo, está allí antes de que tengamos un saber de ella, a la cual únicamente los predicados le confieren un sentido diferenciado.⁵²⁵ Hegel expresa sintéticamente ambos significados del sujeto en su determinación diferenciada aunque estrechamente ligados entre sí del modo siguiente: “En efecto, así como en su comportamiento negativo, del que acabamos de hablar, el pensamiento razonador es por sí mismo el sí al que retorna el contenido, ahora, en su conocimiento positivo, el sí mismo es, por lo contrario, un *sujeto* representado, con el cual el contenido se relaciona como accidente y predicado. Este sujeto constituye la base a la que se enlaza el contenido y sobre la que el movimiento discurre en una y otra dirección.”⁵²⁶

⁵²⁵ Hyppolite, J. *op. cit.* p. 174.

⁵²⁶ “Wie nämlich in seiner negativen Verhalten, wovon so eben die Rede war, das rasonnierende Denken selber das Selbst ist, in das der Inhalt zurückgeht, so ist dagegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes *Subjekt*, worauf sich der Inhalt als Akzidens und Prädikat bezieht. Dies Subjekt macht die Basis aus, an die er geknüpft wird, und auf der die Bewegung hin und wieder läuft”. *Phänomenologie...* p. 45. *Fenomenología...* p. 40.

Frente a lo anterior Hegel opone la tesis siguiente: “En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo”.⁵²⁷ En éste la necesidad del sujeto se iguala a la necesidad del contenido, llegando a ser la misma cosa y a realizar la identidad mediada (la identidad diferenciada). En este tenor la negatividad del sujeto o el movimiento del sí mismo se hunde en el contenido para captar el sí mismo de éste (su racionalidad), o se mueve de acuerdo a su propia dialéctica siguiendo los dictámenes de su naturaleza misma. Es clara cuál debe ser la función del pensamiento especulativo: “Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo, esta abstención, constituye de por sí un momento esencial de la concentración de la atención en el concepto”.⁵²⁸ Esto significa que el sujeto llega a adquirir el conocimiento adecuado de la cosa al captar el movimiento dialéctico de su despliegue expresado a través de sus determinaciones conceptuales; no permanece en la exterioridad del contenido -como en el entendimiento-, ni interviene arbitrariamente en él para perturbar su desarrollo, sino que su morada es estar ya dentro del contenido para actuar con arreglo a su naturaleza, lo cual -dicho sea de paso- viene a cancelar todo acto de trascendencia y afirmar *eo ipso* la absoluta inmanencia del sujeto al contenido; y, por último, lejos de pensar en la aplicación de un saber exterior y preexistente al contenido (positivismo), este saber más bien viene a surgir al unísono que el automovimiento interior del contenido, y lo hace primordialmente como su conocimiento.

En la proposición especulativa el sujeto ya no es estrictamente un sujeto quieto, inmóvil, sino todo lo contrario, pues el sujeto -dice Hegel- no es otra cosa sino “el contenido

⁵²⁷ “Anders verhält es sich im begreifenden Denken”. *Phänomenologie...* p. 45. *Fenomenología...* p. 40.

⁵²⁸ “Sich des eignen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltbarkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff”. *Phänomenologie...* p. 44. *Fenomenología...* p. 39.

diferenciado como el movimiento del mismo”.⁵²⁹ En este sentido el sujeto es el concepto que se mueve, que transita y pasa a formar parte del predicado. El sujeto en reposo desaparece y se convierte en el contenido, pero diferenciado, es decir, de ser sujeto y pasar a ser contenido recobra en sí mismo sus determinaciones pues ya no son atribuidas por un sujeto exterior -el sujeto cognoscente del pensamiento empírico- sino que éstas surgen del automovimiento del contenido en su constante devenir y son aprehendidas por su propia reflexión, como algo inherente a su ser, como su esencia, como dice Hegel: “Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que se *mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la *propia reflexión* del contenido, la que *funda y crea su propia determinación*”.⁵³⁰ Resumiendo: la determinación en última instancia que diferencia a la proposición especulativa de otras es que “debe expresar lo *que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto, y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí”.⁵³¹ El sujeto es básicamente movimiento, tránsito, que pasa al predicado y se convierte en él, y es en consecuencia tanto el sí mismo del objeto como el sí mismo del sujeto o también el sujeto del contenido y el sujeto del saber cuya identidad implica *ipso facto* la desaparición del sujeto como base inmóvil y del sí mismo empírico que servían para la reflexión de un tercer término. De esta forma el sujeto se vuelve predicado, como el predicado se torna sujeto, como apuntamos antes.

⁵²⁹ “... den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung desselben aus”. *Phänomenologie*... p. 45.

Fenomenología... p. 40.

⁵³⁰ *Vid. supra* n. 496, p. 389.

⁵³¹ “... soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang”. *Phänomenologie*... p. 48. *Fenomenología*... p. 43.

Por otra parte, este hundimiento del sujeto en el contenido no es la pérdida de la identidad absoluta del primero, sino al contrario su enriquecimiento al plantearse ahora como el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro (*das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein*), por ello la definición hegeliana del absoluto queda ampliada aún más al incluir como elemento de su despliegue lo otro de sí mismo. “... lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal”.⁵³² Se trata de una identidad mediada o una tensión entre sujeto y predicado como diferencia en la identidad o identidad diferenciada que el pensamiento especulativo realmente produce y describe. En efecto: “También en la proposición filosófica vemos que la identidad del sujeto y del predicado no debe destruir la diferencia entre ellos, que la forma de la proposición expresa, sino que su unidad debe brotar como una armonía”.⁵³³

Ahora bien, respecto al predicado, el sujeto al pasar al contenido es retenido por éste, ya no puede recibir otros predicados porque el sujeto satura su contenido ya que el predicado es una determinación universal y esencial e inherente al sujeto, y ya no más un predicado más o menos arbitrario que pueda atribuirse o no al sujeto. El contenido queda aglutinado bajo el sujeto, sin poder ser compartido por otro sujeto, pues, es lo que explica su naturaleza, su esencia que siendo única, le pertenece a él y forma un todo con el sujeto. Para comprender mejor esta relación dialéctica entre ambos términos se puede pensar de otro modo, como lo propone Simon. Generalmente la proposición discurre en un sentido unilateral, del sujeto al predicado en el cual el sujeto se acentúa como comienzo y el

⁵³² “... nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst –nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre”. *Phänomenologie...* p. 14. *Fenomenología...* p. 16.

⁵³³ “So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Suktets und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit soll als eine Harmonie hervorgehen”. *Phänomenologie...* p. 46. *Fenomenología...* p. 41.

predicado como resultado de este movimiento. En cambio, en la proposición especulativa el pensamiento percibe el movimiento tanto en uno como en otro sentido, no se mueve desde el sujeto hasta el predicado, sino que su movimiento parte de la cópula a las determinaciones de sujeto y predicado. En efecto, “La frase especulativa -explica Simon- es pues, esencialmente el movimiento que va hacia el predicado pero que al mismo tiempo retrocede hacia el sujeto, un movimiento que se expande desde el centro hacia los lados, o la articulación del concepto en sí mismo”.⁵³⁴ Según el mismo intérprete hay que concentrar la atención en la cópula porque es la mediación que establece la conexión entre los elementos de la proposición: al empezar a funcionar como tal deja de ser una palabra vacía, se determina y se vuelve determinante (en tanto que conexión). Pensando lo anterior desde el punto de vista del entendimiento, la proposición especulativa también se puede comprender, pero como un desdoblamiento en dos proposiciones, una de posición y otra de oposición, donde el sujeto de la primera será el predicado de la segunda, y el predicado de la primera el sujeto de la segunda. “Sólo así -concluye Simon- puede expresarse el movimiento de la “transición” en la forma rígida que es propia de la reflexión”.⁵³⁵

Para facilitar la comprensión de la proposición especulativa Hegel presenta tres ejemplos ilustrativos. En la proposición “Dios es el ser” (*Gott ist das Sein*), el predicado ser -según Hegel- posee el significado de ser sustancia, en la cual el sujeto se esfuma (*das Subjekt zerfließt*). El otro ejemplo es “lo real es lo universal” (*das Wirkliche ist das Allgemeine*), y del mismo modo que en el caso anterior Hegel vuelve a asegurar que “...so vergeht das Wirkliche als Subjekt in seinem Prädikate”.⁵³⁶ En ambos casos resulta claro el

⁵³⁴ Simon, J. *El problema del lenguaje en Hegel*. Trad. A. Agud y R. de Agapito. Taurus. Madrid, 1982. p. 228.

⁵³⁵ Ibid.

⁵³⁶ Cf. *Phänomenologie...* p. 60. *Fenomenología...* p. 42.

movimiento que efectúa el pensamiento para seguir y comprender la dialéctica de la proposición especulativa. Para ello el pensamiento debe seguir el movimiento, el tránsito (*Übergang*) del sujeto al predicado, de modo que llega a encontrar el sujeto en el predicado, en virtud de lo cual el predicado llega a expresarse como sujeto, dice Hegel: "...como el ser, como la esencia, que agota la naturaleza del sujeto".⁵³⁷ Pasemos ahora al tercer ejemplo. Habíamos dicho que las categorías de la *Ciencia de la Lógica* son definiciones y formas de expresión del absoluto, por ejemplo: "*El absoluto es el ser*".⁵³⁸ Esta es una proposición especulativa, como lo son todas aquellas que expresan, con las categorías lógicas, en el predicado, la naturaleza del primero, como aparecen en la obra citada.

Ahora bien, en la proposición referida, según lo que hemos dicho, el absoluto es, en tanto que sujeto, el concepto que se mueve y pasa a formar parte del predicado, en el cual se refleja y se determina. Así el absoluto, de sujeto que era y en cuanto tal como idéntico a sí, se convierte ahora en el predicado: el "ser" y adquiere por ello mismo un contenido diferenciado en sí y por sí mismo, su identidad no se pierde sino que se enriquece con la diferencia, al llevar ahora y en cada momento lo otro de sí en sí mismo. Esta nueva determinación: el ser, como la nada, el devenir y las demás categorías que el absoluto va incorporando y que irán apareciendo en él, y en las cuales se refleja, surgen del automovimiento de su propio contenido y ya no como la atribución por un sujeto cognoscente del pensamiento empírico como sucedía en la proposición empírica, demostrando así el carácter objetivo del proceso.

Por su parte, al pasar el absoluto a ser el ser, la nada, el devenir, etc., el ser, como las demás categorías en tanto que predicados, se vuelven una determinación esencial y

⁵³⁷ "... als das Sein, als das Wesen... welches die Natur des Subjekts erschöpft". *Phänomenologie...* p. 46
Fenomenología... p. 42.

⁵³⁸ "*Das Absolute ist das Sein*". *Enzyklopädie...* Parág. 86 p. 106.

exclusiva del absoluto, que no pueden ser compartidas por ninguna otra cosa más que por él, cuando son expresadas en una proposición especulativa. En consecuencia, el ser, así como cada categoría cuando le toque su turno, constituye el contenido, la naturaleza y esencia del absoluto y aquello que lo explica y expresa. Así sujeto y predicado o absoluto y ser forman un todo, *i.e.*, la masa total del contenido.

Como se puede observar, la proposición especulativa, en efecto, llega a cumplir su propósito de expresar la identidad y la diferencia en la unidad (contradictoria), que aquí brota como una armonía entre los términos mencionados, cuando de hecho no son solamente idénticos, sino también diferentes.

Pasar por alto todo esto impide naturalmente la comprensión del proceso dialéctico al interior de la proposición especulativa en sus puntos básicos. Asimismo genera un reproche a la filosofía a causa de su ininteligibilidad. Pero después el contenido filosófico destruye (*zerstört*) -así lo dice Hegel- el comportamiento habitual del saber, lo que obliga a la postre a captar (*fassen*) las proposiciones de otro modo (especulativamente), como realmente son, como mediación.

15.3. El pensamiento especulativo como comprensión del método

El pensamiento especulativo es la clave para comprender la filosofía hegeliana y su evolución porque ya no es él un pensamiento subjetivo, empírico, finito y formal, sino el reflejo de la racionalidad del absoluto en el pensamiento humano; él no crea el absoluto sino que experimenta la racionalidad del absoluto, la comprende y expresa mediante el concepto. Si quisiéramos tratar de expresar con una palabra todo el pensamiento de Hegel, eso sería mediante el concepto (de donde ha surgido también el nombre de “filosofía del concepto”, para referirse a su filosofía), pues, el concepto es la expresión esencial y síntesis

del contenido (el absoluto) de la filosofía de Hegel, de la vida del todo (movimiento dialéctico) y el método la exposición de este movimiento.

Se trata de dos modos de ver la realidad, por eso es un cambio profundo de lo empírico a lo especulativo, es propiamente un desarrollo del primero en el segundo, y su superación, ya que este desarrollo remonta la subjetividad humana, empírica, que conoce según su punto de vista propio, particular y por ende finito y unilateral. La conciencia normal, que tiene como base la oposición entre ella y su objeto se encuentra ahora superada, de tal modo que mientras la *PhG* representa el punto de vista de la conciencia (con su oposición sujeto-objeto), en cambio, la *WdL* se basa en la unidad del concepto como expresión y reflejo del absoluto en el pensamiento humano. Se puede considerar a la primera como la base de la filosofía hegeliana, y a la segunda su desarrollo y superación, por eso Hegel considera aquélla como la introducción a su filosofía, y a ésta, propiamente una parte de su sistema. En la *Fenomenología* dominaba la oposición y separación entre la conciencia y sus objetos, en cambio, en la *Lógica* se encuentra suprimida la idea de un objeto distinto del pensamiento y más allá de éste porque el pensamiento especulativo es a la vez pensamiento subjetivo y pensamiento de la cosa misma. Su base ya no es más la idea de sustrato, separación y finitud (propia del entendimiento), sino la de mediación, re-unión e infinitud, es tanto subjetiva como objetiva o, mejor dicho, es lo que es sujeto-objeto (el absoluto). Por tanto, es un pensamiento que ya no se opone al ser, sino que es lo otro inseparable del ser y el que descubre el sentido del ser porque él mismo es el sentido de sí como de todo lo otro.

La nueva base del pensamiento (especulativo) es pues el absoluto, el universal concreto, cuya vida y actividad se refleja en todas las determinaciones del pensamiento y del ser. Esta universalidad de sentido del absoluto que ilumina toda particularidad es la razón que

justifica precisamente la tarea del pensamiento especulativo de expresar esto. Él es la comprensión de sí de la vida propia del todo reflejada en la conciencia humana.

Hegel sostiene que es posible elevarse a esta comprensión de sí del absoluto, asumiendo el esfuerzo del concepto, es decir, “dejar que el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza... limitándose a considerar este movimiento. Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo”.⁵³⁹

Este movimiento de los conceptos puros como determinaciones simples del concepto que se desarrolla encuentra su realización efectiva en **la *WdL* de Hegel. Ella constituye la exposición del método filosófico hegeliano en estado puro, siendo éste la forma inseparable y necesaria en que aparece determinado, diferenciado y conocido el contenido “porque la forma es ella misma el devenir intrínseco del contenido del concepto”**.⁵⁴⁰

Así, el carácter especulativo del método aflora cuando sabemos que en la Lógica hegeliana no debemos intervenir en forma arbitraria con nuestros puntos de vista, sino seguir el orden y desarrollo de las categorías, como determinaciones simples del concepto, transformándose unas en otras, en virtud del principio especulativo ya mencionado de que cuando cada categoría se pone, se afirma y cuando se desarrolla su contenido, se determina y se niega, pero la negación no es una nada, sino una negación con un contenido particular. La resultante es una negación determinada, con un contenido. Ésta va a dar origen a un nuevo concepto: la unidad de sí mismo y de su contrario. “Lo *especulativo* está en este

⁵³⁹ “... ihn durch seine eigne Natur, das heisst, durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen, und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eignen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe ent schlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen...”. *Phänomenologie ...* p. 44. *Fenomenología...* p. 39.

⁵⁴⁰ “... weil die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist”. *Phänomenologie...* p. 42. *Fenomenología...* p. 38.

momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo”.⁵⁴¹ Lo que realmente mueve adelante al concepto por sí mismo es lo negativo, el verdadero elemento dialéctico de la filosofía hegeliana.

El pensamiento especulativo permite comprender el absoluto y su método de exposición. A este nivel la reflexión especulativa en tanto que conciencia del absoluto implica al mismo tiempo ser un conocimiento del ser como un conocimiento del sí mismo. Pero como sostiene Hyppolite, conocerse es contradecirse, alienarse, dirigirse a otro y reflejarse en él, o más exactamente, en él reflejarse en sí, o a decir de Hegel, “El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*”.⁵⁴² El conocimiento de los dos momentos mencionados, el ser y el sí mismo, que una reflexión finita o empírica ordinariamente separa y aísla uno de otro; mientras que la reflexión especulativa, en cambio, descubre en ello su identidad en la especificidad de su diferencia. Dicho de otro modo, el absoluto es tanto sustancia, identidad pura (Schelling), como sujeto, la negatividad actuante (Fichte). Juntos forman la identidad diferenciada o la diferencia en la identidad como absolutamente inseparables dentro de una unidad, el absoluto. Precisamente esta forma de igualar momentos opuestos bajo la unidad de la síntesis, constituye el más genuino ejemplo de la naturaleza del conocimiento especulativo; el cual permite igualmente comprender el Absoluto porque es el saber absoluto que tiene de sí mismo y que se refleja en el pensamiento del ser humano concreto.

⁵⁴¹ “In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht das *Spekulative*”. *Wissenschaft...* I, p. 52. Ciencia... I, p. 74.

⁵⁴² “Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther *als solcher*, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im Allgemeinen*”. *Phänomenologie...* p. 19. *Fenomenología...* p. 19.

“Tal es -escribe Hegel- en general el cometido de la especulación: concebir todos los objetos del pensamiento puro, de la naturaleza y del espíritu, bajo la forma del pensamiento y de este modo como la unidad de las diferencias”.⁵⁴³ Esta forma de concebir concretamente el absoluto -la unidad-, como compuesto al mismo tiempo como sustancia y sujeto -los opuestos-, responde y refleja el espíritu de esta definición que Hegel da de lo especulativo.

Finalmente, la conclusión general que se puede extraer de lo anterior es que todos los elementos expuestos hasta ahora para tratar de determinar el método hegeliano tienen su origen, unidad y síntesis en las acciones propias del pensamiento especulativo en el momento de desplegar su actividad, las cuales encuentran su objetivación, expresión racional y pleno sentido en el método. Se trata de la misma actividad que está en el corazón del absoluto, que se refleja en todas las cosas y, por ende, en el pensamiento humano. Esto se explica porque para Hegel la *PhG* tiene por contenido (y actividad) el todo del espíritu, por tanto, el mismo contenido (y actividad) que el Sistema de la ciencia (pues la experiencia es coextensiva a lo verdadero). Sólo que este contenido (y actividad) se refracta a través de uno de los momentos del espíritu: en la conciencia, cuya experiencia la va a llevar a ser autoconciencia o, lo que es lo mismo, pensamiento especulativo. Considerando solamente la actividad, la cual permea todo, expresando con ello la dinamicidad y organicidad de la filosofía de Hegel, resulta ser la misma actividad subyacente en la filosofía de Fichte y Schelling, lo que nos induce a afirmar una plena coincidencia entre estos filósofos germanos en este punto preciso, por encima de sus diferencias.

⁵⁴³ Hegel, G.W.F. *El concepto de religión*. Trad. Arsenio Guinzo. FCE. México, 1986. p. 88.

En efecto, dicha implicación profunda entre el método y el pensamiento especulativo nos lleva a la comprensión de que los distintos puntos de vista que descubrimos antes en el método encuentran su síntesis en el pensamiento especulativo, cuya tarea esencial es no perder de vista “la unidad de las diferencias”; comprender y expresar la identidad de la mismidad (momento analítico) o de el sí mismo en la diferencia (momento sintético), en la alteridad -lo otro- o del ser. Además, descubrir el aspecto dinámico de la realidad, del absoluto, como un momento que va de lo implícito (*an sich*) a lo explícito (*fur sich*) y a la totalidad autoconsciente (*an-und-fur-sich*); o bien, saber cómo se mueve en sí mismo y retorna a su unidad lo que es diferente.

También captar aquello mediante lo cual se entiende el movimiento dialéctico que fundamenta y constituye la estructura de las cosas y de los pensamientos sobre ellas, básicamente, a través de la superación de formas situacionales, estados y términos contrapuestos en virtud de la negación de la negación o negatividad.

En suma, revelar la inteligibilidad del absoluto, de la totalidad (o universalidad) concreta, cuya vida y actividad se refleja en las determinaciones del pensar y del ser; lo que descubre la diferencia (sintético) en la unidad (analítico) y la relatividad del absoluto, o bien, el absoluto como mediación. Esta universalidad de sentido del absoluto reflejada en la conciencia humana justifica precisamente la necesidad y **la naturaleza esencial del pensamiento especulativo**, así como la organicidad dinámica de sus determinaciones mencionadas, cuyo fin, en última instancia, **es explicitar la racionalidad inmanente del contenido de la totalidad de lo real, mediante el método, el cual no es otra cosa que la objetivación de la actividad de dicho pensar y su exposición ordenada, necesaria y sistemática en términos conceptuales.**

Conclusiones finales

El problema del método en el Idealismo alemán fue resuelto de modo diferente por Fichte, Schelling y Hegel, de acuerdo al planteamiento y desarrollo que cada uno hizo de su propia filosofía. Sin embargo, ello no impide reconocer, por otro lado, ciertas semejanzas en la concepción metodológica de dichos filósofos. Esto se explica en parte debido a una visión unitaria compartida entre ellos como presupuesto de su filosofía, al considerar la absoluta inmanencia del método al contenido del objeto analizado por cada uno; y en parte también por la influencia que ejercieron entre sí, empezando por Fichte sobre Schelling y Hegel, después de Schelling sobre Fichte y Hegel y, por último, de Hegel sobre Schelling. Esto quiere decir que entre todos existen tanto diferencias como convergencias respecto a su concepción del método como veremos a continuación.

La primera figura en aparecer en el Idealismo alemán fue Fichte quien introdujo una filosofía de la libertad, basada en el principio incondicionado y la autoactividad infinita (*Tathandlung*) de su objeto: el Yo absoluto, a partir del cual dedujo las determinaciones inmanentes del saber teórico y práctico que constituyen el *corpus* de la Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*). Esto le permitió elaborar una filosofía de tipo orgánico-dialéctica, *i.e.*, como un todo perfectamente estructurado, en donde las determinaciones deducidas a partir del Yo, las categorías, aparecen como conceptos fluidos debido a que cada una es producto de un desarrollo anterior, al mismo tiempo que premisa para un despliegue posterior. El resultado fue la elaboración de una concepción dinámica de la filosofía. Además, Fichte introdujo por primera vez el método dialéctico en la filosofía, el cual surge, dicho con todo rigor, de la necesidad de expresar filosóficamente el desarrollo inmanente de las determinaciones del saber teórico y práctico en la conciencia. El progreso

(*Fortgang*) de dicho método, su ritmo, como ya hicimos ver, es pensable en función de tres y cinco momentos, que dicho en términos abstractos, constituyen la tríada dialéctica y la síntesis quintuple, mediante la cual todos los elementos de la deducción se encuentran mediados entre sí al modo de una causación recíproca (*Wechselwirkung*), expresando con ello tal vez con mucha mayor fidelidad que Schelling y Hegel la organicidad metodológica de su sistema. Ambos aspectos del método hicieron posible a su autor establecer un modo dialéctico de deducción continua de las determinaciones del saber a partir de un principio fundamental (*Grundsatz*): Yo soy Yo, fundando así una filosofía monista, al estar constituida en forma inmanente de una sola pieza. En efecto, Fichte ha encontrado en ella misma, según Reinhard Lauth, tanto su objeto (el Yo, en su primera etapa, y el absoluto, en su segundo período), como su método, el cual, como quedó expresado, surge como una necesidad de derivar las determinaciones contenidas en el Yo. Sin embargo, el idealismo de su primera filosofía se manifiesta en el hecho de pretender reducir la realidad a una mera representación del Yo. El hecho de poner el Yo como el fundamento de su sistema a partir del cual deduce las determinaciones contenidas en él como también en el No-Yo revela el rasgo idealista de que adolece su filosofía. Fichte es consciente de ello, por eso en su segundo período abandona el subjetivismo del Yo, -de la primera etapa-, desplazando más el origen en dirección del absoluto, al cual pone como el fundamento definitivo de su sistema. Este tránsito del Yo al absoluto implica un rebasamiento de la conciencia y un posicionamiento del absoluto fuera de ella y totalmente independiente de la misma, la cual se vuelve un fenómeno secundario y, por el contrario, dependiente del absoluto. Pero, con esta tesis, el último Fichte rompe también con el idealismo de su primera etapa transitando hacia una posición de carácter realista. Por esta razón la progresión del Idealismo alemán cambia, no siendo tanto: Fichte-Schelling-Hegel, sino más bien: Fichte-Schelling-Hegel-

Fichte, pues como dice Hartmann: “El desarrollo de la Doctrina de la Ciencia prueba rotundamente que la consumación sistemática del idealismo elimina el idealismo y lleva de nuevo al realismo”.⁵⁴⁴

Sin embargo, en mi opinión, a pesar del carácter realista que la última filosofía reviste, Fichte no pudo desprenderse de ciertos rasgos idealistas fundamentalmente por dos motivos. *Primo loco*, Fichte no le otorgó a la naturaleza ningún ser propio en su filosofía, ni reconoció la categoría de sujeto en la misma, sino que ella siempre quedó supeditada al yo humano y determinada en relación a él, como límite de éste, de tal suerte que si desapareciera el Yo, la naturaleza no tendría ningún sentido *per se*; está allí sólo para limitar al Yo, no siendo en sí misma algo sustancial como es el Yo, sino que es un puro No-Yo que el Yo se opone de una manera incomprensible en su acto original de autoposición, solamente para tener así algo con qué luchar y contra lo cual pueda extenderse el Yo. En este orden de cosas, la naturaleza para Fichte no es un sujeto capaz de actuar por sí misma, sino un objeto y el campo de acción del Yo como la *conditio sine qua non* para que el Yo pueda ejercer su acción.

Aunque Fichte reconozca en su última filosofía el absoluto como la única sustancia de la cual va a derivar ahora todo lo que se siga de ella, o sea, el mundo, incluyendo el Yo y la naturaleza, de todos modos sigue separando el Yo del No-Yo, comprendiendo en éste el mundo objetivo y la naturaleza. Por tal motivo, continúa negando precisamente el ser objetivo de la naturaleza, acordándole nada más que un ser subjetivo en nuestra representación.

⁵⁴⁴ Hartmann, N. *op. cit.* p. 125.

Secundo loco, cuando Fichte lleva a cabo un tratamiento metodológico del absoluto en su segunda etapa (la de Berlín) sostiene que no podemos llegar a conocer el absoluto a plenitud, o sea, tal y como es en sí, sino únicamente su manifestación. En efecto, Fichte declara, por un lado, que hay una parte esencial del absoluto incognoscible para cualquier conciencia, lo que remite claramente a la cosa en sí kantiana y, por otro, que dicha esencia divina tampoco está sujeta al cambio y al devenir, como el motor inmóvil aristotélico. Lo único que podemos conocer del absoluto es su imagen (*Bild*) o manifestación, o sea, el saber, como hicimos ver antes. De todos modos semejante saber no es el saber de sí del absoluto, sino sólo el saber que tiene el hombre del absoluto. Para salvar su monismo filosófico Fichte afirma que el ser eterno o esencia y su manifestación no son dos seres sino dos formas del ser único y absoluto. No obstante esta diferencia constituye, a mi juicio, el defecto fundamental de Fichte, el cual según parece nunca terminó de desprenderse de sus premisas kantianas al haber traspuesto la incognoscibilidad de la cosa en sí a la esencia misma del absoluto. A pesar de todos sus esfuerzos Fichte no pudo abolir los límites que él mismo le impuso a su método racional al dejar fuera el conocimiento de la parte esencial del absoluto, logrando únicamente a partir del ser finito un conocimiento igualmente finito del mismo, y no infinito, o sea, del absoluto en cuanto tal. Al parecer a Fichte le faltó aplicar su método a fondo y dar el gran paso que dieron Schelling y Hegel al posicionar sus filosofías *ab initio* sobre el absoluto y considerarlo como el objeto primordial de examen de la filosofía, ante todo su parte medular, su naturaleza interna o esencia.

Además, cuando Fichte equipara la manifestación de Dios al saber esto equivale a reducir el ser de Dios, su existencia, o su ser-ahí, en el cual se encuentra el mundo, a un mero saber, en detrimento de su realidad y valor objetivos, los cuales no se pueden reducir

o subordinar al saber, sino más bien anteponer al mismo, en el sentido de ser *prius* y el saber *posterius*, no a la inversa.

Por último, podemos concluir que pese a todos los esfuerzos de Fichte por posicionar su última filosofía sobre una nueva base, continuaron perviviendo ciertos rasgos idealistas junto a otros realistas en una especie de *permixtio* pudiéndose suponer lo mismo de Hegel, como veremos después.

En segundo lugar, la *differentia specifica* de Schelling con respecto a Fichte y Hegel es, ante todo y por todo, haber seguido en su filosofía, desde el principio, el orden real, al partir concretamente del momento más originario del absoluto: la naturaleza, introduciendo con ello una base realista y objetiva en su filosofía (aspecto que todavía faltaba al Fichte de la primera época), para irse elevando progresivamente al espíritu, cuyo momento culminante es el pensamiento autoconsciente, en convergencia con la imagen científica actual del mundo en evolución tal vez en mayor grado que Fichte y Hegel. Esa idea de desarrollo del absoluto a través de diferentes momentos, tal y como lo expone Schelling en su larga filosofía, y que aquí hemos tratado de exponer apenas a grandes rasgos, es un argumento sólido para afirmar la coherencia inmanente y unidad interior de las distintas etapas, y no una rapsodia de temas sin un sistema unitario de base, como precisamente en este sentido incluso se suele considerar todavía, por lo demás falsamente, a su filosofía.

Además, Schelling al reconocer a la naturaleza como autora de sus propios productos y como poseedora de su propia actividad, reivindica así la categoría de sujeto para ella y no solamente para el Yo (como pensaba Fichte), pues se trata de una actividad

mucho más comprensiva en la que se genera el mismo sujeto de conocimiento, que pasa a ser así algo derivado, efectuando con ello una deestructuración del sujeto.

En esta tesitura podemos sostener también que Schelling fue el primero de los tres idealistas alemanes en introducir la naturaleza en el tratamiento filosófico, de cuyo estudio elaboró una Filosofía de la Naturaleza, poniéndola posteriormente como fundamento de su sistema definitivo y fincando así su filosofía sobre una base plenamente realista. Sabemos que esta idea indujo a Hegel a adoptar como parte de su sistema una *Naturphilosophie*, que va a ocupar un lugar subordinado después de la Lógica, la cual por cierto va a anteponer como fundamento, pero en tanto que tal, ello implica una inversión de planos metafísicos, al poner la idea como la base y lo primero y la naturaleza como lo secundario, en consecuencia, la Lógica no implica un fundamento real del sistema en Hegel sino ideal. Schelling, a diferencia de Fichte, descubrió que la naturaleza es un ser autónomo, un sujeto con actividad propia, en cuyo desarrollo va a hacer su aparición el hombre.

Esta visión orgánica del mundo natural llevó a Schelling a desarrollar desde muy pronto un método dinámico y dialéctico (que aprendió presumiblemente con Fichte cuando era alumno suyo, por cierto el más brillante), al que fue integrando en su contenido conceptos y puntos de vista extraídos de las ciencias naturales de su tiempo, que había estudiado antes en Leipzig. Su concepción metodológica siguió evolucionando siendo enriquecida con el estudio, todavía bajo la estela de Fichte, del desarrollo de la conciencia tal y como aparece en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *opus* que prefigura *in nuce* el futuro desarrollo de la *Fenomenología* hegeliana. Posteriormente, como ya vimos, Schelling transita por una etapa intermedia, en la cual van a surgir nuevas ideas que servirán como fundamento de su última filosofía, en donde se encuentra ni más ni menos su

opus magnum, su verdadero sistema filosófico, un sistema del absoluto, como aparece expuesto en forma sistemática y metodológica en su filosofía positiva, perteneciente a la etapa tardía marcando también el último grado de evolución del método filosófico schellinguiano, influido notablemente por nuevos puntos de vista (aparte de los anteriores que ya tuvimos ocasión de exponer), ante todo y por todo, realistas, tales como: una dialéctica existencial, de lo empírico, histórico y de la libertad, quedando claramente subordinada la deducción filosófica, *ordo cognoscendi*, al proceso real, *ordo essendi*, para tratar de reproducir y explicar la realidad positivamente, en forma efectiva, a través de su existencia, y no negativamente, *i.e.*, desde la idea o esencia de las cosas en forma absolutamente independiente de la realidad, como hizo Hegel en su Lógica. Schelling siempre fue un filósofo abierto a nuevas ideas y líneas de pensamiento, lo que le condujo a elaborar la noción más desarrollada del método dialéctico en el Idealismo alemán, algo que también se comprende de suyo si mencionamos que el viejo Schelling sobrevivió a Fichte 40 años y 23 a Hegel.

La filosofía positiva de Schelling marca un cambio de terreno que deja atrás el idealismo, de tal manera que resuelve no desde una base idealista sino realista varios problemas. En primer lugar, el problema ontológico de dar cuenta de la existencia finita del mundo. La solución de Schelling fue partir del *prius* existente inmediato (que después se va a demostrar que es Dios como existente), en tanto que causa, como la base real y efectiva, capaz de explicar efectivamente la existencia de las cosas, para ir al *posterius* existente (el mundo) porque el *prius* es algo anterior a la razón fundado en sí y por sí mismo y, por tanto, no junto sino fuera de la razón, *non praeter sed extra rationem*, incluso anterior a ella por eso es *prius*. En segundo lugar, Schelling también resolvió el problema epistemológico

de la inteligibilidad de la existencia del mundo al sostener que el conocimiento debe comenzar con la existencia misma, con algo dado objetivamente, más allá de la razón, que le oponga resistencia al conocimiento humano, de tal forma que la lógica del pensamiento debe captar la libre existencia fuera (cuando la razón se encuentra extática o fuera de sí) y traerla a las redes del entendimiento. La existencia pues es el *prius* real y necesario de la realidad del ser conceptual, del conocimiento. Antes en la filosofía negativa el *prius* real era conocido negativamente, es decir, lógica o esencialmente, debido a la falla de la razón. Por eso se debe refundamentar la razón y reconstruir la filosofía, como Schelling lo hace fundando la filosofía positiva. La razón debe ahora partir de la pura existencia y ver qué se sigue *a priori* de este *prius* real y proceder empíricamente a encontrar el carácter deducido en la naturaleza e historia, probando así que el *prius* tiene ser *per posterius*, y que la esencia producida por la razón tendrá la garantía de contener la existencia, haciendo posible un conocimiento positivo de la existencia.

En tercer lugar, para zanjar la cuestión metodológica de cómo exponer el curso del mundo existente, Schelling, en oposición a Hegel, no basa su método filosófico en el proceso dialéctico del pensamiento, sino en el orden real, ni tampoco confunde el movimiento real con el del pensamiento, evitando así caer en lo que Marx llama la mistificación de la dialéctica hegeliana. Schelling supo mejor que Fichte y Hegel exponer con mayor fidelidad y congruencia el *ordo mundi* por haberlo hecho *ad litteram* al hilo de la realidad, debido a que el método de su última filosofía es primordialmente realista al incluir en sí puntos de vista de carácter empírico e histórico capaces de exponer y dar cuenta realmente, o sea, positivamente, de la existencia del mundo, de la relación real entre Dios, la naturaleza, el hombre y la historia, como ya vimos anteriormente.

A diferencia de Hegel, Schelling mantiene que hay instancias más originarias que la razón y el conocimiento, de ahí que declare que el absoluto es esencial y originariamente libertad y voluntad e incluso con personalidad (por ser una unidad viva de fuerzas), compuesta de fundamento (naturaleza) y luz (entendimiento), superando así la visión de un Dios impersonal, desnaturalizado, incognoscible y fijo e inmóvil, como todavía lo era para Fichte: si el hombre fuera inconmensurable a Dios ¿cómo podríamos conocer al absoluto?, de ahí que Schelling sostenga, parafraseando a Hipócrates, que todo lo humano es divino y todo lo divino es humano. En suma: Schelling tiene una visión del absoluto tanto sincrónica como diacrónica (la cual, en mi opinión, no es muy clara en Hegel), ya que posee una historia con una génesis, desarrollo y realización de un absoluto eterno-temporal, a tal grado que cuando Schelling introduce el concepto de tiempo y de historia en su sistema y el argumento de cómo el tiempo (que remite a la existencia de Dios) surge de la eternidad (como representación de la esencia divina), el absoluto adquiere de este modo una dimensión histórica debido a su carácter dialéctico de llevar *intra se* (y no fuera) su propio movimiento. Lo anterior va a inducir a Schelling en su *Spätphilosophie* a demostrar la historicidad del absoluto, de Dios, mediante su encarnación y revelación en la figura de Cristo, como una prueba *a posteriori* que refrenda el carácter positivo, histórico y realista de su sistema filosófico, el cual plantea y expone el conocimiento de Dios, no en forma *a priori* sino *a posteriori*.

Finalmente, la conclusión que se puede deducir de todo lo anterior es que la última filosofía de Schelling, la filosofía positiva no es idealista ya que no es un sistema de la razón, sino la producción de la idea de Dios y de las cosas de este mundo en su realidad y efectividad, *i.e.*, en la existencia fáctica; es más realista que idealista porque no se limita a

indagar la mera posibilidad del mundo, sino que su interpretación de éste se incardina en la efectividad ofreciendo así una explicación positiva y realista.

En consecuencia, la *Spätphilosophie* de Schelling subordina el idealismo al realismo en la medida en que desarrolla una concepción sobre el absoluto como real y efectivamente se presenta, como existencia y no como esencia ni idea, conociéndole como se conoce la existencia *a posteriori* y no mediante construcciones lógico-especulativas *a priori*, anteriores a la existencia que efectivamente hay. Esto involucra un nuevo punto de vista que se basa en el orden real, capaz de dar cuenta del absoluto, de Dios, cuya extensión al ser inmensa, no puede ser expresada en una sola palabra, como tampoco la del mundo, sino por medio de un sistema flexible, dinámico, capaz de reflejar la estructura orgánica del ser vivo de Dios, mediante determinaciones del absoluto, que sólo tienen su validez como elementos indisolubles dentro del todo orgánico y sistemático al que pertenecen. Siendo la nota esencial de Dios ser vida, libertad y movimiento, la tarea de la filosofía consiste en expresar el carácter dinámico de este ser vivo. Esto va a llevar a Schelling a refrendar la relación estrecha, dialéctica y orgánica entre método y contenido que su filosofía involucra, así como el dinamismo de su método que se manifiesta en el continuo progresar: “Pues bien, en la medida en que el método es el tipo del progresar, salta a la vista que aquí el método es inseparable de la esencia y que fuera de éste o sin éste también se pierde la cosa.”⁵⁴⁵

En tercer término, el mérito de Hegel fue haber puesto la razón como piedra angular para construir sobre ella en forma sistemática y metodológica una de las mayores filosofías construidas por el hombre. Se trata de una filosofía enciclopédica en la cual su autor llevó a

⁵⁴⁵ *Las Edades del Mundo*. p. 176.

cabo una síntesis de todos los campos de la ciencia, exponiendo dicho conocimiento sistemático desde el punto de vista estrictamente racional, ya que para él no había nada que no pudiera ser penetrado por la razón. En efecto, la filosofía de Hegel es una filosofía racional porque lleva a cabo una exposición de la realidad en términos estrictamente racionales. El presupuesto del que parte es que todo lo real es racional y todo lo racional es real. Esto implica que su método filosófico, la dialéctica racional, no es otra cosa que la presentación del todo en su esencialidad pura, tal y como se encuentra expuesto en su *Ciencia de la Lógica*. Se trata en ella de una deducción absolutamente *a priori* basada en el desarrollo del concepto, cuya determinación progresiva va a dar origen al círculo de categorías como la expresión esencial de la realidad independiente de la existencia de las cosas mismas. En tal sentido, Hegel antepone en su exposición lógica de la realidad la esencialidad de la misma sobre su existencialidad.

En este orden de cosas, el concepto del que parte Hegel en la *Lógica*, o sea, el ser, es un concepto vacío del que se ha abstraído toda determinación posible y, por tanto, es resultado de una elaboración del pensamiento mismo, evidenciando así esta tendencia racionalista en la filosofía hegeliana, la cual va a dar origen a la crítica de Schelling, anticipándose a la de Marx, incluso en el mismo sentido. En efecto, el error de Hegel, según Schelling, es haber confundido el orden real con el del pensamiento, poniendo como base de su deducción el *ordo cognoscendi* en lugar del *ordo essendi*: “El autor de esta transformación -aclara Schelling- quien estudió al mismo tiempo que yo en la Universidad, fue conducido a trasponer el proceso real en un proceso dialéctico”.⁵⁴⁶

Por su parte Marx sostiene que: “Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel,

⁵⁴⁶ *Introducción a la filosofía*. p. 83.

el proceso del pensamiento, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo.”⁵⁴⁷ Esto induce a Marx a considerar la dialéctica hegeliana como una “dialéctica mistificada” por haber traspuesto lo material por lo ideal, es decir, por seguir el proceso del pensamiento en lugar del movimiento real, dando pauta a una inversión de la dialéctica en manos de Hegel.

Como vemos, las críticas de Schelling y Marx a Hegel ponen de relieve el carácter idealista que contiene el método filosófico de éste, o el uso que su autor le dio, lo cual no impidió que cada uno reconociera las aportaciones de Hegel al método filosófico.⁵⁴⁸

De lo anterior se puede deducir que tanto para Schelling como para Marx, si el método filosófico no debe ser idealista debe entonces basarse en el orden real, y no en el proceso del pensamiento, ya que ése es el único modo correcto de exponer adecuadamente el movimiento real, es decir, en forma efectiva, positiva, realista o materialista de reflejar idealmente en la exposición la vida del contenido. Esto lleva a ambos filósofos, a diferencia de Hegel, a plantear sin ambigüedades una prioridad de lo real sobre lo ideal. Por tal motivo Marx considera necesario volver materialista la dialéctica hegeliana, lo que expresa mediante expresiones tales como “darle la vuelta” o “ponerla de pie”. Asimismo, como ya vimos, Schelling introduce una dialéctica existencial como inversión de la dialéctica racional de la filosofía anterior, entre otras, la hegeliana cuando expresa: “Con la filosofía

⁵⁴⁷ Marx, K. *El capital*. Tomo I. Prólogo Segundo. Trad. W. Roces. 2ª ed. FCE. México, 1975. p. XXIII.

⁵⁴⁸ Por tanto, Schelling escribe a este respecto: “No desconozco por consiguiente el valor de las numerosas observaciones plenas de sagacidad, particularmente de orden metodológico, que se encuentran en la *Lógica* de Hegel. Pero Hegel se sumió en las discusiones metodológicas con tanto ardor, olvidando completamente otras cuestiones.” *Introducción a la filosofía*. p. 161. A su vez, Marx también reconoce el mérito de Hegel cuando expresa el siguiente juicio: “El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un *modo amplio* y consciente sus formas generales de movimiento.” Marx, K, *op. cit.* p. XXIV. Aunque, como se dijo anteriormente, Hegel no fue precisamente el primero, sino que antes de él fueron Fichte y Schelling.

positiva aparece en efecto un *modus progrediendi* totalmente diferente de aquél de la filosofía negativa en la medida en que es la forma misma de desarrollo la que se encuentra aquí invertida completamente,⁵⁴⁹ porque su deducción se basa en el devenir real, subordinando así la tarea de la razón a aquél. De esta manera, según Marx, el filósofo puede proceder a exponer positiva y efectivamente el movimiento real: “Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción *a priori*.”⁵⁵⁰ Lo mismo cabría decir de Schelling respecto a su filosofía positiva, en la cual para reproducir su objeto propio, o sea, el ser viviente que es Dios, su movimiento de despliegue en el pensar no implica un movimiento lógico, ni puramente conceptual, en el sentido de mecanicismo racional, sino el desarrollo del ser vivo que en ella se mueve y expresa, un movimiento libre nacido de un acto de libertad divina, lo que no excluye que dicho movimiento pueda llegar a ser lógico.

Sin embargo, no hay que dejar de reconocer por otro lado que fue Hegel quien planteó el problema del método como un tema capital de la filosofía tal vez en forma más nítida y diferenciada que Fichte y Schelling. A su elucidación está dedicada, en parte, justamente la *Ciencia de la Lógica*, considerada por algunos como una de las obras más especulativas de toda la filosofía. En ella no se encuentra solamente el método en estado práctico o, como diría Schelling, *in voller Anwendung*, sino que también contiene formulaciones teóricas precisas, que junto a las existentes en el Prólogo a su *Fenomenología del Espíritu* (obra que además prefigura el desarrollo de su sistema), presentan las cuestiones metodológicas en un perfil global coherente, necesario y, sobre

⁵⁴⁹ *Filosofía de la Revelación*, vol. I. p. 115.

⁵⁵⁰ Marx, K. *op. cit.* p. XXIII.

todo, verdadero: en ellas hallamos tanto definiciones esenciales de los distintos aspectos del método que involucra su concepto, como sus determinaciones más significativas y, por último, su realización plena. En efecto, según vimos, entre las principales tesis que sustentan el método hegeliano podemos mencionar las siguientes: una definición del método en estricta concordancia e identidad con el contenido; la determinación del método por el contenido; su rasgo reflexivo; la racionalidad que aflora cuando el método expone en su necesidad cómo la razón penetra en el corazón de las cosas para descubrir su naturaleza universal o esencia; por último, la determinación más peculiar del método de Hegel, producto de su concepción filosófica dinámica, es la dialéctica y el movimiento.

¿Cuál es la posición de Fichte, Schelling y Hegel frente al idealismo y el realismo o materialismo, sobre todo cuando sabemos que hay resonancias en uno y otro sentido en sus filosofías? Por lo pronto no hay que dejarse llevar por el nombre de Idealismo alemán y creer que todos son simplemente idealistas, porque se trata de un tema que no se puede elucidar mediante una respuesta sencilla, por tal motivo, no me queda más remedio que arriesgar mi propia interpretación.

La filosofía de Fichte tiene rasgos de realismo y de idealismo. En el primer sentido, Fichte no niega la existencia del mundo, sino que trata de explicarla y deducirla a partir del sujeto. En el otro, no parte de la cosa sino del Yo en su interpretación de la realidad, lo cual lo lleva a considerar el mundo como una representación del Yo. Además, en dicho proceso no sólo llega a derivar las formas del conocer (categorías) de la conciencia, sino también el material del conocimiento, consumando así la revolución copernicana iniciada por Kant. Sin embargo, el tinte idealista aflora nuevamente en su filosofía al negar a la naturaleza un ser propio y ser sujeto, reduciéndola a una mera representación del Yo en la forma de No-

Yo, en tanto que objeto, y a ser únicamente el material sobre el cual aquél ejerce su actividad.

Por otro lado, es necesario afirmar que en su segundo período, el de Berlín, Fichte coloca en el fundamento de su filosofía algo que se encuentra situado más allá del Yo, o sea, el absoluto, pasando aquél a ser algo secundario y derivado a partir de éste, transitando así hacia una posición de tipo materialista. Pero al mismo tiempo hay que agregar que, pese a todo, continúan perviviendo rasgos idealistas en esta etapa tardía, ya que, por una parte, Fichte sostiene que el mundo y nosotros somos una manifestación del absoluto y, por otra, que el ser allí del absoluto, esto es, su existencia queda reducido a la condición de ser un mero saber, cuya formulación más acabada la constituye la Doctrina de la Ciencia. Todo esto sin mencionar que este filósofo siguió manteniendo la misma postura idealista sobre la naturaleza que expresó en su primera etapa.

En cambio, Schelling, en mi opinión, fue más consecuente en su planteamiento al considerar su filosofía constituida de realismo como de idealismo, en el entendido de poner el primero como la base y lo determinante, y el segundo como lo determinado, ya que después de su etapa fichteana, Schelling introduce una filosofía de la naturaleza como fundamento de su concepción, la cual va a mantener a lo largo de su pensamiento, estableciendo con ello una base realista en su sistema. Como dijimos antes, Schelling en una autocrítica llegó a considerar su primera filosofía, el sistema de la identidad, como negativa y, por ende, idealista, pero mediante la elaboración de su filosofía tardía, la filosofía positiva, llegó a clarificar mejor su posición adentrándose en el terreno materialista, subordinado de esta forma el idealismo al materialismo. Esto se pone de manifiesto cuando Schelling sostiene que el verdadero punto de partida de su filosofía es el *prius* del absoluto, de Dios, es decir, su existencia, no su esencia, a partir de la cual se va a

derivar la existencia del mundo, de la naturaleza, de las cosas y de la historia del hombre, y el conocimiento de todo esto, de la única manera en que es posible hacerlo, a saber, en forma *a posteriori* (no *a priori*), tal y como se encuentra expuesto en su última filosofía, en la filosofía positiva.

Ahora bien, la filosofía de Hegel es más difícil de determinar según los parámetros de idealismo y materialismo que la de Fichte y Schelling porque en ella existen puntos de vista y reflexiones expresados en un lenguaje nada ajeno al materialismo, así como otros tantos de naturaleza claramente idealista. Hegel incluso no consideró éstos últimos como si fueran algo negativo, y es que para él tal vez no tenía mucha importancia la diferencia entre materialismo e idealismo. Esto se debe a que Hegel llegó a igualar o identificar el ser con el pensamiento, la realidad con la razón y, por tanto, lo real con lo ideal.

En este orden de cosas este pensador llegó a considerar que no hay nada impenetrable a la razón, y que todo puede llegar a ser comprendido por ella, lo cual lo indujo a sostener que lo real es racional y viceversa. Incluso lo irracional, esto es, lo que está afuera de la razón (*extra racionis*) también, ya que según la interpretación acertada de un amigo, Arturo Quintero, una vez que el pensamiento empieza a captar lo irracional y a determinarlo, pasa *eo ipso* al ámbito del mundo racional.

Sin embargo, el optimismo extremo de Hegel en la razón y en la dialéctica racional me inducen a suponer que en su filosofía el acento cae a veces en el idealismo, ante el cual se subordina el realismo, al dejar filtrar por momentos un esquema racional por delante, ya que sólo así se puede explicar un poco el carácter forzado de sus construcciones especulativas penetradas excesivamente de su propia visión racionalista y con frecuencia sistematizadas con arreglo a ella. Por ejemplo, en su concepción sobre la naturaleza afirma lo siguiente: “La naturaleza debe ser considerada como un *sistema de grados*, cada uno de

los cuales procede necesariamente de los otros y el siguiente es la verdad de aquéllos, de los cuales resulta, pero no así que uno sea naturalmente generado de los otros, sino en la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza. La *metamorfosis* corresponde solamente al concepto en cuanto tal, cuyo cambio únicamente es desarrollo... Tales representaciones nebulosas, en el fondo sensibles, como particularmente lo es p.ej. el llamado *surgimiento* de las plantas y animales desde el agua, y después el *surgimiento* de los animales desarrollados desde los inferiores, etc., se deben excluir de la consideración pensante... La naturaleza es *en sí* un todo vivo; el movimiento a través de la serie de grados consiste más precisamente en que la Idea se ponga como lo que ella es *en sí*.”⁵⁵¹

Como se ve, dicho desarrollo y evolución de la naturaleza, tal y como Hegel lo expresa, tiende a ser menos de tipo naturalista, es decir, efectivo, tal y como ocurre realmente, y más bien ideal y teleológico, ya que su principio se encuentra en el movimiento del concepto, quedando su evolución regida con arreglo a él. Como dice Gulyga: “Hegel niega un desarrollo de la naturaleza. Para Schelling es un hecho irrefutable”.⁵⁵² De lo dicho se puede derivar la siguiente conclusión: la concepción filosófica de Hegel acerca de la naturaleza, la parte más débil de su sistema, tiende a ser a veces puramente intelectualista.

⁵⁵¹ “Die Natur ist als ein *von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, dass die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist... Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte *Hervorgehen* z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwickeltern Tierorganisationen aus den niedrigern usw. ist, muss sich die denkende Betrachtung entschlagen... Die Natur ist *an sich* ein lebendiges Ganzes; die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, dass die Idee sich als das *setze*, was sie *an sich* ist.”
Enzyklopädie... Parág. 249 y 251. pp. 202, 204.

⁵⁵² Gulyga, A. *Schelling. Leben und Werk*. Trad. [del ruso] E. Kirsten. Deutsche Verlags-Anstalt. Stuttgart. 1989. p. 121.

Otro ejemplo en donde aflora el idealismo en Hegel se encuentra en su concepción del Estado, en la cual su autor tiende a invertir el proceso real, en el sentido de que mientras que de hecho la familia (natural) y la sociedad civil (artificial) son la base real del Estado, para Hegel la relación es más bien la inversa, poniendo al Estado como el fundamento real de aquéllas, tal y como expuso Marx en su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*.⁵⁵³

Además, la filosofía de la historia de Hegel resulta ser en el fondo unilateral, subjetiva, y no objetiva, cuyo *terminus ad quem* es la Europa de su tiempo. Su punto de vista es negativo hacia los pueblos oprimidos, en cambio, es positivo respecto a los pueblos dominantes europeos. De este modo, tal parece que el Espíritu sólo puede existir para los países del centro, pero no para los países de la periferia. En efecto, cuando Hegel escribe que algunas civilizaciones antiguas, por ejemplo, México y Perú, “hubieron de desaparecer cuando entraron en contacto con el espíritu”,⁵⁵⁴ está elogiando la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV. Esto demuestra que para Hegel, como dice Dussel: “‘El ser es y el no-ser no es’... [en donde]... El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos. América latina, y toda la ‘periferia’, queda por ello definida como el puro futuro, como el no-ser. Como lo irracional, bárbaro, lo inexistente”.⁵⁵⁵

En segundo lugar, otro indicio que me impulsa a creer en un cierto esquema racional preconcebido a veces en Hegel es su idea de que todo se desarrolla en interminables cadenas dialécticas necesariamente tríadicas o el intento de querer reducir un proceso a la forma del silogismo. Lo que está en la base en ambos casos es la presuposición de un cierto

⁵⁵³ Cf. Marx, K. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Trad. A. Encinares. Grijalbo. México, 1968. pp. 13-17. También cf. Colletti, L. *El marxismo y Hegel*. Trad. F. Fernández Buey. Grijalbo. México, 1977. pp. 11-13.

⁵⁵⁴ Hegel, G.W.F. *Filosofía de la historia*. Trad. E. Suda. Ed. Claridad. Buenos Aires, 2005. p. 68.

⁵⁵⁵ Dussel, E.D. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. 3a. ed. Ed. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, 1991. p. 104. El agregado entre paréntesis es nuestro.

esquema racional, la cual puede inducir en un momento dado a confundir el orden real con el proceso dialéctico del pensamiento, o cuando menos a trasponerlos, como diría Schelling, Hegel tal vez “reemplazó lo viviente real... por el concepto lógico, al cual atribuyó, merced a la ficción o hipóstasis más extraña, un automovimiento necesario análogo.”⁵⁵⁶

A lo anterior podemos agregar, en mi concepto, que Schelling rompe con la filosofía racional (de Hegel), superando los resquicios en el idealismo que la filosofía de éste tal vez todavía contenga, al adoptar un nuevo comienzo en su sistema: lo efectivo real, el existente mismo, el *primum existens*, no la esencia o el concepto del ser, como Hegel hizo en su Lógica, sino el ser existente, y donde la existencia es *prius* y la razón *posterius*, ya que Schelling parte de un fundamento que está más allá del pensamiento, de algo extrarracional, del *prius* del absoluto, esto es, de su existencia, del concepto inmediato de existencia al concepto (esencia) de Dios, y prosigue hacia sus actos, de los cuales el mundo es una manifestación, así procede de la existencia como *prius*, en tanto que causa, a la existencia de las cosas creadas por Dios como sus efectos, demostrando en consecuencia que el *prius* absoluto tiene su ser *per posterius*.

La dialéctica hegeliana sólo se ocupa de conceptos y esencias de las cosas independientemente de su existencia, sustituyendo el ser real, existente, por la esencia y proponiendo al concepto vacío del ser como el primer principio de toda realidad y de la deducción *a priori*, cuya dinámica reside en operar mediante deducciones meramente lógicas y estrictamente necesarias, basadas en la negatividad; siendo su defecto que de una esencia se deducen otras esencias mas no una realidad de hecho, o porque aunque sean

⁵⁵⁶ Schelling, F.W.J. Prólogo a la traducción alemana de V. Cousin sobre la filosofía francesa y alemana. (1834). P. XIV, en Urdanoz, T. *Historia de la filosofía*. Tomo IV. 2a. ed. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1991. p. 406.

deducidas las cosas no es deducido que las cosas existan. Los conceptos de la lógica hegeliana no pueden ser objeto de una deducción absolutamente *a priori* porque *a priori* se dice de algo anterior a ellos, que serían las cosas reales, por consiguiente, dichos conceptos no pueden existir ni ser tenidos como reales antes de aquello de donde han sido extraídos. Sin ser falso el método de Hegel, ni mucho menos, es no obstante limitado, en el sentido que ya expusimos, porque no logra explicar en términos reales y efectivos el carácter genuino y positivo que las cosas contienen, esto es, su existencia.

En cambio, el método positivo de Schelling apunta en otra dirección, ya que expone, demuestra y explica el hecho real de que las cosas existan, remitiéndose para tal fin al origen de éstas, a su fuente creadora; en consecuencia, la filosofía positiva no parte de Dios como idea o esencia, sino como puro acto de existir, de Dios como voluntad, la cual como toda voluntad se conoce mediante sus efectos, *a posteriori*, por tanto, parte de Dios en tanto que Señor del Ser, en donde -como ya quedó expresado antes- Señor significa el Creador, la causa, y Ser, el mundo de las cosas creadas por Dios, sus consecuencias.

Hegel sustituye el pensamiento por el concepto, representándolo como algo que se mueve por sí mismo, sin embargo, el concepto permanecería inmóvil si no perteneciera a un sujeto pensante, *i.e.*, si no fuera pensado, en consecuencia, admitir que el concepto se mueve -como dice Schelling- es una metáfora porque el que verdaderamente se mueve es el pensamiento a través de sus momentos y conceptos: “La necesidad inmanente -afirma Schelling- que Hegel asigna al concepto vacío no es por ende más que una simple manera de hablar, y significa solamente que yo debo conducir el concepto hasta las

determinaciones concretas.”⁵⁵⁷ Así la idea de un movimiento objetivo del concepto desaparece totalmente puesto que sólo el pensamiento se mueve.

Por último, podemos concluir que pese a todo, tanto en Fichte como en Hegel, continuaron perviviendo ciertos rasgos idealistas junto a otros realistas en una especie de *permixtio*.

Ahora bien, pese a las diferencias mencionadas y al alcance que median entre Fichte, Schelling y Hegel, en la forma específica de concebir y explicar la realidad según la filosofía de cada uno, existe una concepción del método similar en todos ellos. Como dijimos antes, esto se debe en parte a la influencia mutua que ejercieron entre sí, pero la razón de fondo que lo aclara y explica todo es la afirmación de la absoluta inmanencia del método al contenido del objeto examinado que establecieron como la base primordial de su concepción metodológica, en estrecha unión con la idea de desarrollo como principio metódico descubierto por cada uno en los objetos que analizaron. Veamos pues ahora las convergencias entre ellos.

Existe una teoría del método elaborada por cada uno de los filósofos que hemos estudiado. Ella se encuentra en el *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia* de Fichte, en los diversos escritos sobre la Filosofía de la Naturaleza y en el *Sistema del Idealismo Trascendental* de Schelling, y en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, de tal suerte que se pueden considerar estas obras como un verdadero “discurso del método”, al mismo tiempo que su realización, pues contienen los fundamentos y directrices conceptuales del método dialéctico que permiten comprender la construcción de sus sistemas filosóficos. Esto se entiende mejor si recordamos que fue Fichte el que introdujo por primera vez el método dialéctico en la filosofía de una forma

⁵⁵⁷ *Introducción a la filosofía*. p. 86.

consciente; Schelling por su parte enriqueció la dialéctica con conceptos y puntos de vista extraídos de las ciencias de su tiempo; mientras que Hegel llegó a identificar el método con la filosofía misma a la que denominó filosofía especulativa o lógica. Pero además, andando el tiempo cada uno amplió aún más la noción de método a medida que se iban desarrollando sus propias concepciones, sobre todo el viejo Schelling, ya que en sus manos el método llegó a alcanzar su máximo desarrollo en el Idealismo alemán.

Lo importante que debemos subrayar es que el método dialéctico constituye un nuevo procedimiento científico que terminó por imponerse en la filosofía a partir del Idealismo alemán. El origen de esta necesidad, como Fichte y Hegel advirtieron, se basaba en el hecho de que para que la filosofía se eleve a nivel científico, dejando de ser amor al saber para devenir su realización efectiva, debe refundamentarse su propio saber mediante la introducción de un método sin recurrir a algo extrínseco a la misma, por ejemplo, tomar prestado el método de otra ciencia, sino que su método debe ser desarrollado a partir de sí misma, siendo éste la “dialéctica”, la cual se basa esencialmente en la exposición de la vida interna y automovimiento del objeto mismo, de la “trayectoria de la cosa misma”, como diría Fichte. En consecuencia, Fichte, Schelling y Hegel, se declaran en contra de la aproximación exterior del método filosófico a los fenómenos. Para ellos el método en general no es otra cosa que la aproximación teórica de las leyes del automovimiento del contenido del objeto investigado: el pensamiento, la naturaleza, la historia, en fin el absoluto, lo que demuestra así tanto la objetividad del método como la inseparabilidad entre método y contenido, como espero haber expuesto claramente. Finalmente, la actitud crítica que siempre mantuvieron estos filósofos los eximió de volver dogmas a los fundamentos conceptuales del método, como ocurrió posteriormente con los marxistas dogmáticos,

quienes en lugar de entregarse a la vida de los objetos, más bien trataron de imponer el método a los objetos mismos que examinaron.

Ahora bien, los idealistas alemanes establecen la naturaleza dinámica de su concepción filosófica al considerar la idea de desarrollo como principio metódico completo que descubren en distintos objetos: originalmente Fichte en el Yo puro, en cambio Schelling y Hegel en el absoluto. Así, los tres por igual dejan atrás la categoría de causalidad, que era el principio básico de interpretación del mundo, poniendo en su lugar la de oposición y más aún la de contradicción, precisamente, en el núcleo central de la metodología filosófica.

Además, he tratado de hacer hincapié en la importancia que reviste la *Tathandlung* (autoactividad, Fichte), potenciación (Schelling) y la negatividad (Hegel). Lo decisivo de estas nociones, que en el fondo vienen a significar lo mismo, estriba en que, junto con la contradicción, son la clave para entender el desarrollo de todo o el todo como desarrollo, pues lo hacen como la actualización de la contradicción interna de las cosas y de los fenómenos, de tal suerte que la actividad o negatividad interna de un fenómeno genera un desdoblamiento (*Entzweigung*) de lo simple, el cual exige de nuevo a escala superior la producción de la unidad. En este sentido, lo negativo como desigualdad del fenómeno consigo mismo provoca y explica el automovimiento de este fenómeno determinando el ritmo de su desarrollo. Ello permite a estos pensadores subrayar el contenido positivo y negativo, pues, lo negativo en su positividad personifica una estructura básica de la realidad objetiva, siendo el resultado de la actividad de ambos términos la superación (*Aufhebung*) o reunión (*Vereinigung*) de formas situacionales dadas en el mundo interior y exterior a la conciencia.

Dichas nociones les permitieron entender la idea de desarrollo, esencialmente, como el motor que explica el dinamismo de las cosas y fenómenos en la naturaleza, los hechos en

la historia y las ideas sobre ellos en el pensamiento; siendo la función del método exponer en términos conceptuales, rigurosos y necesarios, el mecanismo complejo de dicha actividad del absoluto en sus distintas manifestaciones en la realidad.

Fichte, Schelling y Hegel, en mi concepto, tienen como antecedentes directos del método a Spinoza (dadas las múltiples semejanzas entre ellos y éste) y a Kant. Respecto al primero mencionaré por mor de la brevedad lo siguiente.

En la *Ética*, obra de madurez de Spinoza, el contenido se encuentra inseparablemente unido al método. Así, la doctrina de Dios, y lo que se sigue de él, se encuentra expuesto *more geometrico*. Esta inseparabilidad explica que si el contenido (*Deus sive Substantia sive Natura*) pasa al Idealismo alemán a través de Schelling, como ha sido aceptado generalmente, ¿por qué no plantear asimismo una influencia del método dada la unidad método-contenido en Spinoza?, ya que precisamente dicha tesis de la unidad entre el método y el contenido, se encuentra presente en Fichte, Schelling y Hegel. En consecuencia, según mi criterio, es posible plantear también una influencia de su método, sea directa o indirecta, ostensible o no y en sentido positivo o negativo, presumiblemente a través de Fichte, como expondré muy esquemáticamente a continuación.

Existe una influencia que se refiere al aspecto genético del método spinoziano que pone entre paréntesis las apariencias sensibles para revelarnos la esencia oculta de los fenómenos, de su interioridad esencial mediante la actividad del pensamiento para apropiarse la realidad a través de definiciones genéticas, que muestran la causa o razón (*causa sive ratio*) total de los fenómenos o sus esencias verdaderas. Esto quiere decir que no hay nada presupuesto para Spinoza, ni siquiera Dios, sino que todo debe ser demostrado (incluyendo la divinidad, como hará el viejo Schelling), antecediendo en este punto a nuestros filósofos alemanes.

Una influencia más es la “sistematicidad”, que abarca la totalidad de su objeto y capta el lazo interior que relaciona sólo las esencias reducidas de los fenómenos reales mediante una articulación interna continua de definiciones y proposiciones genéticas,⁵⁵⁸ hasta constituir el edificio del conocimiento humano sobre Dios y el hombre mismo, cuya génesis y desarrollo se encuentran descritos *more geometrico* en los cinco libros de la *Ética*. Dicha influencia o semejanza aparece claramente en las obras de Fichte, Schelling y Hegel, para quienes sus objetos: yo, libertad, vida, absoluto, Dios, etc., cuya extensión al ser inmensa no puede ser expresada ni resuelta en una sola palabra, definición o determinación, sino solamente mediante un sistema articulado de manera orgánica, en el cual no hay propiamente frases, determinaciones, ideas o conceptos fijos y subsistentes, *i.e.*, que tengan valor en sí y por sí mismos al margen del movimiento en que han sido generados, ni con valor absoluto, ni decisivo, sino que tienen su validez como elementos determinados e indisolubles dentro del todo orgánico al que pertenecen.

Otro punto que cabe mencionar es el rasgo reflexivo del método de Spinoza que pasa también al Idealismo alemán. Spinoza concibe el método filosófico en términos generales como una reflexión del pensamiento: “El método es el conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes”.⁵⁵⁹ Según esto, el método, por el lado del contenido, tiene como objeto al pensamiento; y por la forma, “el método es un conocimiento reflexivo o idea de la idea”,⁵⁶⁰ es decir, a la esencia del pensamiento corresponde conocerse a sí en su actividad inmanente porque Dios, produciendo las ideas de los modos

⁵⁵⁸ Es lo mismo que afirma Hegel cuando declara: “Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus”. *Phänomenologie...* p. 27. “Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la científicidad en general”. *Fenomenología...* p. 25.

⁵⁵⁹ Spinoza, B. *Correspondance. Carta 37, a Jean Bouwmeester*, en *Ouvres Complètes*. La Pléiade. París, 1954. p. 1195.

⁵⁶⁰ Spinoza, B. *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Edición bilingüe latín y francés. J. Vrin. París, 1984. Ed. L. p. 31. Ed. F. p. 30.

de todos los atributos, incluido el de Pensamiento, y siendo el pensamiento un modo de este atributo, entonces pertenece a su naturaleza saberse a sí o tener conciencia y certeza de su saber.

La *Ciencia de la Lógica* de Hegel nos permite comprender el método hegeliano desde el ángulo reflexivo pues al final de ella la Idea absoluta representa esta reflexión y síntesis en donde se encuentran englobadas todas las determinaciones del concepto. Cuando el concepto se sabe ya no sólo como el ser-en-sí del principio, sino también como el ser-para-sí; como reflexión absoluta, esto es, desdoblamiento del concepto en sujeto pensante (negatividad) y objeto pensado (concepto determinado).

Con Fichte ocurre algo semejante, ya que para él la Doctrina de la Ciencia es una ciencia que se da a sí misma su objeto y un método propios surgiendo como producto de su propia actividad, en forma de reflexión acerca de sí misma, como ya vimos: “Para realizar ésta [la Doctrina de la Ciencia], se requiere aún de una operación del espíritu humano no contenida entre todas aquellas operaciones, a saber, la de elevar en general a la conciencia su modo de operación”.⁵⁶¹

Por último, para Schelling el método es igualmente reflexivo, lo cual determina agudamente en sus análisis de la autoconciencia. Así, sostiene que el método es reflexión en el sentido de reflejar (*wiederstrahlen*) las acciones de la inteligencia para devenir autoconciencia. Además, implica reflexionar (*nachdenken*), pues es el acto de la inteligencia que vuelve sobre sí, sobre su saber, como “saber del saber”, correspondiendo al segundo elemento de la intuición intelectual schellinguiana, que debe acompañar a todo el

⁵⁶¹ “Um diese zu Stande zu bringen, dazu gehört noch eine, unter jenen Handlungen allen nicht enthaltene Handlung des menschlichen Geistes, nemlich die, seine Handlungsart überhaupt zum Bewusstseyn zu erheben”. Fichte, J.G. *S W*, vol. I, p. 71. *Sobre el concepto...* p. 16. El paréntesis es nuestro.

pensar trascendental, siendo el primero el constante producir de las acciones originarias de la inteligencia. La reflexión es volver a ser consciente (*sich bewusst werden*) de la necesidad originaria implícita de tales acciones. Finalmente, la reflexión se refiere al punto de vista filosófico (*der philosophische Gesichtspunkt*), que representa al Yo que reflexiona sobre el Yo objetivo que se desarrolla, coincidiendo con el método, el cual es la objetivación (exposición) de la actividad del filósofo observante del proceso.

Por otra parte, a nivel de estructuras, las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel, en mi concepto, llegan a coincidir con la de Spinoza, quien sostiene que la idea de Dios es única y envuelve todas las ideas de todas las cosas (*Ética*, Libro II. Prop. 4), deduciendo así legítimamente a partir de ella toda la ciencia como aparece en la *Ética*, mediante un desarrollo sistemático, producción continua y encadenamiento múltiple de ideas. En forma semejante, los idealistas germanos basan sus filosofías en un principio supremo del que se deriven necesariamente todas las determinaciones correspondientes. Lo común en ellos es esta unidad del principio y partiendo de él, en un primer momento, el desarrollo consecuente y científico de todo el contenido de la conciencia, tal y como aparece en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794) de Fichte, *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling y *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel; y en un momento ulterior, del absoluto, como la base real, ontológica y definitiva de sus filosofías (incluyendo a Fichte, quien rectifica su posición en su segundo período): *Doctrina de la Ciencia* (de 1804 en adelante, de Fichte), *La Ciencia de la Lógica* (Hegel) y *la Filosofía de la Revelación* (Schelling).

Un punto que revela una analogía evidente en el método, limitando esta comparación a Spinoza con Hegel, es la evolución de sus filosofías y el modo similar en que están escritas la *Ética* y la *Ciencia de la Lógica*. El *Tractatus de Intellectus*

Emendatione es la obra en donde se encuentran los fundamentos metodológicos del spinozismo, pero por el lado subjetivo. En efecto, el método se piensa aquí a partir de la reflexión del sujeto, implicando un desdoblamiento, cuando el sujeto se toma como objeto de sí mismo. En cambio, la *Ética* marca una transición al considerar los mismos fundamentos desde la ontología. El método se explica ahora por la producción necesaria de las ideas de todos los modos y, por ende, de los modos (ideas) del atributo Pensamiento por Dios (sentido objetivo) o duplicación de la idea, es decir, por la forma o esencia de la idea (*idea ideae*). Es lo mismo que encontramos en Hegel, pues, la *Fenomenología del espíritu* representa la subjetividad, esto es, el punto de vista de la conciencia, que tiene como base la oposición entre ella y su objeto, y al filósofo (sujeto) que reflexiona sobre la conciencia (objeto) que se desarrolla. Asimismo, la *Ciencia de la Lógica* representa la superación ontológica de la *Fenomenología del Espíritu*, pues en ella se encuentra suprimida la idea de un objeto distinto del pensamiento y más allá de éste porque el pensamiento especulativo es a la vez pensamiento subjetivo y pensamiento de la cosa misma. El método es objetivo pues es inmanente al proceso. Su base ya no es la separación sino la mediación, es tanto subjetiva como objetiva representada por el absoluto o Dios.

Por otro lado, la *Ética* y la *Ciencia de la Lógica* están escritas siguiendo dos registros muy parecidos: uno es el cuerpo doctrinal, el argumento, en donde las categorías (Hegel) o las proposiciones (Spinoza) se encuentran herméticamente articuladas, al modo de una cadena deductiva, en donde los conocimientos aparecen dialécticamente producidos (Hegel) o genéticamente deducidos (Spinoza). Y otro es: los escolios (*Ética*) o las notas (*Ciencia de la Lógica*). Estos recursos metodológicos importantes son una explicación, un comentario o una demostración al margen de la cadena deductiva de estas obras, pero no del método, y no pueden introducirse como uno de sus anillos. De hecho, no se ve ni en la

Ética ni en la *Ciencia de la Lógica* que intervenga un escolio o una nota en la demostración de una proposición o categoría en la cadena deductiva. De todos modos, su contenido es de gran valor pues vuelven muchas veces más comprensibles los conocimientos derivados en el proceso deductivo.

Además, según Spinoza, el pensamiento, operando de acuerdo a su naturaleza y siguiendo sus propias leyes, a la manera de un “autómata espiritual”, llega a re-presentar las cosas como son en sí (*ut in se sunt*), esto es, por el modo que le es propio: por mediación de ideas o conceptos, de ahí que *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. En forma similar, para Hegel el pensamiento especulativo no es pensamiento subjetivo, que conoce según su punto de vista propio, y por ende finito y unilateral, sino que es el desarrollo del absoluto a través de las categorías en el pensamiento humano. Seguir el orden y desarrollo de las categorías, sin intervenir arbitrariamente en su ritmo inmanente, es la clave para la comprensión de sí del absoluto.

De aquí se desprende que en Spinoza como en Hegel se encuentra realizada la supremacía y determinación de la epistemología por la ontología, lo cual sirve para poner en tela de juicio la crítica de Marx a Hegel de caer “en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo”.⁵⁶² Pero como ya vimos, según Hegel, el pensamiento no crea lo real, sino que descubre su racionalidad, por eso plantea “entregarse a la vida del objeto, o lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él”.⁵⁶³ ¿Pero cumplió Hegel realmente esta promesa? Su fe en la razón ¿no le hizo caer a

⁵⁶² Marx, K. *Introducción a la crítica de la economía política*. Trad. J. Aricó y J. Tala. S. XXI. México, 1997. p. 51.

⁵⁶³ “... sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen”. *Phänomenologie...* p. 40. *Fenomenología ...* p. 36.

Hegel en la ilusión de no ver que cuando pretendió con-tener toda la realidad mediante la razón y, *sans le savoir*, dejó filtrar por momentos un esquema racional por delante? Creo que es una interrogante que siempre ha sido traída a debate, pero nunca resuelta en forma definitiva.

En esta misma tesitura, considero que la crítica de Hegel a Spinoza por usar un método extraño a la filosofía es muy discutible. Sin entrar en detalles sólo presentaré el argumento siguiente. La geometría enseña que el entendimiento desarrolla a partir de sí, sin influencia externa, el contenido de una idea que forma en él, creando así definiciones genéticas, las cuales permiten el conocimiento científico de la cosa mediante el conocimiento de su esencia íntima o causa o razón, lo que demuestra que son ideas verdaderas y adecuadas, pues, “*vere scire est scire per causas*”. Esta autonomía absoluta del pensamiento (autómata espiritual) en su actividad: producción de ideas, Spinoza la descubre en la geometría y es inducido a pensar que la filosofía debe tomar como modelo a la geometría, produciendo sus objetos -ideas- según el conocimiento geométrico, *i.e.*, científico y demostrándolos *more geometrico*, esto es, sin intervenir arbitrariamente en la derivación de las proposiciones, sino según las determinaciones objetivas en el contenido. En consecuencia, el *mos geometricus* spinoziano no es ningún método extraño a la filosofía (Hegel), ni tampoco un simple modo didascálico de expresión (Wolfson), sino la fuente interna y la forma necesaria en que ella se produce y se promueve como verdadera.

Ahora bien, por el lado dialéctico los idealistas alemanes reciben la influencia del Cusano, Bruno, Böheme y Kant. Pero, también es evidente la influencia de Platón sobre Schelling y Hegel. Aunque la triplicidad nos remite históricamente a Kant en su ordenación de las categorías en grupos de tres, la tripartición se convirtió, en cambio, por primera vez en forma consciente en principio metódico con Fichte. Schelling y Hegel la enriquecen al

descubrir que es un esquema real que se encuentra operando en el desarrollo de la naturaleza, en la historia y en el pensamiento, que ambos pretendieron aprehender en el movimiento del espíritu -absoluto- y reflejarla en los conceptos. Dicha noción metodológica les sirvió a los tres por igual de apoyo en la comprensión del movimiento de las contradicciones, que conduce de la unidad relativa de las oposiciones a la contradicción absoluta, al conflicto y, por último, después de su superación, de nuevo a la unidad relativa de las oposiciones. Sólo que, mientras Hegel acentúa la unidad de los opuestos, en cambio, Schelling hace caer el acento en la lucha de los contrarios, pues, considera a la contradicción infinita y a la unidad o identidad, derivada. Hegel y Schelling van más lejos todavía que Fichte al considerar con más precisión la contradicción. Por un lado, en su relación con la oposición, sosteniendo que ambos términos se hallan estrechamente vinculados, pues tienen como base un contexto de acción recíproca de los fenómenos polares; y, por otro, en su distinción, al distinguir la oposición de la contradicción por el hecho de que la primera representa una relación extrínseca; la segunda, una relación intrínseca o una oposición interna.

Tanto Fichte, como Schelling y Hegel, consideran la contradicción como rasgo esencial de todo ser, no como una determinabilidad quieta (*Ruehende*) y fija (*Fixierte*), sino dinámica (*Dynamische*) y como fuente de todo movimiento y actividad. Esto se explica por el hecho de que en la contradicción se manifiesta la propiedad más esencial del ser y del método, ya que condiciona el desarrollo según su esencia y permite configurar y pensar al ser en devenir expresado metodológicamente mediante la fluidez de los conceptos. En este sentido, la contradicción para estos filósofos no se reduce a una contradicción lógica, que nada más existe en el pensamiento, sino que también es dialéctica y existente como fenómeno real, como propiedad básica de la realidad. Esto los indujo a considerar a la

contradicción como la fuerza motriz (*Triebkraft*) que permite descubrir, entender y explicar el movimiento, desarrollo y actividad del pensamiento y de todas las cosas.

Por otro lado, Fichte, Schelling y Hegel, teniendo como base una concepción dinámica de la realidad, concibieron el saber como proceso, como desarrollo, hecho que explica y posibilita la fluidez de los conceptos, expresándolo claramente en la “tríada dialéctica” y “síntesis quintuple” (Fichte), “deducciones y relaciones al hilo de la realidad” (Schelling), “proposiciones especulativas” (Hegel), como vimos antes. Para ellos, el movimiento de los conceptos es una reflexión del devenir de los objetos en términos conceptuales. Dicho de otro modo, lo que es el devenir de las cosas en la realidad corresponde con el razonamiento dialéctico en el pensamiento, es decir, mediante la superación de términos contrapuestos. Cabe aclarar que el mecanismo que expresa la actividad de las categorías es similar al de los procesos reales de las cosas, lo cual demuestra la total inmanencia del método filosófico al orden real del mundo, y, como dijimos, una clara coincidencia con Spinoza, para quien *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Así, un término o categoría determinada trasciende a su oposición en virtud de su propio desarrollo, de su actividad o negatividad interna, generando un desdoblamiento de lo originario simple; pero debido a que el movimiento, por principio, nunca se puede detener, tampoco lo hace aquí, por ende, la negación debe ser superada por otra negación o síntesis, que une como momentos subalternos a la tesis y antítesis.

El Idealismo alemán representa uno de los períodos más importantes dentro de la Historia de la Filosofía en más de un sentido. Cuando Marx sostuvo en su primera Tesis sobre Feuerbach que el lado activo de la filosofía fue desarrollado por el idealismo, justifica la trascendencia que tuvo esta corriente para la filosofía. En efecto, la concepción dinámica de la realidad surgida de las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel, constituye uno de los

aportes más significativos del Idealismo alemán. Según Harris, su validez ha sido comprobada por teorías científicas contemporáneas, las cuales presentan una imagen del mundo dialéctica, a partir de la idea de un universo que se sustenta en sí mismo y se expresa a sí en distintas fases articuladas dialécticamente, a partir de formas físicas y después químicas y orgánicas, hasta el pensamiento autoconsciente.⁵⁶⁴

En estrecha relación con esta visión unitaria del mundo podemos mencionar también el surgimiento de un método coherente, propio de la filosofía, como otro de los aportes originales del Idealismo alemán. Mi contribución ha sido precisamente proponer una interpretación, que espero haya sido coherente, basada en ciertos aspectos determinantes del método en Fichte, Schelling y Hegel, que puedan ayudar a su mejor comprensión. Cuando surgió el Idealismo alemán, y a medida que fue floreciendo, creó y dispuso de un método filosófico continuo de desarrollo, el cual le permitió explicar la racionalidad inmanente en la realidad mediante la exposición demostrativa de sus rasgos -esenciales-, que justifican su legalidad, autonomía, dinamismo y carácter dialéctico. En este sentido, se puede concluir que el método filosófico de Fichte, Schelling y Hegel, tiene ante todo que ver con el punto de vista científico porque procede a explicar la realidad a partir de su propia naturaleza y no de otra cosa. Sólo de este modo fue posible a los idealistas alemanes proponer un modelo válido de interpretación de la racionalidad inmanente a la realidad y hacerla explícita. Hoy se tiende a reconocer el transfondo científico del intento de Fichte, Schelling y Hegel, y, además, el hecho de que sus ideas agrupadas en sus respectivas filosofías derrumbaron la concepción mecánica del mundo

⁵⁶⁴ Cf. Harris, E.E. *An interpretation of the logic of Hegel*. University Press of America. London, 1983. p. 312; véase también del mismo autor: *The foundations of Metaphysics in Science*. Humanities Press. New Jersey, 1993. p. 11.

impuesta desde el mecanicismo matematizante de Descartes, fundamentado físicamente por Newton y filosóficamente por Kant.

El Idealismo alemán produjo una teoría original del método, cuya trascendencia ni siquiera llegó a sospechar el kantismo. En mi concepto, tal vez se podría afirmar, como Hegel sostiene, que si con Kant se inicia la filosofía clásica alemana, en cambio, el Idealismo alemán abre las puertas a una verdadera concepción científica del método filosófico, cuyas huellas se encuentran presentes hasta nuestros días; por ejemplo, su carácter dialéctico, para mencionar sólo uno, tipifica uno de los rasgos que ni siquiera la ciencia ni la filosofía actuales han podido sustituir (*ersetzen*) o superar (*aufheben*), sino que más bien ha servido para explicar con mayor fidelidad y acierto la dinamicidad y organicidad de la realidad en su totalidad, material y espiritual.

Last but not least, tal vez el propósito más personal que he planteado en esta investigación fue llevar a cabo -espero- una reivindicación de las filosofías de Fichte y Schelling frente a la de Hegel, la cual, según la interpretación dominante, que se ha vuelto ya un *locus communis*, ha sido considerada siempre (hasta el presente) como la más importante en el Idealismo alemán, permaneciendo las otras dos subordinadas a ella o cuando menos determinadas por ella.

Por esta misma razón, tal parece que tales lecturas han pasado por alto en más de un sentido el valor sustantivo que dichas filosofías contienen. Incluso se ha llegado a aceptar como válida la progresión: Fichte-Schelling-Hegel, en primer plano alentada por el mismo Hegel y repetida posteriormente por un sinnúmero de intérpretes afines, según la cual, Fichte representa el idealismo subjetivo, Schelling el idealismo objetivo y Hegel la superación de los dos anteriores mediante el idealismo absoluto, y con ello la culminación del Idealismo alemán.

Sin embargo, nuevas investigaciones sobre este tema han dado un vuelco a este *status quo* y credo general mantenidos durante largo tiempo, demostrando que las cosas no son tan simples como se suponía y, por tanto, dicha interpretación debe ser impugnada, como de hecho lo ha sido ya por diversos autores. Como existen varias razones para hacerlo, en este caso sólo voy a mencionar aquí dos. *Primo loco*, es evidente que Hegel solamente llegó a conocer una parte de la obra de Fichte y Schelling, la que se refiere primordialmente al primer período de ambos, permaneciendo totalmente desconocidas para Hegel la última filosofía de Fichte así como la filosofía intermedia y tardía de Schelling, a lo cual contribuyeron por su parte estos pensadores negándose rotundamente a publicar sus obras posteriores más importantes, por cierto, debido a la misma razón en ambos, a saber, por el temor de llegar a ser “mal interpretados”, como efectivamente les ocurrió antes, siendo únicamente conocido su pensamiento posterior y el más importante por un selecto grupo de alumnos y sólo en sus respectivas cátedras. No olvidemos tampoco que Schelling sobrevivió a Hegel 23 años, tiempo durante el cual continuó escribiendo febrilmente, sobre todo su verdadero sistema. *Secundo loco*, hay que ser muy cautos a la hora de leer las interpretaciones que hace Hegel de otros filósofos, como en el caso presente, ya que el Fichte y Schelling superados por Hegel no son tal vez más que las figuras de ellos que Hegel se forjó.

Lo anterior no tiene el sentido de desvirtuar a Hegel, ni mucho menos, sino únicamente hacer alusión a un posible carácter limitado y a veces unilateral de sus críticas y reflexiones sobre Fichte y Schelling, tanto porque ocultan o desvirtúan expresamente algo, cuanto porque no se extienden a toda la obra de éstos, sino solamente a una parte, con el riesgo tal vez de dejar fuera a veces, sea por omisión o desconocimiento, algunas de las ideas más cruciales de ellos, de las cuales, voy a citar, entre otras, solamente las siguientes:

Fichte (antes que Hegel) fue el primero en introducir en la filosofía un método propio a ella, desarrollado en forma inmanente, se trata del método dialéctico, el cual por cierto no se agota sólo con la tríada dialéctica, como normalmente se cree, ni con la síntesis quintuple, sino que involucra igualmente otros aspectos no menos importantes, como ya vimos; además, su Doctrina de la Ciencia representa una concepción dinámica de la realidad, por decirlo de algún modo, que pone en movimiento las categorías de la metafísica tradicional al tornar los conceptos fluidos y desarrollarlos en forma inmanente a partir de las determinaciones del Yo. En esta tesitura cabe mencionar igualmente que su *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794), -tal vez su mejor obra- es el antecedente lejano de la *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel, mientras que el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling vendría a ser su antecesor inmediato, ambos fueron modelos arquetípicos en los cuales Hegel se inspiró para escribir su *opus magnum*. Asimismo cuando Fichte puso el absoluto, Dios, como fundamento de su última filosofía, rompió con el idealismo de su primera etapa y también subjetivismo de que adolecía, instaurando al mismo tiempo el realismo en su Doctrina de la Ciencia definitiva, de aquí que se diga que la progresión en el Idealismo alemán deba ser ahora: Fichte-Schelling-Hegel-Fichte.

Por otro lado, hay que subrayar que la forma más desarrollada del método no pertenece a Hegel, como pudiera creerse, sino a Schelling, pues como pensador siempre abierto a nuevas ideas y líneas de pensamiento diferentes supo extraer en su etapa inicial puntos de vista de las ciencias naturales, desarrollar otros a partir de su filosofía trascendental y, por último, enriquecer su concepción del método mediante nuevos aspectos de su filosofía intermedia y sobre todo tardía, tales como: el empírico, histórico y existencial.

La última filosofía de Schelling es realista en la medida en que plantea, desarrolla y demuestra una explicación del mundo positiva, fáctica, esto es, desde el punto de vista de su existencia (*Quod o Dass*), y no de la posibilidad o esencia (*Quid o Was*) y por tanto negativa.

El leimotiv de tal filosofía fue ante todo seguir el proceso real, subordinando así el vuelo de la especulación, la *ratio cognoscendi*, al hilo de la realidad, *l'ordre de l'etre*, ya que la preocupación central de Schelling que mantuvo en vilo su pensamiento durante su último período fue el ser existencial, entendido también originariamente como voluntad. Para ello propuso conocerlo como se conoce toda existencia y toda voluntad: *per posterius* y a través de sus efectos, no mediante construcciones lógico-especulativas *a priori*, anteriores a la existencia que efectivamente es.

Esto indujo a Schelling a elaborar una nueva filosofía que tardó más tiempo en madurar que las de Fichte y Hegel, y las distintas etapas por las que atravesó, de las cuales se han llegado a contar hasta siete, no deben considerarse como temas sueltos o dispersos, sino que representan cada una un grado de desarrollo en la larga evolución de una “filosofía en devenir” (el término es de Tilliet), que finalmente cristalizó en la filosofía positiva, es decir, en el verdadero sistema filosófico de Schelling. Con su filosofía positiva Schelling se adentra en un nuevo terreno: el realismo, tanto por su objeto, como por su fundamento y por su método; estos y otros elementos más, vistos anteriormente, llevan a Schelling a dejar atrás el idealismo, de tal modo que no es Hegel, como se creía ni tampoco Fichte, como se tiende a suponer, sino que es Schelling el que representa realmente la culminación del idealismo. Sin embargo eso no es todo, ya que Schelling anticipa igualmente, de cara a la posteridad, la temática filosófica por venir en distintos puntos (sin mencionar además sus contribuciones en la naturaleza, mitología, religión y arte), influyendo en pensadores tales

como: Kierkegaard, Schopenhauer, Engels, Marx, Bakunin, Nietzsche, Heidegger, y en las filosofías existenciales también.

Finalmente, estas razones como también otras del mismo tinte que se encuentran planteadas a lo largo de esta investigación me inducen a concluir que las aportaciones específicas pero decisivas de Fichte y Schelling al Idealismo alemán en particular, como a la filosofía en general, son motivo suficiente para sostener que no es Hegel, pese a su hegemonía, la única figura del Idealismo alemán, sino que si queremos ser leales a la verdad, entonces debemos reconocer que junto a él se levantan Fichte y Schelling como los otros dos grandes colosos de uno de los momentos más importantes y trascendentes en la Historia de la Filosofía.

BIBLIOGRAFÍA:

1. GENERAL

- Cassirer, E. *El problema del conocimiento*. Vol. III: *Los sistemas postkantianos*. Trad. W. Roces. FCE. México, 1986.
- Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. II: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Herder. Barcelona, 1986.
- Duque, F. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Akal. 2ª ed. Madrid, 1998.
- Gulyga, A. *Die klassische deutsche Philosophie*. Reclam Verlag. Leipzig, 1990.
- Hartmann, N. *La filosofía del idealismo alemán*. Tomo I. *Fichte, Schelling y los románticos*. Trad. H. Zucchi. Edit. Sudamericana. Buenos Aires, 1960.
- Sandor, P. *Historia de la dialéctica*. Eds. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1964.
- Seidel, G. J. *Activity & Ground: Fichte, Schelling and Hegel*. Olms, Georg Publishers. Hildesheim, 1976.
- Spinoza, B. *Ouvres Complètes*. Trad. R. Misrahi. La Pléiade. París, 1954.
- Stiehler, G. *Der Idealismus von Kant bis Hegel. Darstellung und Kritik*. Das Europäische Buch. Berlín, 1970.
- Störig, H.J. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Deutscher Bücherbund. Stuttgart, 1974.

2. FICHTE

a) Básica:

Alemán:

- Fichte, J. G. *Die Bestimmung des Menschen*. Verlag von Philipp Reclam. Stuttgart, 1960.
- “ *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Felix Meiner. Hamburgo, 1967.
- “ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Sämtliche Werke*, herausgegeben von J.H. Fichte. Vol. I. Walter de Gruyter, Berlín. 1971.
- “ *Über den Begriff der Wissenschaftslehre. Sämtliche Werke*. Vol. I.

Español:

- Fichte, J. G. *Doctrina de la Ciencia (1804)*. Trad. J. Cruz Cruz. Ed. Aguiar. Buenos Aires, 1975.
- “ *Doctrina de la Ciencia (1811)*. Trad. Alberto Ciria. Ediciones Akal. Madrid, 1999.
- “ *Introducciones a la Teoría de la Ciencia*. Trad. J. M. Quintana Cabanas. Tecnos. 2ª ed. Madrid, 1997.
- “ *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (1794) en Doctrina de la Ciencia*. Trad. J. Cruz Cruz. Ed. Aguiar. Buenos Aires, 1975.

“ *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. Trad. B. Navarro. UNAM. México, 1963.

b) Comentarios:

Beurlier, E. J.G. *Fichte*. Librairie Blond. París, 1908.

Bourgeois, B. *L'idealisme de Fichte*. Vrin. París, 1995.

Cruz Cruz, J. *La subjetividad como manifestación del absoluto*. Eds. Universidad de Navarra. Pamplona, 2003.

Gueroult, M. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. 2 vols. Ed. Georg Olms. Hildesheim-Zurich-New York, 1982.

Lauth, R. *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*.

Trad. B. Navarro. UNAM. México, 1968.

López-Domínguez, V. *Fichte*. Ediciones del Orto. Madrid, 1998.

Navarro, B. *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*. UNAM. México, 1975.

Philonenko, A. *Fichte en Histoire de la Philosophie v.5*. Hachette. París, 1973.

“ *Fichte en La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Trad. J. M. Artola Barrenechea et alter. Siglo XXI. México, 1982.

“ *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Ed. Vrin. París, 1980.

Riobo González, M. *Fichte filósofo de la intersubjetividad*. Ed. Herder. Barcelona, 1988.

c) Revistas

Deleuze, G. *Spinoza et la méthode de Gueroult en Revue de Metaphysique et de Morale*. No. 74. París, 1969.

Dreyfus, G. *La méthode structurale et le Spinoza de Martial Gueroult en L'Age de la Science*. No. 3. París, 1960.

3. SCHELLING

a) Básica:

Alemán:

Schelling, F.W.J. *System des tranzendentalen Idealismus*. Philipp Reclam jun. Leipzig, 1979.

“ *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975.

Español:

Schelling, F. W. J. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Trad. V. Careaga. Tecnos. Madrid, 1993.

“ *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Trad. A. Leyte. Alianza Editorial. Madrid, 1996.

- Schelling, F.W.J. *Experiencia e historia. Escritos de juventud*. Trad. J.L. Villacañas. Tecnos. Madrid, 1990.
- “ *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Edición bilingüe. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Anthropos. Barcelona, 1989.
- “ *Filosofía y Religión en Schelling. Antología*. Trad. J. L. Villacañas Berlanga. Ed. Península. Barcelona, 1987.
- “ *Las Edades del Mundo*. Trad. J. Navarro Pérez. Ed. Akal. Madrid, 2002.
- “ *Presentación del Empirismo Filosófico (1830) en Schelling. Antología. op. cit.*
- “ *Sistema del idealismo trascendental*. Trad. J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez. Anthropos. Barcelona, 1988.

Francés:

- Schelling, F.W.J. *Exposition de mon système de la philosophie* (1801). Trad. E. Cattin. Vrin. París, 2000.
- “ *Introduction à la philosophie* (1830). Trad. M-C. Chaliol-Gillet y P. David. Vrin. París, 1996.
- “ *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Trad. Jean-Francois Courtine et alter. Gallimard. París, 1998.
- “ *Philosophie de la Révélation*. 3 Tomos. Trad. Jean-Francois Courtine et alter. PUF. París, 1989-1994.

Inglés:

- Schelling, F.W. J. *The Ages of the World*. Trad. F. de Wolfe Bolman Jr. State University of New York Press. Nueva York, 2000.

b) Comentarios

- Baumgartner, H.M. y Jorten, H. *Schelling*. Verlag C.H. Beck. Munich, 1996.
- Dale, E. S. *Schelling and the End of Idealism*. State University of New York Press. New York, 1996.
- Diosdado Gómez, C. *Más allá de la teoría. Los primeros escritos de Schelling (1794-1799)*. Edit. Kronos. Sevilla, 1977.
- Gulyga, A. *Schelling: Leben und Werk*. Trad. E. Kirsten. Deutsche Verlagsanstalt. Stuttgart, 1989.
- Leyte, A. *Las épocas de Schelling*. Ediciones Akal. Madrid, 1998.
- López-Domínguez, V. *Schelling*. Ediciones del Orto. Madrid, 1995.
- Pérez-Borbujo Álvarez, F. *Schelling. El sistema de la libertad*. Herder. Barcelona, 2004.
- Philonenko, A. *Schelling en Histoire de la Philosophie v.5*. Hachette. París, 1973.
- Tilliette, X. *Schelling en La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Trad. J. M. Artola Barrenechea et alter. Siglo XXI. México, 1982.
- “ *Schelling. Une philosophie en devenir: I: Le système vivant 1794-1821; II: La dernière philosophie 1821-1854*. 2 vols. Vrin. 2a. ed. París, 1992.

4. HEGEL

a) Básica:

Alemán:

Hegel, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*.

Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1982.

“ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Felix Meiner Verlag. Hamburgo, 1991.

“ *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag. Hamburgo, 1988.

“ *Wissenschaft der Logik*. 2 Tomos. (Werke 5, 6). Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1969.

Español:

Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. 2 Tomos. Trad. A. y R. Mondolfo. Eds. Solar. Buenos Aires, 1993.

“ *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Trad. J. A. Rodríguez Tous. Alianza Editorial. Madrid, 1989.

“ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Trad. R. Valls Plana. Alianza Editorial. Madrid, 1999.

“ *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roces y R. Guerra. FCE. México, 1966.

“ *Filosofía de la historia*. Trad. E. Suda. Ed. Claridad. Buenos Aires, 2005.

“ *Lógica*. Trad. A. Zozaya. Ed. Ricardo Aguilera. Madrid, 1971. (Aunque la edición es reciente, la traducción data del siglo XIX; y es importante porque incluye los agregados [*Zusätze*] que no tiene la traducción de Valls Plana)

Francés:

Hegel, G.F.W. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I. La Science de la Logique*. Trad. B. Bourgeois. Vrin. París, 1970.

“ *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*. Edición bilingüe. Trad. J. Hyppolite. Aubier Montaigne. París, 1966.

“ *Science de la Logique*. Vol.3. Trad. P.J. Labarriere y G. Jarczyk. Aubier Montaigne. París, 1981.

b) Comentarios:

Biard, J. Et alter. *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*.

3 Tomos. Aubier. París, 1981.

Bloch, E. *Über Methode und System bei Hegel*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1970.

- Dussel, E. D. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. 3ª. ed. Ed. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, 1991.
- Garaudy, P. *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*. Trad. A. Llanos. Eds. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1973.
- Gaete, A. *La Lógica de Hegel*. Edicial. Buenos Aires, 1995.
- Gulyga, A. *Hegel*. Trad. (del ruso al alemán) W. Seidel. Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1974.
- Guzmán Ramírez, A. *Concepto especulativo del absoluto hegeliano*. Tesis de maestría. México, 2002.
- Harnack, J. *An Introduction to Hegel's Logic*. Hackett Publishing Company. Indianapolis/ Cambridge, 1988.
- Harris, E. E. *An interpretation of the logic of Hegel*. University Press of America. Boston, 1983.
- “ *The Foundations of Metaphysics in Science*. Humanities Press. New Jersey, 1993.
- Hyppolite, J. *Figures de la pensée philosophique*. 2 Tomos. PUF. París, 1991.
- “ *Lógica y existencia*. Trad. M. C. Martínez Montenegro y J. R. Santander Iracheta. UAP. Puebla, 1987.
- Léonard, A. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Vrin. París-Lovaina, 1974.
- Marcuse, H. *Ontología de Hegel*. Trad. M. Sacristán. Eds. Martínez Roca. 2ª ed. Barcelona, 1972.
- Marx, K. *El capital*. Tomo I. Trad. W. Rocés. 2ª. ed. FCE. México, 1975.
- “ *Introducción a la crítica de la economía política*. Trad. J. Aricó y J. Tala. S. XXI. México, 1977.
- Noël, G. *La lógica de Hegel*. Trad. J. A. Díaz. Editorial Universidad Nacional. Bogotá, 1995.
- Pinkard, T. *Hegel*. Trad. C. García-Trevijano F. Acento Edit. Madrid, 2000.
- Simon, J. *El problema del lenguaje en Hegel*. Trad. A. Agud. Taurus. Madrid, 1982.
- Stiehler, G. *Die Dialektik in Hegels „ Phänomenologie des Geistes“*. Akademie-Verlag. Berlín, 1964.
- “ *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Trad. S. Marchán Fiz. Ed. Ciencia nueva. Madrid, s/f.