

III. LA FILOSOFÍA Y EL MUNDO: EL CAMINO DESDE EL OBJETO TEÓRICO HACIA LA EXPERIENCIA TEÓRICO-ATEÓRICA DEL MUNDO

CON NOVALIS encontramos la frase: "Nunca nos comprenderemos completamente, pero podemos someternos a algo mucho más amplio que un 'comprender.'" ⁵⁴ La doctrina fichteana de las ciencias no es otra cosa que una lógica aplicada. ⁵⁵ Es necesario pasar más allá de ella; debemos perseguir el ideal de una "doctrina superior de las ciencias". ⁵⁶

El progreso de Kant respecto de Aristóteles había sido: aplicar el pensamiento a ese "algo" que se juzga luego como objeto, y destilar así del objeto su forma teórica; Fichte había tratado de superar este formalismo y se había apoderado del objeto mismo, penetrado hacia la afirmación del objeto mediante el pensamiento y hacia la afirmación objetiva del pensamiento (dos aspectos de lo mismo). Luego, el romanticismo descubrió que este pensamiento mismo ya no encontraba límite alguno dentro de sí mismo, pero sí un límite inherente a su esencia. Fuera de su comportamiento teórico hacia el mundo, los románticos encontraban como problema "lo totalmente distinto": el arte, el amor, lo sagrado, la existencia vegetativa de las plantas, temas con los que buscaban empatía, considerándoles como temas irracionalmente-vivos al conocimiento de las características de los cuales el pensador parecía más bien obstaculizar que abrir el camino al tomarles como objeto de su saber teórico.

Los románticos intuían "el caos que quedaba fuera del sistema", ⁵⁷ y consideraban esto como mérito propio.

⁵⁴ Edición J. Minor, II, 111.

⁵⁵ *Ibidem*, II, 171 y s.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, II, 189, y ya antes en II, 184.

⁵⁷ Cf. p. 15 de este libro.

Por tercera vez, el "concepto" cambió en cuanto a su tarea y su estructura, de manera decisiva. También lo "totalmente distinto" del pensamiento puro debe encontrar su lugar en la filosofía: sólo con esto, la filosofía sale del marco teórico especial de una doctrina de las ciencias y se convierte en una doctrina del universo.⁵⁸

¡Fijémonos en el procedimiento de este progreso! Kant había creado una "lógica aplicada": la teoría del conocimiento. Había acercado el pensamiento a su llamado "objeto". Un residuo había quedado; ninguna cosa, pero sí un problema. Como problema teórico, Fichte había tratado de resolverlo a base de una decisión.⁵⁹ Ahora, más allá de esta solución, se asomaban nuevas interrogaciones, muy distintas, que igualmente requieren imperativamente una solución. La problemática del objeto de ninguna manera se había agotado: como algo bello, algo único en el universo, algo divino, algo vivo, se acercaba a los filósofos y exigía ser "acercado a sí mismo", es decir, ser "resuelto" de acuerdo con su problemática teórico-ateórica.

Los dos primeros que en este sentido salían más allá del mundo exclusivamente teórico de Kant, fueron Jacobi y Schiller. Los dos procedían del idealismo prekantiano, aquel idealismo como cuyo último representante veremos a Herder. Ambos absorbían la filosofía trascendental. Y ambos, finalmente, llegaron a ser precursores del romanticismo por el hecho de intentar, cada uno a su manera, con ayuda del nuevo método filosófico, penetrar en aquellos aspectos de la vida

⁵⁸ Desde luego, la intención de este ensayo es la de demostrar claramente que un pensamiento "puro", como sugerido por la frase anterior, no existe. El pensamiento es un objeto, y cada objeto es una mezcla de elementos teóricos y a-teóricos.

⁵⁹ Su solución era "teoreticista" por el hecho de determinar el principio de su filosofía en forma heterotética: yo (lo uno) es igual a yo (lo otro). Es evidente que esta afirmación puede ser calificada de irracional en la medida en que representa un acto que provoca un contenido; irracional en comparación con las formas racionales del pensar, conceptualmente estancadas. Aquí se encuentra de antemano el punto de partida para la ampliación posterior de la doctrina fichteana. Sin embargo, en este contraste nace a su vez una teoría: "Nada es, si no existe Dios; y Dios no es otra cosa que la Vida." Fundamentalmente, Fichte nunca logró pasar más allá de esta heterotesis de lo racional (lo uno) y lo irracional (lo otro), a pesar de que finalmente concibió "lo uno" en sentido religioso, como "lo uno eterno", no fragmentado.

y de sus formas culturales extracientíficas, que no habían formado parte —o que habían participado— insuficientemente de la realidad intelectual kantiana.

Jacobi utilizó la *Crítica de la razón pura* como punto de partida, y resolvió de manera metalógica el “problema” de la “cosa en sí”: la verdad no es algo que nos ha sido otorgado, sino algo que sólo podemos intuir; la “realidad propiamente dicha” no puede ser conocida, pero sí es posible creer en ella. En la doctrina del juicio este viraje debe encontrar su fundamento firme, como Ernst von Aster ha demostrado en forma excelente.⁶⁰ De acuerdo con Kant, el juicio es en esencia una síntesis, y la síntesis consiste en la unión de elementos plurales producidos por la contemplación. Jacobi se opone a esta “unión”. “Supongamos que hubiera algo puro y múltiple: ¿qué haría posible la unión, en tal caso? Evidentemente la circunstancia de que se efectuara en algún tercer elemento. Supongamos ahora que tuviéramos algo distinto dentro del espacio; en tal caso, su unión consiste en la circunstancia de que se encuentra en el espacio. Supongamos luego que tuviéramos algo distinto dentro de la conciencia; en tal caso, la unión consiste en la circunstancia de que se encuentra en la conciencia. ¿Qué es lo que une ahora los dos objetos espaciales? El espacio. ¿Qué es lo que une la multiplicidad de la conciencia? La conciencia. Toda esta síntesis no nos revela más que una identidad. Si dos objetos se encuentran en el espacio, son idénticos en cuanto a objetos espaciales; si se encuentran en la conciencia, son idénticos en calidad de objetos-dentro-de-la-conciencia. ¿Por qué necesitamos aquí de un acto especial de unión? Por el espacio, y por la conciencia, ambos en calidad de receptores pasivos, ¿no se realiza toda la síntesis ya completa? La capacidad de fijarla, de declarar que existe, es lo que llamamos intelecto. El intelecto no hace otra cosa que enunciar identidades, y para que esto sea posible, es condición previa que exista la posibilidad de encontrar identidades y faltas de identidad. La identidad es la destrucción de lo especial, la eliminación de la heterogeneidad; y después de eliminar todos los detalles individuales de los objetos, no les queda más que una generalidad,

⁶⁰ *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie* [Historia de la más reciente teoría del conocimiento], p. 572 y s.

siempre igual a sí misma. Todo juicio es la expresión de tal identidad encontrada.”⁶¹

Al artista Schiller le preocupaba un aspecto del mundo de los objetos: no tanto su lado ontológico general, sino más bien su imagen viva. La cosa en sí no le interesaba mucho; en cambio tomó la *Crítica del juicio* como punto de partida. Y es interesante observar paso a paso cómo se encuentra primero aún fascinado por la manera en que Kant presentaba el problema metodológico, y cómo luego dirige su ataque cada vez más hacia la “cosa”, y aclara “el objeto mismo” como el objeto bello. Kant, como estética, sólo se había atrevido a determinar lo bello de manera subjetiva; pero Schiller lo determinó en forma objetiva (en las cartas de la serie *Kallias*, 1793). Esta actitud, empero, significa precisamente una confesión de fe de índole kantiana. “Kant sólo ha descrito en forma general el ánimo estético del crítico y del creador. Schiller, en cambio, encontró el tránsito hacia los objetos estéticos.”⁶² ¡A este respecto Schiller realizó un acto análogo al paso que hizo Kant desde la lógica formal hacia la teoría del conocimiento! Sin embargo, la determinación objetiva aún quedaba poco clara, ya que puede tratarse de un imperativo, pero también de algo perteneciente al mundo de los objetos.⁶³

En su ensayo *De lo ameno, y de la dignidad* (1793) ya predomina el interés por lo objetivo: la figura humana se encuentra en el centro del estudio; la belleza arquitectónica de su estructura es el punto de partida para Schiller. Aquí se forma también el concepto, tan importante para el romanticismo, del “alma bella”, “que no tiene otro mérito que el de ser”, un ideal de un comportamiento dentro del mundo que podemos calificar de femenino-teórico, al cual Schiller juntará más tarde al Genio ingenuamente creador, el ideal de la productividad masculino-ateórica. *Las cartas sobre la*

⁶¹ *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* [Sobre el intento de la crítica de procurar que la razón siente cabeza], 1802, *Werke* [Obras], tomo III, p. 161.

⁶² EUGEN KÜHNEMANN, *Schillers philosophische Schriften und Gedichte* [Los escritos y poemas filosóficos de Schiller], 3ª ed., Introducción, p. 35.

⁶³ Cf. las pp. 29 y s. de este ensayo; en cuanto a la interpretación en el sentido de un imperativo, véase mi estudio “Aesthetizismen” [Esteticismos], *Logos* XI, 2, pp. 218 y ss.

educación estética del hombre (1794/95) amplían todo este campo de problemas hacia lo macro-humano. Ahora ya no se trata de unas bellas figuras aisladas; ahora se trata de un objeto, de la humanidad como un organismo vivo, que coincide con el problema de la belleza. Kant alaba este estudio, y declara su conformidad con él.⁶⁴ Sin embargo, Schiller tenía razón al escribir a Jacobi: "Allí donde sólo destrozo y me opongo a otras opiniones doctrinarias, opero en sentido netamente kantiano; pero allí donde construyo, me encuentro en oposición a Kant."⁶⁵ En cambio, era muy natural que Goethe, a quien el ensayo sobre lo ameno y lo digno había parecido demasiado duro, forzado —en una palabra: demasiado kantiano—,⁶⁶ juzgó acerca de las "cartas": "Así como una sabrosa bebida que se encuentra en armonía con nuestra naturaleza es fácilmente absorbida por nosotros, así estas cartas me agradaron y aprovecharon."⁶⁷ Schiller había salido al encuentro de Goethe, en su desenvolvimiento. Por esto pudo abarcar de manera congenial en toda su objetividad irracional, en su último ensayo estético de cierta envergadura, llamado *De la poesía ingenua y sentimental*, tanto al artista ingenuo, al artista que sobre todo es artista (la esencia de la personalidad poética de Goethe), como su creación, sola ley para sí misma (por lo tanto, la labor poética de Goethe).

¡Goethe! Ya hemos pronunciado ahora el nombre del hombre cuya existencia-del-mundo forma el verdadero contrapeso contra la teoría-del-mundo de Kant y Fichte. Con una intuición exenta de vacilaciones, Friedrich Schlegel pone al *Wilhelm Meister* al lado de la teoría de las ciencias, de Fichte, como "las máximas tendencias de la época".⁶⁸ Goethe ilustra el "caos fuera del sistema" por el hecho de dominarlo, desarrollando el contenido teórico-ateórico de la vida con todo su panorama de objetos, y haciéndolos valer en forma de una humanidad madura, plenamente civilizada. Llenar al

⁶⁴ Véase su carta a Schiller de 30 de marzo de 1795.

⁶⁵ Carta a F. H. Jacobi del 29 de junio de 1795.

⁶⁶ Como resulta de los *Annalen oder Tag- und Jahreshefte*, 1794 [Anales, o apuntes diarios y anuales]; *Erste Bekanntschaft mit Schiller* [Primer encuentro con Schiller].

⁶⁷ Carta a Schiller del 26 de octubre de 1794.

⁶⁸ *Fragmente* [Fragmentos], Athenaeum I, 2, 1798, Minor N° 216.

yo absoluto de Fichte, con la substancia mundial de Goethe; ampliar la teoría de las ciencias, de índole logística, hacia la compleja experiencia del mundo, de Goethe: he aquí el problema del romanticismo.

¿Cómo había que resolverlo?

Recordemos de qué manera la filosofía se acercó primero a la "cosa en sí" (en cierto sentido el primer problema de su género que tuvo que ser resuelto de manera teórica, a pesar de ser ateórico — problema surgido aun dentro de la teoría misma del conocimiento). Recordemos que este problema fue tratado como una entidad irracional, que en general sólo puede ser expresada en forma indirecta y con ayuda de lo infinito. A la luz de lo anterior, el método utilizado primero por los románticos debe parecer efectivamente el más indicado. Se intentaba usar un camino indirecto con ayuda del recurso de lo infinito — se trataba de elaborar al objeto en su realidad acabada, dividiéndolo por el universo, para decirlo así. Esta "bufonería trascendental"⁶⁹ fue designada como ironía. Filosofar con ironía significa: tomar en cuenta, en cada momento y en cada pensamiento, al "caos fuera del sistema"; significa por lo tanto un perfeccionamiento de la unión de "tener un sistema y no tener un sistema".⁷⁰ Los románticos construían, pero dejaban entrever que no tomaban muy en serio su construcción, en cuanto querían decir algo muy distinto de lo que realmente decían, algo que no puede decirse de otra manera que en esta forma "negativa". Esta utilización práctica de la negación no carece de importancia para el ulterior desarrollo de los problemas.

Sin embargo, la charla irónica y espiritual de Friedrich Schlegel no era más que un comienzo. En ocasiones, es verdad, iluminaba de manera sumamente clara la gran tarea, por ejemplo cuando escribió: "El que caracterizara debidamente al *Meister* de Goethe podría retirarse definitivamente."⁷¹ Sin embargo, nunca llegó a realizarse tal hazaña sinté-

⁶⁹ El término es de Friedrich Schlegel, en los *Fragments critiques*, Liceo de las Bellas Artes, 1797 - Minor N° 42.

⁷⁰ Cf. *Fragments, Athenaeum* 1, 2, 1798 - Minor N° 53.

⁷¹ Según FRIEDRICH SCHLEGEL, en los *Kritische Fragmente* [Fragmentos críticos], publicados en el *Lyceum der Schönen Künste* [Liceo de las Bellas Artes], 1797 (Minor N° 42).

tica, y tanto Goethe como —aún más— Schiller contemplaban con desprecio aquellas “payasadas trascendentales”.

En el “idealismo mágico” de Novalis encontramos un innegable progreso. Novalis tomaba a Fichte como punto de partida, pero intentaba llegar más allá de éste, con ayuda de la seguridad sonámbula del poeta. De la misma manera en que exigía una “doctrina superior de las ciencias”, también pedía una clase superior, y ampliada, de actividad: un “hecho de índole superior” en su terminología.⁷² En este “hecho de índole superior” caben de la misma manera la genial autoafirmación del artista en la obra artística, como la piadosa autoafirmación del santo en Dios, o la amorosa autoafirmación de Novalis en Soffa. Un método psicológico trascendental ⁷³ acompaña esta actividad ampliada, y el mundo se muestra, sobre esta base, en una nueva luz diáfana. Este método no cambia los objetos; dista mucho de querer violarles mediante teorías. En cambio, convierte “las cosas en transparentes, en cierto sentido”: el idealista mágico puede mirar a través de ellos, y reconocer su esencia íntima. No conoce su aspecto exterior, sino su interior; vive dentro de las cosas; opera dentro de ellas mismas.⁷⁴

Sin ninguna duda, estas ideas se encuentran en el camino que lleva desde Kant hacia la digestión filosófica de los diversos problemas que llevan la etiqueta de “Goethe”. Wilhelm Dilthey señaló cuántos pensamientos de Hegel fueron anticipados por Novalis.⁷⁵ Sin embargo, es un hecho histórico que Novalis, a causa del carácter esotérico y personal de su ideología, a causa de lo fragmentario de sus ocurrencias, y por la brevedad de su vida, no ha ejercido sobre la filosofía ninguna influencia considerable. Tal influencia sólo puede atribuirse al único verdadero filósofo del romanticismo: Schelling.

Schelling nos dice en sus *Explicaciones sobre el método del*

⁷² *Ibidem*, II, 184.

⁷³ Cf. HEINRICH SIMON, *Die theoretischen Grundlagen des magischen Idealismus von Novalis* [Los fundamentos teóricos del idealismo mágico de Novalis], 1905 (una tesis presentada en la Universidad de Heidelberg).

⁷⁴ PAUL HENSEL, *Novalis' Magischer Idealismus* [El idealismo mágico de Novalis], *Anales de la Sociedad Filosófica de Berlín*, 1923, p. 17.

⁷⁵ *La experiencia y la poesía: Novalis*.

estudio académico de 1803: ⁷⁶ “En caso de que no hubiese otro conocimiento que el adquirido mediante la razón, y ninguna otra razón que la que toma la forma del intelecto, entonces deberíamos renunciar a todo conocimiento inmediato y categórico de lo incondicional y de lo sobrenatural, como enseña Kant.” Sin embargo, existe un conocimiento diferente, más perfecto, más amplio. “Opuesto al intelecto —categoría tan rígida e inmutable— se encuentra, en la verdadera filosofía, la razón.” ⁷⁷ “Todos los errores del intelecto nacen del hecho de que él forma juicios respecto de los objetos, vistos en su no-totalidad.” “El intelecto es la razón vista desde el ángulo de su no-totalidad.” ⁷⁸ La actividad del intelecto ve en forma incompleta la solución de los problemas de que se trata: sólo aporta la solución de un problema meramente teórico —un “pre-juicio” por lo tanto, en el sentido más original del término!— La “cosa en sí” había sido un prejuicio de índole chocante; por la manera de formular este tema, uno puede ver claramente que esta monstruosidad había sido el vástago del pensamiento heterológico. Sin embargo, Schelling opinaba que este prejuicio aún vagaba por la doctrina de las ciencias de Fichte, en forma más escondida, pero precisamente por ello en forma más objetable; y con esto quedaba en la doctrina de Fichte también un resto de aquel “dualismo”, que precisamente debía ser eliminado y vencido por la “actividad”. ⁷⁹ Fichte había dicho: “Esta contemplación del filósofo por sí mismo durante el acto por el cual surge su yo, es lo que llamo ‘contemplación intelectual’.” ⁸⁰ Ya no podía designarlo como un “juicio” en sentido kantiano, ya que no sólo estaba lleno de contenido, sino al mismo tiempo conscientemente lleno de contenido. Esto no podía llamarse “reflexión” en el sentido de “otorgamiento de forma con un fin determinado”, sino en el sentido de un “otorgamiento de contenido a partir de sí mismo”, y este “sí mis-

⁷⁶ *Sämtliche Werke* [Obras completas], ed. 1856 y próximos años, 1/15, p. 270.

⁷⁷ *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* [Explicación de la verdadera relación entre la filosofía de la naturaleza y la doctrina de Fichte en forma enmendada], 1806, *Ibidem*, 1/7, p. 41.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁷⁹ Cf. *Obras*, 1/5, p. 274.

⁸⁰ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [Segunda Introducción a la teoría de las ciencias], 1797, ed. Medicus I, p. 463.

mo" desde luego no podía considerarse como "juzgado". Más bien había sido evocado por este "otorgamiento", "nació por el hecho de ser contemplado" (Fichte necesitaba una designación arbitraria para esta situación, de la misma manera en que "Setzung" o "afirmación" no es más que una designación arbitraria). Schelling no tenía ningún inconveniente contra este término; al contrario, reconoció sus méritos y lo utilizó. Pero que esta "contemplación intelectual" debiese ser una contemplación mediante el intelecto, era una idea que le pareció demasiado estrecha. Al objetivo "intelectual" le concedió un significado nuevo y acentuó el elemento de "contemplación".⁸¹

"Ya no existe aquella época simplista —dijo en tono burlón—, en que la escolástica kantiana, por una parte con su cetro de plomo, pero por otra entonando una dulce canción de cuna, dominaba a los cerebros y expulsaba de la ciencia el recuerdo de todo lo vivo."⁸² "Muestra al intelecto las cosas en su totalidad —así exigía Schelling— y él reconocerá su error."⁸³ Pero esto equivale a decir: muestra al intelecto lo que debe ser comprendido como problema (por la razón), pero también aquel residuo trascendental a que Kant dio el nombre de "cosa en sí"; y todo esto no debe ser juzgado teóricamente (por el intelecto) de la misma manera en que la "cosa en sí" no debe ser juzgada teóricamente, lo cual demuestra su carácter totalmente contradictorio. La "afirmación a la Fichte" eliminó esta contradicción mediante un salto resuelto; pero éste sólo llega al suelo firme de los objetos por lo que se refiere a "esa cosa que es el pensamiento" ("Gedankending").⁸⁴ En lugar de la contemplación mediante el intelecto, intelectual, debe ponerse una contemplación mediante la razón, todo-comprensiva, que no se limita a crear "el fondo problemático" para un objeto teórico que debe ser estructurado formalmente (para una "cosa-pensamiento"), sino también (según la terminología un poco sumaria de Sche-

⁸¹ *Sämtliche Werke* [Obras completas], 1/5, p. 255: "La filosofía es la ciencia de las ideas o sea de las eternas archi-imágenes de las cosas." - "¡Sin contemplación intelectual no podría existir [tal] filosofía!"

⁸² *Obras*, 1/7, p. 49.

⁸³ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 41.

lling) para aquellas “cosas que sólo valen la pena de ser comprendidas — Dios, la naturaleza y el hombre”.⁸⁵

Como vemos, aquí se habla constantemente de un “comprender”, pero donde se comprende, allí existen también los conceptos. ¿Qué significa el “concepto” para Schelling? O sea, para decirlo de otro modo, ¿cuáles son los fundamentos lógicos, y cuáles son las teorías del conocimiento y del objeto que encontramos en la base de su filosofía?

Este problema constante, nuestro tema, no es de fácil resolución para Schelling, ya que entre los clásicos del idealismo alemán es precisamente este filósofo el que menos se ha preocupado de los perfiles de su método científico. Como la mayoría de los románticos, despreciaba la lógica. “Lo que comúnmente se designa como lógica —dice en sus discursos sobre el método (1) del estudio académico— pertenece totalmente a la experimentación empírica dentro de la filosofía.” Como una “ciencia de la forma, una pura doctrina técnica de la filosofía, para decirlo así, aún no existe. Si quisiéramos que ella fuera una pura imagen de las formas de lo finito en su relación con lo absoluto, entonces debería ser un escepticismo científico; pero ni siquiera la lógica trascendental de Kant podría considerarse como tal. *En cambio, si uno entiende por lógica una ciencia puramente formal, que se opone al contenido o a la materia del saber, entonces se trataría de una ciencia directamente opuesta a la filosofía, ya que ésta nos enseña precisamente la absoluta unidad de la forma y de la esencia.*”⁸⁶ Por lo tanto se trata de una doctrina totalmente empírica, que establece las leyes del intelecto común como normas absolutas”.⁸⁷ Expresa esta idea en forma aún más clara —si es posible— en el *Bruno*.

BRUNO: El error más fatal es el de considerar como la razón misma esta razón subordinada al intelecto.—LUCIAN:

⁸⁵ *Ibidem*, p. 40 Cf. también *Sämtliche Werke* [Obras completas], I/15, p. 279: “En la suprema ciencia todo es uno, y contenido en conexiones originales: la naturaleza y Dios, la ciencia y el arte, la religión y la poesía.”

⁸⁶ Cf. FRIEDRICH SCHLEGEL. “La lógica formal y la psicología empírica son figuras grotescas, desde el punto de vista de la filosofía, ya que todo lo interesante que tuviera una aritmética de las cuatro especies o una física experimental del espíritu, sólo podría derivarse de un contraste entre la forma y la materia” (*Fragmente. Athenaeum* I, 2, 1798; Minor No. 75).

⁸⁷ *Obras*, I/15, p. 269.

No hay duda.—BRUNO: Pero nuestros predecesores han dado el nombre de “lógica” a la doctrina de la cual viene esta subordinación de toda la razón al intelecto. Por lo tanto, si queremos seguir esta tradición, ¿no deberíamos considerar la *lógica* como una *mera ciencia del intelecto*? —LUCIAN: Necesariamente.—BRUNO: Entonces, ¿qué esperanzas para alcanzar a la filosofía puede tener la persona que las busca en la *lógica*?—LUCIAN: Ninguna.⁸⁸

Sin embargo, una sola vez Schelling emprendió la tarea de elaborar una especie de *lógica*: a saber, en su *Sistema de toda la filosofía* (1804; publicado hasta 1860). Aquí se trata de aquella “teoría técnica de la filosofía” que también designa como “dialéctica”, y de la cual se dice, en sus *Discursos sobre el método del estudio académico*, que aún no existe. Esta exposición deberá tomarse en cuenta, en relación con todo lo siguiente, aunque en sus detalles no merece ser reproducida más que la *lógica* de Hegel, posteriormente.

“El alma de la organización perfecta, con cuyo concepto está ligado el concepto de todas las cosas, es el mismo reconocimiento infinito — y sólo por ésta el reconocimiento infinito es afirmado como reconocimiento, como algo existente.”⁸⁹ “El reconocimiento infinito, objetivamente afirmado, es el saber; el concepto del reconocimiento infinito o el concepto del alma, equiparado al alma, es el principio de la conciencia.”⁹⁰ Con estas frases —cuyo análisis permitiría a un especialista encontrar la médula de la filosofía de Schelling—, Schelling critica tanto el pensamiento de Kant como la teoría de las ciencias de Fichte. “La filosofía de Kant era meramente crítica; y no crítica de la filosofía en su sentido absoluto, sino una crítica de la filosofía dominante en su época”, la filosofía del intelecto humano común y corriente que trabaja con los conceptos de la reflexión. Sin embargo, la filosofía propiamente dicha, “la filosofía de Platón, de Spinoza, de Leibniz, no gana nada con esta crítica”.⁹¹ Aclara este pensamiento

⁸⁸ *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* [Bruno, o sea el principio divino y natural de las cosas; una discusión], 1802. *Werke*, I/4, p. 300. Lo cursivo en esta cita y en la anterior es añadidura mía.

⁸⁹ *Obras*, I/6, p. 506

⁹⁰ *Ibidem*, p. 509.

⁹¹ *Ibidem*, p. 523 y ss.

con ayuda de la parábola de la gruta, de Platón. “Kant estuvo también en la gruta, más o menos. Sin embargo, comprendió que las sombras no eran las cosas reales, y se dio cuenta de la existencia de la luz. Pero sólo se acercó a la luz yendo hacia atrás, de manera que siempre continuaba fijando la mirada en aquellas cosas aparentes, y nunca logró poseer la luz misma; tampoco podía saber exactamente si ya había salido de la gruta o no.”

Fichte había abandonado la gruta deliberadamente. Su concepto —y en primer lugar, desde luego, su concepto básico del yo puro— no era algo como una sombra, que siempre se refiere de alguna manera a “algo fuera de él mismo”, sino un objeto, flotando libremente, descansando en sí mismo, afirmado con base en sus propias calidades. Pero era un objeto de índole exclusivamente teórica. En la filosofía de Schelling, el objeto intenta eliminar en sí mismo aquel límite que tiene inherente a sí mismo, siendo un objeto teórico. Ya inmediatamente el “yo puro” —la “Ich-heit” en la terminología de Schelling—⁹² debe ser comprendido de otra manera, y no como un objeto afirmado en forma absoluta de índole teórica; si no lo comprendemos de otra manera, como sucede en la filosofía de Fichte, ya queda contaminado de un pre-juicio, es decir, ya se trata de un yo especialísimo (a lo cual quisiera añadir que todo esto vale sólo si juzgamos el tema desde el punto de vista lógico, ¡y esto ya constituye la crítica de toda esta doctrinal). Tal yo especialísimo es el yo del científico, y no del artista, del santo, de Goethe, el yo de un hombre completo.

El concepto intelectual del entendimiento (concepto de que la filosofía tiene necesidad, ya que “toda ciencia requiere para su existencia objetiva un aspecto esotérico”)⁹³ se convierte en un concepto supra-intelectual, un concepto universal del intelecto. La capacidad de tales conceptos del intelecto, empero, lo que Fichte había llamado la contemplación intelectual como esencia de la afirmación en sí, necesariamente tenía que transformarse en el “hecho superior” (en términos de Novalis) de una intuición general y activa. (Notemos aquí que Schelling necesitaba una designación para esta capacidad

⁹² *Ibidem*, p. 510: la exposición recuerda a Jacobi.

⁹³ *Obras*, I/5, p. 323.

de estos conceptos del intelecto en su Gestalt conceptualmente inmovilizado.) Después regresaremos a este tema.

Es necesario distinguir entre una intuición del problema, y una solución intuitiva del problema. Contra la primera no tenemos ningún inconveniente — a no ser que alguien se molestara por el término mismo, ya que podría ser interpretado en el sentido de una solución intuitiva. Evidentemente toda clase de fenómenos en este mundo son problemáticos para nosotros, y este conjunto de fenómenos no tiene otra “existencia” (ya que llevamos su existencia en nuestra conciencia) que la circunstancia de que “son” fenómenos conscientemente problemáticos (aunque no siempre nos damos cuenta de sus problemas), y que por lo tanto buscan una solución. La clase de solución puede ser teórica, pero también a-teórica. Vivir problemas es una función fundamental que uno ve en forma demasiado estrecha cuando uno la comprende antemano como “intelectual”, como función del intelecto. ¿Por qué no podemos calificarla de “intuición”? Fichte, quien vio claramente, a su manera, el “problema” teórico, y lo resolvió como afirmación, había preparado el camino para la designación de “contemplación” (aquí utilizamos el término de problema en un sentido filosófico preparado desde hace mucho tiempo ya que la “cosa en sí”, en las palabras del mismo Kant, había sido propuesta como un “problema” no relacionado con el mundo de las cosas). El yo contempla su propio problema, y lo ha resuelto por el hecho de colocarse delante de él. Schelling fue el alumno que adoptó la terminología del maestro, aunque la amplió considerablemente en cuanto a su contenido.

Desgraciadamente, también intentó una solución intuitiva de los problemas. Y tal cosa es imposible.

Schelling había penetrado en una doctrina del universo, a partir de una doctrina de las ciencias. Pero no había llegado a una ciencia universal. Una lógica de lo irracional, cuya “problemática” jugó un papel tan importante para él, finalmente resultó exceder sus fuerzas. El único problema lógico que persiguió más allá de Fichte, lo llevó hacia la filosofía de la naturaleza. “Naturaleza” — este problema único absorbió todo el caudal de los problemas. Este concepto global y complejo se convirtió para él en un concepto que abarcaba todo lo que le faltaba a Fichte, toda la “materia prima de la ver-

dad”,⁹⁴ todo lo irracional de una existencia plenamente humana, todo lo irracional de la hazaña de Goethe.

Fichte intentaba vencer mediante la auto-afirmación, el resto alógico que encontraba en el objeto, sometido a los juicios de Kant. Sin embargo, si el yo debe afirmarse, hay dos posibilidades: en sí mismo debe ser absoluto (y esto era, desde luego, la opinión de Fichte), o debe tener, en sí mismo, algún “fundamento”. El intelecto humano en su realidad empírica se encuentra en este segundo caso. Por lo tanto, la “prehistoria lógica” de este yo debería ser desarrollada como algo “afirmado inteligentemente” por el “yo puro”. De esta manera, la doctrina de las ciencias de Fichte produjo una lógica de los objetos, que Schelling intentó elaborar en forma de filosofía de la naturaleza. El yo de Fichte creció hasta convertirse en la “sustantia completa”,⁹⁵ la heterotética “yo versus no-yo”, se convirtió en la polaridad general, el contraste entre lo positivo y lo negativo se transformó en el contraste entre la vida y la muerte.

Sería una hazaña, comparable a la lógica de Hegel, sacar de este caos de ideas una teoría del concepto, con más esmero y sentido de consecuencia, que lo que el mismo Schelling pudo lograr. El acto filosófico esencial de Hegel ha sido dominar racionalmente y panlogizar aquel ingente material de problemas que Jacobi, Schiller, Schelling y los románticos habían puesto en movimiento, sin poder reducirlo completamente a conceptos. Este acto de Hegel ya queda realizado en la *Fenomenología del espíritu*, en la que por primera vez resurge una doctrina de las categorías; pero una doctrina universal de categorías, una doctrina de la conciencia universal sentida como un objeto concretamente elaborado, cuya forma y contenido figuran en la lógica como lo “an sich” —“en sí” — o, como Hegel también expresaba a veces, como “pensamientos de Dios antes de la Creación”.

Schelling había encontrado el camino desde el objeto teórico hacia la comprensiva, amplia, *experiencia teórica-ateórica del universo*, después de que los románticos habían señalado la existencia de un “caos fuera del sistema”, es decir: un caos fuera de la doctrina de las ciencias, evocando y mos-

⁹⁴ Obras, I/4, p. 328.

⁹⁵ Obras, I/6, pp. 215 ss.

trando así “al universo en general”, “al universo überhaupt”; y Hegel demostró que este señalamiento del universo carecía de método, que la “sustancia” de Schelling “había sido disparada como desde una pistola”.

“El ideal de la fase juvenil” —como escribió a Schelling a la edad de treinta años— se había transformado para él en un “sistema”. Se había sentido “impulsado hacia la ciencia”. La equiparación de la sustancia con el sujeto, comienzo llamativo de su *Fenomenología*, no significa nada más inocente que mandar de nuevo hacia sus orígenes kantianos toda la especulación post-kantiana efectuada hasta aquel momento; también se trata de una forzosa unión del criticismo de Kant con el objetivismo griego. Hegel buscaba el camino, desde el universo romántico, sentido como una experiencia pre-teórica del universo, hacia un concepto del universo (y con todo y esto, sus trabajos juveniles demuestran que había sido muy abierto a la experiencia pre-teórica del universo).

Sin embargo, ¡sólo el pensador para quien el “concepto” es todo un universo, puede concebir al universo en este sentido!

Con lo anterior, hemos llegado a la puerta del pensamiento de Hegel. En las siguientes páginas demostraremos que el concepto alcanzó para Hegel una amplitud universal, señalaremos cómo se llevó a cabo este procedimiento, y cómo el concepto adquirió una capacidad de absorber todo en sí y de obrar al mismo tiempo en forma creadora.