

H. Boeder, Topologie der Metaphysik: El origen de la razón (Schelling)¹

Introd., trad. y notas: **M. Zubiría**

Uno de los argumentos más simples y más eficaces contra la filosofía consiste en rechazar la pretensión de verdad de un saber que se presenta como una serie dispar de doctrinas heterogéneas e incluso antagónicas.

Fue Platón, entre los antiguos, el primero en salir al encuentro de esa dificultad, pero quien acabó por reducirla a silencio fue Aristóteles, sobre todo en el libro I de su Metafísica, al mostrar cómo la inteligencia es capaz de comprender doctrinas diferentes acerca de unas mismas cuestiones organizándolas en la unidad comprensiva y conceptualmente diáfana del movimiento sostenido de una sola reflexión.

Ello no obstante, aquel antiguo argumento, aun cuando no se lo formule de manera explícita, ha seguido haciéndose oír en todo tiempo. En él ha encontrado la filosofía un estímulo para esclarecer su propia naturaleza, plural (o histórica) a la vez que unitaria (o sistemática), en cada uno de los diferentes momentos del todo de su presente.

Por lo que atañe a nuestro tiempo, hace ya cuatro décadas, a comienzos de la del 70, en la lección inaugural impartida al ocupar su cátedra de Filosofía en la Universidad de Brunswick, Heriberto Boeder hizo valer, precisamente en relación con la naturaleza del saber filosófico, una distinción elemental que habría de resultar enormemente fructífera en todo su trabajo posterior; distinción que no sufre menoscabo alguno porque se la ignore y que permite deshacer más de una confusión en materia histórica.

La lección de marras se titula: “¿Qué consuma la Filosofía Primera?” y evita así, de manera deliberada, el nombre, tan manoseado por entonces, de “Metafísica”. La expresión de “Filosofía Primera” se remonta a Aristóteles (Met. VI, 1026 a 24), lo mismo que la de “ciencia primera”. Aunque Aristóteles parece considerarlas sinónimas, se volvió frecuente apelar a esta última para nombrar la filosofía en su conjunto, mientras que el hablar de “filosofía primera” remite a una distinción en el interior de tal ciencia.

¹ En lo que sigue se ofrece, con una breve introducción nuestra en cursivas, la traducción del capítulo dedicado a Schelling en la *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich 1980, 564-582. Los añadidos entre ángulos <...> y el uso de las cursivas para destacar algunas palabras son del traductor.

Es “primera”, argumenta Aristóteles, la filosofía cuya materia es lo primero en sí, el ente en cuanto ente; la consideración de los entes secundarios compete, por el contrario, en virtud de algunas distinciones que no es preciso repetir aquí, a las demás ciencias filosóficas. La noción de “primero”, predicada de un saber, supone una relación de subordinación lógica respecto de lo “segundo”, en la que los términos pueden invertirse si cambia el sentido bajo el cual se los considera; para Aristóteles no sólo es “primera” la ciencia del ente en cuanto ente respecto de las demás ciencias filosóficas en general, porque también lo es, “por sí”, la Teología, frente a la Física, en el ámbito de la teoría, y la Política frente a la Ética, en el ámbito de la praxis, y la Poética frente a la Retórica en el de la póiesis. “Física”, “Ética” y “Retórica” son en cambio primeras “para nosotros”.

Boeder aporta en este punto una novedad. En la lección mentada, en efecto, a la “filosofía primera”, desplegada en sentido histórico como una serie de posiciones fundamentales que comienza con Parménides, encuentra su centro propio en Agustín y se cierra con Hegel, Boeder opone una filosofía que ya no es calificada como “segunda”, sino como “la otra” (“die Andere Philosophie”).

Lo otro (τὸ ἕτερον), según enseña Platón en el Sofista (257 b-c), no alcanza a ser lo contrario (τὸ ἐναντίον) de “lo primero” (τὸ πρῶτον), no se le opone de manera excluyente, sino que debe su condición de ser “otro” al hecho de no hallarse con “lo primero” en una relación de identidad; basta con que lo primero se vea afectado por una simple negación, para que “lo otro” se presente como tal; esa negación nada dice del contenido positivo de “lo otro”, fuera de que “no es” lo primero.

Boeder apela al título de “otra” para designar una filosofía que, a lo largo de la historia, sigue un camino propio, diferente del de la “filosofía primera” o “metafísica”. El título quiere hacer valer una distinción cualitativa sin la cual resulta vano, cuando no imposible, tratar de “orientarse en el pensar”. Porque, si bien se mira, las determinaciones historiográficas al uso poco o nada valen para hacer justicia a la dignidad de la “filosofía primera”. Marbetes como los de “escuela eleática” o “filosofía itálica” permiten la enormidad de agrupar a Parménides con Zenón y con Empédocles, como si sus pensamientos fuesen de algún modo semejantes. Y cuando, por dar otro ejemplo, se caracteriza la doctrina democrítea como “atomismo” y la platónica como “idealismo”, la abstracción de estos términos nada dice acerca de la imposibilidad de considerarlas como especies de un cierto género común. El caso es completamente

diferente si logramos reconocer las posiciones de Parménides, de Platón y de Aristóteles como constitutivas de la “filosofía primera”, y las de Empédocles, Demócrito o Espeusipo, exempli gratia, como integrantes de la “otra filosofía”. La “faena cisoria” que permite comprender las cosas de este modo supone una enorme capacidad de concentración y se sabe obligada por la máxima escolástica que nos amonesta a distinguir de manera incesante (“Distingue frequenter”).

Tras este preámbulo indispensable, nos proponemos presentar en lo que sigue el pensamiento de Schelling, ateniéndonos a la exposición de conjunto ofrecida por el propio Boeder en su Topología de la Metafísica (1980), obra donde él mantiene todavía la noción de “Otra Filosofía”, relegada más tarde a favor de lo que él reconoció como el movimiento de “la distinción de la razón” <die Unterscheidung der Vernunft>. Porque “la razón” está lejos de presentarse, en su obra filosófica, como un saber de carácter homogéneo. Los infatigables repetidores del discurso moderno y submoderno contra el imperio de la razón y de lo racional en nuestra tradición filosófica, harían bien en anoticiarse de que ni la razón ni la filosofía son simplemente una; porque, siendo filosófica, la razón se realiza de manera diferenciada, en el sentido de las tres posiciones que puede adoptar ante una “Sabiduría histórica” que la precede, esto es, ante un saber epocal acerca del destino del hombre: la razón que se niega a reconocer en ese saber su condición de tal, es la “natural”; la que pretende reemplazarlo por una sabiduría forjada a su sabor por ella misma, es la “mundanal”; y la razón que acepta el don sapiencial y lo defiende o concibe en su verdad, es la “conceptual” o propiamente filo-sófica.

A lo largo de la Última Época de su historia, la filosofía primera se ha desplegado en una figura única, integrada por las posiciones de Kant, de Fichte y de Hegel. La “otra filosofía”, en cambio, se muestra en un diferentes figuras edificadas tanto por la razón natural como por la mundanal, entre cuyos representantes aparecen los nombres de Hume, por ejemplo, o el de Jacobi, o el del propio Schelling.

Si en relación con este último nos atenemos a la exposición boederiana, es porque su punto de mira no apunta de manera excluyente a la obra de Schelling, ni tampoco al blanco más dilatado de la “metafísica moderna” o del llamado “idealismo alemán”, sino a lo hecho por la filosofía toda, desde el Saber de las Musas hasta la Analítica del Lenguaje. ¿Es que acaso, cuando la filosofía reclama nuestra atención, puede no hacerlo como una totalidad? Precisamente porque la mirada boederiana mantiene siempre a rajatabla la voluntad de verlo “todo”, lo visto por ella nos hace repetir, también en relación con Schelling, unas palabras algo enigmáticas de la Carta Séptima de Platón

que rezan como sigue: “Ya sé que hay otros que han escrito acerca de estas mismas cuestiones, pero quiénes son – los conozco tan poco como ellos a sí mismos” (341 b). Y ahora sí, entremos en materia.

Para la Metafísica moderna <tomando ahora esta expresión en un sentido amplio, como se lo hace habitualmente>, la verdad de lo sabido por ella ha de ir acompañada por la certeza. Si tal Metafísica comienza <históricamente> por la fundación <cartesiana> de la certeza en la conciencia, entonces la coronación y el remate de ese saber se halla en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, porque en ésta el reino de la certeza acaba por coincidir con el de la realidad; no podía ser de otro modo, puesto que la conciencia es, para la posición fichteana, la de aquella razón que se sabe a sí misma como el todo de lo real. Nada hay aquí para el yo que no esté determinado por el yo puro y, antes que determinado, *puesto* por él, porque se pone a sí mismo antes, incluso, de determinarse.

En relación con esa plenitud, la posición de Fichte se vincula, a través de la de Kant, con la obra de la razón natural <representada por las posiciones de Descartes, de Spinoza y de Leibniz>, y con el proceso, inherente a ella, de la formación de la conciencia, que llegaba a representarse el todo de lo real sólo como algo que le ha sido dado para ser sabido. ¿Cómo se hace valer la relación con esta conciencia incluso en la metafísica fichteana? Mediante la finitud de la certeza ante una verdad infinita. ¿Cuál verdad infinita?

Recordemos lo siguiente: la fase de cierre de la Época Media, la Teología Natural <forjada por Duns Scoto, por Ockham y por Nicolás de Cusa>, surgió del deseo de la razón natural por lograr la perfección que ella había podido alcanzar por sí misma en la *certa et evidens cognitio*; una *cognitio* referida todavía a lo que la Época Media sabía de manera prioritaria. Pero una vez que aquella razón se ve privada de su determinación teológica por la fe de la religión moderna <que no es sino la de Lutero>, pasa a concentrarse en el objeto que le es al pronto adecuado, entiéndase, el objeto natural. El conocimiento de tal razón es perfecto, empero, por la seguridad que ella logra alcanzar en relación con su propia naturaleza y no ya con una naturaleza diversa de ella; es perfecto, por ende, en virtud de la certeza que la razón hace surgir sólo en cuanto conciencia, y ello, mediante el perfeccionamiento artificial, puesto que metódico, de su naturaleza. La autonomía de esta formación es la primera realización de la libertad que le es esencial.

Pero en mientras la realidad de todos los objetos, e incluso la del yo, esté ya predeterminada para el conocer natural, la libertad no puede realizarse como absoluta; absoluta es ella, por de pronto, en sentido moral, en cuanto la realidad que le es propia es

la ley de la razón autónoma. La libertad no es un qué determinado, que siendo primeramente posible hubiese que volver efectivamente concreto, o algo ya efectivamente concreto que debiese desarrollarse; ella ha de realizarse sólo como un fundamento primordial; pero no en el sentido del efectuar o del crear algo ya determinado, porque, para la libertad, realizarse significa vincularse con una destinación.

Kant muestra lo siguiente: la autodeterminación, en el sentido de la legislación moral, sólo es posible para la razón, en cuanto natural, si la certeza que le es esencial, la de la autoconciencia, no se ve negada por el conocimiento de la naturaleza. Ésta ha de hallarse pues bajo la legislación del entendimiento, lo cual exige que el objeto del conocer empírico sea pensado como fenómeno y más precisamente, como intrínseco a nuestra capacidad de representación. Esto permite que el objeto en sentido moral, conviene a saber, la resistencia de las inclinaciones, que se anticipan a la autodeterminación, sea pensado como cancelable en beneficio de la relación única del sujeto con su ley. Mediante ésta última, la libertad se vuelve presente por sí misma para el ser racional. La ley es verdadera a la vez que cierta; uno, en efecto, no puede dejar de sentirla.

Atento a la unificación de la filosofía teórica con la práctica, Fichte muestra, cómo también “lo real de la sensación”, y no sólo la realidad concebida <por el entendimiento kantiano>, pertenece a la autodeterminación del yo, puesto que a su obrar originario; porque en todo determinar <Bestimmen> e incluso en todo poner <Setzen> el motivo obedece, en última instancia, al impulso del yo absoluto. Él es lo interior en todo obrar del yo, la “naturaleza” de la razón natural misma que se exterioriza como acción.

En este impulso encuentra Fichte la verdad de toda certeza del yo; ella se da a conocer también en un sentimiento: el de la aprobación o el de la desaprobación; un sentimiento diferenciador en orden a la concordancia propia de la verdad. Pero el impulso muestra, en cuanto tal, la finitud de esta última, porque menoscaba la satisfacción inherente al sentimiento de aprobación, al renovar el anhelo de manera incesante. Y si el saber del yo es absoluto, por ser la certeza desarrollada de esa verdad suya, ello también comporta la certeza de la separación respecto de lo Absoluto en cuanto tal; separación dada en un saber considerado como exteriorización y revelación de lo Absoluto mismo. La razón, en efecto, ya que no puede saber lo Absoluto mismo, se ve llevada “cuando menos, a pensarlo” (II, 13), no sólo como un “más allá”, respecto del saber absoluto, sino también como algo independiente de éste.

En su *Crítica de la facultad discretiva*, Kant hizo ver la necesidad de aquella fe, a la que ya antes se le había “hecho lugar”, que tenía por único objeto dos postulados: el

de la vida futura y el de la existencia de Dios. Este propósito de la crítica, si uno considera que ella parte de la determinación de lo bello, permite concebirla como exposición de la “Religión del arte”. La religión fichteana, por su parte, ya no descansa sobre la sola exigencia de la razón moral, la de realizar en el mundo el objeto de su voluntad, porque la razón, siendo a la vez teórica y práctica, reclama, antes que ello, concebir la génesis de su saber absoluto como revelación de lo Absoluto mismo. En este sentido, la religión de Fichte es la “revelada”.

Al volverse hacia lo Absoluto mismo, el pensamiento fichteano debe renunciar al modo de la reflexión kantiana, que era esencial para la realización de su certeza, y se vuelve “intuitivo”, pero en un sentido diferente del de intuición intelectual, al remitirse a algo que, siendo diferente del yo, no es ya objeto alguno. Este pensamiento se vale de imágenes y así lo muestra al caracterizar el origen del saber absoluto como “luz”.

El giro de Fichte, desde el fundamento del saber absoluto – fundamento que este saber tiene en sí mismo – hacia la captación de un origen que lo trasciende, se encuentra ya desde temprano bajo el efecto de la crítica schellinguiana; así por ejemplo, cuando Fichte, después de la aparición del *Sistema del Idealismo trascendental*, afirma que: “Lo absoluto no es saber, ni es ser, ni es identidad, ni es la indiferencia de ambos, sino que es de manera incondicionada pura y sencillamente lo absoluto.” (II, 13).

En cuanto a Schelling, sus imitaciones tempranas de Fichte resultan engañosas; no va más allá de éste porque avanza, ya desde un comienzo, por el carril de la Otra filosofía, que no puede prescindir de la crítica a la Primera. Por eso la Otra parece promover la aparición de una nueva figura de la Filosofía Primera, pero lo parece sólo en tanto ésta acaba por distinguir y reconocer en sí misma el móvil que la anima.

Por lo que atañe a la crítica, Schelling hace valer contra Fichte, que la intuición propia del saber absoluto, saber cuyo sujeto es el yo, no puede limitarse a ser la intuición “subjetiva” o “intelectual” del propio yo, sino que, de manera originaria, esa intuición debe ser “objetiva”, gracias al desarrollo de la inteligencia misma, o bien, “estética”, porque es precisamente en la obra de arte donde queda objetivado lo “No-objetivo absoluto”. El arte, en cuanto “Naturaleza productiva con conciencia” (*Sämtliche Werke* III, 634), franquea el acceso a una Naturaleza que produce *sin* conciencia y cuyo producto se muestra de manera inmediata como “un poema hermético, por su escritura secreta y maravillosa” (628). Ya por esto resulta claro que, dentro de la tradición moderna de la Otra filosofía, la actividad originaria de la razón esté caracterizada por el *entender* <verstehen> y no por el concebir.

Una razón diferente de aquella otra que, como figura de la conciencia, debe afirmarse en la certeza que impone al saber absoluto un límite insuperable; sin desmedro de lo cual, tal saber hace valer ante el yo la exigencia de “pensar, al menos” lo Absoluto que, así como trasciende aquella razón, así también, en cuanto “forma” del saber absoluto, se relaciona con éste. Por ello, para el pensamiento schellinguiano no es determinante la diferencia entre lo consciente y lo inconsciente como momentos del yo mismo, sino la que media entre lo consciente y lo que carece en sí mismo de conciencia, lo que, siendo de suyo inconsciente, se vuelve consciente sólo en otro y ello, merced a su propia objetivación. Es a causa de esta diferencia por lo que Schelling se ve obligado a encomendar al arte “lo que la Filosofía no puede exponer de manera exterior, esto es, lo inconsciente en el obrar y el producir, y su identidad originaria con lo consciente” (627). Se trata de una identidad que tampoco resulta accesible si uno se sitúa en el “punto de unificación” fichteano de la filosofía teórica y la práctica.

Esta crítica de Schelling contiene ya el impulso para la renovación de la Filosofía Primera, al reconocer y cancelar, al mismo tiempo, la filosofía de la conciencia que Fichte llevó a su culminación. Aun cuando tal renovación no ha de ser por cierto obra de Schelling, éste señala al menos la tarea que dejó planteada la *Crítica de la facultad discretiva*. En el regreso, entendido como fundamentación, desde el producir de la imaginación al producir propio del impulso de la razón, la *Doctrina de la ciencia* se mostró situada en el punto de unión de la actividad de la razón teórica y práctica. *Pero esta unidad, la de la razón consigo misma, es algo a todas luces diferente de la unión de la razón unitaria con su objeto*; tal unión ya no surge en la historia de la formación del yo y de la autoconciencia. De allí que también el objeto correspondiente difiera por entero, en cuanto a su naturaleza, de la del objeto propio de la conciencia. El objeto que la razón mundanal de Schelling reconoce como suyo específico no es sino “el Bien supremo”.

Si Fichte presentó la unificación de la razón como la de los sistemas dogmático y crítico, también para Schelling, el unificar obedece al mismo propósito, y por eso hace hablar al filósofo “crítico” de este modo: “En la medida en que obro de manera moral, aspiro, de manera *inmediata*, a la identidad absoluta de mi ser y, precisamente por ello, de manera *mediata*, también a la identidad de lo objetivo y lo subjetivo en mí; aspiro a la bienaventuranza <*Seligkeit*>” (I, 328). Este doble aspirar, inmediato y mediato, fue expuesto más tarde por Fichte, del modo más elocuente, en sus “*Instrucciones para la vida bienaventurada*”, también llamada por él “doctrina de la religión”.

Schelling por su parte, opone a lo expuesto la réplica siguiente: “Pero en ambos sistemas moralidad y felicidad son todavía dos principios diferentes que sólo puedo unir de manera sintética (una como fundamento y la otra como consecuencia), en la medida en que aún me hallo en camino hacia la meta última, hacia la tesis absoluta. Pero si ya la hubiese alcanzado, entonces las dos líneas que recorre el progreso infinito, la moralidad y la felicidad, se encontrarían en un punto; ambas dejarían de ser moralidad y felicidad, esto es, dos principios diferentes. Estarían unidas en *un* Principio, que precisamente por ello ha de ser superior a ambos: el principio del ser absoluto o de la absoluta bienaventuranza.” (ibid.). Este Uno, no ya sintético, sino tético, cuya tesis Fichte dilucidó en su primera proposición fundamental, es el objeto, ahora transformado, en cuya “exposición” está empeñado Schelling.

La primera distinción de esta “exposición”, y también su primera determinación, fue vista por Schelling en la *Crítica de la facultad discretiva*, en la distinción de la misma en “estética” y “teleológica”. Los desarrollos de Fichte relativos a la génesis del saber absoluto se hallan fuera del marco de tal exposición, que, siendo esencialmente objetiva, permanece centrada en las producciones del arte y de la naturaleza. Si Schelling retoma la investigación de la autoconciencia es sólo a causa de lo que significa “exponer”: “Todas las operaciones del espíritu apuntan a exponer lo infinito en lo finito. La meta de todas estas operaciones es la autoconciencia, y la historia de ellas no es sino la de la autoconciencia misma.” (382) Es verdad que ya Fichte en su “Deducción de la representación” había hablado de una “historia”, pero ella lo era sólo en orden a la condición observadora y no ya activa u operante del filósofo; aquí, en cambio, la “historia” ha de entenderse en relación con la exposición teleológica de lo Absoluto mismo. Cuyo ingreso en la conciencia, tanto según el lado de la naturaleza, como a lo largo del curso de la historia, es una “construcción” y, en cuanto tal, una respuesta, productiva ella misma, a la producción originaria. Por eso Schelling, “con el principio del Idealismo”, se sitúa “en el punto de mira de la producción” y no ya, como Fichte, en el de la reflexión (IV, 109).

La razón que se corresponde con ello es la absoluta, o bien “la razón pensada como *indiferencia* total de lo subjetivo y lo objetivo” (IV, 114). Ella, según esto, es más *originaria* que la del saber absoluto, cuyo sujeto se determinó en la realización de la certeza de la razón de ser toda realidad. La razón de la mentada *indiferencia* ha de haber hecho abstracción incluso del yo y conocer toda realidad tan sólo como la del Absoluto

mismo. Pero en tal caso, ¿cómo ha de ser posible todavía la libertad? ¿Cae la razón del saber absoluto fuera del fundamento que la determina?

Aun cuando Schelling puede haber escrito sus *Investigaciones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana* bajo el efecto de la crítica hegeliana, ellas muestran una necesidad que responde a la cosa misma, puesto que *la exposición* de lo Absoluto, debe hacer valer, sobre todo en la historia, precisamente una libertad que, hasta entonces, había sido sólo afirmada: el poeta del espectáculo de la historia, dice Schelling <poeta que no es sino lo Absoluto mismo> “no es independiente de nosotros, sino que se revela y descubre de manera sólo sucesiva mediante el juego de nuestra propia libertad, por donde, sin ella, tampoco él sería”; nosotros somos pues “poetas co-creadores del todo y quienes por nosotros mismos hallamos el papel particular que interpretamos” (II, 602). ¿Pero, a qué se debe, en suma, el que lo Absoluto poetice la historia? “El sucederse de las cosas desde Dios es una revelación mediante la cual él da a conocer su propio ser. Pero esto es algo que él sólo puede revelar en aquello que le es semejante, en seres libres que obren por sí mismos” (VII, 347). La libertad del yo ha de ser pensada “en el orden de las consideraciones superiores”, propio de la Filosofía, no sólo como posible, sino como *necesaria*; el yo ha de ser libre porque “todo lo efectivamente real (la naturaleza, el mundo de las cosas)” – tal como esto fue introducido por la *Crítica de la facultad discretiva* – tiene “actividad, vida y libertad por fundamento” (351). Sólo en la libertad así entendida se funda la “indiferencia total de lo subjetivo y lo objetivo”; y sólo en ella se le descubre a la razón absoluta *su origen* desde lo Absoluto mismo.

“El idealismo procura un concepto de la libertad que es, por un lado, sólo el más universal y, por otro, meramente formal. El concepto real y viviente empero, consiste en que ella es una facultad del bien y del mal” (352). Como facultad relativa a estos dos lados reales de la disyunción suprema, bien y mal, la libertad ha de tener una “raíz independiente” de Dios (354), puesto que él expone por doquier sólo el bien. Si la libertad es no sólo una posibilidad – vinculada con nuestra facultad de representación – sino una facultad operativa, entonces, a partir de lo puesto por ella de manera disyuntiva, cabe esperar que el sujeto que la ejerce sea constitutivamente un sujeto diferenciado.

¿Cómo es esto de que la facultad de la libertad sea independiente incluso de Dios y que posea un ser propio? Esta pregunta se plantea *fuera* de la esfera de la conciencia y puesto que en la realización de la libertad debe incluir a Dios, se lo representa según su “naturaleza” y, por ello, como un ser en devenir, partiendo de una distinción de la Filosofía schellinguiana de la Naturaleza: la esencia es, por un lado, fundamento de

existencia, pero por otro algo existente por sí mismo. En Dios, el fundamento no es “Él mismo”, sino “una esencia ciertamente inseparable de él, pero al mismo tiempo diferente”, entiéndase: su “naturaleza” (358). Si este fundamento precede a Dios, ello no ocurre según el ser ni, menos aún, según el tiempo.

Este fundamento, que es también el de todo lo existente, funda nada menos que el estar-fuera-de-él <Außer-ihm-sein>; es así un *origen*. En Dios, él es un anhelo <de exterioridad>; una voluntad carente todavía de autonomía, puesto que de entendimiento; éste es aquello que se enfrenta a tal voluntad, fuera ya de ella. Sin comprender, esta voluntad se quiere a sí misma, quiere la autonomía del *entendimiento*, que es, “en rigor, la voluntad en la voluntad” (359). Ya esta sola consideración de Dios, en orden no a una razón (con la que se hallaría cabe sí mismo), sino a su propio ser determinado como entendimiento, permite esperar, a propósito de la facultad discretiva, en lo que esta tiene de originario, una interpretación que eche luz sobre el corazón de la Otra Filosofía.

La actividad de volver entendible lo Absoluto tiene que reconocerse en la cosa propia de la misma y comienza así por aquella distinción que hace surgir en Dios el entendimiento, pues “en el mundo, tal como ahora se nos presenta a la mirada, todo es regla, orden y forma”, esto es, efectos del entendimiento; “pero lo ajeno a regla <das Regellose> sigue estando siempre en el fundamento, como si pudiese irrumpir de nuevo, y en ningún lado parece que el orden y la forma fuesen lo originario, sino como si algo inicialmente ajeno a regla hubiese sido puesto en orden”; aquí no se trata, bien entendido, de lo irregular que el Creador leibniciano consideró entre diversas posibilidades, sino de un fundamento común al creador y a las criaturas.

Lo ajeno a regla del fundamento “es, en las cosas, la base inconcebible de la realidad, el resto que nunca asoma, lo que ni con el máximo esfuerzo el entendimiento logra dilucidar, lo que, por el contrario, permanece eternamente en el fundamento.” La supuesta vanidad del esfuerzo es una clara alusión a Fichte, a aquella razón que logró acreditar la verdad de su certeza de ser toda realidad. Ciertamente que “lo real de la percepción sensible” ha de ser algo insoluble para el entendimiento; su estímulo, sin embargo, fue concebido por la razón fichteana como el fundamento absoluto que se identifica con el impulso propio de la razón.

Visto en relación con lo diverso de la realidad y con el entendimiento mismo, el fundamento schellinguiano no pasa de ser nunca una “base”, un “concepto hallado mediante la empiria” (376), esto es, algo que el entendimiento conoce por la experiencia con lo inicialmente diferente de él mismo. Si la base de la realidad no deja de serle

inconcebible, tanto menos, como bien se comprende, ha de poder asumirla o cancelarla, pues “en rigor, el entendimiento ha nacido de esto que carece de él. Sin esto oscuro que la precede, no hay en la criatura realidad alguna; las tinieblas son su porción necesaria de la herencia.” (360) Bien que finita, la *razón* fichteana era, en virtud de su saber absoluto, luz de luz <*lumen de lumine*>, aun cuando esto le pareciera inconcebible, es decir, algo que cabe pensar, pero no saber. El *entendimiento*, empero, es luz de tinieblas <*lumen tenebrarum*> y, siendo el fundamento oscuro, su parto primero ha de ser el entendimiento transfigurador, no la razón. Pero si ésta sólo puede ser anterior al entendimiento, entonces Schelling y, con él, la Otra Filosofía, ¿la pone acaso en el fundamento oscuro? Veámoslo.

Si Dios habita en la luz pura, ello sólo se debe a que él es “por sí mismo”, y ello según su propia determinación; él es claro para sí, en cuanto puede volverse representable en el ser que es su imagen y semejanza. No como si él hubiese de representarse a sí mismo; se engendra, antes bien, a sí mismo como igual consigo, y ello como la “palabra” del anhelo originario e infinito que él es. El espíritu o el amor “expresa la palabra, para que entonces el entendimiento, junto con el anhelo, se vuelva voluntad libremente creadora y todopoderosa y plasme en la naturaleza, privada inicialmente de orden, como en su elemento o como si ella fuese su instrumento.” (361) Esta voluntad transfigura de tal modo la naturaleza, que se vuelve explicable de manera teleológica.

Las frecuentes alusiones al Dios trinitario y a su revelación encubren fácilmente la diferencia que media entre el propósito que anima a Schelling y el pensamiento filosófico de la Época Media. No se trata, para aquél, de aclarar la unidad de las personas de ese Dios a partir del ser cabe sí de la razón, conocido por nosotros, sino de explicar el exponerse-a-sí-mismo de una facultad discretiva que ya no se limita a juzgar, porque se ha vuelto creadora. En el fundamento ajeno a regla, el entendimiento destaca “la unidad oculta o la idea” (362) junto con el proceso de separación y singularización de las criaturas.

En su ser y, por ende, en su querer, el principio oscuro es *arbitrio* <*Eigenwille*>, así como, en su falta de entendimiento, es “mero afán y deseo”. En él, el entendimiento se hace valer como *voluntad universal* mediante el sometimiento. Únicamente el arbitrio humano es capaz de elevarse hacia ella; sólo de este modo se salva la distancia que media entre el Principio tenebroso y el luminoso.

Precisamente su condición de criatura explica la independencia del hombre respecto de la voluntad divina; difiere de ésta porque en el querer humano entendimiento y fundamento son separables. Por eso es capaz de hacer que lo oscuro cobre existencia propia como lo moralmente malo, y ello, en la mismidad que lo eleva por sobre la

naturaleza y su sujeción. Su mismidad <Selbstheit> puede sobreponerse incluso a la luz originaria, rendirse al “dios opuesto” y en esta “inversión positiva o perversión de los principios” (366) descansa el concepto del mal. Contra un concepto determinado sólo por la razón y su actividad propia, la de la realización del bien, Schelling, al partir de la facultad discretiva, señala: “El fundamento del mal no ha de hallarse sólo en algo positivo sin más, sino en lo supremamente positivo que contiene la naturaleza”, conviene a saber, “en la voluntad originaria, vuelta manifiesta, del primer fundamento” (369); esta base es lo más positivo puesto que lo más real, aun cuando no sea la realidad suprema; pues el fundamento primero sólo es tal realidad suprema en unidad con el entendimiento divino.

“El fundamento es sólo una voluntad de revelación, pero para que ésta se dé, aquél tiene que hacer surgir lo propio y lo opuesto” (375); no sólo lo opuesto a la luz, sino también la repugnancia contra ella en el hombre. Únicamente así la revelación se completa, porque sólo en esa resistencia la palabra de dios, por su parte, cobra mismidad y se vuelve personal: “el hombre prototípico y divino” (377).

“La posibilidad general del mal consiste en que el hombre, en lugar de hacer de su mismidad una base, un órgano, pretenda asignarle una función rectora, volverla una voluntad omnímoda, y hacer de lo espiritual en él, por el contrario, un medio.” (389) Si esta explicación remite a la razón de la moralidad, se trata sólo de una apariencia; en rigor, ella apunta a la *religión* de la facultad discretiva, si es que la relación sustancial de la “religiosidad” ha de entenderse, en efecto, como la “sujeción del principio tenebroso (de la mismidad) a la luz”, y ello “en la acepción originaria, práctica, de la palabra” (392). Tal sujeción se determina en el sentido de que la “escrupulosidad” del obrar consiste en una “decisión suprema en pro de lo recto”; escrupulosidad que obtiene su seguridad de una fe que es “confianza” o, más precisamente, “*una entera confianza en lo divino*, que excluye toda elección” (394). Si esto de la “entera confianza en lo divino” recuerda la fe luterana, es sólo por lo que atañe a la confianza – en cuanto absoluta – mientras que la determinación de lo divino responde por entero a aquella “razón común del hombre” que pareció tener en Rousseau uno de sus portavoces.

La libertad humana es *condición* para el principiar absolutamente libre de la autorrevelación de Dios; un principiar diferente del otro, perentorio, propio de la Creación; pues sólo por la revelación de su voluntad *amorosa* en la voluntad *contenciosa* humana, Dios se vuelve personalidad, supera el impulso contrario a esa revelación, de atenerse a sí mismo. El término “personalidad” significa aquí: “Vínculo de un ser autónomo con una base independiente de él, de tal modo que ambos se compenetren por entero y sean sólo

un único ser.” (394) Cuál es para Dios su base, esto recién se le descubre mediante el extremo de la maldad humana, pues no en él – esto es, no en Dios mismo – sino sólo en una criatura autónoma, el placer por lo creado puede hacer que la mismidad se aparte de la voluntad universal.

“En la medida en que la mismidad, al desatarse, es el principio del mal, el fundamento excita el principio posible del mal, pero no el mal mismo ni tampoco un principio para la realización del mal.” (401) Si tal fuese el caso, dios no precisaría del hombre para volverse enteramente “él mismo”. Él no quiere el mal, pero tampoco puede impedir su posibilidad o, lo que es lo mismo, resistir la voluntad del fundamento. “Ello sería tanto como que Dios cancelara la condición de su existencia, esto es, su propia personalidad. Y así, para que no hubiese mal, tampoco tendría que haber Dios” (403).

La figura concreta de la ley moral dotada de su sujeto propio era la personalidad. Ella, en el caso de lo absoluto, está unida con el ser o, más claramente, con el querer determinado por el bien objetivo. Lo querido no es una perfección ya en acto, sino una que ha de realizarse mediante la oposición. También para Dios vale aquello de que “toda vida tiene un destino y está sometida al padecer y al devenir.” También él, para volverse personalidad, tiene que ser sujeto; es así como se ha “sometido libremente” al devenir y a su destino – a la ley en su objetividad originaria – “puesto que ya antes, para volverse personal, separó el mundo de la luz y el de las tinieblas” (403). El juzgar del entendimiento, que comienza de este modo, acredita lo viviente de su condición al sostener la realización de cuanto depende no de él, sino de la voluntad del fundamento. Éste, “en su libertad”, provoca “la separación y el juicio (KRISIS) y, con ello, la actualización completa de dios. Porque el mal, si está completamente separado del bien, deja de ser ya el mal” (404), al quedar reducido a mera potencialidad. Se vuelve así, por fin, sólo “una base, algo sometido” (405). Mal lo era, por cierto, al inmiscuirse en el bien o, de manera más precisa: en tanto no había sido expulsado de éste.

El mal separado permanece activo, por cierto, pero en una actividad que se devora a sí misma; por sí mismo es mero quehacer, que nada logra, que no puede volverse el de un yo, que ya no es empleado “para la realización de la Idea”, de lo <previamente> escogido por el entendimiento; actividad carente de meta y, en tal sentido, “irrealidad completa”. Su separación es al mismo tiempo el estar asumido propio de la muerte, porque todo partir a mejor vida <*Verscheiden*> tiene su meta en la consumación de la separación del bien y del mal.

La autorrevelación de lo absoluto es su mundanización. Él mismo se vuelve mediante el hombre un “ser del mundo” <“*Weltwesen*”> y se halla finalmente sometido a aquél, “que le ha sometido todo” (406). Atrae el mundo hacia sí por el hecho de que, en su propia realización como personalidad, juzga, esto es, lleva a cabo la separación completa de aquello, para lo cual la única facultad es la libertad. Él se realiza al consumir el juicio de aquella capacidad discretiva absoluta, que es el entendimiento inicial <*der anfängliche Verstand*>.

La revelación llega a su remate con la soberanía del amor. Sólo a partir de tal unidad se vuelve posible la pregunta retrospectiva que interroga más allá del inicio del juzgar, por “lo que entonces había, antes pues de que hubiese el fundamento y lo existente (en cuanto separados), sin ser todavía como amor” (406). Visto desde el juicio y, por ende, desde el fundamento, lo primero incondicionado para todo entender es: el fundamento originario <*Urgrund*> o, mejor, lo carente de fundamento <*Ungrund*>. Más antiguo que la disyunción consumada en la revelación es el “ni – ni” primordial o la “indiferencia absoluta” de los opuestos; no el producto de los mismos en el sentido de su identidad, sino “un ser propio apartado de toda oposición, ante el que toda oposición se quiebra”, puesto que no sólo es una tesis carente de predicado, sino que ni siquiera es una posición. Sólo así lo Absoluto acredita hallarse enteramente relevado de la esfera de la conciencia. Pero sólo para que, en su “indiferencia total” frente a lo contrario conceda un poner, que, en cuanto juzgante ha de ser al mismo tiempo un oponer.

“La esencia del fundamento, como la de lo existente, sólo puede ser lo que precede a todo fundamento, esto es, lo absoluto por antonomasia, lo que no es fundamento”, escindiéndose “en dos principios igualmente eternos”, y ello de tal modo que “en cada uno está de igual manera el todo o es un ser propio.” Esta división <*Teilung*> es la condición del juicio <*Urteil*> del entendimiento. Pero la meta suprema de la división no es el juicio ni la obra propia de la justicia, sino que “mediante el amor se vuelvan uno” quienes, en lo carente de fundamento, “no pueden ser a la vez o no pueden ser uno”. Uno en el amor son “aquellos que, pudiendo existir cada cual por sí mismo, no lo hacen y no pueden ser sin el otro” (408). Lo que se revela pues, en la autorrevelación de Dios es, en última instancia, lo carente de fundamento por amor.

Con Schelling culmina el movimiento de la Otra filosofía, que no es sino la del comprender humano: él reivindica para la libertad humana la dignidad de asistir a lo absoluto a fin de que éste se vuelva una personalidad; pues sólo mediante el hombre

natural “Dios (tras la última separación)” hace suya “también la naturaleza”. A partir de esta historia, la filosofía comprende lo que ella misma es y lo que ha de ser.

“Sólo en la personalidad hay vida; y toda personalidad descansa sobre un fundamento oscuro, que ha de serlo también del conocimiento. Pero sólo el entendimiento hace surgir lo oculto en ese fundamento, lo que hay en él de meramente potencial, al conferirle forma y volverlo acto. Esto sólo puede ocurrir gracias a la separación, esto es, gracias a la ciencia y la dialéctica.” (413) El fundamento es sólo la base del conocimiento. El desarrollo de este último es impulsado por el entendimiento, por la fuerza diferenciadora, vuelta concreta en la naturaleza como espíritu, que, como el del bien se separa a sí mismo del espíritu del mal. Este entendimiento, que apareció de manera inmediata en la Filosofía Natural al comienzo de la Época Media, alcanza su madurez histórica en “la ciencia y la dialéctica” del “sistema” schellinguiano.

¿Cómo se comporta este entendimiento en relación con la razón? Esto sólo cabe indagarlo una vez que él ha concluido la faena del juzgar, más aún: la del separar “real”, pues sólo entonces resulta visible en relación con *cuál* razón. Esta alcanza la determinación que le es propia allí donde lo supremo, el amor, permite mirar retrospectivamente desde su realización hacia su facultad, esto es, hacia lo carente de fundamento. Para el entendimiento, en efecto, lo primero en todos los órdenes no es tanto lo posible como, antes bien, la facultad o la fuerza; pues “todo mero conocer supone ya el ser que es propiamente tal”; y éste, a su vez, es – a diferencia del ser del yo absoluto fichteano – “un autoponerse real, un querer originario y fundamental, que hace algo de sí mismo y es fundamento y base de toda realidad esencial” (385). La actividad no ideal, sino real de una voluntad originaria es el fundamento unitario tanto del conocer como de sus objetos.

Hacer de sí mismo algo; la actividad cognoscitiva correspondiente es la del entendimiento. ¿Y cuál es la destinación de la razón? “No actividad, como el espíritu, no identidad absoluta de los dos principios del conocimiento, sino la indiferencia.” *En cuanto tal, la razón es sólo y únicamente la del hombre*; ella es, para el conocimiento humano, lo que, para el ser, aquello que carece de fundamento; simplemente aquella indiferencia ante todas las oposiciones, que se realiza como amor.

La razón es “la medida y por así decir el lugar general de la verdad, el sitio quieto donde se recibe la sabiduría originaria, a partir de la cual, como mirando hacia el paradigma, el entendimiento ha de dar forma”. Tal razón es una memoria, no de lo que es, sino de aquel ser originario que es querer o un “ponerse real a sí mismo” <“*reales*

Selbstsetzen”>. Ella no hace surgir la sabiduría, sino que se limita a captarla, para que el entendimiento, diferenciador y determinante tome de ella la medida de su configurar. Él confiere a la sabiduría la figura de la ciencia. En consecuencia, el predicado de “filosófico” conviene no tanto a la razón cuanto al entendimiento; bien que sólo en vista de la asignación de sabiduría recibida por la razón; pues la filosofía “recibe su nombre por un lado del amor, como del principio animador universal, y por otro de esta sabiduría originaria que es para ella la meta propiamente dicha” (415).

Lo que la razón ha conservado y conserva es la revelación consumada del querer originario. Como ciencia, la filosofía debe comprender este contenido en la génesis del mismo. Lo cual no significa que ella se volviese histórica. Sólo entonces habría de volverse la historia de su propia tradición, cuando al entendimiento científico, junto con la razón concipiente también se lo privase de la imagen originaria (paradigma) de la sabiduría. En la cumbre de la revelación, la génesis de lo real es algo enteramente presente.

Ya Jacobi había sostenido que la realidad se revela y que es materia de un creer. Por lo que atañe al “fundamento” de la realidad, este creer, además de poseer una certeza inmediata, es capaz de desarrollo científico. Esto obliga empero a volverse hacia otra revelación, diferente de la del “creer meramente histórico” y a convertir las verdades de la Sagrada Escritura en verdades de la razón; y ello, ateniéndose a una “revelación más antigua que cualquiera de las escritas: la de la Naturaleza” (415). Su revelación no sólo iguala en dignidad a la de la Escritura – así lo vio ya a finales de la Época Media Raimundo de Sabundia (*Theologia Naturalis*, Prologus 35, ed. Stegmüller, Stuttgart 1966) – sino que la aventaja; su verdad es anterior tanto según la cosa como para nosotros.

De la Naturaleza recibe la razón aquella sabiduría originaria que nuestro entendimiento despliega como ciencia y, más precisamente, como “Filosofía de la Naturaleza”. Esta sabe al entendimiento humano vinculado en el “proceso teogónico” y por ello se completa en una Filosofía de la Religión de esa revelación. La filosofía de la Mitología y de la Revelación vincula lo ya entendido por el entendimiento de marras – acerca tanto de la necesidad del proceso como de la libertad de la historia (Obra Póstuma IV, 3) – en la Filosofía de la Naturaleza y lo eleva así a la condición propia de lo entendido por una ciencia.

Con Schelling, la Otra Filosofía de la Época Moderna, esto es, la teoría del entender humano, ha expuesto su objeto de manera exhaustiva: la Naturaleza en cuanto origen de toda actividad tanto de la razón como del entendimiento del hombre. Aquí, en la posición de Schelling, la Otra Filosofía, separada por la mayor de las distancias

respecto de su comienzo histórico con Hobbes, si vuelve manifiesta su diferencia respecto de las ciencias cuya unidad es simplemente “técnica”, también, en su dependencia de la Filosofía Primera llega al extremo de aparentar identificarse con ella.

[*A modo de corolario traducimos en lo que sigue la introducción (págs. 579-582) al extenso capítulo de la “Topología” – abarca más de cien páginas – dedicado a Hegel*]

C. El fundamento absoluto de la ciencia (Hegel)

Lo que Hume para Kant y Jacobi para Fichte, esto fue Schelling para Hegel. Fue él quien le hizo ver la parcialidad de toda filosofía de la conciencia. Por eso Hegel valora en él el intento de dotar al saber absoluto – desarrollado por Fichte, como el del yo finito – de su contenido verdaderamente absoluto. Verdaderamente, puesto que un absoluto no restringido ya a la verdad alumbrada por la comprobación fichteana de la certeza primera de la conciencia, sino liberado en la verdad “objetiva” de una Naturaleza que hace surgir en un comienzo las operaciones necesarias del espíritu humano (en la creación) y la conciencia de las mismas (en la revelación).

Esta Naturaleza ya no está determinada por nuestra facultad de representación ni por nuestra facultad apetitiva; ya no es más lo otro que el yo y su espontaneidad absoluta, sino, antes bien, su *origen*. Se vuelve objetiva de manera sólo mediata y ello para la intuición estética, puesto que en la obra de arte en cuanto producida con y sin conciencia a la vez. Si toda realidad es revelación – ante ella “sólo cabe el creer” y, en rigor, aquel creer que Fichte elevó a la condición de certeza – ello se debe a que el existir de la Naturaleza es producir y, con mayor precisión, una autoexposición de lo real incondicionado.

Aquí lo primero ya no es una certeza que reclama la verificación de lo creído por ella, sino una *verdad* que, precisamente por revelarse, pide verse confirmada como tal en la conciencia. De allí que sea esencial al sujeto de la revelación el humanarse y es en este sentido que ha de entenderse como Dios. En orden a lo cual, la autopresentación de lo Absoluto como Naturaleza productiva es el “proceso teogónico”.

Pero una intelección de la Otra Filosofía, si bien puede ser un estímulo, jamás resulta ser un momento determinante para el progreso de la Filosofía primera. Y por eso la crítica de Hegel a Schelling se atiene a aquella determinación que ya Kant y Fichte

habían hecho valer en la certeza de que “yo soy libre” y, más precisamente, en el sentimiento de esa realidad que es *la libertad*. ¿Cuál determinación?

La libertad posee la realidad de una idea, vale decir, la de un concepto de la razón; de una razón que, para hacer posible la libertad, diferenció el objeto en “cosa en sí” y “fenómeno” y que, en consonancia con ello, se diferenció a sí misma, en cuanto práctica, respecto de la teórica. La realidad de esta idea es única en su género por el hecho de ser concebida sólo en el movimiento su realización. Y es realizada no ya por el hecho de que un hombre “tenga razón”, sino sólo en cuanto él “es razón”, esto es, en cuanto se sabe como ser racional; en cuanto se diferencia en su desear respecto de sí mismo como ser sensible. Sólo por la libertad alcanza la razón semejante grado de concreción.

Kant había mostrado lo siguiente: el juicio de “yo soy libre” no puede verificarse en la medida en que su sujeto es representado como un fenómeno natural. Ser-libre no es un predicado “real” en el sentido de lo real de la sensación. El sentimiento de ser libre acompaña, antes bien, la presuposición de la idea de la libertad en mi obrar. Sólo con tal presuposición comienza el yo a ser lo que ha de ser en cuanto “práctico”. A partir de esa idea $\langle A \rangle$ se determina como libre mediante el término medio de la ley moral $\langle B \rangle$, que él se da a sí mismo como singular $\langle E \rangle$ y a la que se somete como a su universal. Sólo como este sujeto de la ley es libre y es de manera general “sujeto” en sentido práctico. Yo no puedo ser libre de manera inmediata, esto es, en mi condición de ser natural, sino sólo mediante el término medio de la ley moral, en relación con la cual me determino como su sujeto; y este determinar es lo único que satisface la destinación racional del hombre.

Fichte, por su parte, expuso lo siguiente: el juicio de “yo soy libre”, entendido como contenido de la ley, no es sino la exigencia de que yo debo ser yo. Aquí lo presupuesto no es ya la idea de la libertad, sino la actividad del sujeto de la formación. Este sujeto es la naturaleza, activa en *las acciones originarias y necesarias del espíritu humano* $\langle A \rangle$. El término medio del silogismo que las religa con *la idea del yo* $\langle E \rangle$ es empero la libertad de la conciencia acerca de las mismas, conciencia cuya auto-exposición es la *Doctrina de la ciencia* $\langle B \rangle$.

“La libertad o, lo que es lo mismo, el obrar inmediato del yo en cuanto tal” – conviene a saber, como obrar autoconsciente – “es el punto de unión de la idealidad y la realidad. El yo es libre sólo en la medida en que se pone como libre o se libera: y se pone como libre, o se libera, en tanto es libre.” (*Werke* I, 371). Consciente de su acción necesaria, está cierto de su libertad, puesto que se determina por sí mismo a sí mismo y al hacerlo asume o cancela el sentimiento de estar determinado por una naturaleza que le

es ajena. Esto lo hace sin embargo de manera sólo momentánea y en el curso infinito de la aproximación a una “libertad en sí inalcanzable” (277). Es sujeto, dentro de este contexto, en el sentido no tanto de la mentada subordinación sino, antes bien, en el del trabajo consigo mismo o en el de su formación <Bildung>.

El saber absoluto del yo fichteano es incondicionado sólo en cuanto a su forma, esto es, como el despliegue científico de una certeza primera. El contenido de tal saber, empero, está condicionado por ser la actividad del yo puro finito. Precisamente por ello, la forma incondicionada necesita ser deducida de algo diferente, esto es, de un Absoluto situado allende el saber absoluto; un Absoluto que no puede abandonar su condición de tal, la de encontrarse más allá del yo, a causa de la libertad de este último y de la formación correspondiente. Esto excluye, ante todo, que lo absoluto pueda ser concebido como sujeto y, más precisamente, como sujeto libre. En vista de lo cual, la Teogonía de Schelling, lejos de volverse un estímulo para el pensamiento hegeliano, le ofrece resistencia, apelando a la satisfacción de haber cancelado la trascendencia de lo absoluto, de haberlo objetivado *para el entender* en el proceso de la naturaleza física y espiritual, al haberlo vuelto accesible a la intuición.

Bien pudo Schelling haber dado a la filosofía lo absoluto por contenido y haber logrado de ese modo que la Otra Filosofía cobrase la apariencia de una Metafísica. Pero la Otra Filosofía aparta de sí algo que para la Metafísica moderna es esencial: ser ciencia de la razón pura productiva; el contenido absoluto de la ciencia schellinguiana limita lo que había sido hasta entonces el saber absoluto a la parcialidad de una filosofía de la “inteligencia”.

Hegel renueva el movimiento de autodeterminación del saber absoluto en la medida en que completa la distinción entre la actividad racional libre y la natural, al hacer que la inteligencia o la razón se diferencie respecto de sí misma, esto es, se aleje de sí en cuanto figura de la conciencia. Resulta fácil señalar, *a posteriori*, que era necesario llevar la forma y el contenido del saber absoluto a esa relación de equilibrio que sólo podía partir de su forma, pues ese contenido absoluto que es la Naturaleza productiva, permite reconocer la forma del saber sólo como producto de la revelación, pero no como eso que ella misma mueve. Una explicación semejante, a partir de razones formales, pasa por alto, sin embargo, que lo que empuja aquí a la Filosofía Primera a dar un nuevo paso no es sino lo que animó <de manera decisiva> las posiciones de Kant y de Fichte: <*no el preguntar por el origen de la razón, el sino llegar a concebir la razón misma como*> la libertad de lo absoluto.

A causa de la misma, el pensamiento no puede quedar detenido ante el hecho de que aquella revelación necesite de nuestra conciencia, sin que ésta pueda ser nunca concebida como el sujeto de aquélla. Hegel reconoce que si es acertado negarle eso a la conciencia, no lo es el negarlo a nosotros, en la medida en que nos hallamos bajo la destinación de la libertad (*Werke* III, 14). A causa de esta idea, el saber absoluto es para nosotros algo a lo que no podemos renunciar; saber que comienza por la ley moral kantiana en la medida en que lo distintivo de ésta, como lo sabido, se muestra en el hecho de que posee por contenido la forma de la ley, su universalidad y necesidad. Sólo en cuanto sujetos de esta ley somos nosotros seres racionales, en lugar de tener meramente razón.

Habiendo Fichte – mediante un acto de la libertad – elevado a la conciencia las operaciones necesarias de un sujeto semejante, les confirió la forma de principios fundamentales <*Grundsätze*> de aquel sistema de conocimientos que ha de ser la Ciencia Primera. Pero esta ciencia quedó sujeta a una mejora infinita – lo mismo que el yo libre en la aproximación a su ideal – porque, a causa de la naturaleza de la conciencia, podía concebir esos sus principios fundamentales sólo como un punto de partida inmediato y no, empero, como resultado.

La ciencia que, en su desarrollo, se mantiene como saber absoluto, ha de tener por resultado precisamente esa idea de la libertad que la razón práctica sólo podía presuponer; pero tal resultado no como una igualdad, proyectada hacia lo infinito, del yo con su idea; no como un resultado que debe ser tal, sino como uno ya alcanzado. En cuanto tal no puede caber en la formación de la conciencia, sino sólo en el desarrollo de aquella ciencia que es la del pensar infinito, puesto que la del que permanece cabe sí. Tal es la Ciencia de la Lógica, la del concepto puro, el que configura el reino de la libertad (15).

Fichte había mostrado expresamente, qué y cómo la lógica formal ha de ser vista en sus principios fundamentales, por parte de la Metafísica en cuanto Doctrina de la Ciencia, como una abstracción. Si en su lugar se presenta ahora la Lógica de Hegel, ello se debe sólo al haber inteligido que la verdad misma para toda certeza ha de presentarse en la figura del sistema científico y que tiene “sólo en el concepto el elemento de su existencia” (II, 7). Es tan poco lo que esta ciencia reniega del formalismo lógico, que precisamente en él destaca el método de aquel producir que no sólo se equipara al de la Naturaleza, sino que lo sobrepuja, puesto que la Naturaleza, en el resultado de la Lógica, esto es, en la Idea absoluta, se acredita como el momento de la inmediatez frente al otro, el propiamente primero, de la mediación.

Ya Kant expuso que el arte arquitectónico de la razón conoce la ciencia sólo como sistema, como “la unidad de los conocimientos diversos bajo una idea” (*Schriften* III, 538). Mientras que la idea aparece aquí todavía en una posición subordinante, ya en la Doctrina de la Ciencia de Fichte es comprendida de tal modo, que la diversidad pertenece al curso de su determinación progresiva. En la ciencia hegeliana, por su parte, ella <la idea>, al producir todas las singularidades de lo universal que ella es, se vuelve la destinación plena de sí misma.

Lo que de manera más precisa, puesto que en razón de su fundamento, constituye la ciencia, es – como Kant, además, lo muestra – la actividad de un “fin propio, supremo e interno, que hace posible el todo (de una ciencia de unidad arquitectónica)” (539). Este fundamento es, para la ciencia hegeliana, la idea misma en cuanto libre y, por lo mismo, absoluta. Pero sólo es posible hablar de ella en cuanto libre, porque ella, en la realización de sí misma, se acredita como verdadero sujeto: por un lado, al someterse a la propia destinación, por otro, al penetrar íntegramente la objetividad, al asumir la indiferencia frente al concepto o <lo que es lo mismo> la ausencia exterior de finalidad <en la objetividad>. Sólo en la libertad realizada de la Idea absoluta se vuelve esencialmente transparente para el ser racional la idea de la libertad y, por ende, también su destinación. Tal es el propósito que anima la “Ciencia de la Lógica”.

Hegel antepone a su exposición, por un lado, la “Fenomenología del Espíritu”, y ello, como la prueba apagógica de la posibilidad de tal ciencia; cancela, en efecto, la resistencia de la conciencia natural, en particular de su razón práctica, frente a un conocimiento absoluto de lo Absoluto. Por otro lado, hace que a su Lógica, en cuanto exposición solamente “ideal” del sistema, le suceda la exposición “real”, esto es, la “Enciclopedia de las ciencias filosóficas”; esta vuelve visible la productividad del concepto puro en la naturaleza física y espiritual, y conduce su trabajo hacia aquel gozo concedido sólo por *el resultado* del devenir de tal naturaleza; resultado que no es sino la Filosofía en cuanto ciencia que es, ella misma, libre.

En la sucesión de estas obras, empero, se muestra sólo el movimiento histórico del pensamiento hegeliano, por obra del cual se une con las posiciones kantiana y fichteana. La realización sistemática del Principio <fundante> de la Metafísica moderna, por la que ella es ciencia primera, tanto en sentido poiético, como teórico y práctico, no comienza con la “Fenomenología del Espíritu”, sino con la “Ciencia de la Lógica”, en cuanto ciencia poiética por antonomasia y conduce, por sobre el saber teórico de la

“Enciclopedia” hacia el saber práctico de la Filosofía del Derecho; en esta figura, sin embargo, la filosofía práctica es todavía sólo una parte de la teórica.

Pero si también la historia de la formación de la conciencia en la “Fenomenología” es de naturaleza práctica, esto aparece en una doble posición, porque su índole es diferente. Precisamente en ello hay que ver un primer indicio de la crisis inherente al principio hegeliano de la Metafísica moderna.

.....