

**ENCUENTROS Y DESENCUENTROS
DEL IDEALISMO ALEMÁN. A PROPÓSITO
DE LA PUBLICACIÓN: CORRESPONDENCIA.
KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL***

*Agreements and Divergences in German Idealism: Regarding the
Publication Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*

HUGO OCHOA**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Chile

RESUMEN

La historia del idealismo alemán se articula en torno a una serie de encuentros y desencuentros entre quienes pretenden completar una obra que habría quedado inacabada, y que conduciría a una suerte de constitución definitiva de la filosofía. La correspondencia intercambiada entre I. Kant, J. G. Fichte, F. von Schelling y G. W. F. Hegel permite desentrañar, en alguna medida, los supuestos no explícitos de los sistemas de estos pensadores, ya que en ella se revelan las dudas, los propósitos, los primeros esbozos, las discusiones y diferencias que adquirirían posteriormente una estructura sistemática. Se busca mostrar cómo, para los principales protagonistas de esta historia, a pesar de que pretenden ser fieles a un impulso originario, esta presunta fidelidad se construye sobre la base de fundamentales malos entendidos.

Palabras clave: I. Kant, J. G. Fichte, F. von Schelling, G. W. F. Hegel, correspondencia, idealismo alemán.

ABSTRACT

The history of German Idealism is marked by points of agreement and divergence among those who attempted to complete a task that might have remained unfinished in terms of its first formulations and that would lead to the definitive constitution of philosophy. In this sense, the correspondence among Kant, Fichte, Schelling, and Hegel makes it possible to unravel, to some extent, the non-explicit assumptions underlying the systems of these thinkers, since it reveals the questions, objectives, initial formulations, discussions, and differences that would later acquire a systematic structure. This article attempts to show how despite the intention of these philosophers to remain faithful to an original impulse, that alleged fidelity was based on essential misunderstandings.

Keywords: I. Kant, J. G. Fichte, F. von Schelling, G.W. F. Hegel, correspondence, German Idealism

* Texto elaborado para la presentación del libro: *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Díaz, J. A. (ed.), Ochoa H. y Gutiérrez R. (Trads.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

** rochoa@ucv.cl

Un tema recurrente del pensamiento contemporáneo, hasta el punto de adquirir organicidad temática, es la crítica de la razón moderna y del principio que constituiría su fundamento: la subjetividad. De allí las filosofías de la conciencia, filosofía del sujeto, razón centrada en el sujeto, paradigma del sujeto, etc. Las diversas perspectivas que dan curso a esta crítica tienen, en su mayoría, la intención de resolver las “aporías categoriales de la filosofía de la conciencia”, y exploran salidas que se desliguen de las premisas racionalistas o que, de algún modo, las subviertan. Pero este considerable esfuerzo crítico está atravesado, a juicio de Habermas, por una ignorancia o ceguera obstinada respecto a la producción, en el seno mismo de la Ilustración, de su propio contra-discurso reflexivo, destinado a la ingente tarea, que sería inédita en el pensamiento occidental, de extraer su propia normatividad a partir del ejercicio de su propia crítica.

No se dan cuenta de que ya aquel contra-discurso filosófico, que desde el principio es inmanente al discurso filosófico de la modernidad que se inicia con Kant, pasa factura a la subjetividad como principio de la modernidad. Las aporías categoriales de la filosofía de la conciencia, [...] fueron analizadas por Schiller, Fichte, Schelling y Hegel de forma parecida. (Habermas 352)

Este es uno de los muchos textos en los que Habermas deja explícita su posición respecto al protagonismo del idealismo alemán en la constitución de un proyecto filosófico, como el de la Modernidad, que se caracteriza ante todo por su carácter dialéctico. Pero, asimismo, Luis Eduardo Hoyos ha mostrado cómo, desde un principio, la crítica kantiana tuvo una recepción escéptica que marcó el posterior curso seguido por el idealismo alemán. La ejemplaridad de este discurso, capaz de producir su propio contra-discurso, interpela a la conciencia filosófica contemporánea para indagar en las fuentes mismas de la Ilustración y someter una vez más a examen, en las distintas encrucijadas, la dirección que entonces tomó el pensamiento filosófico. La formulación de las principales aporías de la razón centrada en el sujeto es la problemática interpeladora del pensamiento moderno al pensamiento contemporáneo, pero, por ello mismo, constituye también una fuerte vinculación al pensamiento moderno, al cual hay que remontarse para reconstruir la compleja urdimbre a que da lugar la contraposición entre un afán de sistema y un pensamiento fragmentario.

El estudio de la filosofía se ha centrado históricamente sobre todo en torno a grandes autores y a grandes obras, buscando recoger su sentido, por lo general mediante un procedimiento temático-discursivo. Entonces, de lo que se trata es de dar cuenta de la estructura

orgánica del pensamiento de un autor, así se trate de fragmentos o de aforismos, o de establecer las consecuencias posteriores de este pensamiento, o de desentrañar el puesto que ocupa el autor en el contexto de una época, o de proponer una interpretación que dé cuenta de una lectura, etc. Esta pretensión sistemática de la filosofía alcanza un claro sentido metodológico en la Modernidad, y su culminación en lo que se ha llamado el idealismo alemán. No obstante, como dice Schelling (*cf.* 1993a 91 ss.), estos sistemas son una reconstrucción; y los sistemas mismos tienen su propia historia. Sin duda, esta historia es algo más que una historia de las ideas, ya que lo que en ella se entreteje es en realidad nuestro propio presente. En el marco de este espacio genealógico rememorativo de la Modernidad, la indagación de sus fuentes primarias, como la correspondencia que estos autores mantuvieron entre sí, pretende contribuir a la restauración de la intrahistoria del discurso dialéctico de la Modernidad; propósito que se inserta plenamente en la discusión filosófica contemporánea, que vuelve a ocuparse de la relación razón-sujeto y que no puede desestimar la formalidad inicial de este discurso en el pensamiento dialógico de quienes protagonizaron la desestabilización de ser y pensar, lo cual está abierto, como toda fuente histórica, a nuevas interpretaciones.

La correspondencia intercambiada entre Kant, Fichte, Schelling y Hegel permite desentrañar, en alguna medida, los supuestos no explícitos de los sistemas de estos pensadores, ya que en dicha correspondencia se revelan las dudas, los propósitos, los primeros esbozos, las discusiones y las diferencias que, posteriormente, en la “gran obra”, adquirieron una estructura sistemática. De modo que esta correspondencia permite desentrañar la microhistoria de esos grandes sistemas, a partir de estos documentos fundamentales a los que poco se recurre en los estudios habituales.

Asimismo, el estudio de la correspondencia permite, en muchos casos, establecer los propósitos no explícitos de las obras que posteriormente publicaron estos pensadores; las lecturas que llevaron a cabo y los autores con los que entraron en discusión, o que pretendieron seguir; la mutua separación y los puntos en los que creyeron apartarse entre sí; en fin, toda correspondencia, a diferencia de las demás obras, tiene un destinatario explícito y permite, por lo tanto, comprender una filosofía en diálogo. De este modo, sobre la base de este diálogo, discusión e incluso enfrentamiento entre los protagonistas de esta correspondencia es posible entrever las distintas direcciones de sus respectivos pensamientos.

Así, por ejemplo, para Fichte, Kant fracasó en la tarea en la cual se había empeñado: “hacer cambiar de raíz el modo como en su época se enfocaba la filosofía y, por ende, toda ciencia.” (Fichte 1970 183).

Esta afirmación del autor, hecha en la nota preliminar de la primera introducción a la *Doctrina de la ciencia*, resulta en extremo atrevida. Sin embargo, este filósofo hará todavía otra afirmación aún más conflictiva: “el autor [Fichte] cree conocer su auténtico pensamiento [el de Kant], y ha decidido dedicar su vida a hacer de tamaño descubrimiento una exposición independiente por completo de Kant, y no desistirá de tal determinación” (*ibid.*).

Si la estructura trascendental del sujeto y no el yo empírico conforma la identidad real del sujeto, y es la única puerta para acceder al objeto como tal, esa identidad no es sino la forma vacía del universo en tanto inteligible; inteligibilidad que, a su vez, proviene de un sujeto que nada sabe propiamente de sí mismo como tal, porque para poder alcanzar la inteligibilidad ha tenido que abandonar toda posición que lo individualice. Se trata de la supresión de lo finito con la promesa de alcanzar lo infinito, pero este último sólo se encuentra, o bien en una procesión sin término de condiciones que se remontan y descienden, encadenadas unas a otras, en una sucesión que nuevamente pone de manifiesto el carácter radicalmente finito que se intentaba negar; o bien en la postulación de un Dios que, dado que en definitiva es algo puesto por el mismo sujeto como condición que viene exigida por su misma razón –ahora en el orden práctico–, en tanto puesto, no puede corresponder en realidad a un Dios personal, sino que es la misma ley moral.

Sin embargo, la razón, para ser efectivamente una guía segura, debe cumplir con una condición que Kant señala entre paréntesis: esta razón tiene que estar “sana (moralmente)” (QOP 20). Lo cual parece conducir a una petición de principio, ya que si la salud de la razón es condición para que esta sea capaz de conducir al sujeto por el correcto camino en el orden práctico y para que se mantenga al interior de sus límites en el orden especulativo, cabe preguntar por el criterio que permite discernir tal salud. Parece que la salud (moral) de la razón consiste, precisamente, en percatarse de la exigencia propia de la razón pura, de las limitaciones que tiene esta exigencia en el orden especulativo y del carácter “inmutable” que tiene el postulado en el orden práctico. Por ello, Kant, aludiendo a Mendelsohn, dice: “no es, pues, en virtud de un *conocimiento*, sino en virtud de una *exigencia sentida* de la razón [...]” (*id.* 17) que se afirma esta fe. Y agrega inmediatamente en nota, con el propósito de evitar equívocos: “La razón no siente, nota su carencia y produce merced al *impulso cognoscitivo* el sentimiento de la exigencia” (*ibid.*),¹ de modo que este sentimiento es producido por la razón misma en la medida en que se mueve en

1 La nota sigue: “Ocurre con esto lo mismo que con el sentimiento moral, que no causa ley moral alguna, pues esta nace totalmente de la razón; sino que es causado o

los bordes de sus posibilidades. Por lo tanto, el criterio para discernir si la razón es sana es el sentimiento que le exige transitar hacia una fe, reconocer su carácter condicionado en el ámbito especulativo y su carácter de postulado necesario en el ámbito práctico.

Por cierto, Kant sostiene que este sentimiento es producido por la razón misma, y es síntoma de su salud. Al llegar la razón a sus propios límites y *experimentar* sus exigencias, ella misma produce el sentimiento que *evoca* la dimensión suprasensible. No obstante, no se debe entender que el asentimiento a este ámbito suprasensible provenga del sentimiento que ha conducido hasta él; este sentimiento es meramente mediador. Suponer, como Jacobi (*cf.* 30), que se trata de una suerte de fundamento único que se autosustenta en su propia convicción, significaría abrir un “ancho portón a todo delirio, a toda superstición, y aun al ateísmo” (QOP 21). Ninguna forma de revelación histórica permite acceder a la verdadera dimensión infinita de la existencia del ser supremo, por cuanto la presencia y manifestación de este ante una dimensión empírica, cualquiera que esta sea, siempre tendrá un carácter finito y, por lo tanto, es de suyo imposible que Dios se revele como tal a cualquier forma de sensibilidad. De modo que la única “revelación” posible, en la que se pone efectivamente de manifiesto el carácter divino de Dios, es la que ocurre al interior de la razón que se *abisma* ante la libertad y su fundamento. No obstante, como se puede ver, la razón kantiana no es todo lo pura que promete, de modo que parece necesario repensar a Kant desde sus principios originarios.

En el orden práctico, nada restringe la autonomía de la razón; de allí que si se toma en serio la tesis kantiana que afirma la primacía de la razón práctica por sobre la especulativa (*cf.* KpV A 215 ss), se debe afirmar también el primado de la acción, y eso es lo que hace Fichte. Ahora bien, este primado significa, en definitiva, que el sujeto es actividad, *Thathandlung*, y que es, por lo tanto, esencialmente libertad.

Fichte comienza la *Doctrina de la ciencia* proponiendo que “debemos buscar un principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser, ni demostrado, ni determinado” (1975b 13). Este principio no puede ser *demostrado*, porque entonces procedería de otro principio que es el fundamento de la demostración y, por lo tanto, no sería primero absolutamente; tampoco puede ser *determinado*, entendiéndose postulado, porque como tal sería dependiente de lo que lo determina o postula. Este principio “debe expresar aquella *autogénesis* [*Thathandlung*]

.....
 producido por leyes morales, por tanto, por la razón, ya que la voluntad activa y, sin embargo, libre exige fundamentos determinados”.

que ni se da, ni se puede dar, entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible” (*ibid.*).² Se trata, pues, de la pura autoposición de sí; no sólo no puede tener deuda alguna con nada extrínseco, sino que es un acto constitutivo de la conciencia y de la realidad a la vez.

De allí que Fichte, en la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*, formulara el problema en los siguientes términos: “¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad, y de este sentimiento de necesidad mismo? Responder a tal cuestión es la tarea de la filosofía.” (1970 186, 1987 8). Este no es otro que el problema planteado por Kant en la *Crítica de la razón pura*, en cuanto los juicios sintéticos *a priori* pretenden dar razón del carácter necesario y universal de ciertos juicios que sirven de fundamento a la ciencia. Sólo que Fichte reformula este problema, porque en Kant, en definitiva, el carácter objetivo del juicio venía dado por la materia de la sensación; vale decir, en último término por la cosa en sí. De allí que, en la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, Fichte replantee esta pregunta en términos más generales: “¿cómo llegamos a admitir un ser?” (1971 211). Lo cual lo acerca más a Leibniz que a Kant. Y, además, supuesto el primado de la acción, esta pregunta tiene sentido, ya que lo que debe ser explicado no es la libertad, sino la necesidad. Ahora bien, como la experiencia no es otra cosa que el sistema de representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad, la filosofía ha de explicar el fundamento de toda experiencia, y tal es lo que se propone la *Doctrina de la ciencia*. Fichte, con este propósito, sigue el derrotero fijado por Kant, pero desecha el recurso a la cosa en sí, porque “todo lo que hace del objeto una *cosa*, algo efectivo, venía del sujeto.” (Schelling 1993b 186). De modo que, si la esencia de la filosofía consistía en “reducir a la unidad absoluta todo lo múltiple” (Fichte 1975a 173), esta reducción requería superar toda dicotomía en el orden de los principios. Ahora bien, este principio último que aúna toda multiplicidad es el Yo; pero si se le objetiva y enajena, se vuelve entonces la vieja *cosa en sí*. El pensamiento es conciencia del ser mismo, por lo tanto el ser es sólo una mitad, cuya otra mitad es el pensamiento. Pues bien, la unidad e inseparabilidad de ambos es lo que Fichte llama *Thathandlung*; se trata del acto de autoposición y autoposición en el que el resultado es el mismo acto.

Este acto es Yo, siempre que no se lo objetiva; por el contrario, se lo ha de entender como la superación, por decirlo así, del hiato entre

.....
2 Respecto de la traducción de *Thathandlung* por “autogénesis”, véase nota del traductor.

sum y *cogito*. Este Yo no puede ser objeto de concepto; es, pues, inconcebible. “De lo anterior resulta que este inconcebible, considerado como el soporte de toda realidad en el saber –soporte comprendido por nosotros en su principio–, ahora puede ser pensado como absoluto sólo en tanto que inconcebible y nada más” (Fichte 1975a 193). Lo absoluto surge de la anulación del concepto, y esta anulación se realiza en virtud de una intuición intelectual, en la que el “contenido” es el acto mismo. De modo que la proposición originaria “Yo soy Yo”, no debe entenderse como la simple reducción del ser al principio de identidad, sino que afirma que el yo se pone a sí mismo, y en este acto de autoposición se posee; *se posee*, no meramente se conoce, *se es* en virtud de esta autoposición que impera sobre sí mismo: “sea Yo”. Ahora bien, con aquel acto trascendental, es decir, con aquel acto que sobre todo condiciona a la misma conciencia empírica, y por eso precisamente la precede, con este acto de metaconciencia de sí, se pone de una vez para cada ser humano el universo entero, el cual, justamente por eso, no existe más que en la conciencia. El sentimiento de necesidad que acompaña a las representaciones es explicado, entonces, a partir del segundo principio fundamental de la *Doctrina de la ciencia*: “Al Yo se opone absolutamente un No-Yo” (Fichte 1965 266). Schelling, en *Del Yo como principio...*, escrito de indudable influencia fichteana, explicando la estructura Yo / No-Yo, dice:

El carácter de la finitud consiste en no poner nada sin, al mismo tiempo, *contraponérselo*. Esta forma de la *contraposición* es originariamente la contraposición del No-Yo. A saber, es necesario para el Yo finito que, en tanto que se pone absolutamente igual a sí mismo, simultáneamente se *contraponga* a todo No-Yo, lo cual no es posible sin *poner* al No-Yo mismo. (1980 104 nota F y 112 nota H)

Ahora bien, este principio puede ser comprendido dialécticamente, esto es, la libertad como tal, característica de la autogénesis del Yo, se constituye en virtud de una oposición: libertad no es mera arbitrariedad (*Willkür*); y el No-Yo, al oponérsele, permite que la libertad se reconozca como tal. La libertad requiere de la oposición para que, en el ejercicio de su ‘poder’ (potencia), se revele ante sí misma. En este sentido, el mundo es sólo el escenario de la acción moral, es decir, de los actos libres.

Fichte afirma que “la filosofía tiene la misión de mostrar el fundamento de toda experiencia, con lo cual su objeto cae necesariamente fuera de toda experiencia” (1987 9). Se trata de *mostrar*, porque, precisamente por su condición de fundamento, no puede ser *demostrado*.

Según Kant, en lo que se ha llamado *giro copernicano*: “Si la intuición debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo

entonces cómo puede saberse de ellos algo *a priori*; pero réglese el objeto [...] por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, y entonces podrá representarse perfectamente esa posibilidad” (krv B xvii).

Ahora bien, Fichte saca de este principio –el giro copernicano– una conclusión que sin duda excede los propósitos de Kant. Para Fichte, el que los objetos se reglen por el sujeto significa que, a partir de allí, se constituye una disciplina como radicalmente *a priori*, y que, por lo tanto, no puede ser de ningún modo contrastada con nada ajeno a ella; vale decir que, en virtud del giro copernicano, se constituye un sistema: “Lo cual [la inversión del enfoque] significa que un sistema sólo puede ser juzgado por él mismo, no por las proposiciones de alguna otra filosofía, debe estar de acuerdo sólo consigo mismo; puede ser explicado, probado o refutado sólo desde él mismo. Hay que aceptarlo por entero o rechazarlo por entero” (1987 5).

Es obvio que Fichte tiene clara la solución: ese sujeto es Yo y, como tal, es anterior a todo procedimiento especulativo, y por lo tanto no puede ser explicado por la razón, precisamente porque esta es explicada por aquel. Sólo una anterioridad radical puede ser un punto de partida de la totalidad. Así pues, el procedimiento explicativo de Kant no se atiene a la naturaleza misma del sujeto –ser lo absolutamente primero–, sino que tal carácter significa que es en sentido propio “absuelto”, vale decir, libre: “la serie que se origina por la composición de este todo [el todo del conocimiento] es producida sólo por la libertad” (Fichte 1987 35).

Sin embargo, Kant, frente a esta “lógica” del Yo y el No-Yo, dice:

[N]o logro aclararme *sobre* él o declararme *por* él; y nada se arreglará porque él imagine todo tan bonito; no leo del todo sus escritos, pero recientemente leí la recensión de sus escritos en la *Jenaer Literaturzeitung*; la primera vez no supe muy bien qué es lo que él quería; lo leí por segunda vez y creí poder entender algo, pero no. Él sostiene la manzana delante de la boca, pero no permite que se la pruebe. Se reduce a la pregunta: *mundus ex aqua*? Él permanece siempre en lo general, nunca da un ejemplo, y, lo que es peor, no puede dar ninguno, porque aquello que se ajusta a sus conceptos generales no existe. (Díaz 89 nota 140)

Las filosofías de Kant y Fichte habrían girado, según Schelling, en torno a dos propósitos que no habrían conseguido alcanzar: por una parte pretendían la constitución de un sistema, y por otra parte, en vistas a lo anterior, debían resolver la ecuación libertad-necesidad que había sido planteada en diferentes términos (como *res cogitans* / *res extensa*, sujeto trascendental / objeto trascendental o yo / no-yo). El único que habría resuelto ambas cuestiones habría sido Spinoza, sólo que, al seguir el camino del dogmatismo, no habría dado espacio a la

libertad. Por el contrario, Schelling se propondrá crear el sistema de la libertad, construir un spinocismo invertido. Pero ya los términos mismos ponen en evidencia una paradoja: ¿cómo es posible un sistema –que de suyo entraña necesidad– de la libertad?

La teoría kantiana contiene, pues, dos elementos absolutamente incomprensibles para Schelling:

[P]or un lado, con la inconcebible implantación en nosotros de una facultad de representación que está constreñida a representar en el espacio y en el tiempo lo que está en sí fuera del espacio y del tiempo, y, por otro lado, con aquello, igualmente inconcebible, que está *fuera* de nosotros, de lo que no sabemos ni lo que es, ni cómo actúa en nosotros, ni qué necesidad tiene de actuar en nosotros y provocar nuestra representación de un mundo sensible. (1993b 179-180)

Por su parte, en el caso de Fichte, autoposición y autoposición, necesidad y libertad se corresponden y exigen mutuamente, y no pueden ser pensadas la una sin la otra. Sólo lo que se pone absolutamente es capaz de poseerse absolutamente, sólo lo que se posee absolutamente es capaz de ponerse absolutamente, lo cual viene a decir que sólo lo absolutamente necesario puede ser absolutamente libre, y viceversa. Tal es también la solución de Schelling, que no significa, como veremos, suprimir la oposición entre una y otra; muy por el contrario, significa la exigencia inmediata de la superación de la contradicción.

A este respecto, Fichte le escribe a Schelling, en carta del 15 de noviembre de 1800:

*En lo que se refiere a la oposición que usted hace entre la Filosofía Transcendental y la Filosofía de la Naturaleza,*³ aún no estoy de acuerdo con usted.⁴ Parece que todo estriba en una confusión que ambos hemos hecho, aquí y allá, entre la actividad *ideal* y la *real*, y la cual espero suprimir totalmente mediante mi nueva exposición. Según mi opinión, *la cosa no se añade a la conciencia*, así como tampoco *la conciencia a la cosa*, sino que ambas están inmediatamente unidas en el Yo que es *ideal-real* y *real-ideal* a la vez. Diferente es la *realidad de la naturaleza*. En la Filosofía Transcendental, esta última aparece como algo que es *absolutamente encontrado*, a saber, como algo *acabado* y *perfecto* y, a decir verdad, esto (que sea algo encontrado) no sucede conforme a sus propias leyes, sino a las leyes *inmanentes* a la *inteligencia* (como ideal-

3 No obstante lo que dice Fichte, Schelling no opone propiamente filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental.

4 Fichte toma por primera vez posición respecto del “Sistema” de Schelling, que ya había aparecido para pascua. Este distanciamiento respecto del libro de Schelling puede ser considerado como el comienzo de la ruptura.

real). La ciencia, que por una fina abstracción hace de la Naturaleza sola su objeto, tiene (justamente porque abstrae de la inteligencia) que poner a la misma como algo *absoluto* y dejar que *se construya* a sí misma *por medio de una ficción*, tal como la Filosofía Transcendental deja que la conciencia se construya a sí misma por *una ficción semejante*. (Díaz 200-201)

A lo cual Schelling responde, en carta del 19 de noviembre de 1800:

La oposición entre Filosofía Transcendental y Filosofía de la Naturaleza es el punto principal. Por lo pronto, sólo puedo asegurarle lo siguiente: la razón por la cual hago esta oposición no se encuentra en la distinción entre actividad ideal y real; ella va un poco más allá. Sobre la cosa que se añade a la conciencia y la conciencia que se añade a la cosa, hablo en la introducción, en la cual justamente intento elevarme desde el punto de vista común al filosófico. Ciertamente, desde aquel punto de vista aparece esa unidad como un añadir. Sin duda que Ud. no me creará capaz de que en el *sistema mismo* piense yo la cosa de ese modo, y, si a pesar de todo, quiere examinar exhaustivamente en la coherencia del sistema, encontrará allí –donde hago de la actividad ideal y real a la vez una actividad objetiva, es decir, productiva (en la teoría de la intuición productiva)– que, al igual que Ud., yo también pongo ambas actividades en uno y el mismo Yo. Por tanto, no es esta la razón de aquella oposición. La razón de la misma se encuentra en que justamente ese Yo, como un Yo ideal-real puramente objetivo, y por eso, al mismo tiempo productivo, precisamente en su acción de producir no es otra cosa que *naturaleza*, de la cual el Yo de la intuición intelectual o el Yo de la autoconsciencia es sólo la potencia superior. En absoluto me puedo imaginar que la realidad, en la Filosofía Transcendental, sea algo encontrado, aun si fuera encontrado de acuerdo a las leyes inmanentes de la inteligencia; pues, siguiendo estas leyes inmanentes, la realidad sólo es encontrada por el filósofo, no por el objeto de la filosofía, este no es aquel que encuentra sino aquel mismo que produce; incluso para el filósofo, no es la realidad algo simplemente encontrado, sino sólo para la conciencia común. (Díaz 204-205)

No obstante, Schelling aún espera una conciliación fundamental entre la vía real, que sigue la naturaleza, y la ideal, que transita por el sujeto:

Esta diferencia –de la cual sé y lo afirmo por adelantado, que se resolverá en el más completo acuerdo– no nos puede impedir ofrecer al público algo en común; tanto más se fomentará la actividad cuando se nos vea avanzar hacia la misma meta por caminos que quizás parecen ser diferentes, y aunque no se comprenda cómo pueda ser posible; así se

podrá rebatir enérgicamente cualquier tipo de literalidad. Ud. está muy por encima como para desear a alguien como un simple adepto, para no ver con satisfacción el peculiar camino que yo quiero tomar, y para no exigirme seguirlo, si es que se convence de que conduce a la meta. No necesito decirle que hasta ahora estoy de acuerdo con Ud. en todos los puntos esenciales de su sistema, y que, justamente por eso, también creo entenderle perfectamente. En aquello con lo cual no estoy de acuerdo y que, no obstante, se trata de un punto esencial (p. ej., en la teoría de la religión), creo que aún no he llegado a entenderle. De todos modos, precisamente este es un punto que nos permite estar de acuerdo, por lo menos en lo relativo a los primeros principios, y que, por lo tanto, a este respecto o en relación a los principios el desacuerdo *no* es esencial. (Díaz 208)

Según el proyecto de Schelling, y formulado en términos no schellingianos, se trata, pues, de reconstruir una metafísica del ser y no del *nous*. Schelling intenta alcanzar el ser como existencia. Ahora bien, la existencia es precisamente lo que no puede ser pensado, pero que, aunque es lo que absolutamente trasciende el ámbito de la conciencia, tampoco puede ser llamado No-yo. La existencia, el ser, es de hecho realmente anterior tanto al Yo como al No-Yo; es, como quería Schelling en *Vom Ich...* (cf. 89), lo que nunca puede ser objeto, pero paradójicamente, tampoco sujeto (cf. Loer 31).⁵ Ahora bien, el ser es precisamente lo escondido, lo oculto, lo reprimido. Sólo aparecen acá y allá las formas de su represión. Es la represión la que engendra la multiplicidad. El ser es lo encerrado, lo oculto, la nuez, la semilla de donde, obligada por la represión, surge la multiplicidad. En este sentido, la conciencia de sí, en definitiva, el *cogito*, termina por ser la forma más peculiar de represión porque intenta dar libertad a algo que no puede ser libre. Abre puertas, pero sólo surge oscuridad. Nadie puede liberar al ser, sólo él se puede liberar a sí mismo, y lo hace bajo la forma de una historia trascendental en la naturaleza. De modo que el intento de liberarlo desde la razón o el pensar es otra forma de represión que, en lugar de mostrarlo, lo oculta. La autoconciencia, entonces, no es sino la forma que asume ese mandato dirigido a sí mismo, pero el auténtico estado superior se alcanza en una voluntad que no quiere: en el abandono.

Todo intento dialéctico de apresar lo incondicionado significa, precisamente por dialéctico, someterlo a las condiciones de un pensar que se pone a sí mismo, y que, por lo tanto, no puede sino encontrarse

.....
 5 *Diese Überschwendlichkeit, dieses daß weder Subject noch Objekt ist, ist also die Voraussetzung aller Philosophie....* El texto pertenece a Schelling.

consigo mismo. Es necesaria pues una forma de saber que esté más allá del pensar, un saber que sabe, un saber que meramente ve, en el más viejo sentido, puramente contemplativo. Se trata de superar la trampa del *cogito*, que coloca al ser en el pensar y no en la mera contemplación, que tiene por lo demás un origen bastardo, porque es hijo de la duda, y es, por tanto, de alguna manera, fruto de la dialéctica.

La concepción dialéctica podrá ser verdadera, dice Schelling, sólo si se trata de una eternidad sin ningún efecto exterior, pero entonces sería como una nada (cf. Schelling 1968 66). Un principio absoluto que no cumpla otra función que una función dialéctica, paradójicamente, no es un principio; porque en razón de su pura autosustentación y autarquía, en definitiva meramente lógica, es incapaz absolutamente de salir de sí mismo; toda referencia a algo otro que existe y es real significa inevitablemente una relativización del principio. Por lo tanto, desde la perspectiva dialéctica, el problema queda planteado en términos de un dilema: o bien es principio, o bien es absoluto; pues desde esta perspectiva, si es absoluto, queda absolutamente clausurado sobre sí.

La contemplación, por el contrario, significa la anulación absoluta de la distancia que media entre polos dialécticos; por decirlo así, no piensa: sabe. La misma autoconciencia debe ser entendida, ya no como el acto por el que el yo se piensa a sí mismo, vale decir, bajo la forma de la apercepción, sino bajo la forma de la contemplación que recorre una identidad histórica. Si el tiempo es la forma del sentido interno, esto no debe ser entendido como la prefiguración *a priori* de una sensibilidad, sino como la configuración de hecho de una identidad. De modo que si la contemplación no es, ni puede ser, dialéctica, entonces es necesariamente histórica. No obstante, si bien no se trata del encadenamiento de un devenir dado bajo la forma de la idea (Yo), tampoco se trata del encadenamiento de un devenir bajo la forma de lo real (Naturaleza o No-Yo), entendido como existencia determinada. Se trata de lo que podríamos llamar la historia trascendental del ser, que está más allá de lo ideal y de lo real.

Este punto es capital, se trata de un saber en el que, no obstante su facticidad, en la medida en que lo que allí se contempla es la misma reconstrucción de la autorrevelación de lo absoluto en la existencia, el acto de asentimiento alcanza lo absoluto, no objetivamente, sino como sujeto-objeto; porque contempla objetivamente algo que se revela en un acto de manifestación de sí mismo, vale decir, como sujeto. Pero que sea sujeto-objeto no significa que supere absolutamente estas determinaciones.

Schelling escribe en 1795, a los 20 años, *Acerca del Yo como principio de la filosofía o acerca de lo incondicionado del saber humano*, bajo

la clara influencia de Fichte, y se lo envía a su amigo Hegel. Este le responde, como siempre, con una ambigüedad característica. Comienza diciéndole que no hará comentarios del escrito, aunque luego los hace:

No puedes esperar de mí que le haga observaciones a tu opúsculo.⁶ Sólo soy un aprendiz en este sentido; intento, sí, estudiar la *Grundlage* de Fichte. Permíteme una acotación que se me ha ocurrido, para que por lo menos puedas apreciar mi buena voluntad de satisfacer tu deseo de que te haga partícipe de mis apreciaciones. En el §12 de tu escrito le asignas al Yo el atributo de substancia única.⁷ A mí me parece que si la substancia y el atributo son conceptos convertibles, no se debería aplicar el concepto de substancia al Yo absoluto, sino más bien al empírico, tal como aparece en la autoconciencia. La impresión de que tú no te referías a este Yo (que une la tesis suprema y la antítesis) la obtuve del párrafo anterior, en el cual le atribuyes la indivisibilidad al Yo.⁸ Ahora bien, este predicado debe atribuírse solamente al Yo absoluto, y no al Yo tal como aparece en la autoconciencia, en la cual se muestra poniéndose a sí mismo como una parte de su realidad. (Díaz 324)

Ya aquí se puede rastrear una diferencia, que tendrá su desarrollo más adelante. Efectivamente, toda la filosofía de la naturaleza de Schelling consiste en un desarrollo dinámico de esta hasta la autoconciencia, donde la vertiente ideal y la real se identifican plenamente y, por lo tanto, es plenitud, tanto de la naturaleza como del Yo. En ningún caso, tal como lo entiende Schelling, el Yo se muestra poniéndose a sí mismo como una *parte* de su realidad, sino que “el Yo comprende todo ser, toda realidad” (1980 111).

Cabe suponer que en esta observación de Hegel está ya presente lo que sostendrá en *Creer y saber*: “Las cosas, en cuanto son conocidas mediante el entendimiento, son sólo fenómenos, nada en sí, lo cual es un resultado muy verdadero; pero la conclusión inmediata es que también un entendimiento que sólo conoce fenómenos y nada en sí, es él mismo fenómeno y nada en sí.” (1992 45). Este es un reproche análogo al que también le hace a Kant, por cuanto la filosofía de este último recae en la absoluta finitud y subjetividad (cf. Hegel 1997 418), y su tarea se agota en el conocimiento de esta subjetividad, es decir, en “una crítica de la facultad de conocimiento” (*id.* 421), sin elevarse hasta el conocimiento de lo absoluto (cf. *id.* 459). Así, en Kant todo

6 Se trata de *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*.

7 §12: “Si la substancia es lo incondicionado, entonces el Yo es la única substancia. Pues, si hubiera varias substancias, entonces habría un Yo fuera del Yo, lo cual es absurdo. No obstante, todo lo que es, es en el Yo y fuera de él no es nada”.

8 Se refiere a la formulación de Schelling: *Das Ich ist also untheilbar*.

ha ido quedando más allá de los límites de la razón, y todo lo que está dentro de esos límites no son más que representaciones fantasmales de objetos cuya unidad sintética, es decir, su identidad, estriba en ser formas, modulaciones, de la razón misma. Pese a que Fichte, y también Schelling, han dado pasos importantes en la búsqueda de un saber que sea auténtico saber, como pide el mismo Schelling en *Del Yo...*, “un saber que tenga realidad” (2004b 71),⁹ no han conseguido, según Hegel, dar ni con el principio ni con el método constructivo que permita cerrar el sistema.

Por otra parte, el proceso que va desde la *Differenzschrift* hasta la *Fenomenología* está también plagado de malos entendidos. Si bien hay que creerle a Schelling que en la elaboración del *Differenzschrift* no le cupo ninguna participación, Hegel sin duda, para realizar tal comparación, contaba, además de los escritos de Schelling, con un conocimiento “personal” de reflexiones, búsquedas y propósitos implícitos de este. De allí que en el riguroso análisis que hace en esa obra del sistema de Schelling, tal como estaba elaborado hasta ese momento, infiera y conduzca el pensamiento más allá de los textos hasta entonces publicados, lo cual ha servido para suponer que esta obra le sirvió al mismo Schelling para aclarar su propia posición (cf. Tilliette 1970 II 297ss). No obstante, la misma carta a Fichte permite colegir que Schelling consideraba que la interpretación de Hegel se avenía a los hechos, al describirlo como “una cabeza muy excelente” (Díaz 256).

Pero el hecho mismo de que Hegel escriba sobre el sistema de Schelling coloca a este último en una cierta superioridad respecto de aquel, superioridad que sin duda halagaba el orgullo de Schelling. En este sentido, el famoso pasaje del prefacio de la *Fenomenología del espíritu* [F], publicada en 1807, fue para Schelling totalmente sorprendente. A este respecto vale la pena citar la totalidad del párrafo:

Se trata más bien de un monocolorido [*einfarbiger*] formalismo, que sólo logra establecer diferencias en cuanto al material [*Stoffes*], y esto lo logra por cierto porque este estaba ya presto y era conocido. Y presume esta monotonía [*Eintönigkeit*] y la universalidad abstracta como lo absoluto; asegura que quienes no se dan por satisfechos con ese modo de ver, revelan con ello su incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto y mantenerse firmemente en él. Así como, en otros casos, la vacua posibilidad de representarse algo de otro modo bastaba para refutar una representación, y la misma mera posibilidad, el pensamiento universal, encerraba todo el valor positivo del conocimiento real, aquí vemos cómo se atribuye también todo valor a la idea

9 Se cita por la traducción. La referencia a la edición crítica es (Schelling 1980 85).

universal bajo esta forma de irrealidad, y cómo se disuelve lo diferenciado y lo determinado; o, mejor dicho, vemos hacerse valer como método especulativo lo no desarrollado, o el hecho, no justificado por sí mismo, de arrojarlo al abismo del vacío. Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A = A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno, tal que en lo absoluto todo es igual, al conocimiento diferenciado y pleno, o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todas las vacas son negras, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.¹⁰ (*Phänomenologie des Geistes* [ph] 17 traducción mía)

Es sabido que la excusa de Hegel respecto a este pasaje es que no se está refiriendo a Schelling mismo, sino a sus seguidores. De hecho, acusar al pensamiento de Schelling de mero formalismo tiene que haberle parecido a este algo completamente incomprensible e inusitado, y naturalmente mucho más por parte de quien consideraba su amigo, y que seis años antes había publicado el *Differenzschrift*. En la carta en la que Hegel le informa sobre la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, adelanta la explicación del pasaje del Prefacio: “No encontrarás que en el Prefacio haya exagerado contra la banal vulgaridad que ha hecho tanto mal abusando particularmente de tus formas, y que rebaja tu ciencia al nivel de un estéril formalismo” (Díaz 388). Schelling parece aceptar estas excusas, porque eso son, y se refugia, por decirlo así, en su orgullo:

Puesto que tú mismo te referes a la parte polémica de este [del Prefacio], tendría que, por cierto, sobre la base de la justa medida de la opinión que tengo de mí mismo, tenerme en muy poco para darme por aludido por esa polémica. Esta debe recaer, pues, como tú mismo lo expresas en la carta que me diriges, sólo sobre el mal uso y sobre los repetidores [de mi filosofía] con su parloteo, si bien en esta obra misma no se hace tal diferencia. Te puedes imaginar fácilmente cuán contento estaría de sacármelos de encima. (Díaz 389)

Ciertamente, en el Prefacio mismo no hay ninguna referencia, ni siquiera una alusión, que señale que la crítica no está dirigida contra Schelling mismo, sino contra sus secuaces. Pero Schelling, a

10 *Diß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erhalten oder Erfüllung suchenden und fodernden Erkenntniß entgegensetzen. –oder sein absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflieht, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß.*

continuación, trata de poner las cosas en claro: “Aquello acerca de lo cual tenemos convicciones completamente diferentes debería ser puesto de manifiesto, sin conciliación, entre nosotros breve y claramente, y permitir así que se resuelvan.” (Díaz 389). En pocas palabras, si hay diferencias, que estas sean expuestas y discutidas como tales, sin oscuras y evasivas alusiones en algún prefacio.

Asimismo, con la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel es consciente de haber alcanzado un lugar preeminente en la filosofía alemana; por ello, frente a presuntos proyectos, le deja en claro a Schelling: “en general, no podría participar con agrado en ninguna institución en la cual yo no esté en mayor o menor medida a la cabeza y sea responsable del conjunto” (Díaz 386). Hegel marcha a Nürenberg en 1808, a Heidelberg en 1816 y a Berlín en 1818, donde permanece hasta su muerte, víctima del cólera en 1831. En 1841, Schelling es llamado a Berlín por Federico-Guillermo de Prusia con el propósito de sepultar el fantasma de Hegel, que seguía gravitando en esa ciudad. Pero luego de un éxito inicial, decae la asistencia del público a sus lecciones, y decide entonces retirarse de la docencia en Berlín, en 1846. No obstante, el diálogo entre Schelling y Hegel sigue vivo, como se puede verse en los numerosos escritos contemporáneos que tratan de la relación entre ambos; diálogo que probablemente tiene su comienzo en *Die älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*.¹¹

Bibliografía

- Díaz, J. A. (ed.). *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Ochoa, H. y Gutiérrez, R. (trad., intro. y notas). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Fichte, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965.
- Fichte, J. G. “Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre”. *Gesamtausgabe* 1, 4. Stuttgart-Bad Cannstatt: Verlag Friedrich Fromman (Günther Hozboog), 1970.
- Fichte, J. G. “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben”. *Fichtes Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, zur theoretischen Philosophie I. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971.
- Fichte, J. G. “Exposición de la Doctrina de la ciencia (1804)”, Fichte, J. G. *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1975a.

11 Este escrito se conserva de la mano de Hegel, no obstante que ha sido atribuido también a Hölderlin y a Schelling, y proviene probablemente de la época en que los tres amigos estaban en el Seminario de Tübingen, de modo que también puede presumirse que fue una obra realizada en conjunto. Para el texto y su datación, cf. Jamme. Para la discusión sobre la autoría, cf. Tilliette 1987 26-43.

- Fichte, *Doctrina de la Ciencia (como manuscrito para sus oyentes)* [1794]. Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1975b.
- Fichte, J. G. *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. Gesamtausgabe [GA], Academia de Ciencias de Baviera. Stuttgart-Bad Cannstat: Frommann-Holzboog, 1977. Traducción al español en: <http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/fundamento.pdf>.
- Fichte, J. G. *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Tecnos, 1987.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1991.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, [ph] Herausgegeben von Bonsiepen, Wolfgang & Heede, Reinhard. Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.
- Hegel, W. W. F. *Creer y saber*. Bogotá: Norma, 1992.
- Hegel, W. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu* [F]. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada Editores, 2010.
- Hoyos, L. E. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Jacobi, H. J., "David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch". *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Zweiter Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- Jamme, C. & Schneider, H. (eds.) *Mythologie der Vernunft. Hegels 'älteste Systemprogramm' des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Kant, I. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* [QOP] Madrid: Excerpta philosophica, 13, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica* [kpV]. Madrid: Alianza, 2000.
- Kant, I. *Crítica de la Razón Pura* [krV], Caimi, M. (trad, estudio preliminar y notas). México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Loer, B. *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß*. Berlin-New York: Walter Gruyter Verlag, 1974.
- Schelling, F. W. J. *Briefe und Dokumente*, Horst Fuhrman (ed.). Bonn: Bouvier Verlag, 1962-1979.
- Schelling, F. W. J. *Die Weltalter, Ausgewählte Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

- Schelling, F. W. J. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über des Unbedingte im menschlichen Wissen*, Historisch-Kritische Ausgabe, 1, 2, E. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- Schelling, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Schelling, F. W. J. *Las edades del mundo*. Valparaíso: Ediciones Cerro Alegre, 1993a.
- Schelling, F. W. J., *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*, Málaga: Edinford SA, 1993b.
- Schelling, F. W. J. *Allgemeine Deduction des dynamischen Processes*, Historisch-kritische Ausgabe, 1, 8, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004a.
- Schelling, F. W. J. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid: Trotta, 2004b.
- Schelling, F.W.J. *System des Transscendentalen Idealismus*, [Tubinga, 1800], Schelling Werke, Historisch-kritische Ausgabe, 1, 9, 1. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005.
- Tilliette, X. *Schelling, une philosophie en devenir*, 1, *Le système vivant, 1794-1821*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- Tilliette, X. *Schelling, une philosophie en devenir*, II, *La dernière philosophie, 1821-1854*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- Tilliette, X. *Schelling, est-il bien l'auteur de l'Älteste Systemprogramm?*, Id. "L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling". París: PUF, 1987.