

BREVE SÍNTESIS DE CUESTIONES FILOSÓFICAS EN EL MARCO DEL IDEALISMO ALEMÁN DEL SIGLO XIX

Alejandro Pablo VON WICHMANN ARTAL

Estudiante de Grado de Tecnologías Industriales ETSII de la UNED
Premio del Consejo de Estudiantes al trabajo mejor valorado
por el Consejo de Redacción

Resumen: En el siguiente artículo vamos a tratar un conjunto de cuestiones que atraviesan la filosofía de tres autores representativos de la corriente idealista del siglo XIX: Hölderlin, Schelling y Hegel. Comenzando por uno de los más grandes poetas —Hölderlin—, indagaremos el significado de algunos de los tópicos que recorren su obra con el objetivo de alcanzar «un todo armónico». Este concepto está presente igualmente en el pensamiento del joven genio idealista Schelling y su filosofía de la naturaleza, en la cual nos detendremos antes de llegar al máximo exponente del idealismo alemán y su idea de Absoluto: G. W. Hegel. Casualidad o causalidad, los tres autores asistieron durante el mismo periodo al seminario de Tübinga (*Tübinger Stift*), hecho que ha dado pie a un sinfín de especulaciones sobre el origen del movimiento idealista que asombró y deslumbró a la intelectualidad europea del siglo XIX.

Palabras clave: Idealismo, Alemania, Razón, Belleza, Dios.

Abstract: In the following article we are going to deal with a set of issues that cross the philosophy of three representative authors of nineteenth-century idealistic trend: Hölderlin, Schelling and Hegel. Starting with one of the greatest poets —Hölderlin—, we will have an insight into the meaning of some of the topics that run through his work with the aim of achieving «a harmonious whole». This concept will be present in the thought of the young idealist genius Schelling and his Philosophy of Nature, in which we will stop before reaching the greatest exponent of German Idealism and his idea of the Absolute: G. W. Hegel. Coincidence or causality, the three authors attended the Tübingen seminar (*Tübinger Stift*) during the same period, a fact that has given rise to endless speculation about the origin of the idealist movement that astonished and dazzled the European intelligentsia of the 19th century.

Keywords: Idealism, Germany, Reason, Beauty, God, Nature.

Las abreviaturas de algunas de las obras citadas son:

DFS: HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (*Unterschied der philosophischen Systeme Fichtes und Schellings*).

FE: HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*).

LFH: HEGEL, G.W.F., *Lecciones de la filosofía de la historia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*).

KrV: KANT, I., *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*).

I. HÖLDERLIN: LA BELLEZA DEL SER

En la novela epistolar *Hiperión*¹ (1794-1795), el poeta alemán F. Hölderlin muestra una contraposición entre los antiguos atenienses y otros pueblos, entre los que incluye a los espartanos (lacedemonios), los godos, los pueblos del Norte y los egipcios. En primer lugar, el valor fundamental que Hölderlin destaca de los antiguos atenienses es su íntima conexión con la naturaleza, entendida como producto de la suprema *libertad*² en la que han vivido a lo largo de su historia. Los ciudadanos de Atenas quedan representados como un pueblo con una capacidad distintiva frente al resto: la de representarse *a-sí-mismos* como seres absolutamente libres y autoconscientes. Esta capacidad es para Hölderlin la señal inequívoca de la no-escisión (*nicht-Entzweiung*) entre el ciudadano ateniense autoconsciente y la naturaleza con la que vive en armonía. En cambio, la *escisión* entre el humano y la naturaleza es el caso más común allá donde miremos, extramuros de Atenas: respecto a los espartanos, Hiperión habla de un pueblo excesivamente impetuoso, con una falta de autocontrol respecto de sus ánimos e instintos más presentes. La falta de autocontrol de este pueblo derivó, necesariamente, en el alzamiento de Licurgo como rey tiránico de Esparta (s. III a.C.), el cual impuso una disciplina que cercenó por completo la *armonía* del pueblo, mediante el entrenamiento en la lucha y un estricto código del orden social.

Mirando a Egipto, la existencia del faraón como representante de la divinidad en la Tierra implicaba el sometimiento de la población a los mandatos del *divino*, degradando al pueblo a una mera herramienta de ejecución de los deseos de un *mortal*:

¹ Concretamente en el fragmento en el que Hiperión se dirige a Belarmino (HÖLDERLIN, 1997, pp. 108-126).

² En *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* (cuya autoría se discute hoy día, aunque se le suele atribuir a Schelling, junto con Hölderlin y Hegel) se dice: «No existe una idea de estado, porque el estado es algo *mecánico* [...] Solamente lo que es objeto de la *libertad* puede llamarse *idea*» (HÖLDERLIN et al., 1995, p. 117). De aquí podemos inferir que la *libertad* de los individuos, a nivel estético, está ligada a las *condiciones materiales* de su *vida real*, relacionada, por tanto, con la estructura social y política en la que la desarrollan. Esto señala un anticipo de la tesis desarrollada, décadas más tarde, por un par de aventajados estudiantes en Universidad Humboldt de Berlín asiduos a las lecciones de Hegel: F. Engels y K. Marx.

esta era la consecuencia de entronizar a un ciudadano en el trono de un inmortal. Diametralmente opuesta parece la situación de los pueblos germanos: al igual que los «monstruosos y mezquinos» godos, los habitantes del norte de Europa —entre los que se podrían incluir los conciudadanos del propio Hölderlin— destacarían por una *razón pura*, desligada de todo sentimiento de belleza del espíritu, así como de toda conexión con la naturaleza de la que gozaban los atenienses. Esta razón fría, pura inteligencia (Cf. HÖLDERLIN, 1997, pp. 117-118), radica en un pensamiento vacío, no yendo más allá de una esencia racional deshumanizada, cuyo ejercicio apunta a una *defensa* frente al sinsentido y la injusticia. Estas cualidades de la *razón humana* no pueden, en palabras de Hölderlin, de ningún modo ser el grado más alto de la perfección humana.

Volviendo a la cuestión inicial, la diferencia *esencial* entre todos estos pueblos enumerados y los atenienses radica en el *im-pulso estético* que nace de lo más profundo de las sociedades que forman. Para llegar a esta pulsión estética —previa al impulso estético—, es necesario fijar la atención en el *impulso religioso* que domina estas sociedades tan dispares: considerando la religión ateniense, la cual se caracterizaba por un panteón antropomórfico y ambiguo (en el que lo humano y lo divino, lo natural y lo metafísico se encuentran indistintamente entrelazados), podemos aproximarnos a la idea que Hiperión trata de comunicar a Belarmino.

Hölderlin, buen conocedor de los dos grandes poemas del *Poeta*, debió de recordar vívidamente los pasajes homéricos donde aparecen los héroes mortales (Aquiles, Agamenón, Ulises, Héctor, Príamo, etc) en liza con otros hombres sin linaje divino, lo cual supondría tanto la primera *inmanentización* de la religión ateniense, como una fuerte oposición desde la poesía al mundo de las Ideas platónicas. Esta aproximación al impulso religioso desde la *mitología*, en la que todo y *todos* tienen cabida, abre la puerta a un nuevo *tópos* en la historia del pensamiento, donde la suplantación mental del héroe, por parte del lector del poema, permite establecer una relación directa con el mismo Zeus. Todo apunta a este hecho como una de las claves del impulso *estético* dominante del imaginario social en la Atenas de Pericles. La identificación directa del *impulso religioso* —mediante la lectura de los poemas homéricos— con el *impulso estético* —a través de una representación antropomorfizada de los dioses en el arte helénico— pudo permitir la simbiosis perfecta que alentó la libertad en el espíritu del ateniense, dotándolo de *belleza*.

La *posibilidad* de situar al dios en cada ciudadano ateniense es, sin duda, el milagro homérico con el que Hiperión se obsesiona y que no puede ver en ninguna otra sociedad del mundo conocido.

Para tratar de esclarecer el origen de esta novedosa y filosófica forma de ser en el Mundo, Hölderlin nos lleva al tiempo de la infancia: *el* tiempo más precioso y preciado para Hiperión, «el tiempo preciso que determina la correcta maduración de la fruta»; mediante esta descripción nos aproxima al periodo en el que el ciudadano ateniense aprende a vivir conforme crece *libremente*, sin grilletes (de la razón) que

cercenen su desarrollo vital conforme a la naturaleza.³ En la armonía *con* la naturaleza encuentra el ciudadano *ateniense* la expresión pura y *estética* de su ser a través de la mutación de sus órganos, de la variación de sus pensamientos, del aprendizaje *autónomo* y libre del cambio que rige la vida.

Hölderlin verá la infancia como el momento de la vida cuando el Yo aún no ha sido encasillado en los parámetros de la razón, esto es, cuando el *juicio* aún no está presente en el individuo como primer acto del *entendimiento*. El niño es el paradigma del aprendizaje ostensivo, del perfecto aprendiz mediante la imitación de aquello que *ve*, que *oye*, que *huele*, del individuo cuyo acceso a la realidad *es incondicionado* a esquemas teóricos o prejuicios. Ahí radica la facilidad del niño para acceder al *impulso estético*, antes de que el *juicio* tome forma y provoque la escisión entre el Yo y la Naturaleza, entre el sujeto consciente y la realidad efectiva (*die Wirklichkeit*).

El momento en el que podemos situar, por tanto, el paso del niño al adulto ya constituido nos remite a una célebre cita de Heráclito: «Lo uno diferente en sí mismo»; Hölderlin (1997, p. 116) la señala en relación con lo aparentemente incomprendible que encierra en su significado original, para cualquiera que no conociese la esencia misma del pueblo ateniense. Esta frase simboliza, a nuestro entender, la esencia misma del hombre *libre*, del *ser* anterior a la fragmentación racional, ya que solo de ese *uno* al que se refiere Heráclito puede nacer lo múltiple, la Naturaleza que se muestra en los más diversos aspectos. El anhelo de regresar a ese «Ser originario», a ese «infinito acorde», es la meta final con la que sueña el joven Hölderlin en sus inicios. Para el alemán, el *uno* heraclíteo simbolizaría el fondo original de la belleza, la esencia que esta encierra, instándonos con ello a repensar el significado mismo de *lo bello* como incógnita que atraviesa el pensamiento filosófico desde Platón: la cuestión a plantear sería entonces: ¿cuál es ese sentido primitivo de *lo bello*? Podemos tomar la frase con la que termina el diálogo socrático dedicado a la búsqueda de una definición de *lo bello*, que dice así: «lo bello es difícil» (PLATÓN, 2010, 304d). Paradójicamente, como en otros diálogos aporísticos encomendados a Sócrates, el diálogo con el sofista Hippias conduce hacia una *incapacidad* de definir *lo bello* en cuanto que *sea* tal, ajeno a cualquier cosa que muestre belleza o que contenga la apariencia de «lo bello».

Esta paradoja podría interpretarse siguiendo la noción de *juicio* (*Ur-Teil*) que define Hölderlin, la cual constituye la acción humana que permite la objetivación de la realidad mediante el uso de la conciencia. En el transcurso del juicio, el *sujeto* consciente se sitúa en el plano del observador del mundo y, con ello, en el lugar del *ser que juzga* desde un plano ontológico *distinto* al *objeto* que *es enjuiciado*. En el *juicio* se genera la escisión sujeto-objeto: *en él*, la lógica del agente activo (el yo que objetiva al *objeto*) y del agente pasivo (el *objeto* que es objetivado por *mí*) cobra su

3 Los *atenienses* se distinguen de los demás pueblos por la sincronicidad que guardan con el *aión* (tiempo eterno) desde su *kairós* (ahora, tiempo de la oportunidad). A diferencia de estos, los *uropeos del Norte* o los *espartanos* ven interrumpida su infancia por el *khronós* (tiempo titánico, asociado a la ruptura del tiempo natural).

significado. Debido a la implícita presencia del no-Yo, sincrónica a la afirmación del Yo en el *juicio*, se imposibilita una teórica Unidad del Yo con la Naturaleza, derivando en la escisión del sujeto respecto del *mundo*; un mundo *entendido* como el producto del acto primero del *entendimiento*, el *juicio*.

De este modo, volviendo al significado de la *belleza*, la incapacidad de dar una definición de «lo bello» fuera de aquellas *cosas* que nosotros *juzgamos* como bellas, conduce a la misma situación que Sócrates plantea en el diálogo citado. Entonces ¿de qué modo consigue Hölderlin escapar del *juicio*? Mediante el *impulso estético*: para alcanzarlo es necesario comenzar por la negación del juicio, establecido como praxis necesaria de cualquier acto del *entendimiento*.⁴ Solo así se abre la posibilidad del reconocimiento (*Aufklärung*) de un Yo libre, sin los grilletes de la razón pura e imperfecta que dominaba al pueblo alemán de principios del siglo XIX. La cuestión, por tanto, apunta a la síntesis del juicio (*sujeto-objeto*) con el fin de re-unificar al Yo con la Naturaleza en una «Unidad eterna», para así llegar a lo *real* incondicionado (*das Unbedingte*) y retornar a la comunión con una naturaleza en perpetuo devenir (*Natura Naturans*).

Al igual que sucede con el *amor*, no podemos encontrar una definición cerrada y acotada, una definición definitiva —valga la redundancia— para definir la *belleza*. El impulso estético surge como un sentimiento íntimo que nace del ansia de libertad, radicando en una expansión tanto *desde* dentro del Yo *hacia* el mundo exterior, como *desde* el mundo exterior *hacia* dentro del Yo. El *amor* y el *impulso estético* acaban fundiéndose en un único sentimiento, donde el Yo y la naturaleza se hacen uno. En el intersticio *amoroso*, que separa a ambos, se oculta la clave de esa unidad múltiple que conocían los atenienses, y a la que Hölderlin desea llegar mediante la *poesía* en oposición al discurso racionalista.

Esta visión del mundo y del sujeto que lo habita apunta a un replanteamiento de la existencia mediada por el impulso estético: *lo bello* nos remite a una visión de *conjunto*, de suma de individuos en igualdad de condiciones, en suma, a una comunidad de *espíritus libres*. El ideal de alcanzar un «todo armónicamente contrapuesto» estriba, en palabras de Hölderlin, en crear una *mitología* de la razón, puesta al servicio de las ideas (HÖLDERLIN, 1995, p. 119). La instauración de esta mitología facilitaría la unión entre un *pueblo* desarraigado de la *razón* y un reducido grupo de «sabios y sacerdotes». Si bien es cierto que la *religión sensible* es para Hölderlin una necesidad del pueblo, no lo es menos para los sabios que, hasta el momento, únicamente han confiado su *ser* al entendimiento en virtud de *una* razón,⁵ cercenando con ello la *diferencia* de la que hablaba Heráclito. Es en la síntesis entre la razón y la mitología donde la *unidad* del conjunto de la *humanidad* es alcanzable.

4 El caso más simbólico de todo el idealismo alemán es el que refiere al juicio «Yo soy Yo» (HÖLDERLIN, 1997, p. 28), donde se evidencia la existencia de la conciencia a partir del juicio reflexivo que el Yo ejerce (sobre sí-mismo). De este modo, una de las aspiraciones de esta corriente filosófica apunta a tratar de acceder al Yo sin acometer el juicio sobre el mismo.

5 En virtud de la cual la auto-justifican, cayendo en una especie de «confinamiento» solipsista de la razón.

Favorecer «que la mitología se haga racional» (HÖLDERLIN, 1995, p. 118) es el requisito que *igualará* las fuerzas entre los sabios y el resto, entre el pueblo y los demás... Solo así se originará la ansiada libertad universal y la igualdad entre espíritus que, de otro modo, jamás podrán *armonizar* entre sí dado que las diferencias insalvables impedirán la unificación eterna del conjunto dispar. Inocular razón en la sensibilidad y estética en el entendimiento, abrir el marco que constriñe el sentimiento *libre* mediante el *juicio* soberano. Estas son algunas de las claves que el poeta alemán señala para llevar a cabo la «máxima obra de la humanidad»: la salvación liberadora del espíritu de la humanidad.⁶

El sueño de Hölderlin fue encontrar el camino para unir el uno y el infinito a través de la belleza. Para ello solo hacía falta escuchar a la maestra de la humanidad: la *poesía*.

II. SCHELLING: LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

El primer Schelling⁷ encuentra altamente problemática la distinción entre ambas «filosofías», las cuales simbolizan la clásica diferencia entre el criticismo (a) y el dogmatismo (b). Así lo muestra en las *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo* (1795), donde el estudiante del seminario de Tübingen⁸ presenta la fuerte *polarización* en la que la filosofía alemana de finales del siglo XVIII se hallaba enquistada, *entre* el idealismo y el realismo. Ese abismo que mediaba entre las dos grandes corrientes del pensamiento occidental es el que Schelling aspira a unificar bajo un real-idealismo.

En cuanto a Kant, Schelling lo consideraba un autor propio del dogmatismo (*Dogmatizismus*), posición que quedaba reflejada en el conjunto *finito* de categorías y reglas dadas en la *Crítica de la razón pura*. Resulta por tanto paradójico ver cómo Kant aspiró con su trabajo a hacer crítico el dogmatismo escolástico, el cual nacería en última instancia de una intuición (KrV, B 132) intelectual objetivada en Dios que el mismo excluye como fuente de conocimiento empírico, es decir, objetivable y *necesaria*. El componente dogmático de la filosofía kantiana surge precipitadamente cuando Kant afirma la *necesaria* subsunción de la razón al entendimiento (Cf. KrV, A 131-132, B 170-171) y, con ello, la anulación de un juicio racional libre del entendimiento.

6 «Solo habrá una belleza; y humanidad y naturaleza se unirán en una única divinidad que lo abarcará todo» (HÖLDERLIN, 1997, p. 126).

7 Considerado aproximadamente hasta 1809, cuando aparece su obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*.

8 En alemán *Tübinger Stift*. Importante institución de enseñanza protestante fundada en el siglo XVI por el duque de Württemberg, y entre cuyos alumnos se encuentran figuras como J. Kepler, F. Hölderlin o G. Hegel.

Schelling trató de ofrecer una solución sintética entre ambas posturas sin llevar a cabo un ejercicio de «dominación» de una frente a la otra. Así, no se opuso ni a Kant ni siquiera al mismo Fichte,⁹ sino que buscó tender un puente entre dos posturas (a, b) apriorísticamente insalvables. Al dar un mayor peso a la filosofía de la naturaleza (Cf. SCHELLING, 2012a, p. 267), Schelling apuntó al carácter absoluto de lo Real en cuanto contiene en sus lindes el «punto de vista propio del idealismo», subsumiendo para ello el idealismo en el realismo, lo ideal (*Ideelles*) en lo real (*Reelles*), para constituir así el proyecto de lo que llamará Real-idealismo (*Realidealismus*).

Respecto a Fichte, quien centró el valor de su investigación en los movimientos de la conciencia (Yo = Yo) en su particular recreación del mundo, Schelling dejó claro, igualmente, su distanciamiento metodológico e ideológico. Aun así, la *autoconciencia* juega un papel central en su pensamiento, ya que es precisamente en ella donde buscó la unidad originaria, al ser el lugar donde «lo representado es al mismo tiempo lo representante, lo intuitivo, y también lo intuitivo» (SCHELLING, 2012b, p. 30). La unidad originaria, por tanto, remite al hecho de que únicamente encontremos la *identidad* de lo representado con lo representante en la *autoconciencia*, tal y como queda expuesto en la «Sección II: Deducción del principio mismo» de *Del principio del idealismo trascendental*.

Para la deducción de esa identidad de la identidad (*Identität der Identität*), dado que la identidad absoluta (*absolute Identität*), al ser indiferencia (*Undifferenz*) absoluta, es inefable (Cf. SCHELLING, 2012a, p. 267), tratará de regresar a la división griega entre *física* (≈filosofía de la naturaleza) y *ética* (≈ filosofía trascendental), tendiendo la *poética* (≈filosofía del arte) como vaso comunicante entre ambas.

La filosofía de la naturaleza (o *física*) jugará en su *Sistema del idealismo* un papel fundamental, dado que la vertiente *realista* del *Realidealismo* presenta una *ventaja* clara frente al *idealismo*. La filosofía de la naturaleza, según Schelling, permite llevar a cabo «demostraciones de modo *puramente teórico* de las proposiciones en ausencia de exigencias prácticas particulares» (Cf. SCHELLING, 2012a, p. 266).

Este enfoque se orienta hacia la aserción de la posibilidad de obtener un conocimiento *objetivo* de los fenómenos naturales, lo cual implica una suerte de relevancia del *sentido externo* del objeto de la intuición, al cual solo se puede acceder «abstrayendo la actividad que intuye en la intuición intelectual»; es decir, haciendo «inconsciente» al otro sujeto-objeto al tomar únicamente *su* intuición y dejando de lado la *mía*.¹⁰ Su apuesta por la objetividad del conocimiento del mundo externo sin

9 Así, advierte Schelling en el prólogo al lector prejuicioso sobre la relación con la investigación necesaria de los primeros principios para fundamentar su sistema: «No puede decirse en el mismo nada que no esté ya dicho desde hace tiempo, o en los escritos del creador de la W. L.* [...]» (SCHELLING, 2012, p. 4). Así podríamos pensar que la verdadera grandeza de su escrito estriba en el uso del *lenguaje* empleado, con el fin de hacer una clara exposición de la *intuición* compartida con sus predecesores.

*W.L.: *Wissenschaftslehre* (Doctrina de la ciencia).

10 Schelling muestra un optimismo que cambiará al comprender que no logra manejar las «intuiciones del sujeto-objeto» al antojo que suponía al inicio de la redacción de su *Sistema del idealismo*. Así empezará, a partir de 1809, su viraje hacia temas religiosos y místicos.

renunciar al Yo consciente se opone a una posición dogmática que anule la causalidad *libre* en el sujeto, postulando únicamente la existencia de la causalidad *infinita* encarnada en la figura de un Dios omnisciente (Cf. GABÁS, 2012, pp. XXXVI-XXXVII).

De este modo, Schelling apunta a la incompatibilidad entre una reivindicación de la *espontaneidad* de la razón y la suposición de un Dios preexistente —o eternamente presente— que pudiese determinar los movimientos de la conciencia y, por tanto, anulase *ipso facto* cualquier autonomía o libertad propias de la conciencia.

Solo cabría *pensar* un Dios en constante movimiento, fruto de la *autónoma* realización de un «progreso moral» a nivel colectivo, en suma, un constructo de la conciencia colectiva: un Dios sempiterno *en* la naturaleza, al estilo *spinozista*.

Partiendo de esta cosmogonía que nos remite a una concepción *totalitarista* y *unitarista* de su sistema, podemos constatar cómo Schelling asume un cierto grado de autonomía incardinado *en* la naturaleza, hecho originario que provocará su polémica con «el señor Eschenmayer». En uno de sus textos se refiere a la concepción «limitada y limitadora» (SCHELLING, 2012a, pp. 268-270) que el médico y alumno de Schelling tiene acerca de la *naturaleza*, como si se tratara de una «sala de ensayos» donde la razón confirmase sus hipótesis. Así, Eschenmayer discrepa en que exista un «ser en la *experiencia*» que vaya más allá del momento de la identidad entre esta última (la experiencia) y la razón que *legisla* y da sentido a la realidad física (objeto de la filosofía de la naturaleza). Esto nos lleva a la conclusión de que Eschenmayer plantea una identidad del *pensar consigo* mismo (en lo que podemos decir hoy una postura más *realista* que la del propio Schelling),¹¹ a diferencia de la identidad del *ser* y del *pensar* que establece el autor del *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799).

Para explicar lo que acontece en la naturaleza, Herr Eschenmayer apunta a una combinación alternante de *dos* fuerzas originarias, esto es, a la conocida «relación recíproca de fuerzas originarias». A saber, dichas fuerzas son la fuerza de repulsión (*Zurückstossung*) y la fuerza de atracción (*Anziehungskraft*), las cuales presenta en su ensayo¹² como las encargadas de establecer una suerte de «equilibrio inestable» en el conjunto de la naturaleza. De este modo (y en eso coincide con Schelling), la *experiencia* de los fenómenos *naturales* que en ella acontece ha de ir más allá de meros hechos *atómicos* que se refieran únicamente a la experiencia *particular* derivada del hecho *concreto*. Eschenmayer no es un atomista, sino un *diferencialista* al igual que Schelling, lo que nos lleva a afirmar que compartía con él ciertas ideas sobre la dinámica de la naturaleza.

11 De hecho, Eschenmayer propondrá un *no-ser* vacío, más próximo al existencialismo (y al Schelling de la segunda época) mientras que el primer Schelling defiende la presencia de ciertos «elementos positivos» en ese vacío que circunda a la *experiencia*.

12 No debemos olvidar que el texto base para estas preguntas es un apéndice como respuesta al ensayo «Espontaneidad» publicado por Eschenmayer en *Zeitschrift für spekulative Physik* (Diario sobre física especulativa). Al respecto véase SCHELLING (1996), p. 257.

Eschenmayer pretende esbozar una filosofía de la naturaleza en la que la *cualidad* del fenómeno (sujeto-objeto) es determinada únicamente por el *grado* medible de la experiencia que el sujeto recibe del producto¹³ acabado. De hecho, el mismo Eschenmayer negará el propio término de *cualidad* en cuanto algo inherente al producto. Para él, las fuerzas alternantes originarias (propias de la teoría sobre la dinámica de la naturaleza) introducen únicamente una diferencia cuantitativa (*quantitative Differenz*)¹⁴ en la interpretación de las diferencias presentes entre distintos fenómenos u objetos analizados en ella, mientras que para Schelling habrá algo que *subyace* en la propia naturaleza.

Schelling pretende alcanzar la *cualidad* desde la diferencia *cuantitativa* (como Eschenmayer hasta este punto)¹⁵ tras haber «arrancado el producto a la primera construcción» (SCHELLING, 2012a, p. 274). Seguidamente entrarán en juego las *potencias* (*Potenz*) o «niveles ascendentes de la naturaleza» como los elementos claves que permitirán a Schelling aproximar el *pensar* al *ser*, retrayendo (en movimiento ascendente) la intuición del sujeto-objeto real hacia el ansiado incondicionado (*das Unbedingte*).

Mientras que para Schelling la *experiencia* (de los fenómenos de la naturaleza) constituye el material *objetivable* de base para «hacer inconsciente el sujeto-objeto sobre el que se teoriza», esto es, para aproximarnos al *sentido externo* de la naturaleza que es el *objeto* de la filosofía de la naturaleza, para Eschenmayer este sentido externo constituye *el sentido* completo de la naturaleza. Si para Schelling la naturaleza es productividad (*Produktivität*) y producto (*Produkt*)¹⁶ al mismo tiempo (hecho que permite la manifestación de las distintas *potencias*), Eschenmayer toma la parte por el todo al asumir la naturaleza únicamente como producto, como *real* tras anular su parte *ideal*.

En este punto cabría preguntarse por el proceso dinámico según el cual la naturaleza se autoconstruye, el modo por el cual el conjunto de hechos naturales se mantiene en un equilibrio a pesar del cambio; para responder a esta cuestión tenemos que retomar el análisis de las dos fuerzas dominantes en la naturaleza: la fuerza de *repulsión* (1) y la fuerza de *atracción* (2).

(1)— (*Zurückstossung*)— Representa la antítesis de la *unidad*, la escisión, la división, el *producto* de la naturaleza, la existencia (*Existenz*), la disgregación del ser, lo intuido, lo representado, la *natura naturata*.

13 *Natura naturata* vs. *natura naturans*. Sobre esta distinción tanto en Spinoza como en Schelling: [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Natura_naturans,_natura_naturata].

14 Del mismo modo que en el sujeto hay un predominio de «lo ideal» y en la naturaleza de «lo real» (al ser ambos una unidad sujeto-objeto), es claro que el sujeto no se haya exento de una parte de sí que pertenece a «lo real», al tiempo que en la Naturaleza (como veremos en la siguiente pregunta) encontramos una fracción cuantitativa de su *ser* perteneciente a «lo ideal».

15 Ya que su visión sobre la naturaleza es igualmente bipolar en el primer acto del conocimiento, pero primando su carácter real frente al ideal. La diferencia radical viene a continuación.

16 En este punto podríamos sustituir producto por *cantidad* y productividad por *cualidad*.

(2)— (*Anziehungskraft*)— Representa la tesis de la *unidad*, la unificación, la *productividad* de la naturaleza, el fundamento (*der Grund*), la coligación del ser, lo intuitivo, lo representante, la *natura naturans*.

Interpretando la constante actividad de la Naturaleza mediante el esquema anterior, Schelling pretende dar cuenta de la anulación de todo dualismo con el fin de demostrar que tanto lo ideal como lo real, tanto el sujeto como el objeto, son una y la misma cosa (Cf. SCHELLING, 2012a, p. 276). «Nosotros» somos la naturaleza en la medida en que ella es «nosotros». ¹⁷ Así aparecen el Realidealismo ¹⁸ y el sujeto-objeto, como figuras unitarias frente a la *polarización* derivada de las dos sustancias cartesianas: *res cogitans* y *res extensa*. (Unir la estática y la dinámica en la física.)

En cuanto a la *autoconstrucción* de naturaleza que gobierna el *Sistema idealista*, con todo lo que hemos visto, podemos deducir que la aspiración *absoluta* de Schelling es lograr aproximarse en la medida de lo posible a escuchar el latido del espíritu de la naturaleza en la *autoconsciencia*. Al hablar de las distintas fuerzas físicas que se investigan a principios del siglo XIX (magnetismo, electricidad, química) apunta hacia la *indiferencia* (*Undifferenz*) como el lugar propio de la naturaleza donde radicar la *espontaneidad* ¹⁹ del sujeto ideal, situado por algunos de sus contemporáneos en un *espíritu* externo a ella. Schelling quiere devolver la espontaneidad a la naturaleza, dado que está convencido de «que esta se halla todavía en la *propia naturaleza* y es la verdadera *alma* de la naturaleza» (SCHELLING, 2012a, p. 274). Solo así se alcanza el Uno originario.

Oímos cómo el eco de Hölderlin aún resuena: en la *armonía*, lo absoluto y lo originario, Schelling muestra una clara afinidad con su, en otro tiempo, amigo del seminario y ahora poeta «enloquecido por la belleza», solitario habitante a las orillas del Neckar.

En resumen, Schelling busca formular el principio fundamental (*Hauptprinzip*) de la filosofía en su peculiar *sistema idealista*, con el fin de barruntar el *infundamento* (*Ungrund*) ²⁰ como elemento anterior a toda oposición o afirmación, a toda existencia. En ese *infundamento* radica el *ser* anterior (o mejor, *subyacente*) a todo lo existente, lo real y lo ideal. El lugar donde el ser se hace no-ser, y el no-ser *es*.

¹⁷ Resulta llamativo que esta oración resulte sintética, ya que el predicado no añade información al sujeto (Nosotros = Naturaleza = Naturaleza = Nosotros). Esta obsesión por la síntesis (*Synthesis*) entre el *sujeto* y el *predicado* es una constante en la filosofía alemana de finales del XVIII y principios del XIX, como ya vimos brevemente con Hölderlin y la noción de juicio (*Urteil*) en la sección anterior.

¹⁸ En alguna ocasión define su posición como «empirismo a priori» (*aprioristischer Empirismus*).

¹⁹ «El principio originario que según Baader [...] es la *espontaneidad*, la cual sitúa en el espíritu» (SCHELLING, 1996, p. 275).

²⁰ En alemán abismo se traduce por *Abgrund*, que expresa «sin fundamento»; resulta llamativo que en Schelling se traduzca el abismo como «Ungrund» (al igual que *infundamento*) que podría traducirse como «sub-fundamento», lo cual remite al movimiento ascendente de las potencias que propone para la determinación de la cualidad del fenómeno.

III. HEGEL: LA SENDA REFLEXIVA HACIA LO ABSOLUTO

Para cualquiera de los autores idealistas que estamos viendo, el origen de la filosofía ha de radicar necesariamente en un principio diferenciado, en un principio que la dote de sentido y unidad sistemática; los dos presupuestos que conducen a la necesidad de la filosofía según Hegel son:

Uno es lo absoluto mismo; es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues, ¿cómo si no puede ser buscado? La razón lo produce solo en cuanto que libera a la conciencia de las limitaciones; este superar las limitaciones está condicionado por el estado de ilimitación presupuesto.

El otro presupuesto sería la salida de la conciencia fuera de la totalidad, la escisión en ser y no-ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud (DFS, pp. 24-25).

¿A qué apunta Hegel con el *absoluto mismo* (1) y con «la conciencia fuera de la totalidad» (2)?

Para el joven Hegel, el *primer presupuesto* que conduce a la necesidad de la filosofía es el *absoluto mismo* como horizonte de la búsqueda filosófica, es decir, el infinito, lo que no se puede conceptualizar dentro de una categoría limitada, estática, cerrada. Este *primer presupuesto* sin duda encierra una importante crítica a la filosofía kantiana, como veremos luego.

Hegel no se conforma con los conocimientos concretos que, únicamente, «conciernen a los objetos ajenos» (DFS, p. 17) como entes enajenados (*eigenr Sinn*) de la conciencia que no los asume propios a causa del desconocimiento de sí; esta *enajenación* del conocimiento es la deriva que la filosofía ha tomado como consecuencia de una actitud de indiferencia (*Gleichgültigkeit*). La solución radica, por tanto, en un volver sobre sí de la conciencia que, mediante la experiencia (*Erfahrung*) de sí, revele los mecanismos internos que la mantienen *en relación* con el objeto del mundo externo. Solo así, lo absoluto se presentará ante la conciencia como *evidente*, revelando la falsa apariencia de *universalidad* que encierra el método crítico-teleológico²¹ en relación con la fundación axiomática de las distintas *ciencias*. De este modo, el autor de la *Fenomenología* pretende retornar a lo anterior desde su propia experiencia consciente *mediante* el trazado de la ruta del fenómeno cognitivo hacia el absoluto. A su vez, afirma que es este *el presupuesto* a seguir por aquel que quiera hacer filosofía, la *conditio sine qua non* que representa la única actitud filosófica al asegurar la imparcialidad en el punto de salida; esto es, la *tabula rasa* sobre la que registrar el viaje fenomenológico de la conciencia que llevará a cabo unos años más tarde.

²¹ Sobre esta cuestión profundizará Heidegger (2005, pp. 37-47) en sus primeros años como profesor en Friburgo. Heidegger

El *segundo presupuesto* apunta a la escisión (*Entzweiung*), la cual no es sino la misma expresión de la «armonía desgarrada» (DFS, p. 21). El sistema hegeliano es un intento por recobrar el sentido *pleno*, es decir, *lo absoluto* que se integra en el devenir y escapa al pensamiento, a la razón constituida. Al igual que Schelling en su búsqueda de la unidad originaria, Hegel no se limitará ni a la *necesidad* ni a la *libertad* como formas de concebir la filosofía (y con ello la *razón filosófica*), sino que ambas no son más que los dos polos de una *única* fuerza que los liga, como si se tratara de la fuerza electrostática que regula la interacción de un electrón con un protón. El carácter fundamental de esa *fuerza*, cuyo principio ni la física ha podido concluir, constituye el horizonte de la filosofía, del absoluto mismo. La fuerza solo cobra sentido en las partículas que moviliza, las cuales, a su vez, carecen de sentido mismo²² sin la presencia de la fuerza. Asimilando la fuerza con el absoluto, es palpable ver cómo el *devenir* es lo único con lo que *necesariamente* contamos, ya que es *en él* donde podemos re-construir racionalmente el estado previo de la escisión que, como fruto de la *accidentalidad*, es el punto de partida para la búsqueda de la unidad originaria, una vez se entiende que «la objetividad de lo absoluto se ve como un avanzar en el tiempo» (DFS, p. 23). Una anticipación al «poner entre paréntesis» la realidad consciente como camino hacia la *epojé* husserliana.

La necesidad de dilucidar los fundamentos del pensamiento humano está relacionada con la necesaria distinción entre entendimiento (*Erkenntniß*) y razón (*Vernunft*), cuestión central en la teoría del conocimiento de inicios del siglo XIX. Para entender la razón hegeliana, es preciso volver a la descripción que Kant llevó a cabo sobre esta distinción.

Kant había descrito una razón considerada como una *facultad básica* de carácter necesario y regida por un principio lógico sin el cual el conocimiento empírico —el único de carácter objetivable— quedaba invalidado (Cf. KrV, A 649-651, B 677-679). Con ello negaba la libertad particular del individuo en términos *racionales* más allá de las categorías. Al afirmar que «el Juicio consiste en la capacidad de subsumir bajo reglas», mientras que «la lógica general no incluye absolutamente ninguna norma destinada al Juicio» (KrV, A 132, B 171), el sabio de Königsberg asume la necesaria transición de toda *inferencia* a *concepto* mediante el *juicio*, o lo que es lo mismo, de toda *razón* a *entendimiento* a través del *Juicio* (Cf. KrV, A 131, B 169). Es así como la *razón empírica* se ha de decantar en última instancia, siempre, hacia el mundo externo de lo fenoménico, como forma correspondiente a «la *lógica de la verdad*, es decir, a la analítica» (KrV, A 131, B 170), en contraposición «al *uso trascendental de la razón* que no posee validez objetiva» (KrV, A 131, B 170). Con ello queda excluida del conocimiento objetivo cualquier *intuición*, la cual no es para Kant otra cosa que «la representación que puede darse con anterioridad a todo pensar» (KrV, B 132). Se produce la escisión: Razón y entendimiento. La Razón que

22 Tanto el protón como el electrón se caracterizan mediante su carga eléctrica negativa y positiva respectivamente, que constituyen su *atributo esencial* como partículas eléctricas.

para Kant representa una forma mestiza del entendimiento que ha de ser depurada a través del *juicio* tornará en misterio espiritual y devenir histórico, unos años más tarde.

Hegel entenderá la concepción kantiana de razón (*Vernunft*) como limitada, al ser ella misma limitada por el entendimiento. De hecho, esa *limitación* es la que *limita* al entendimiento mismo en un sentido ampliado, esencialista, ya que, para Kant, el *entendimiento* es la categoría *por excelencia*, la «supracategoría». En ella se articula la oposición del ser con el no-ser, formalizando la *negación* de la *necesidad* que conduce (categóricamente) a una *erradicación* de la *libertad* en el núcleo mismo del conocimiento. Es mediante la reivindicación del entendimiento como el *marco* en el que se *debe* inscribir todo conocimiento (empírico, objetivable, etc.), como Kant se va «hundiendo poco a poco» al establecer la «oposición de lo determinado y lo indeterminado, de la finitud y la infinitud impuesta» (DFS, p. 26).

¿Qué significa que *el* entendimiento niegue a la razón? Significa la imposibilidad *a priori* de unir el uno y el infinito. El uno es la convergencia de la infinitud objetiva, mientras que el infinito es la divergencia de la infinitud subjetiva. El problema del sistema kantiano es que, «en la medida en que uno de ellos es puesto, el otro es superado» (DFS, p. 26). El entendimiento como forma rígida del saber, como supracategoría que solo aspira a entender el por qué, previamente a emprender su cometido, excluye el infinito como inasible. El idealismo lucha precisamente contra este planteamiento antropocentrista, retomando la hebilla dejada en el camino por el zapatero de Görlitz, Jakob Böhme. La cuestión del *Ungrund* (el *sans-fond* de Deleuze), que remite al «das Nichts und das Alles»²³ en la figura de Cristo, se hunde en la figura de este pensador del siglo XVI.

Schelling ya había retomado previamente este planteamiento cuasi-místico en su sistema, hecho que entronca con el afán (*Begierde*) de unicidad que rige el *corpus* teórico de los autores más reconocidos del idealismo (Fichte, Schelling, Hegel) junto con el del mismo Kant, según el cual, «el uso hipotético de la razón tiende a la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento y esta unidad es el *criterio de verdad* de las reglas» (KrV, A 647, B 675).

Este «uso hipotético de la razón» apunta directamente a lo que hemos señalado anteriormente: la subsunción de la razón en un entendimiento *reglado* y universal. La propuesta de Hegel al respecto es taxativa: únicamente la razón puede articular la reconciliación²⁴ (*Versöhnung*) del saber absoluto con la filosofía si «eleva al entendimiento por encima de sí mismo, lo impulsa a constituir un todo de su misma índole» (DFS, p. 26).

23 La nada y el todo.

24 El fundamento de la reconciliación es una constante en el sistema hegeliano. Un claro ejemplo de ello es la reconciliación que invoca entre el Espíritu (*Geist*) y la Historia (*Geschichte*) universal al final de sus lecciones de historia (*vid.* LFH, 591).

Antes de adentrarnos en la relación entre *reflexión* y *negatividad*, cabe preguntarse: ¿cuál es el papel de la reflexión en el sistema hegeliano?

La forma que debería tomar la necesidad de la filosofía, si debiera expresarse como presupuesto, proporciona el paso de la necesidad de la filosofía al *instrumento del filosofar, a la reflexión* como razón (DFS, p. 25).

La reflexión es el presupuesto de la filosofía. La razón, a su vez, es reflexión. Por lo tanto, la razón²⁵ es el presupuesto de la filosofía. Esta afirmación implica una declaración de intenciones en toda regla: Hegel, desde sus inicios, se declara como un criticista radical, adoptando la postura del pensador moderno que se opone al dogmatismo o a cualquier forma de teleología que anticipe los hallazgos de sus investigaciones. Frente a la búsqueda de un conocimiento y una razón universal que subsuma a la razón ampliada, el pensador de Stuttgart se decanta por la reflexión como único equipaje en su particular viaje fenomenológico. Es en los distintos «momentos vitales» de reflexión donde Hegel muestra las trazas de una intuición que posteriormente sedimentarán en las líneas, finamente dibujadas, del marco fenomenológico de la autoconciencia (en el capítulo IV dedicado a la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*). Pero antes, veamos cuáles son estos momentos *reflexivos* en su relación con la *negatividad*:

La reflexión aislada, en cuanto poner de los opuestos, sería una superación (*Aufhebung*)²⁶ de lo absoluto; ella es la facultad del ser y de la limitación. Pero como razón, la reflexión tiene referencia a lo absoluto, y es razón solo mediante esta referencia; la reflexión se aniquila a sí misma, a todo ser y a todo lo limitado en la medida en que se pone en referencia a lo absoluto. Pero al mismo tiempo, y justamente por esa referencia a lo absoluto, lo limitado tiene consistencia (DFS, p. 26).

En el primero de esos momentos, «la reflexión aislada» se identifica con la razón *kantiana*, la cual, como hemos visto antes, no es otra cosa que el *entendimiento* provisto de todo un conjunto de categorías (*limitaciones*) que constituyen el ser como superación *estática* del absoluto. Un ser *hipostasiado* y pétreo, que no es capaz de ir más allá si no es con la alusión a la cosa en sí (*das Ding an sich*), de la cual dirá Hegel que no es otra cosa que aquello «con lo cual no se expresa objetivamente más que la forma vacía de la oposición» (DFS, p. 12). Esto es un claro indicio de que Hegel tratará de ir «al más allá y regresar», capturar a la diversidad del ser que «yace entre dos noches» en vez de contentarse con referir a lo que su predecesor no pudo

25 La razón (ampliada) en Hegel, por lo tanto, no se corresponde con la *Vernunft* kantiana, según hemos visto anteriormente.

26 La estructura constitutiva de la lógica dialéctica hegeliana gira en torno a la noción de *Aufhebung*, la cual expresa la acción (por añadidura del sufijo *-ung*, el cual expresa «acción de») del verbo *aufheben*, que se puede traducir al castellano por: suspender, conservar, apartar, anular, guardar, abolir y poner en término (entre otros).

sino dejar por imposible, por una falla del entendimiento —esto es, dar respuesta a la intuición particular del sujeto— que debía subsanar mediante la «atribución *irracional*» que subyace a la comprensión de todo fenómeno empírico. ¿Qué movimiento reflexivo es el que nos puede llevar a *racionalizar* lo que escapa al *entendimiento*, la cosa en-sí? Veamos la *negatividad productiva*.

La razón «se presenta como fuerza de lo absoluto negativo [...] construido en la conciencia como consciente e inconsciente a la vez» (DFS, p. 26). Hasta el posterior desarrollo fenomenológico de la conciencia, no se muestran los matices de esta negatividad dinámica que guía a la conciencia *desde* la autoconciencia *hacia* la Razón:

Este término medio *negativo*, o la *actividad* que da forma, es, a la vez, la *singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, [...] esta actividad de dar forma no tiene solo este significado positivo de que, por ella, la conciencia que sirve, en cuanto puro *ser-para-sí*, llegue a serse *algo que es*; sino también el significado negativo frente a su primer momento, el temor. Pues en el formar y cultivar la cosa, la propia negatividad, su ser-para-sí, solo se convierte en objeto porque ella cancela la forma contrapuesta que es. Pero este *negativo* objetual es precisamente la esencia extraña ante la que se había estremecido (FE, IV, p. 135).

La importancia de la *negatividad* toma forma en estas líneas, donde Hegel articula el ser-para-sí en-la-medida en que la conciencia niega su forma contrapuesta, esto es, el ser-para-otro. Vemos como la *relacionalidad* es el fundamento que vertebra su sistema filosófico: el conjunto de las relaciones que constituyen, en cada momento, la ligazón mediante el uso de la negatividad o la positividad del ser-para-sí junto con el ser-para-otro es la señal de que el ser va aproximándose hacia sí mismo, esto es, hacia su re-conocimiento (*Aufklärung*).

La fenomenología de Hegel podría resumirse, *grosso modo*, en la pregunta «¿qué es el absoluto y cómo se llega a él?».

La respuesta no se puede dar en unas pocas líneas, ya que constituye la culminación de un viaje, de una experiencia autoconsciente (*selbstbewusste Erfahrung*). Las preguntas anteriores dan muestra de los distintos pasos que este proceso reviste. Es la razón y no el entendimiento la que nos guía hacia el absoluto, ya que sobre los opuestos definidos y categorizados por este, aquella «unifica estos contradictorios, pone ambos a la vez y los supera (*aufheben*)» (DFS, p. 33). En *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Hegel se aproxima a esta cuestión:

En cuanto proposición, se encuentra bajo la ley del entendimiento, de que no se contradiga en sí misma, de que no se supere, sino que sea algo puesto; pero en cuanto antinomia, se supera (DFS, p. 34).

¿Superar la antinomia? ¿No indica esto la ruptura con la lógica clásica, la superación del principio de identidad ($A = A$) como $[(A = A) \wedge (A \neg = A)]$? Lo que propone Hegel es una revolución a nivel lógico sin precedentes al tratar de ampliar la realidad *hacia* lo desconocido, apuntando *hacia* la cara espiritual de la inmanencia que el criticismo había relegado al plano de «lo trascendental».

Las dos proposiciones que establece Hegel son:

—1ª Proposición: $A=A$

—2ª Proposición: $(A \neg = A) \blacktriangleright (A = B)$

Hegel advierte de la posición del signo « \neg » previo a « $=$ »: como determinante de «la no-identidad, la forma pura del no-pensar [...] es asimismo el « $=$ » de la primera proposición, pero solo subjetivamente, solo en la medida en que el no-pensar está puesto por el pensar» (DFS, p.35). La segunda proposición representa, frente a la representación del pensar-puro (que no absoluto) de la primera proposición, «el no-ser-puesto de A» (DFS, p. 36). Es mediante la superación (*Aufhebung*) de ambas proposiciones, mutuamente condicionadas, como la conciencia puede alcanzar el *saber absoluto*.

Uno de los aspectos críticos que aquí reaparece es la concepción hegeliana del *devenir*. Si «para el intento necesario de superar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas [...] (se debe) concebir el ser-devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productos y, por consiguiente, como un producir» (DFS, p. 23), en términos lógicos quedaría expresado del siguiente modo:

Para el mero entendimiento, $A=B$ no enuncia más que el primer principio ($A=A$); el entendimiento concibe entonces el ser-puesto de A como B solo como una repetición de A, es decir, se atiene a la identidad y hace abstracción de que, al repetir, A como B o poner A en B, otro término es puesto, un no-A, y precisamente como A, o sea, A como no-A (DFS, p. 36).

Hegel revela cómo en la comprensión relacional de las dos proposiciones determina su idea del *devenir*, como síntesis del cambio accidental y del cambio sustancial griego, así como dichas concepciones del cambio están inextricablemente ligadas a la razón y al entendimiento. Una vez más muestra cómo la razón excede al entendimiento. La razón *sabe* en la repetición una no-identidad, es decir, a diferencia del entendimiento, la razón aprecia *la diferencia de la repetición*. La razón barrunta, en este sentido, los pliegues de la memoria, como cuaderno en el que escribe el entendimiento: es la historia de una razón históricamente corrompida. El límite de la aprehensión de la *oposición absoluta* que constituye la razón en su alcance absoluto se encuentra precisamente en una incompatibilidad inmanente e histórica, como es «la tarea formal en la que se basa la célebre invención de retrotraer la filosofía a la lógica» (DFS, p. 37). El resultado es la imposibilidad de *adaptar* la oposición absoluta a la forma idónea y hegemónica de la lógica, radicada en la «identidad del entendimiento, la de repetir A indefinidamente». Esto conduce a la pérdida de A-en-cuanto-A, ya que, en la repetición de A en su negación, según la segunda proposición, «necesita de un B, C, etc., en los cuales se pueda poner A repetido; estos B, C, D, etc., son a causa de la repetibilidad de A algo diverso, opuesto a sí» (DFS, p. 37). Aquí encontramos un indicio hacia lo *absoluto* como excedente de la limitación que constituye la lógica de la identidad. Hegel tratará de cancelar, mantener y sublimar la condena que esta *limitación* constituye, y que no es sino la esencia misma de la objetividad del conocimiento, del entendimiento en virtud de la razón kantiana. Es

la limitación immanente que conforma la piedra de toque de la *relacionalidad*, esto es, de las distintas figuras de la conciencia que diseccionará en la *Fenomenología*.

En el capítulo VIII de la *Fenomenología* (FE, VIII, 503-517), Hegel explica el saber absoluto desde los distintos momentos que atraviesan las *figuras de la conciencia* junto con las *figuras del espíritu*. Hegel asume la idea de «conocimiento» propia de la Ilustración²⁷ como vaciada de toda figura espiritual, donde única y exclusivamente son tomadas en cuestión «las cosas útiles». Para los ilustrados, por tanto, la cosa en sí no es otra cosa que «*la cosa es yo* [...], solo tiene significado dentro de la relación, solo *por el yo y su referencia* a este».

Este hecho representa una desconexión del espíritu (*Geist*) por parte de la *Ilustración*, no necesariamente en términos relativos a Cristo (*der unverwandelbare*),²⁸ sino respecto de cualquier forma que trascienda las figuras de la conciencia. Si bien las figuras de la conciencia pueden llevarnos a tener un gran conocimiento del mundo, una vez la figura de la conciencia sale del *yo* y vuelve para su auto-conversión, esto es, para su conversión en figura de la autoconciencia, es necesario un «*tercer momento*, la universalidad o la esencia» (FE, VIII, 506). Pero volvemos a la misma pregunta: ¿cómo se efectúa este tercer momento?

El tercer momento *es la identidad pura*, el «yo = yo» sin oposición, como producto de la doble negación lógica impuesta por el entendimiento. Es reconciliación (*Versöhnung*), en la medida en que se da la comunidad del yo con el mundo, y de este conmigo mismo. *Es la relación final* del individuo:

Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra, por ende, llevada a cabo desde dos lados; uno, en el espíritu religioso, y, otro, en la conciencia misma como tal. Ambos lados se diferencian de esta manera: aquél es esta reconciliación en la forma de *ser-en-sí*, este lo es en la forma del *ser-para-sí* (FE, VIII, 506).

La reconciliación es doble, pero opuesta: mientras que el espíritu religioso se reconcilia en la figura del *ser-en-sí*, la conciencia lo hace en la figura del *ser-para-sí*. Esto muestra la necesidad de la conciencia, como forma de subjetividad finita —el sentimiento libre— de proyectarse en la objetividad infinita —el *Ungrund*— para volver de nuevo a sí misma sabiéndose como reconciliable con aquello (el Uno) que el entendimiento había escindido originalmente. De este modo la subjetividad se sabe finita e infinita a la vez. Paralelamente, la reconciliación del espíritu religioso (o común) se presenta como la objetividad infinita —el uno mismo—, penetrando en la conciencia, en la que ya estaba de forma latente, para revelarse en la figura del *en-sí*. Pasa a ser objetividad finita en la conciencia.

²⁷ La Ilustración alemana se entiende, con la presencia necesaria de Kant a la cabeza.

²⁸ El inmutable configurado.

El saber absoluto, por tanto, es el fruto de una doble reconciliación de carácter doble (2 x 2): en el plano consciente (religioso y consciente) y en el religioso o común (religioso y consciente); (1) es la reconciliación del yo previo que fuese *en-sí, para-otro, para-sí y fuera-de-sí* en el yo en el ser-*en-y-para-sí* en el plano de la consciencia. En el *ser-para-sí* conforme a la conciencia y en el *ser-en-sí* conforme al espíritu. (2) Además la reconciliación asume un ser-*para-otro-y-fuera-de-sí* en el plano religioso. En el *ser-para-otro* conforme a la conciencia y en el *ser-fuera-de-sí* conforme al espíritu.

La conclusión es que el espíritu se sitúa en los extremos (*en-sí y fuera-de-sí*), mientras que la conciencia es pura transitividad, finalidad contenida en el espíritu (*para-sí y para-otro*). El espíritu es los extremos, el todo y la nada, el ser y el no-ser. El individuo se halla en el *metaxý* del ser, como forma de expresión ideal de la comunión del espíritu y la conciencia.

BIBLIOGRAFÍA:

GABÁS, R. (2012), «F. W. J. Schelling, el pensador de la libertad. Estudio introductorio» a Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, traducido por José Luis Villacañas, Gredos, Madrid, pp. IX-XCVII.

HEGEL, G.W.F. (2010a), *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducido por María del Carmen Paredes, Gredos, Madrid.

HEGEL, G.W.F. (2010b), *Fenomenología del espíritu*, traducido por Antonio Gómez Ramos, RBA, Madrid.

HEGEL, G.W.F. (2010c), *Lecciones de la filosofía de la historia*, traducido por José María Quintana, Gredos, Madrid.

HÖLDERLIN, F., SCHELLING, F., HEGEL, G. (1995), «Traducciones menores», traducido por Miguel Ángel Vega en *Hieronymus Complutensis* (1), pp. 117-120.

HÖLDERLIN, F. *Hiperión* (1997), en *Ensayos*, traducido por Felipe Martínez Marzoa, Ediciones Hiperión, Madrid.

HEIDEGGER, M. (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* traducido por Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona.

KANT, I. (2010), *Crítica de la razón pura*, traducido por Pedro Ribas, Gredos, Madrid.

PLATÓN (2010), *Hipias Mayor*, traducido por Julio Calonge Ruiz, Gredos, Madrid.

SCHELLING, F.W.J. (2012a), *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, traducido por Arturo Leyte, Alianza, Madrid.

SCHELLING, F.W.J. (2012b), *Sistema del idealismo trascendental*, traducido por José L. Villacañas, Gredos, Madrid.