

*SUPUESTOS MODERNOS EUROPEOS
DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA*

Para comprender el pensar hegeliano debemos remontarnos al viraje cumplido por la ontología en los tiempos modernos. Nos referimos al pensar filosófico cuyos primeros antecedentes deben situarse en pleno siglo XIV, con el nominalismo, pero que culminará con Descartes, el que sigue, por su parte, el interiorismo agustiniano. La verdadera revolución ontológica fue cumplida siglos antes por el modo de existir del judeocristiano¹. La modernidad es una nueva etapa dentro del pensar europeo, el que, por su parte, se diferencia esencialmente del mundo helenista o griego. En la modernidad la dialéctica no partirá de la facticidad de la comprensión existencial (que incluye corporalidad, sensibilidad, historia) para penetrar en la dirección del ser que se impone, sino que *comenzará* por ser rechazo de la facticidad sensible y *vuelta*, no ya un ir hacia lo oculto detrás, como negación y retorno hacia *dentro* de la inmanencia de la conciencia. Conciencia interpretada como *cogito, Bewusstsein* o subjetividad de un sujeto auto-puesto. No puede entenderse a Hegel sin antes seguir paso a paso la historia que culmina en él. La culminación es inteligible sólo por la comprensión de las etapas que terminan en dicha cima. No se tratará ahora de ir del *factum* hacia el ser, sino del *factum* hacia la conciencia². No será un superar la cotidianidad penetrando hasta lo que es su su-puesto: el ser en el caso de Aristóteles, sino un negar la facticidad como *in-volución*: será una dialéctica *in-volutiva*.

§ 4: EL «DISCURSO DEL MÉTODO» DIALÉCTICO EN DESCARTES

El primer gran pensador de la modernidad, Descartes (1596-1650), incluye

1 Véase nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, capítulo II.

2 Véase el esquema 1 de la introducción, p. 16.

en el fundamento de su pensar un movimiento dialéctico, poco estudiado en general. Dicho movimiento es in-volución hasta el *cogito* y de-volución o deducción hasta las cosas recuperadas. No es ya ascensión y descenso como en Plotino; el plotinismo como círculo es incluido en la interioridad de la conciencia: si hay descenso es de-ducción inmanente a la propia conciencia. Desde la facticidad hasta el *cogito* y desde éste a las ideas de las cosas instauradas intrasubjetivamente.

Considérense atentamente ciertos textos fundamentales de Descartes. En primer lugar, el movimiento dialéctico cartesiano es enteramente distinto al aristotélico. Aristóteles parte de la comprensión cotidiana (que incluye lo verdadero y lo falso) y muestra lo verdadero por argumentos dialécticos que rechazan como imposible lo falso. En cambio, Descartes, rechaza la totalidad de la comprensión cotidiana por la sola razón que incluye lo falso. «A fin de que pudiera juzgar³ si los fundamentos que había tomado eran suficientemente firmes... (era necesario) que rechazara como *absolutamente* falso todo en lo que pudiera imaginar la *menor* duda, a fin de ver si no permanecía algo en mi creencia, después de esto, que fuera *enteramente* indubitable»⁴. Aplica el mismo principio dialéctico (pero en su sentido sofisticado: como arte de la discusión) cuando nos dice contra los escépticos en las *Méditations touchant la première philosophie*: «No debo dar crédito a cosas que no sean *enteramente* ciertas e indubitables, ni siquiera más crédito que a las que parezcan manifiestamente falsas, ya que el *menor* indicio de duda que se encontrara sería suficiente para que se rechazasen *todas*»⁵. Hemos indicado en cursiva el recurso dialéctico de Descartes: se descartará todo lo contenido en el ámbito en que se pueda encontrar algo falso, para evitarse el trabajo de «probar que es todo falso»⁶ o si sólo, hay algo falso. De esta manera, explica, habríamos «arruinado los fundamentos»⁷ de dichos ámbitos. La facticidad, la cotidianidad, la opinión de Aristóteles es descartada como punto de partida. Es ya a este nivel en el que la modernidad ha jugado su destino definitivo. La dirección emprendida no será ya más hacia el ser que se impone sino hacia la conciencia que pone el ser.

Por otra parte, «el buen sentido es de todas las cosas lo mejor distribuido...

³ El juzgar y la crítica es la función propia de la dialéctica. Descartes se mueve siempre al comienzo de sus obras capitales en un movimiento dialéctico en el que se cifra su genialidad.

⁴ *Discours de la méthode*, IV (de la edición manual de La Pléiade, París 1953, 147, que no tiene variantes con la clásica edición de Adam-Tannery).

⁵ *Méditation première*, 268.

⁶ *Ibid.*, 267.

⁷ *Discours I*, 126.

(es decir) la potencia de juzgar adecuadamente y distinguir lo verdadero, de lo falso»⁸. Es decir, todo hombre podrá considerar en qué ámbitos se encuentra alguna falsedad y con ello podremos ir destruyendo lo que no sea el fundamento indubitable de un pensar radicalmente primero, del inicio originario del filosofar. Rechaza Descartes, por su parte, el sentido sofisticado de la dialéctica, porque buscando el fundamento se evitaría aquello de que «la filosofía permite hablar de todo con probable veracidad (*vraisemblablement*) y para hacerse admirar del menos sabio»⁹. Descartes repite aquí la definición aristotélica de la dialéctica como sofisticada. En efecto el término *vraisemblablement* traduce *tà éndoxa* (como opinión probable, y tal como se ha traducido devaluadamente en la modernidad). Como es meramente «probable» y cotidiano, el movimiento dialéctico instaurado por Descartes —y que será tenido en cuenta por Kant, Fichte, Schelling, Hegel y otros— niega rechazando su sentido propio al ámbito cotidiano. Descartes quería superar una filosofía a sus ojos superada, pero la había confundido previamente con la sofisticada, exactamente, sin conocer la intención filosófica en el uso del arte dialéctico.

El punto de partida, que no es asumido sino rechazado, es lo aparente desde lo cual se remontará a lo indubitable. El *factum* aparente es el ámbito de los sentidos, de la corporeidad, del mundo. «A causa de que los sentidos nos engañan a veces...»¹⁰; así comienza el pensar cartesiano. El movimiento dialéctico moderno argumenta de la siguiente manera: «Todo lo que he recibido hasta el presente por lo más verdadero y asegurado lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos»¹¹; pero he experimentado a veces que estos sentidos me inducen a error...»¹². La facticidad debe entonces ser superada a partir de un ámbito extraño a la corporeidad mundana; el dualismo cartesiano le permitía efectuar esta como retirada a la inmanencia, «de suerte que este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy, es *enteramente* distinta del cuerpo y aún es más fácil de conocer que el cuerpo, y que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es»¹³. Desde el alma, la interioridad, podría Descartes negar enteramente la facticidad de los sentidos; el mundo, la historia: «Aprendí ciertamente que no hay nada en el mundo de cierto»¹⁴. Este dualismo radical sin atenuantes era la desintegración del ser en el mundo y la

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 129.

¹⁰ *Discours IV*, 147 s.

¹¹ Nos encontramos al nivel de la estética trascendental de la KrV de Kant o de la conciencia de la PdG de Hegel. .

¹² *Méditation première*, 268.

¹³ *Discours IV*, 148.

¹⁴ *Méditation seconde*, 274.

reducción de dicho mundo a la mera espacialidad abstracta de una máquina llamada cuerpo, ámbito extraño al alma o *cogito*.

Este movimiento dialéctico parte de la facticidad sensible pero para rechazarla. Aristóteles la asumía en lo que tenía de verdadero, y por ello en la facticidad se encuentra *ya* lo supremamente humano y comprensivo: el ser. Aquí, en cambio, es negación clara y simple de la facticidad e in-volución hacia dentro, hacia la inmanencia del sujeto, que de substancia es ahora conciencia: la substancialidad se transforma ahora en subjetividad fundante y fundamental. «Yo soy yo» es la fórmula fichteana y aun hegeliana; no podría haber sido pronunciada sin que antes Descartes hubiera dicho que «este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy es enteramente distinta del cuerpo». El «yo *pienso, entonces yo soy*, era tan firme y seguro que todas las extravagancias supuestas por los escépticos¹⁵ no eran capaces de tambalear; juzgué que podía recibirlo sin escrúpulos como el principio de la filosofía que buscaba»¹⁶. Así ha quedado el alma como tema de sí misma, alma sin cuerpo, sin mundo, sin facticidad. El primer principio o el punto de partida de la filosofía o la ontología de la modernidad será, hasta que agote sus posibilidades en el siglo xx: «Yo pienso» (*ego cogito, ich denke*).

La in-volución, como hemos visto, parte de la facticidad negada para remontarse hacia el *cogito*. Desde él, pero no saliendo ya jamás de la inmanencia, comienza el despliegue o la ex-volución, e-volución (de-volución): de la mostración evidente del *cogito* (el *cogito* no se de-muestra porque es el origen o principio) se pasa por un argumento inmanente u ontológico de tipo anselmiano a la de-mostración de la existencia de Dios por la presencia de una idea de infinito. A partir del *cogito*-Dios (que juegan ambas como substancias originarias), Descartes explica que «ahora me ocuparé con mi pensamiento sin mayor dificultad de considerar las cosas sensibles o imaginables»¹⁷. La facticidad es ahora irrecuperable: el mundo cotidiano, la comprensión existencial no puede desplegarse *dentro* de la interioridad del *cogito* sino como ideas. El cogito que es punto de partida y llegada: es todo. La de-ducción es aparente: «Estaría muy conforme de continuar y de mostrar aquí toda la cadena de verdades *que he deducido* de estas *primeras*»¹⁸.

Descartes usa explícitamente el término técnico de *de-ducción*; Es decir, que de-muestra (muestra desde) desde el *cogito* y de la idea de Dios todo el

¹⁵ Descartes, como después Kant, se opone dialéctica o sofisticadamente a los escépticos. Se trata de argumentar contra el más ladino de todos los enemigos posibles.

¹⁶ *Discours IV*, 147-148.

¹⁷ *Méditation quatrième* 301.

¹⁸ *Discours V*, 153.

resto. La idea de Dios es la clave de todo el edificio cartesiano. Como el proceso será inmanente al humanismo moderno en Kant la idea clave será ya la de libertad (en Descartes hay todavía recuerdo de la cristiandad medieval, en Kant el humanismo moderno ha llegado a una de sus manifestaciones supremas).

Todo pensamiento moderno (desde Descartes hasta el Sartre *de L'être et le néant* o un Romero en América latina) se encuentra, como lo hemos demostrado, dentro de la inmanencia de la subjetividad —lo mismo deberemos explicar después acerca de Hegel, que no podía milagrosamente salir fuera de su época, de la tradición europea instaurada desde siglos antes—.

§ 5. LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA» DIALÉCTICA DE KANT LA DIALÉCTICA COMO SOFÍSTICA ANTIESCÉPTICA

Kant (1725-1804); siguiendo la tradición comenzada por Leibniz, hace de la dialéctica la parte definitiva de su pensar. La llamada «dialéctica trascendental» es la culminación de la *Crítica de la razón pura*. Y si se tiene en cuenta que dicha *Crítica* es fundamentalmente de la razón y que sólo en la «dialéctica trascendental» se ocupa de la razón, podrá entenderse que es la parte central de todo el pensar kantiano. Sin embargo, Kant tiene de la dialéctica una noción ambivalente. Por su parte, la usa pero en su solo sentido negativo, en cuanto que gracias a ella la razón se muestra a sí misma sus límites; pero, y al mismo tiempo, Kant efectúa de hecho un movimiento dialéctico pero no ya en el sentido de una sofística contradictoria sino como crítica: la crítica de la razón pura es toda ella un movimiento dialéctico (donde dialéctica es idéntica a crítica).

El fundamento último del movimiento dialéctico es —como Fichte lo indicará años después acertadamente— el *ich denke überhaupt* (yo pienso en general), nueva versión del *cogito*; de todos modos la dialéctica kantiana no será tan simplista como la cartesiana y mediante ella recuperará analíticamente momentos olvidados por Descartes —momentos que, por otra parte, aumentará Hegel sin dejar por ello la inmanencia—. De todas maneras el ideal cartesiano se encuentra presente en Kant, en aquello de que «me era necesario —decía Descartes— comenzar seriamente una vez en mi vida por desprenderme de todas las opiniones que yo había recibido hasta entonces... y comenzar *todo* de nuevo desde los fundamentos, si es que quería establecer alguna cosa firme y constante en *las ciencias*»¹⁹. La nueva ciencia era-la físico-

¹⁹ *Méditation première*, 127. El ideal de fundar la «ciencia» se encuentra a la base del intento kantiano, pero en Fichte, Schelling y Hegel la ciencia, que es el ideal del

matemática; pero al mismo tiempo quedaba la eterna cuestión de la fundación de la filosofía. Veamos cómo plantea la cuestión Kant —quien confunde la dialéctica con la mera sofística—.

Para el filósofo de Königsberg la razón es esencialmente dialéctica (contradictoria en sí misma), por ello «el asunto capital y más importante de la filosofía es, pues, concluir de una vez para siempre con toda su perniciosa influencia suprimiendo la fuente de los errores»²⁰, es decir, mostrando la imposibilidad del uso positivo de la razón.

Nos explica claramente Kant que «la dialéctica (para los antiguos) era sólo la lógica de la apariencia (*Scheins*), es decir, un arte sofístico propio para dar a su ignorancia y a sus artificios preconcebidos el barniz de la verdad... Tal enseñanza está totalmente en oposición a la dignidad de la filosofía. Así, pues, es justo al aplicar el nombre de dialéctica a la lógica, entender con ello una crítica de la apariencia dialéctica. En este sentido es como aquí la comprendemos»²¹. La apariencia para Kant es lo contradictorio, lo ilusorio, lo que no tiene ningún sentido. La dialéctica como arte de la demostración muestra a la razón por las conclusiones contradictorias y los paralogismos el imposible uso de esta razón. La dialéctica como lógica de la apariencia tiene el sentido de negarse a sí misma —y no como la sofística que pretende afirmarse por haber demostrado algo—. La razón emplea la dialéctica para mostrarse sus límites. Por ello la «dialéctica» trascendental cifra su positividad en su propia negatividad; en Hegel en cambio la dialéctica será un conocer supremo y positivo por negación. La dialéctica kantiana niega el sistema; la dialéctica hegeliana es el sistema mismo. Kant nos dice que «hemos dado antes a la dialéctica la denominación de lógica de la ilusión. Esto no significa que sea una teoría de verosimilitud»²²... Menos aún que pueda considerarse como idénticos fenómenos e ilusión... (Contra Descartes dice que) los sentidos no yerran, no porque juzguen siempre exactamente, sino porque no juzgan de ningún modo»²³. Kant indica cómo el error del juicio no procede de los sentidos sino del entendi-

saber, alcanza por el sistema el supremo grado de conocer: la ciencia filosófica o la filosofía como ciencia (este ideal permanecerá hasta Husserl en su obra *Filosofía como ciencia estricta*). Habiendo hoy descubierto grados superiores del comprender que el meramente epistemático, apodíctico o científico, la filosofía pretende ser más una sabiduría dialéctica (al menos en su ontología fundamental) que una ciencia de-mostrativa. En esto Aristóteles y Heidegger, por ejemplo, coinciden.

²⁰ *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), B XXXI.

²¹ *Ibid.*, B 86, A 61.

²² Usa aquí Kant el término *Wahrscheinlichkeit* que traduce el *vraisemblablement* de Descartes y «tà éndoxa» de Aristóteles. Kant y Descartes niegan todo valor a este nivel fáctico. No así el pensar existencial que expondremos en el capítulo 4.

²³ KrV, B 349-350, A 293.

miento categorial. No rechazará de plano, entonces, el ámbito de la corporalidad. En cambio, «la dialéctica trascendental se contentará con descubrir la ilusión de los juicios trascendentales (de la razón) e impedir al mismo tiempo que nos engañen»²⁴. El engaño entonces no procede de los sentidos ni del entendimiento que constituye los objetos, sino de la razón cuando nos dice conocer las ideas. La idea de mundo, por ejemplo, es demostrada dialécticamente tanto como increado que como creado. Contradictoriamente se anulan, por lo que la razón no debe pretender abusivamente conocer dicha idea. Kant utiliza así la dialéctica, explícitamente, para indicar que la razón, siendo naturalmente dialéctica, debe saber alcanzar sus límites y no pretender intuir o saber las ideas, porque las antinomias, paralogismos y contradicciones le sirven de indicación. El sofista no anula la razón al mostrar sólo uno de los términos conclusivos de la contradicción. El «método escéptico» kantiano se antepone —nos dice Kant— al mero escepticismo²⁵, ya que usa teoremas dialécticos, que son necesarios y naturales, y se opone a las meras proposiciones sofisticas, unilaterales y arbitrarias²⁶.

La dialéctica trascendental, entonces, se encamina a mostrar la imposibilidad de la realidad de la ilusión trascendental: la ilusión consiste en la pretensión de aplicar fuera y por sobre el entendimiento formas o conceptos (categorías) sobre la cosa en sí trans-objetiva. La dialéctica, en sí sofisticada (aunque las ideas no son en sí dialécticas)²⁷, tiene como función positiva mostrar la imposibilidad de la «ilusión dialéctica que es no solamente falaz por el juicio sino también seductora y siempre natural»²⁸.

§ 6. EL MOVIMIENTO CRÍTICO DIALÉCTICO

Las contradicciones dialécticas, dice Kant, producirán en todo hombre el que «sienta por lo menos dudas y preste oídos a la crítica»²⁹. Entramos así a la cuestión de real relevancia para la doctrina efectiva kantiana en dialéctica, Kant niega, de derecho, la dialéctica, pero la usa y afirma esencialmente, de hecho, no sólo como sofisticada, sino fundamentalmente como movimiento *crítico*. Ya hemos visto cómo para Aristóteles y Descartes la dialéctica es fundamentalmente crítica³⁰. En realidad toda la *Crítica de la razón pura* es un tra-

²⁴ *Ibid.*, B 354, A 297.

²⁵ *Ibid.*, B 452, A 424.

²⁶ Kant recuerda aquí la distinción indicada en el texto 3 del apéndice, de Aristóteles, entre proposición, problema o teorema y tesis dialécticas.

²⁷ KrV, B 697, A 669.

²⁸ Fin de la «Dialéctica trascendental»; *Ibid.*, B 731-732, A 703-704,

²⁹ *Ibid.*, B 785, A 757

³⁰ Véase el § 2 del capítulo 1.

tado del método dialéctico, una crítica ontológica, la *introducción* a la filosofía (filosofía que es imposible como *sistema* para Kant).

El movimiento dialéctico seguirá el «seguro camino de la ciencia», a partir del «curso de la experiencia»³¹. Ese movimiento tiene un inicio, un comienzo, y desde él la dialéctica recorrerá un camino. En efecto, «la razón humana... comienza su camino con principios de uso inevitable en el curso de la experiencia y tienen toda la garantía que puede ésta darles. Con estos principios se eleva siempre (como su propia naturaleza exige) hasta las más lejanas cuestiones, pero comprendiendo que de esta manera queda siempre incompleta su obra...»³². Este camino de la conciencia o del saber, será después en Hegel el camino de la experiencia y de la ciencia, de la historia y de las luchas de clases... el camino mismo del siglo XIX. Tiene nuestro filósofo bien claro el sentido y la dirección que debe seguir el movimiento dialéctico: «Si en el trabajo de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón se sigue o no la senda segura de una ciencia (*den sicheren Gang einer Wissenschaft*), cosa es que por los resultados bien pronto se juzga... y constituye un servicio para la razón descubrir en dónde será posible hallar este camino (*Weg*), aun a costa de abandonar, como cosa vana, mucho de lo que se ha englobado sin reflexión en el fin propuesto... (La lógica, la matemática y la física han encontrado el seguro camino de la ciencia'). La metafísica, aislado conocimiento especulativo de la razón, que nada toma de la enseñanza de la experiencia³³ y que sólo se sirve de simples conceptos..., donde, pues, la razón debe ser su propio discípulo, no tiene la dicha de haber podido *entrar en el seguro camino de una ciencia*... ¿En qué consiste, pues, que la ciencia aún no ha podido encontrar aquí un camino seguro (*kein sicherer Weg der Wissenschaft*)? ¿Es acaso imposible?»³⁴. Toda filosofía anterior es para Kant sofisticada, ya que ha pretendido saber como ciencia el ámbito de las ideas, que no proceden de la experiencia fáctica. Una tal metafísica debería operar con conceptos, pero como éstos son formas puras y vacías no ofrecen materia alguna de conocimiento: la metafísica es una ciencia imposible, pero que debe quedar planteada en su pura negatividad para manifestar la finitud de nuestro conocer, sus límites. Toda la *Crítica de la razón pura* es «la vía segura de una ciencia... (es decir)

³¹ Compárense los textos que citamos a continuación con los fragmentos de la PdG de Hegel colocados al comienzo de la introducción de esta obra.

³² KrV, A VII-VIII. No deje de considerarse la sabia modestia de Kant y el sentido de la finitud que tiene toda su empresa: «queda siempre incompleta».

³³ Téngase bien en cuenta el rechazo del «factum» al que deberemos volver para poder superar la modernidad en metafísica.

³⁴ KrV, B VII-XV. Esa ciencia metafísica imposible para Kant será la *Ciencia de la lógica* de Hegel, y aún mejor, el sistema explicado en la *Enciclopedia*.

es por sí un tratado del método (*Traktat von der Methode*) y no un sistema de la ciencia misma»³⁵. Ese método en definitiva es un movimiento dialéctico.

El movimiento dialéctico de Descartes era exclusivamente teórico: negación de la facticidad, in-volución al *cogito*, de-ducción de la totalidad. En Kant en cambio el círculo será más complejo, incluirá la teoría y la praxis. En efecto. El movimiento dialéctico parte de la sensibilidad hasta concluir en el «yo pienso». Desde el «yo pienso» comienza la de-ducción: el «yo pienso» es concebido en definitiva como un sujeto libre (la idea de libertad y de la ley moral manifiestan la autonomía de la voluntad). El yo es activo. La *Crítica de la razón práctica* viene a cerrar el círculo indicando cómo el hombre modifica lo empírico por la acción moral. En este círculo la *Crítica de la razón pura* es sólo la propedéutica hacia el «yo pienso», y cumple las veces de *la Fenomenología del espíritu* en la filosofía de Hegel³⁶, aunque en este último la razón tiene otra función como veremos. Para Kant toda la *Crítica de la razón pura* no es todavía una ciencia o si se la quiere llamar ciencia es sólo una «ciencia elemental»³⁷. Es por esto que la tarea filosófica pareciera quedarse en una mera negación de todo sistema filosófico, porque la dialéctica trascendental negaría la posibilidad de una metafísica positiva³⁸.

El movimiento dialéctico queda perfectamente indicado por el mismo Kant en un texto memorable, cuando nos dice que todo el «conocimiento de objetos... tenía que partir de la intuición, y por lo tanto de la sensibilidad, para sólo después avanzar a conceptos, y sólo después de la previa exposición de ambos, podía terminarse con los principios. Por el contrario, como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos, sino con su propia facultad de hacerlos reales... debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos *a priori*. Sólo desde ellos podría avanzar a conceptos de los objetos de una razón práctica... y sólo entonces cerrarse esa parte con el último capítulo: el de las relaciones de la razón pura con la sensibilidad... el sentimiento moral»³⁹.

Indiquemos en el siguiente gráfico esquemático lo que hemos ya ganado en Descartes y Kant.

35 KrV, B XVIII-XXII. «Este ensayo suministra lo que se pide y asegura a la metafísica, en su primera parte, la vía segura de una ciencia... La obra de la crítica de la razón pura especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que han experimentado la física y la geometría. ...» ; *Ibid.*

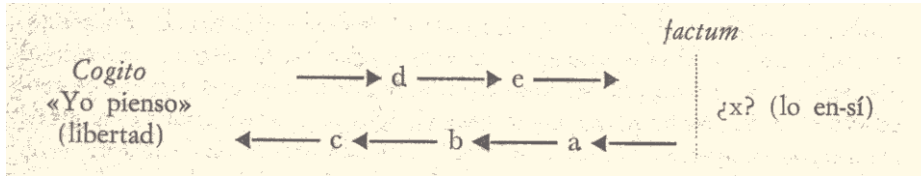
36 Véase el texto 10 al fin de esta obra, p. 235.

37 «Elementar Wissenschaft» (KrV, B 30, A 16).

38 Véase el texto 11 en el apéndice al fin de esta obra, p. 235.

39 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 159-161. Dejamos aquí de lado la cuestión de la *Crítica del juicio* en la que se recupera la teleología natural aunque hipotéticamente.

Esquema 3
 CIRCULO IN-VOLUTIVO Y DE-DUCTIVO DEL MOVIMIENTO
 DIALECTICO EN DESCARTES Y KANT



El proceso dialéctico del pensar kantiano se remonta del *factum* (lo en sí bajo apariencia sensible), pero involuciona hacia la subjetividad (trascendental) en el mismo sentido que Descartes:

a) La pluralidad sensorial es unificada como fenómeno por las intuiciones de espacio y tiempo, momentos de la sensibilidad.

b) La pluralidad fenoménica es unificada como objeto por las formas puras del entendimiento: los conceptos. No debemos olvidar que «por lo que toca a los objetos sólo conocemos *a priori* en las cosas lo que hemos puesto (*legen*) en ellas»⁴⁰. El sujeto *pone el ser* del objeto.

c) La pluralidad conceptual es por su parte imposible de unificar por las ideas como tema de la razón pura especulativa. La razón teórica pura y la práctica o voluntad son igualmente facultades del espíritu, del yo o conciencia trascendental. La idea no es idea de la cosa en sí; la cosa en sí no es *sabida* por la razón sino sólo *creída*. La fe racional viene a tener una supremacía sobre el saber. En esto estribará la diferencia con Fichte (y por ello con Schelling y Hegel).

d) El movimiento dialéctico se dirige ahora a lo empírico, como en un retorno circular. El hecho de la ley moral incluye el de la idea de libertad. La acción moral que cumple el imperativo categórico se vuelca por la acción en el ámbito del que había partido el camino de la ciencia.

e) Por la *Crítica del juicio* se recupera cierta teleología natural con lo que el pensar kantiano, aunque hipotéticamente, cierra el círculo⁴¹.

⁴⁰ KrV, B XVIII. La conciencia es productora entonces del objeto: la objetividad del objeto.

⁴¹ Sobre cómo debe plantearse la cuestión de las ideas véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 12, d. Sobre la doctrina kantiana de la «cosa en sí», de la cual partirá la crítica de Fichte, no se olvide el teorema central que se enuncia así: «La simple conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propio *Dasein* prueba la existencia de objetos fuera de mí en el espacio» (KrV, B 275). Esta

§ 7. LA DIALÉCTICA COMO «DOCTRINA DE LA CIENCIA» EN FICHTE EL PUNTO DE PARTIDA DE LA DE-DUCCIÓN DIALÉCTICA

J. G. Fichte (1762-1814) es el filósofo, de los que trataremos, que más puede asemejarse a un ideal de pensador en América latina (guardando las proporciones entre Alemania y nuestro continente, y el siglo XVIII y el XX). «Fichte concebía el uso de su libertad histórica en su acción de escritor y profesor. Nació para obrar por su espíritu y su palabra. Puede entonces comprenderse claramente cómo en 1793 la defensa filosófica de la revolución francesa se imponía de manera urgente a su espíritu»⁴². Nuestro filósofo, hombre valiente y comprometido, teólogo luterano —por lo menos por sus estudios universitarios— como Schelling y Hegel, fue el genial innovador del método dialéctico de la edad moderna. Cuando es llamado a la universidad de Jena como profesor, alcanza ya la explicitación de su *sistema*, cuya primera formulación es sólo un cuaderno a disposición de sus alumnos universitarios. El punto de llegada kantiano había sido la imposibilidad de un *sistema* de la razón pura. Fichte piensa en cambio que tal sistema ha sido formulado veladamente por Kant, y parte entonces, no ya de la facticidad empírica sino de la pura subjetividad. *La Crítica de la razón pura* es para Fichte la propedéutica de su propio sistema. Fichte parte de la interioridad, del sujeto, del yo absoluto. Schelling perfeccionará el sistema fichteano, Hegel volverá a Kant y significará la expresión acabada del idealismo alemán.

El proceso dialéctico arranca desde el sujeto infinito —en tanto indeterminado—, incondicionado. Ha sabido de esta manera descubrir el principio oculto, el fundamento ontológico de todo el pensar kantiano. El joven estudiante que de Polonia fue a Königsberg para encontrar a Kant, supo madurar en el silencio de Suiza la superación del kantismo como subjetividad absoluta, que Fichte llamó el «idealismo trascendental». Cuando llegó a Jena para reemplazar a Reinhold causó sensación y no fue para menos. Para el joven filósofo todo Kant se fundaba en el *ich denke* (yo pienso). Nos dice

«exterioridad» será distinta de la que describiremos, a partir de Levinas, en el capítulo 4 de esta obra. La exterioridad del «noumenon» es un «afuera» de toda inteligibilidad; la exterioridad que describiremos en dicho capítulo será un «afuera» debido a que la intelección de la cosa o del otro jamás puede ser el de una totalidad totalizada.

⁴² A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris 1968, 79. Sobre Fichte pueden consultarse las obras de X. Léon, *Fichte et son temps*, Paris 1922-1927; Id., *La philosophie de Fichte*, Paris 1902; en especial M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris 1930. Pueden consultarse todas las citas en *Fichte Werke* I-XI, Berlín 1971.

años después que «yo no ignoro que Kant no estableció un tal sistema»⁴³. Sin embargo estoy igualmente seguro en saber que Kant tuvo la idea de un tal sistema; todo lo que expuso efectivamente no es sino fragmentos o resultados de este sistema (implícito), sus tesis no tienen sentido y no se armonizan más que a partir de la presuposición de este sistema»⁴⁴. Fichte ha meditado especialmente un texto central de la *Crítica de la razón pura* sobre la «apercepción trascendental»⁴⁵ acerca del que comenta: «Encontramos así en Kant perfectamente determinado el concepto de yo puro tal como lo establece la *Doctrina de la ciencia*. ¿Cuál es, a partir de dicho pasaje, la relación instituida por Kant entre el yo puro y toda otra conciencia? *El yo puro* es puesto como condicionante de esta última»⁴⁶.

Entre Kant y Fichte se interpondrán dos figuras de influencia determinante en el idealismo alemán. Una, Jacob Böhme, significará la presencia de la «filosofía alemana», otro, Benito Spinoza, inclinará a la filosofía hacia una pretensión de abarcar la totalidad absoluta e infinita. Böhme, que fue leído por Fichte, pero especialmente por Schelling y lectura preferida de Hegel, tiene directa incidencia en «los dos fundamentos de la *Doctrina de la ciencia* —nos dice Alexandre Koyré—: por una parte, la idea de una voluntad-tendencia que no puede tomar conciencia de sí sin resistir una oposición, un choque, que detenga su movimiento; por otra parte, la idea de la potencia creadora de la imaginación que da nacimiento al mundo sensible»⁴⁷.

Böhme, lo mismo que Frank y Weigel y la tradición alemana, había dado a los términos entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*) un sentido diverso al kantiano. *Verstand* (de *verstehen*) es entendido como *intellectus*, como penetración intuitiva del espíritu de lo que se conoce. *Vernunft* (de *vernehmen*) es en cambio una facultad inferior que sólo conceptualiza lo exterior de las cosas⁴⁸.

43 Es decir, la *Doctrina de la ciencia*.

44 *Zweite Einleitung* VI, I, 478.

45 El texto dice así: «Para distinguirla de la apercepción empírica (que acaba de ser expuesta) yo la nombraría apercepción pura, pues se trata de una conciencia de, sí que produce la representación: Yo pienso (*Ich denke*) que debe acompañar todas las otras representaciones, y que una idéntica en toda conciencia, no puede estar acompañada de ninguna otra» (cita de Fichte, en *Ibid.* I, 476). La apercepción trascendental la denominó Fichte «Intellektuelle Anschauung».

46 *Ibid.* I, 476-477.

47 *La philosophie de Jacob Böhme*, Paris 1929, p. 505.

48 «Ellos no comprenden nada y no pueden comprender, porque es con la *ratio* (*Vernunft*) con la que piensan» (J. Böhme, *De tribus principiis* IX, 9 s.), «Es wird von der Vernunft nicht ergriffen werden. Es sey dan dass die Vernunft werde mit Gottes Licht angezündet, ausser dem ist kein Finden» (*Epistolae theosophicae* XVI, 11). La «Vernunft» de Böhme es la «Verstand» de Kant y Hegel, pero la «Verstand» de Böhme

Jacob Böhme buscó en el interior de su alma todos los elementos de su visión del mundo; en dicho interior existe el libro del *Arcanum*, que hay que aprender a leer⁴⁹. En la primera introducción de la *Doctrina de la ciencia* (1797) dice Fichte que es necesario «prestar atención a sí mismo, alejar la mirada de todo lo que nos rodea y tornarla hacia tu interior: tal es la primera exigencia de la filosofía con respecto a su discípulo. No se trata de nada que sea exterior; sólo es cuestión de ti mismo» (§ 1; I,422).

Spinoza, filósofo panteísta de enorme resonancia, significó para Fichte y sus seguidores una verdadera revolución copernicana. «Por substancia entiendo —dice en su *Ética*— aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse»⁵⁰. Por ello «toda substancia es necesariamente infinita»⁵¹, es decir, «aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna substancia»⁵². Pero Fichte no recibe la doctrina spinocista sin corregirla fundamentalmente, porque «Spinoza pone el fundamento de la unidad de la conciencia en una substancia... y declara esto porque está obligado a admitir algo como absolutamente primero, una unidad suprema; pero si es esto lo que quería, debería haber aceptado la unidad que le es dada en la conciencia (*Bewusstsein*) y nada le exigía fabricarse algo más alto, hacia lo que nada lo impulsaba... La substancia suprema y única es el yo de cada uno (*eines jeden ich selbst*)»⁵³. Este pasaje de la substancialidad a la subjetividad, que Fichte indica claramente, será repetido y absolutizado por Hegel, como veremos más adelante. Con Fichte el yo es el de cada hombre; con Schelling es ya un yo absoluto; en Hegel es Dios mismo antes de la creación. Es decir: todo es uno.

inexistente en Kant es la «intellektuelle Anschauung» de Fichte y Schelling y la «Verunft» de Hegel.

49 Textualmente escribe: «Dan das Buch, da lle Heimlichkeit, innen liget, ist der Mensch selber: Er ist selber das Buch das Wesen aller Wesen, dieweilen er die Gleichheit der Gottheit ist; das grosse Arcanum liget in ihme, allein das Offenbaren gehoeret, dem Geiste Gottes» (*Epistolae theosophicae* XX, 3). «Also habe ich nun geschrieben, nicht von Menschen-Lehre, oder Wissenschaft aus Bücher-Lernen, sondern aus meinem eigenen Buche, das *in mir* eroefnet ward» (*Ibid.* XII, 14). Este itinerario interiorista del místico pasa ahora al registro de la conciencia, del yo, del sujeto absoluto.

50 I, *De Dios*, def. III.

51 *Ibid.*, Prop. VIII.

52 *Ibid.*, Prop. XIV. Podríamos todavía indicar fórmulas: «Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios» (Prop. XV). «Dios es causa inmanente pero no transitiva, de todas las cosas. Demostración. Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en él; que es lo primero. Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna substancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí; que era lo segundo. Dios es, pues, causa inmanente pero no transitiva, de todas las cosas» (Prop. XVIII).

53 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) (GgW), § 3, 8; I, 121-122.

Como hemos dicho, Fichte comienza su pensar en el punto mismo que lo ha dejado Kant. Si la *Crítica de la razón pura* era una propedéutica de un sistema metafísico imposible, porque la razón (*Vernunft*) no tiene objetos ni conceptos, el intento kantiano había al fin abierto el ámbito de la cosa en sí acerca de la cual sólo puedo tener fe racional (*vernünftige Glaube*)⁵⁴. Fichte no necesita ya la propedéutica efectuada por Kant, parte desde la inmanencia absoluta del yo *pienso*, comenzando directamente el *sistema* que Kant pensaba imposible. La razón, de facultad sin objetos, se transforma en la facultad del conocer supremo. *La cosa en sí* o *noumenon* que no podía ser objeto de saber será ahora conocida. «Unos hacen abstracción de la cosa —nos dice Fichte— y conservan la inteligencia de sí, abstracción hecha de su relación a la experiencia, como principio de explicación de la experiencia⁵⁵; otros hacen abstracción de la inteligencia y conservan la cosa en sí, es decir, abstracción hecha de que ella surge en la experiencia, como principio de explicación de la experiencia. El primer procedimiento es el *idealismo*, el segundo el *dogmatismo*»⁵⁶. Fichte adopta la posición idealista, haciendo entonces «abstracción de la cosa». ¿Pero cómo podría hacerse abstracción de la cosa en sí? El mismo Fichte se hace esta objeción: «¿Cómo están constituidas las cosas en sí (*die Dinge an sich*)? Sólo puede responderse: son tales como debemos hacerlas. Haciendo esto la doctrina de la ciencia no deviene trascendente (*transzendent*): en efecto..., no salimos jamás fuera (*ausser*) de nosotros mismos y por consecuencia no podremos jamás hablar de un objeto sin un sujeto»⁵⁷. *La cosa en sí* puede ahora ser *sabida* y no sólo creída, pero dentro de una relación inmanente. Todo el sistema será inmanente, y no podrá ya hablarse de trascendencia⁵⁸.

El *sistema* es la *doctrina de la ciencia* o del saber realmente científico, por ello, no podrá partir de la experiencia sino que será enteramente *a priori*. El sistema no será constituido a partir de meros juicios analíticos —que no agregarían nada nuevo—, sino a partir de la plenitud sintética, de la cual puedan de-ducirse o de-mostrarse los términos antitéticos u opuestos contenidos en la síntesis *a priori* y suprema⁵⁹. Pero la síntesis primera se funda

54 Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15, a.

55 Téngase bien en cuenta que en este caso la experiencia es de-ducida del principio y no el punto de partida (el *factum* no cuenta para nada).

56 *Erste Einleitung* III; I, 425-426.

57 GgW, § 6; 1,286.

58 No se olvide la doctrina spinocista de que «Dios es causa inmanente pero no transitiva»; cf. más arriba, nota 52.

59 Véase GgW § 3; I, 114-115.

por su parte en la tesis absoluta que le antecede⁶⁰. Es decir, «debemos buscar el principio absoluto primero enteramente incondicionado de todo el saber humano. Si este principio debe ser el absolutamente primero no puede ser de-mostrado (*be-weisen*) ni definido»⁶¹. Ese principio primerísimo, inmanente, del yo absoluto como veremos, es el comienzo del movimiento dialéctico (así lo será igualmente en Schelling y Hegel). «Hay un camino que lleva... de la infinidad indeterminada e indeterminable al finito por mediación de la facultad de determinación. La *doctrina de la ciencia*, que debe comprender todo el sistema del espíritu humano, debe tomar ese camino y descender de lo universal a lo particular. Es necesario de-mostrar que una diversidad es dada a una experiencia posible»⁶². Puede verse entonces que el proceso es de pura *ex-volutio*, ya que la *in-volución* ha quedado asegurada por Kant; Fichte (y después Schelling) recorren sólo la mitad del círculo dialéctico inmanente: del *cogito* a lo empírico por la praxis; Hegel en cambio expresará el intento kantiano sobre nuevas bases en la *Fenomenología del espíritu* y comenzará el sistema sólo en la *Lógica*. La *Lógica* de Hegel es la crítica y la superación de la *Doctrina de la ciencia* fichteana.

¿Cuál es el primer principio del cual parte la dialéctica, desde donde puede todo de-mostrarse siendo el dicho principio indemostrable? En Jena nos dice Fichte que «es un círculo (*Zirkel*), un círculo inevitable... Debemos partir (*ausgehen*), siguiendo el camino (*dem Wege*) de la reflexión que queremos instituir, de una proposición cualquiera que todos acepten sin dificultad⁶³. Buscaremos aquello a partir de lo cual el camino que conduzca a nuestro fin sea el más corto⁶⁴. Si esta proposición es admitida, deberá admitirse lo que deseamos poner como fundamento, en tanto acto (*als Tathandlung*), de toda la *Doctrina de la ciencia*: y deberá resultar de la reflexión que este acto en cuanto tal es admitido al mismo tiempo que esta proposición... Todos admiten la proposición: A es A ($A = A$)... Nombro anticipadamente la conexión necesaria (de A a A) —X... X es al menos *en* el yo y puesto por el yo (*im ich und durch das ich gesetzt*); es en efecto el yo quien juzga en la proposición indicada... Esto ($A = A$ y la X) por consecuencia es dado al yo y

60 «Die Form des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis: dass überhaupt ein System sein solle, auf die absolute Thesis» (GgW, § 3; I, 115).

61 GgW § 1; I, 91.

62 *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* I, 1795, 333.

63 Puede verse que éste es un procedimiento didáctico usado por los sofistas: hacerse acordar algo en que todos estén de acuerdo.

64 Aristóteles dice que el que tiene intención filosófica buscará ir directamente a la cuestión; no así el sofista que sólo quiere triunfar en la disputa pero no descubrir la verdad del ser.

porque es puesto absolutamente y sin otro fundamento, debe ser dado *al yo* por el yo mismo (*dem ich durch das ich selbst gegeben*)»⁶⁵.

Hemos citado este largo texto, y los que a continuación colocaremos, porque son difíciles de leer en lengua castellana, y significan el comienzo del idealismo absoluto, encontrándose en ellos el germen de todo lo que vendrá. Para Fichte, entonces, el fundamento es un acto, un acto por el que el yo se da a sí mismo todo lo que puede ser objeto; en su último fundamento, es un acto por el que el objeto es dado al yo por el yo⁶⁶. Fichte no se cansa de repetir la fórmula fundamental: «Yo soy yo. El yo es absolutamente puesto»⁶⁷. «El yo no procede de una síntesis, de la cual se podría consecuentemente descomponer la diversidad, sino de una tesis absoluta: el yo es la yoidad (*Ichheit*) en general»⁶⁸.

La tesis absoluta, el comienzo originario del filosofar, es el yo que pone al yo. Es un acto, un puro acto de la conciencia. «Yo nombro intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) la intuición de sí mismo, su-puesta en el filósofo, en la efectuación del acto por el que el yo se engendra a sí mismo... No doy un paso, levanto la mano o el pie sin poseer en estos actos la intuición intelectual de mi conciencia de sí misma. Es por la sola intuición que yo sé que yo lo hago»⁶⁹. Esta intuición intelectual constituye en tanto, acto el yo indeterminado o infinito. El comienzo de la dialéctica debe situarse en dicha infinitud o indeterminación absoluta, porque «si la filosofía parte del hecho (*factum*) se sitúa desde el comienzo en el mundo del ser (*Sein*) y de la finitud y le será difícil encontrar el camino hacia el infinito o lo supra-sensible; si parte de la acción (*Tat*) se sitúa en el ámbito mismo donde se unen estos dos mundos y desde donde podrá abrazarlos con una sola mirada»⁷⁰. Fichte tiene entonces conciencia de oponerse a la actitud fundamental adoptada, por ejemplo, por Aristóteles. Se rechaza la posibilidad de partir de lo experiencial o la comprensión cotidiana, porque en este caso nos situaríamos en la finitud, en la determinación, en el estar limitados por el ser que se nos impone. De esta manera sería difícil —en verdad imposible para el hombre— llegar al

65 GgW, § 1; 1,92-94.

66 Hemos colocado en el texto 12, al final, algunas formulaciones fichteanas sumamente claras, p. 236.

67 GgW, § 1, I, 96.

68 *Zweite Einleitung* IX; I, 503.

69 *Ibid.* V; I, 463. Kant había negado expresamente la *intellektuelle Anschauung* (cf. KrV, B XLI nota), pero Fichte le da un nuevo sentido; en verdad se trata de la apercepción trascendental o pura que acompaña a todo acto de sentir, conocer o praxis. Cf. texto 13, al fin de esta obra, p. 236.

70 *Ibid.* I, 468.

infinito. Hegel continuará la línea de la infinitud fichteana; Kierkegaard, en cambio, adoptará la de la finitud. El ser, para el idealismo, es un límite a la absolutez incondicionada del sujeto. Schelling dirá que «el ser (*Sein*) no es en este sistema sino la libertad suprimida. En un sistema que haga del ser el primer y supuesto momento, no sólo el saber debe reducirse a una simple copia de un ser originario, sino que toda libertad se reduce necesariamente a una ilusión, porque no se conoce el principio del cual los movimientos son su visible manifestación»⁷¹ Veremos en el cuarto capítulo, gracias al pensar de Levinas, que no es el ser el que limita la libertad, sino el ser en el sentido de «lo visto» —como entre los griegos—, pero no en cuanto «oído» —ya que el otro no se manifiesta solo sino que se expresa por la palabra, y en ese caso se expresa como libertad: la libertad y el ser se identifican en un grado supremo.

El punto de partida de todo el filosofar, para Fichte, no es un juicio sintético o antitético, sino tético absoluto. El inicio originario del pensar comienza con un «juicio tético [que] se funda enteramente sobre la posición absoluta del Yo por sí mismo»⁷².

§ 8. LA DE-DUCCIÓN DIALÉCTICA DE LOS OPUESTOS

Una vez mostrado el momento de la tesis absoluta, puede comenzar la de-ducción. En su sentido ontológico, la dialéctica termina justamente al haber alcanzado el último horizonte, como método pre-filosófico o como superación de la ontología —tal sería el caso de Aristóteles, como lo mostraremos en el capítulo 4 de este trabajo—. Sin embargo, la dialéctica fichteana será deductiva y por lo tanto epistemática o científica (y no pre-científica). La dialéctica será el método de la ciencia, de la filosofía como ciencia, como ciencia suprema. El primer principio es el yo pienso puro como acto de intuición intelectual de la conciencia. Pero, dialéctica y de-ductivamente se manifestará la tríada que será desde entonces tradicional en el pensar del siglo XIX. Consideremos un texto fundamental. Fichte explica que «por la misma razón por la que el primer principio no puede ser de-mostrado ni de-ducido (*abgeleitet*)⁷³, no puede tampoco serlo este segundo —que Fichte expone

⁷¹ *System des transzendentalen Idealismus* I, B; III, 37.

⁷² GgW, § 3, 7-8; I, 115-118: véase el texto 14 al fin de esta obra, p. 237.

⁷³ La partícula preposicional alemana *ab-* (o *aus-*, *er-*, *be-* según los verbos) viene a indicar origen o procedencia, como el griego *apo-* el latino *ex* (o también *de-*). Esta partícula indica el momento descendente, la «explicatio» o despliegue óntico del proceso dialéctico de-mostrativo.

en el § 2 de la *Doctrina de la ciencia*—. Partiremos entonces como en el caso precedente de un hecho de la conciencia empírica y le aplicaremos por los mismos motivos un idéntico método»⁷⁴. Sin entrar a explicar el sentido del segundo principio, el no-yo, queremos sólo indicar —ya que nuestro tema es la dialéctica y no la filosofía fichteana— la presencia de un nivel absolutamente indemostrable o primero, y el pasaje paulatino a un ámbito donde será posible la de-mostración— posterior a la síntesis suprema que todavía no hemos nombrado—. Fichte tiene plena conciencia de ese pasaje dialéctico primerísimo, porque «en cada paso que damos hacia adelante en nuestra ciencia, nos vamos aproximando al ámbito en que todo podrá ser de-mostrado (*erweisen*). En el primer principio nada no podía ni se debía de-mostrar; era incondicionado tanto por su forma como por su contenido y cierto por él mismo sin que fuera necesario un fundamento más alto. En el segundo principio el acto de oposición no podía ser de-ducido; pero era sólo en su forma que el acto debía ser puesto, sin embargo, era posible de-mostrar rigurosamente que la oposición debía ser = no-yo. El tercer principio —del que se ocupa el § 3, es decir de la conciliación— es casi enteramente de-mostrable: primeramente, porque no es condicionado, como el segundo principio, en su contenido, pero sí en su forma; en segundo lugar, porque se diferencia del segundo principio por no estar condicionado por un solo principio sino por dos»⁷⁵. Dentro de estos tres principios hay una jerarquía de fundamentación: la tesis absoluta es lo primerísimo. El tercer principio expresa la síntesis suprema de la que se deriva en concreto todo el movimiento dialéctico fichteano y que históricamente inspirará toda la dialéctica schellingiana y hegeliana. Un texto nos muestra claramente el progreso de dicho movimiento originario y dialéctico, de tipo totalmente subjetual: «Siendo la conciencia una, en esta conciencia el yo absoluto es puesto como indivisible (*unteilbar*); el yo, por el contrario, al que se le opone el no-yo, es puesto como divisible (*teilbar*). Se sigue que el yo (divisible), en la medida en que un no-yo le es opuesto, es él mismo opuesto al yo absoluto. Y así los opuestos son reconciliados (*vereinigt*), sin que sea negada la unidad de la conciencia»⁷⁶.

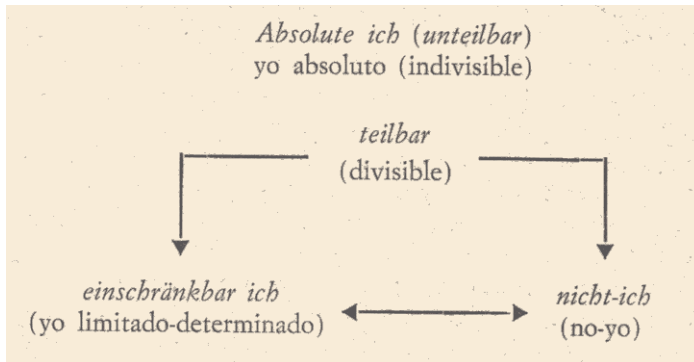
⁷⁴ GgW, § 2; I, 101. Como puede verse la referencia al plano empírico es mínima pero sin embargo hay alguna. El pasaje de lo empírico al nivel trascendental es más rápido que el del mismo Descartes.

⁷⁵ *Ibid.*, § 3; I, 105.

⁷⁶ *Ibid.*, § 3, 2; I, 110.

Esquema 4

«OMNIS DETERMINATIO EST NEGATIO»
(TODA DETERMINACION ES NEGACION)



El yo absoluto e infinito es tal porque incondicionado y primero es infinitamente determinable pero todavía indeterminado. No ha sido determinado ni por esto o aquello; reina en el ámbito tético de lo simplemente puesto sin contenido. Mientras que el no-yo viene a fragmentar la infinitud indeterminada y la «degrada» —ontológicamente— al hacerla acceder al ámbito del segundo principio, donde el yo es ahora determinado por el no-yo, y de esta manera se opone al yo absoluto como un yo determinado. La determinación ha sido negación de infinitud. Pero, por su parte, la negación de esa determinación será restablecer la indeterminación o el absoluto. Veamos esto más detenidamente.

Si tomamos un ente, su concepto (por ejemplo, el hombre y su opuesto el animal) y nos remitimos al «árbol lógico» de Porfirio podremos comprender lo que nos dice nuestro filósofo. «Todos los opuestos de un concepto cualquiera [el animal irracional opuesto al hombre] se acuerdan en el seno del concepto más elevado que expresa el fundamento de la diferencia (*Unterscheidungsgrund*): es decir, que una síntesis es pre-su-puesta [la animalidad]. Inversamente todos los idénticos [animalidad] son opuestos en un concepto inferior [irracionales, racionales], el que incluye una determinación particular [racionalidad], de la que se hace abstracción en el juicio de relación; es decir, toda síntesis su-pone una antítesis que le precede»⁷⁷. Queda así esclarecido el proceso fundamental de la dialéctica idealista. Es una dialéctica lógica (del

⁷⁷ *Ibid.*, § 3, 8; I, 118. El ejemplo que damos no es de Fichte.

género, diferencia específica y especie), que toma las especies como opuestas, la diferencia como determinación y el género como síntesis previa. Por su parte, la determinación es la antítesis, que precede la síntesis (el género como especie superior). La síntesis de un proceso superior es, por su parte, tesis de un proceso inferior. Toda síntesis es entonces tesis. Con una excepción: la primer tesis o tesis absoluta es sólo tesis y no síntesis. Para Fichte la tesis absoluta es el yo; para Schelling el absoluto ya plenamente acabado; para Hegel el absoluto como punto de partida de un proceso, de un devenir lógico, natural, histórico. Fichte explica esto de manera clara e irreversible, ya que todo es uno e inmanente: «Es muy distinto en lo que concierne al absolutamente puesto, el yo... No se puede elevar aquí como en toda síntesis, sino que se desciende. Así el yo y el no-yo son identificados y opuestos por el concepto de limitación recíproca, así también son los dos algo en el yo (*etwas-Akzidenzen*), en tanto que substancia divisible... La esencia de la filosofía crítica consiste en la posición (absoluta) de un yo absoluto (*ein absolutes ich*) incondicionado y no-determinable por nada más elevado; y si esta filosofía procede de manera consecuente a partir de (*aus*) ese principio, adviene una *Doctrina de la ciencia*... El criticismo es por consecuencia inmanente (*immanent*)»⁷⁸.

La dialéctica es un camino. Desde la tesis absoluta se procede por deducción «hasta que se llegue a términos opuestos que no se dejen absolutamente más componer⁷⁹, para pasar entonces al dominio de la parte práctica: tal es nuestro camino (*unser Gang*)... para no equivocar la vía (*Weg*)»⁸⁰, es decir, el método.

El primer principio del que partía todo el pensar kantiano, por la postulación de una *cosa en sí* (recuerdo del *ser* en su sentido fuerte), era el de no-contradicción. En él se fundaba la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. El principio de identidad en cambio funda la posibilidad de los juicios analíticos⁸¹. Por ello Kant podía llamar a su filosofía un pensar trascendental. Desde Fichte —incluyendo a Schelling y Hegel—, por tratarse de un idealismo absoluto sin restos ya de: una cierta trascendentalidad, el principio de identidad lo absorbe todo: la inmanencia de la conciencia, del yo, se mueve dentro de ella misma analíticamente (aunque se llama a dicho movimiento

⁷⁸ *Ibid.* I, 119-120.

⁷⁹ Sobre esto véase *Erste Einleitung* VII; I, 446.

⁸⁰ GgW, § 3, 6; I, 115. Léase enteramente el texto 15 puesto en el apéndice, p. 237.

⁸¹ I. Kant, KrV, B 17: «como por ejemplo $a = a$, el todo es idéntico a sí mismo, o $(a + b)$ es mayor que a , es decir, el todo es mayor que sus partes».

sintético en verdad es sólo analítico: no hay novedad real, sólo hay desenvolvimiento de lo ya dado). Por ello «hemos establecido sólo tres principios lógicos: el principio de identidad (*Identität*) que funda todos los otros; después los dos principios que se fundan respectivamente cada uno en éste: el principio de oposición y el de fundamento o razón suficiente»⁸². Identidad originaria del yo, diferencia de los opuestos en movimiento dialéctico hasta agotar sus posibilidades. Se produce entonces un camino que nos anticipa ya toda la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, porque «la filosofía parte del yo como intuición, que constituye el concepto fundamental; pero culmina en la idea de yo; esta idea no puede ser establecida sino en la parte práctica, como fin supremo del esfuerzo de la razón»⁸³. Puede verse entonces que el absoluto no está ya totalizado al comienzo sino que se totalizará como idea. Esta es una nueva influencia que recibirá Hegel.

Si debiéramos resumir en pocas palabras la doctrina dialéctica en Fichte indicaríamos los siguientes aspectos. En primer lugar, el movimiento dialéctico es de-ductivo o de-volutivo y se cumple dentro de la *inmanencia* de la subjetividad absoluta. El camino se inicia en el yo incondicionado (*tesis* absoluta), pasando a la *antítesis* primera: el yo dividido que se antepone al no-yo, para alcanzar la *síntesis* suprema y también primera: el yo dividido y el no-yo que se oponen ambos al yo absoluto. En segundo lugar, y con esto, comienza una nueva parte de la *Doctrina de la ciencia*, cuya formulación general es: el yo se pone a sí mismo como determinado por el no-yo, en cuyo análisis consiste la teoría del conocimiento. En tercer lugar, y es la última parte de la obra comentada, el nivel práctico; el yo pone al no-yo como determinado por el yo. Esta última cuestión es tratada extensamente en *El sistema de la doctrina de las costumbres* (1798), con el que concluye la primera etapa del ciclo fichteano y se anuncia y el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling⁸⁴.

⁸² GgW, § 4; I, 123.

⁸³ *Zweite Einleitung* XI; I, 516. La no coincidencia inicial entre el yo y la idea puede verse claramente expresada en estos dos cortos textos: «Nosotros encontramos su idea (la de Kant) de la unidad suprema en la doctrina de la ciencia, pero no como algo que es sino como algo que debe ser producido por nosotros, sin poder serlo» (GgW, § 1; I, 101). «El sentimiento de la sumisión y de la unidad de todo el no-yo bajo las leyes prácticas del yo. Esto, como se verá, no es algo que sea como es el objeto de un concepto, sino como objeto de una idea, que es algo que debe ser producido por nosotros» (*Ibid.* I, 121). Se encuentra ya aquí entonces la doctrina hegeliana del proceso que tiende hacia la identidad como límite supremo.

⁸⁴ Cabe destacarse que las obras éticas, políticas y de filosofía económica de Fichte deben estudiarse cuidadosamente para comprender las doctrinas relacionadas a estas cuestiones en el siglo XIX. El yo (dividido) que determina al no-yo, en el yo absoluto, es ya todo un comienzo de la filosofía del trabajo, de la doctrina del derecho.

§ 9. LA DIALÉCTICA QUE PARTE DEL ABSOLUTO COMO «AUTOCONCIENCIA» EN SCHELLING

F. G. Schelling (1775-1854) dio a la dialéctica un nuevo significado. El superdotado joven entró al seminario luterano de Tübingen en 1790, donde estudiaban, mayores de edad, Hegel y Holderlin, con los que traba profunda amistad. Nuestro joven filósofo y teólogo, deslumbra ya a sus diecinueve años con sus primeros escritos, pero lo que le lleva al conocimiento de Fichte fue la obra *Del yo como principio de la filosofía* (1795). Poco después es invitado por el propio Fichte a ocupar la cátedra en Jena, y como Fichte es perseguido y debe abandonar la universidad, Schelling se transforma antes de sus veinticinco años en la primera figura filosófica de Alemania. Hegel mientras tanto era un ignorado preceptor en Berna y Frankfurt, hasta que será invitado a Jena en 1801, ocupando un discreto lugar a la sombra de Schelling.

El gran descubrimiento schellingiano, continuando los trabajos de Kant en la *Crítica del juicio* y superándolo por la distinta noción del entendimiento y la razón, es la dialéctica de la naturaleza, que previo otros ensayos alcanza ya una madurez definitiva en el *Primer esbozo de un sistema de filosofía natural* (1798). Esta obra permite incorporar a la reflexión idealista un aspecto que había quedado fuera de la visión ético-práctica en Fichte: el gran proceso de la naturaleza material y biológica. Un texto posterior indica la visión de conjunto del movimiento dialéctico-sistemático en Schelling, cuando nos dice que «éstos son los momentos invariables y constantes para todo saber en la historia de la autoconciencia (*der Geschichte des Selbstbewusstseins*), los cuales en la experiencia (*Erfahrung*) son designados por una continua serie gradual, que puede ser indicada y recorrida por la simple materia (*Stoff*) hasta la organización —por el que se vuelve sobre sí (*zurückkehrt*) la naturaleza *sin-conciencia* y productiva— y por medio de la razón y el arbitrio hasta la suprema unificación (conciliación = *Vereinigung*) de la libertad y la necesidad en el arte, por el que se cierra y se cumple la naturaleza *con-conciencia* productiva»⁸⁵. Este texto además de introducirnos en la filosofía de la naturaleza de Hegel, pareciera ya anunciar textos de Marx y de Nietzsche (en el primero por aquello de la conciliación de libertad-necesidad y por la dialéctica de la materia, en el segundo: por la definitiva supremacía del arte o producción creativa cultural). El universo es ya el absoluto; la visión que

⁸⁵ *System des transcendentalen Idealismus* (StI), fin; III, 634. Considérese especialmente que se trata de una «historia» de la auto-conciencia. La noción de historia, momentos, épocas (como las llamará Schelling) es la vértebra sobre la que se anuda todo el sistema. El texto pareciera anunciar a Darwin por una parte ya Teilhard por otra.

se tiene de él es neoplatónica, en el sentido que se le atribuye eternidad, vida, autoconsistencia, circularidad. ¿Pero, entonces, cómo explicar la multiplicidad? «La organización dinámica del universo —nos dice— es *de-rivada* (de-ductiva = *abgeleitet*), pero no la estructura misma. Toda organización supone la evolución del universo desde un producto originario, una desintegración (*Zerfallen*) de dicho producto en siempre nuevos productos. El fundamento de esta desintegración infinita (indefinida) debe haber sido constituida en la naturaleza por una dualidad originaria, y esa disyunción (*Entzweiung*)⁸⁶ debe ser vista como surgida en una identidad originaria, la que no es pensable si no es puesto lo idéntico como una involución absoluta (*eine absolute Involution*), como un infinito (in-definido) dinámico»⁸⁷.

El absoluto, Dios, concebido como auto-conciencia, significa al mismo tiempo un querer y un producirse a sí mismo. Todo es ya al comienzo; la evolución dialéctica procede de lo supremo y vuelve a ello. Hegel dirá en cambio que el proceso dialéctico va negando las negaciones, el todo es resultado. Pero la diferencia es aparente, porque Hegel supone (*ordo essendi*) al absoluto que se alcanza a conocer como resultado (*ordo cognoscendi*); pero

⁸⁶ Esta noción, fundamental en el hegelianismo; tiene su origen en el tema neoplatónico de la «apóstasis». Medítese este texto y compárese con los dos últimos textos citados de Schelling: «El uno es todas las cosas y no lo es... Es, sin embargo, todas las cosas porque todas retornan (*anédrame*; del verbo *ana-tréjo* significa correr hacia atrás, que traduce la noción compuesta alemana *zurück-kehren*) hacia él... Pero, ¿cómo proceden todas las cosas del uno, que es algo simple y que no muestra a través de sí mismo ninguna dis-yunción (*di-plóes*; *díploos* significa doble, duplicado y nos remite a *Entzweiung*)?... Lo que él produce retorna necesariamente hacia él, y plenamente saciado y por la visión de sí mismo (*pròs autò blépos* indica adecuadamente la noción de auto-conciencia o conciencia *für sich selbst*; la partícula *pròs* significa 'con respecto a' en el sentido de para, por, junto a, como el término hegeliano técnico de *für*: puesto por sí ante sí para sí mismo) se convierte entonces en inteligencia (*nous*)... Esta produce la imagen de sí misma, como lo anterior (el uno) se tuvo delante de sí (*proéjee*, *proéjo* significa tener delante, estar delante), por-para sí mismo (*pros autou*)... Cuando el alma se introduce en la planta, es una parte de ella la que permanece en la planta. .. Cuando se ha introducido en un ser irracional, es el predominio de su poder sensitivo el que le ha conducido hasta él. Y, en fin, cuando ha penetrado en el hombre, su actividad se circunscribe al lógos [potencia secundaria: diríamos la *Verstand* de Kant] o a la inteligencia [*noun*, como la *Vernunft* de Hegel] que procede de la inteligencia [en Hegel sería el *Geist*], porque el alma dispone de una inteligencia que le es propia y tiene por sí misma voluntad de intuir: (*noein*) y de 'moverse'» (*Enéada* V, 2, 11, Paris 1931, 33-34, texto griego). Piénsese detenidamente además este texto central: «¿Cómo podremos explicar que las almas hayan olvidado a Dios su padre...? ...Digamos que el principio del mal es para ellas la audacia, la generación y la diferenciación primera [*he próte heterótes*: este tema de que la diferenciación es negación finitizante por determinación o alteridad es central en el idealismo alemán] y el deseo de ser ellas mismas [individualmente]...» (*Ibid.* V, 1, 10; 15 s).

⁸⁷ *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, für Vorlesungen* (1799) III, V; ed. Schroeter, München 1958, t. III, 261.

como al fin ambos órdenes son idénticos, el resultado es puramente pedagógico (*ordo dicendi*).

La obra sin lugar a dudas más importante de Schelling, también por la influencia que tuvo sobre Hegel, es el *Sistema del idealismo trascendental* (1800).

Ontológicamente el pensar schellingiano parte del idealismo de Fichte, y en este sentido no hay novedades. Pero significará, dentro de dicho idealismo, un paso importante para dar más coherencia al subjetivismo absoluto. Anotemos sólo algunos aspectos de su dialéctica para que pueden servirnos de introducción a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La involución crece hasta sus últimas consecuencias. Para Descartes la cosa era sabida por o a través de la idea que está en el alma o *cogito*. Para Kant la «cosa en sí» no es ya sabida, pero postulada era tema de la «fe racional». En Fichte, como hemos visto, la «cosa en sí» desaparece como lo obrado por la conciencia o el yo. Sin embargo en Fichte se da todavía un término antitético del yo dividido, el no-yo, que surge en el yo absoluto. Ese no-yo es como una leve exterioridad. En Schelling el mismo no-yo es englutido en el movimiento de la interioridad, porque siendo el yo el punto de partida, no necesita siquiera al no-yo para moverse dialécticamente: el yo conoce al yo y es la pura autoconciencia. De la cosa *sabida* en la idea de Descartes, se pasa a la cosa *creída* por Kant, de allí a su desaparición en un no-yo puramente antitético interior al yo, hasta su aniquilación aun como no-yo en la pura inmanencia del yo absoluto, que se conoce a sí mismo por autoconciencia. La involución es completa. Contra sus antecesores escribe que, «en primer lugar, la certeza de la existencia del mundo externo (*Dasein der Aussendinge*) es un mero prejuicio del que debemos liberarnos para retornar al fundamento»⁸⁸. Que haya entonces cosas *exteriores* es una mera apariencia sin razón suficiente. Dicho fundamento o principio es el yo.

Leamos con atención un texto clave: «Este principio es mediata o indirectamente principio de toda ciencia, pero inmediata o directamente principio de la sola ciencia de todo el conocer, o de la filosofía trascendental... No se trata de un principio absoluto del ser (*des Seins*), porque todas las objeciones valen contra esto; sino de un principio absoluto del saber... Este saber primero es para nosotros sin duda el saber de nosotros mismos (*das Wissen von uns selbst*) o la auto-conciencia (*Selbstbewusstsein*)»⁸⁹. Para Kant saber era un acto del entendimiento por el que conoce sus objetos; la razón no

88 StI, *Einleitung*, III, 344.

89 *Ibid*; 354-355,

tiene saber ni objetos, sólo tiene fe e ideas. Schelling en cambio nos habla en este texto de un *saber*, de una *ciencia* de nosotros mismos: el *cogito ergo sum* de Descartes es elevado ahora al grado supremo del conocer, en la absoluta totalidad del absoluto. El yo se conoce a sí mismo como su objeto; ahora se puede eliminar al no-yo. La dialéctica es totalmente inmanente.

Todo esto supone una doctrina de la verdad. En efecto «todo saber se funda en la concordancia entre un momento objetivo y uno subjetivo. Pues se sabe todo lo verdadero; y la verdad es puesta universalmente en la concordancia de la re-presentación (*Vorstellung*) con su objeto»⁹⁰. Al concordar algo, su concepto, con el objeto correspondiente, es la verdad. Si el objeto fuera yo mismo cuando se dice que yo me conozco a mí mismo, se produciría la identidad de yo a mí mismo y significaría la verdad primera, el primer principio: la auto-conciencia. No ya el yo absoluto de Fichte como primera tesis que se divide ante el no-yo, sino el yo que se auto-constituye originariamente conociéndose a sí mismo. «Esta identidad inmediata entre el sujeto y el objeto sólo puede existir cuando lo re-presentado es al mismo tiempo el que re-presenta, lo intuido el que intuye. Pero esta identidad de lo re-presentado con el que re-presenta sólo se cumple (totalmente) en la auto-conciencia... La proposición $A = A$ presupone un pensar que inmediatamente deviene objeto de sí mismo; pero un tal acto de pensar, que deviene objeto de sí mismo, es sólo la auto-conciencia... En la auto-conciencia el sujeto y el objeto del pensar son uno... La auto-conciencia, es un acto (*Akt*)... El concepto del yo surge mediante el acto de la auto-conciencia; fuera de este acto el yo es nada... Una conciencia contrapuesta a otra se llama conciencia pura (*reines Bewusstsein*) o auto-conciencia *kat' exojén*»⁹¹. Esta cita es demasiado clara después de lo dicho para que necesite explicación alguna.

§ 10. ANTERIORIDAD DIALÉCTICA DEL SABER SOBRE EL SER

Para Plotino primero era el uno, saber que sabe el saber o pensar que piensa el pensar —como decía Aristóteles—, y de él, con posterioridad, precedía el ser⁹², los entes. Lo ente (el ser en el sentido indicado) es ya lo de-

⁹⁰ *Ibid.*, 359.

⁹¹ *Ibid.*, 365-367.

⁹² En verdad en Plotino, Schelling y Sartre el «ser» (*to ón, das Sein y l'être*) debería mejor ser traducido por «ente», ya que es lo originado, lo que limita, ante lo que se produce la náusea (cf. Plotino, *Enéada* V, 6, 24). El tema de la eliminación del no-yo, es ya planteado, en otro momento de la historia de la ontología, por Plotino cuando dice que «es posible pensar otra cosa, y es posible también pensarse a sí mismo, lo que permite en mayor grado escapar a la dualidad (*to dúo*)... En el primer caso... se posee lo que se ve, pero como algo diferente de sí. (En cambio) el que se ve a sí mismo no se

terminado o determinante, lo que procede de la unidad indiferenciada. «Por lo que la auto-conciencia, desde nuestro punto de vista, no es una forma de *ser* sino de *saber*... El dogmatismo, según el cual el ser es lo originario (*das Sein das Ursprüngliche*), no puede ofrecer ningún esclarecimiento sino retrocediendo al infinito»⁹³. Para Schelling la filosofía «tiene por objeto no el ser sino el saber»⁹⁴, lo que indicaría la subjetivación del tema del filosofar y el comienzo originario en la interioridad del mismo yo. Pero, todavía, el ser se manifiesta en una no explicada no-reductibilidad. En Hegel, al identificarse pensar y ser, esa última irreductibilidad del ser va a ser englobada en el pensar mismo. Ese resto de opacidad se deja ver cuando explica que «el ser no es en este sistema sino la libertad suprimida. En un sistema que haga del ser el primero y supremo momento, no sólo el saber debe reducirse a una simple copia de un ser originario, sino que toda libertad se reduce necesariamente a una ilusión, porque no se conoce el principio del cual los movimientos son su visible manifestación»⁹⁵. Dialécticamente hay anterioridad del saber sobre el ser puesto por el yo; hay entonces primacía del *cogito* sobre la *cosa*; significa la culminación de *ego cogito* como *homo faber*. El artista tiene como saber, con anterioridad, la imagen ejemplar de lo que producirá. Schelling, por vez primera, escribe una auténtica estética —siguiendo, es verdad, el camino emprendido por Baumgarten y Kant—. El sistema del idealismo trascendental pasa de una teoría del conocimiento a una filosofía práctica, y de ésta a una teoría del arte. De esta manera el valor del arte comienza a manifestar su primacía sobre el valor de la verdad —tal como genialmente lo mostrará Nietzsche⁹⁶. El artista crea desde sí lo que su entusiasmo inventa: si ese artista es el absoluto, todo procede de una libertad que es al mismo tiempo necesidad. .

Veamos paso a paso el movimiento dialéctico donde se deja ver la prioridad del saber sobre el ser: «*Yo soy* es una proposición infinita, porque es una proposición que no tiene ningún predicado real, sino que posee una posición que permite una infinitud de predicados posibles»⁹⁷. Pero no debemos olvidar que «el yo es puro acto, puro obrar»⁹⁸. Ese acto es una actualidad

encuentra separado de su esencia (*ousía*), sino que, por estar unido a sí mismo, se ve también a sí mismo. Ambos forman un solo y mismo ente» (*Enéada* V, 6, 24; 113).

⁹³ Ese regreso «infinito» (*unendlichen*) significaría que siempre el ente, el ser, tendría un «todavía no conocido» que nos llevaría «ad infinitum». La cita corresponde a StI III, 358.

⁹⁴ «... habe nicht das Sein, sondern das Wissen zum Objekt» (*Ibid.* III, 358).

⁹⁵ *Ibid.* III, 376.

⁹⁶ Véase *Para una de-structión de la historia de la ética*, § 17.

⁹⁷ StI III, 367.

⁹⁸ «Das Ich ist reiner Akt, reines Thun» (*Ibid.*, 368).

intelectual-productiva, pareciera confundirse casi, con la palabra creadora del Yahvé judeo-cristiano, pero en verdad es el *nous* plotiniano dentro de la comprensión del ser propia de la subjetividad moderna. Por ello «la intuición intelectual es el órgano de todo el pensamiento trascendental... (La intuición intelectual es por la que) el yo mismo nace al saber que el yo tiene de sí mismo»⁹⁹. Esta auto-producción le permite a la filosofía, como «toda ciencia que no sea empírica y que por ello debe excluir de su primer principio todo dato empírico, no presuponer su objeto como ya existente, sino producirlo (*hervorbringen*)»¹⁰⁰. En este «producir... el yo es eterna y absolutamente objetivo para el yo mismo»¹⁰¹. El yo es auto-producción cognoscitiva de sí mismo; el pensar que en el acto de pensarse a sí mismo se produce como pensar. La intuición intelectual es entonces productiva o estética, es decir, «la intuición estética es la intuición intelectual que llega a objetivarse. Sólo la obra del arte (*Kunstwerk*) me refleja lo que ninguna otra obra puede reflejar, lo absolutamente idéntico que se ha dividido (*getrennt*) en el yo»¹⁰². La historia humana como historia de la cultura es el modo como el absoluto se reabsorbe en sí mismo, objetivando lo inconsciente o todavía no conocido como tal, lanzándolo como un ante los ojos no sólo representado sino hecho obra efectiva.

La anterioridad del saber sobre el ser en la total inmanencia del absoluto, que en definitiva es Dios, es el comienzo de un largo camino expuesto en las obras de Schelling, Al final de la más clásica de ellas nos dice: «El lector, si nos ha seguido hasta ahora en nuestro camino (*Gang*), podrá considerar el

⁹⁹ *Ibid.*, 369,

¹⁰⁰ *Ibid.*, 371. Efectivamente, el objeto como objeto no puede sino presuponer un sujeto cognoscente. Pero la reducción del ser de la cosa a su mera objetividad es, exactamente, el fundamento de la metafísica moderna. Toda la dialéctica procede entonces de la identidad sujeto-objeto en la auto-conciencia, pero «quedaría en el aire» si de-mostrara que, «antes» de ser sujeto o yo; el hombre es ser en el mundo y la cosa, «antes» de ser objeto, es un útil a la mano o un otro inobjetivable que se expresa por la palabra.

¹⁰¹ «...ewig und absolut Objektive für das ich selbst» (*Ibid.*, 534). Este *für* (por, para) traduce el *prós* griego, pero ahora con otro sentido.

¹⁰² *Ibid.*, 625. El yo que se divide a sí mismo como objeto de sí mismo es el comienzo del proceso dialéctico que culmina en la identificación del yo consigo mismo en la obra de cultura, la obra objetivada (el espíritu objetivo de Hegel o el producto del trabajo en Marx). En Nietzsche (*Kunst als Wert*), en Husserl (*Ethik als Kunstlehre*), en Sartre (*conscience comme liberté absolue*) es el mismo fundamento metafísico el que sigue jugando su papel. La política en este caso es «arte», el proceso dialéctico de la historia es científicamente prospectable como necesidad lógica. Es la supremacía de la *téjné* sobre el *ethos* (cf. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 21; y *Para una ética de la liberación* I, § 7).

conjunto expuesto»¹⁰³. En ese largo camino Schelling se ha propuesto «tratar todas las partes de la filosofía en continuidad y toda la filosofía tal como ella es, es decir, como una historia progresiva de la auto-conciencia¹⁰⁴, historia a la que el dato de la experiencia sirva sólo como monumento y documento. Para esbozar con exactitud y enteramente una tal historia, importaba, no sólo distinguir en ella cada época (*epoche*) y en ésta sus respectivos momentos, sino también presentarla en su sucesión, por medio del mismo método»¹⁰⁵.

Esa historia es el movimiento dialéctico mismo, en el sentido de una historia natural y humana.

aa. El primer nivel se enuncia así: «La auto-conciencia es el acto absoluto, mediante el cual es puesto todo para (*für*) el yo»¹⁰⁶.

bb. El segundo nivel, el fundado, tiene diversas épocas: «Primera época: de la sensación originaria hasta la intuición productiva»¹⁰⁷.

cc. «Segunda época: de la intuición productiva hasta la reflexión»¹⁰⁸.

dd. «Tercera época: de la reflexión hasta el acto absoluto del querer»¹⁰⁹.

Estos son los diversos momentos del movimiento dialéctico tal como los piensa Schelling. El mismo los resume de manera admirable y corta cuando nos dice que «el acto de auto-conciencia, en el cual primeramente se divide lo absolutamente idéntico, no es otro que un acto de auto-conciencia en general... La segunda auto-intuición es aquélla, mediante la cual el yo intuye la determinación puesta en lo objetivo de la actividad, que acontece en la sensación¹¹⁰... En la tercera auto-intuición el yo deviene objeto de sí...(En el cuarto momento deviene el absoluto acto de querer. Para el yo, el mismo acto absoluto del querer se transforma en objetivo por el hecho de que el objeto que se da en el querer se dirige a lo externo, y deviene para él el objetivo de la tendencia natural»¹¹¹. Como puede verse el proceso es inmanente. Es la historia de la conciencia dentro de sí misma, «en sí misma» dirá Hegel.

103 StI, *Allgemeine Anmerkung* III, 630.

104 «... fortgehende Geschichte des Selbstbewusstseins».

105 *Ibid.*, Vorrede; III, 331.

106 *Ibid.*, 395.

107 *Ibid.*, 399.

108 *Ibid.*, 454.

109 *Ibid.*, 505.

110 Pareciera que escuchamos el texto de Plotino citado en nota 86.

111 *Ibid.*, 631-633. «La auto-determinación de la inteligencia se llama querer... (es) la auto-determinación trascendental del originario acto de la libertad» (*Ibid.* III, 553).

Es bien sabido que la cuestión de la libertad será tema de uno de los más importantes escritos de Schelling, sin embargo, la libertad es la de un yo absoluto, como absoluta subjetividad del saber.

Como conclusión podemos decir que el movimiento dialéctico de Schelling, su método, ha eliminado la cosa en sí y el no-yo, y, por supuesto, la experiencia fáctica y cotidiana de un mundo, que es el ámbito del encuentro del hombre-ser, para postular en el inicio del mismo pensar la absoluta inmanencia de «*una conciencia auto-cognoscente (auto-conciencia) que significa ya inicialmente la totalidad totalizada*», a la que se retornará por in-volución. Como libertad, en el sentido de puro acto productivo, el yo arranca desde sí mismo en un proceso dialéctico cuyas etapas son llamadas «históricas». La filosofía de la naturaleza, por una parte, y la estética, por otra, al mismo tiempo que la absolutización de la inmanencia, son, nos parece, los aportes a tenerse en cuenta en el Schelling de 1800 (que es el que tiene importancia en vista a la comprensión de la filosofía hegeliana). El Schelling posterior a 1831 recobra interés, no ya como pre-hegeliano, sino como post-hegeliano, como lo veremos en el § 17 y siguientes, ya que criticando toda la filosofía de Hegel como una «filosofía negativa» abrirá el camino a la «filosofía positiva» de un Comte, Kierkegaard y Marx, aunque en cada uno guardando un sentido radicalmente divergente.

De esta manera hemos indicado las líneas generales del método dialéctico desde Descartes hasta 1800 en algunas figuras centrales. La in-volución se ha cumplido en su totalidad, y espera, sólo, que alguien constituya un *sistema moderno* después del cual la decadencia es inevitable. Porque habiéndose preparado el «ataque final a la cima» —como decimos los andinistas—, si llega quien ponga su pie en la cumbre, no podrá después sino descenderse. Hegel pone pie en la cumbre de la modernidad, lo que vendrá después de 1831 hasta bien entrado el siglo xx es el descenso hasta el aniquilamiento de sus posibilidades, siguiendo diversos atajos, de lo alcanzado en dicho *sistema*.