

LA SINTESIS UNA Y SUPREMA

Sobre el origen del sistema de Krause en Jena

I

De Karl Christian Friedrich Krause no se conoce en la mayoría de los casos sino la historia efectual de su filosofía, diferenciada de un modo peculiar. Mientras que en Alemania es preciso considerarle como casi completamente olvidado, su filosofía ha tenido una influencia duradera especialmente en España y en Hispanoamérica, hasta el punto de que en ambas pueden distinguirse distintas fases y formas de Krausismo. La escasa irradiación del pensamiento de Krause en Alemania, limitada a pequeños círculos de adictos, se explicó ya en vida suya por el modo peculiar, seudopurista con que Krause pretendía germanizar la terminología filosófica, renunciando a todas las expresiones técnicas de origen griego o latino. Si este purismo lingüístico significaba ya un obstáculo para la comprensión de las obras de Krause, la barrera que se oponía a su recepción se hizo mucho mayor debido al intento, no siempre científicamente sólido, de hacer valer la etimología en su obra. Para el discípulo de Hegel Johann Eduard Erdmann esto significaba que Krause no cumplía su propia exigencia de que es preciso «cambiar *todo lo existente* suavemente». Ya Erdmann anotaba que, en la traducción a un idioma extranjero, estas peculiaridades del lenguaje de Krause no podían llegar a ser efectivas del mismo modo y sí obstaculizar la recepción: «Escritos en los que aparecen cosas tan monstruosas como 'Urwesenmälgeistmälleibwesen' ('esencia-originaria-espíritu-corporeidad') se cierran a sí mismas cualquier entrada, y el hecho, mencionado por discípulos de Krause, de que franceses e italianos hayan sido los primeros en tomar nota de su doctrina tiene su fundamento en que unos y otros la han aprendido en el lenguaje de buen gusto con que la ha revestido Ahrens»¹.

1 J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. 3. Bd., 2. Abth., 2. Theil: «Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant» (Leipzig 1853) p. 682. Erdmann critica además con razón la redundancia que, en los escritos aparecidos en vida de Krause y especialmente en los editados después de su muerte por sus discípulos, es el resultado de que los manuscritos de sus lecciones se publicaran evidentemente sin reducciones ni reelaboración alguna. Cf. K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (Leipzig 1870) p. 237, donde el autor habla de una «hipergermanización de la terminología» en Krause, con la cual el filósofo «consiguió lo contrario de lo que pretendía, es decir, hacerse incomprendible». Cf. además p. 261 s.: «Ahrens, que como refugiado

Esta reserva no fue obstáculo, sin embargo, para que Erdmann asignara a Krause un puesto de honor al lado de Hegel, como pensador del mismo rango. El mismo Krause se vio obligado en repetidas ocasiones a defenderse contra el desdén y la desconsideración por parte de sus colegas de especialidad, que tenían más éxito. Respecto del rechazo de su forma peculiar de expresión se defendía aludiendo a la formulación relativamente convencional de sus publicaciones anteriores: «Es demasiado claro que todo lo que sea tomar como pretexto el uso discrepante que hago del lenguaje es una disculpa falsa, hipócrita; esto es ya claro por el hecho de que la discrepancia aparece por vez primera en aquellos de mis escritos que son posteriores a 1810; y también los escritos anteriores que en el uso del lenguaje no discrepan en modo alguno, han sido o bien pasados por alto o bien difamados, p. ej. mi Derecho Natural de 1803»².

Esta simple indicación de Krause sería ya de por sí motivo suficiente para dedicar una atención especial a las primeras publicaciones de este pensador con el fin de poder lograr desde ahí un juicio adecuado de la filosofía de Krause en el espectro global del movimiento filosófico que es comúnmente caracterizado como Idealismo Alemán. La queja de Krause en el sentido de que «eruditos corporativistas en las universidades», a los que tanto él como sus escritos les eran ciertamente conocidos, se hubieran guardado bien de «mencionarle con una sola palabra» remite asimismo a los primeros años del siglo XIX en Jena, que representan precisamente también para Hegel el período en el que éste llevó a cabo la primera configuración de su sistema: «Han tratado conmigo, entre otros, Fries y Hegel, quienes me conocían personalmente y con quienes, en la misma época, he tenido lecciones en los años 1802-1804» (E 16).

Una carta del primer biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, al hijo mayor del filósofo, de fecha tres de mayo de 1841, pone de manifiesto que ya pronto, en el ambiente de Jena de los primeros años del siglo XIX, se tomó conciencia de la problemática del primer desarrollo del sistema de Hegel: «He omitido hasta ahora la exposición del sistema originario de Hegel... Tengo que mostrar de qué forma Hegel llevó a cabo aquello a lo que aspiraban Wagner, Klein, Ast, Krause y Sinclair entre otros. Tengo que describir toda la confusión de Jena». Rosenkranz parte pues de que el planteamiento del problema, por parte de Hegel y de Krause en Jena, era similar, aunque no el mismo.

En tanto que Rosenkranz ve en la filosofía de Hegel la solución de los problemas, que se habían planteado en Jena como resultado de tomar en serio tanto la posición de Fichte como la crítica de Schelling,

político se fue de Göttingen a París, tradujo primero la filosofía de Krause al francés. Un *cours de psychologie* y un *droit naturel* la hicieron popular entre franceses y belgas y le abrieron también el acceso a italianos y españoles.

² K. Ch. F. Krause, *Das Eigenthümliche der Wesenslehre*, Hrsg. P. Hohlfeld/A. Wünsche (Leipzig 1890) p. 16. (Las referencias que siguen se hacen en el texto bajo la sigla 'E'). Como peculiaridad de este escrito puede considerarse el hecho de que Krause, según los editores, trabajara en él desde 1807 hasta su muerte; representa así en cierto modo la condensación de su «work in progress».

el discípulo de Hegel, de la época de Heidelberg, Friedrich Wilhelm Carové —por quien Hegel se había interesado intensamente, aunque sin resultado, después de su paso a Berlín— ve la relación de una forma completamente distinta. En su recensión de la obra de Krause: *Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis*, editada por Hermann Karl von Leonhardi, con quien Carové se sabía ciertamente unido por vínculos de amistad, llega éste, en su valoración global, a la conclusión de que Krause, en su «Wissenschaftsgeschichte» (Historia de la ciencia), «había demostrado, de forma definitiva, que los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel no se debían en modo alguno considerar como la culminación de las ciencias»³.

Frente a las valoraciones bien intencionadas sobre Krause, por parte de estos discípulos de Hegel, se alza, en forma desagradable, la crítica poco mesurada, crispada, que el ya mencionado discípulo y amigo de Krause, Freiherr von Leonhardi publicó en contra de la necrología de Hegel, redactada por Eduard Gans. En todo caso es preciso tener en cuenta que también von Leonardi admite la comparación de la Lógica hegeliana con la krausista, comparación a la que el mismo Krause había aludido: «la tan ensalzada Lógica de Hegel no contiene ni mucho menos todo aquello que con una claridad nunca conseguida por Hegel, estaba indicado, ya en 1803, en *Grundriss der historischen Logik* (Compendio de la lógica histórica) de Krause»⁴. No aparece, sin embargo, del todo claro en qué medida las «indicaciones» de que habla von Leonhardi habrían de superar las explicaciones de Hegel en su *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la Lógica). Krause mismo es siempre consciente de la importancia de una posible comparación con Hegel, especialmente respecto de la concepción de la lógica. Se ve así obligado, por una parte, a acentuar lo que su concepción de la lógica tiene de común con la concepción de Hegel y, por otra, a poner de relieve una y otra vez que mucho, antes que Hegel, él había llegado a la concepción de la lógica que es común a ambos: «Mi convicción, lograda en el año 1801, de que la lógica contiene la ley de la esencialidad misma y por ello, en su aspecto más importante, sólo puede ser plenamente desarrollada en el marco de la ciencia fundamental (de la metafísica), me es común con Hegel tal como veo por su Lógica, publicada en el año 1813» (E 50). Por otra parte acentúa la diferencia que le separa de la unión de lógica y metafísica, defendida por Hegel: «Pero en este aspecto me distingo esencialmente de Hegel en que desarrollo la lógica solamente como

3 F. W. Carové, *Néorama* (Erster Theil, Leipzig 1838) p. 189.

4 H. K. Freiherr von Leonhardi, *Winke zur Kritik Hegels bei Gelegenheit der unwissenschaftlichen Anmassungen des Herrn G-s in der preussischen Staatszeitung* (München 1832) p. 21; Cf. la necrología de E. Gans en *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hrsg. G. Nicolin (Hamburg 1970) pp. 490-96. Como ejemplo singular de una recepción paralela de Hegel y de Krause cabe mencionar a G. Mollat, quien por una parte aparece como editor de *System der Sittlichkeit* de Hegel y de su 'Escrito sobre la constitución' (*Kritik der Verfassung Deutschlands*, Kassel 1893) y por otra parte editó escritos de Krause sobre la filosofía del derecho: *Grundlage des Naturrechts* (Leipzig 1890); *Erklärende Bemerkungen zu J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts* (Leipzig 1893); *Der Erdrechtsbund* (Leipzig 1893).

una parte subordinada de la ciencia fundamental (de la metafísica)» (E 50).

Está claro que Krause al enjuiciar su relación con Hegel, no tiene en cuenta el desarrollo de la filosofía de Hegel en Jena. En este punto hay que reconocer ciertamente que la investigación del desarrollo del sistema de Hegel en Jena sólo recientemente ha hecho grandes progresos, especialmente en el contexto de la edición histórico-crítica de las *Gesammelte Werke (Obras completas)* de Hegel⁵. Etapas destacadas de tales progresos están representadas por la elaboración de una cronología de los manuscritos de Hegel de la época de Jena y por el descubrimiento de un envoltorio de manuscritos de Hegel, hasta ahora desaparecidos⁶; pues sólo de esta forma se ha hecho posible corregir juicios anteriores equivocados. En todo caso, a pesar de esta limitación, apenas es pensable que Krause no se hubiera enterado en absoluto de aquellos temas sobre los que tenían lecciones sus colegas y competidores; es cierto al menos que él sabía procurarse copias de las lecciones de Reinhold y de Kant⁷. Precisamente la declaración de Krause de que en los años 1802-1804 había expuesto en Jena la lógica como introducción a su sistema de filosofía (E 49) permite aclarar que Krause en Jena tenía en común con Hegel y elaboraba al mismo tiempo que él, problemas centrales, tales como la cuestión de la posibilidad de una introducción a la filosofía. Una mirada al catálogo de las lecciones de la universidad de Jena puede hacer ver en qué contexto desarrolló Krause su sistema originario.

II

En el semestre de invierno de 1802-1803 anuncia Krause por vez primera lecciones como «Privat-Dozent»: «hor. X-XI. *Jus naturae s. Philosophiam juris*, ad Cel. Fichtii compendium; hor. II-VI. *Mathesin puram* e compendio suo, novissime prodituro; hor. VI-VII. *Logicam et Metaphysicam* ad compendium suum; *Grundriss der historischen un philos. Logik* (Compendio de lógica histórica y filosófica), Jena, Voigt 1802. Si qui malint dictas disciplinas, vernaculo aut latino sermone, privatissime doceri, etiam his, si adhuc vacaverit, satisfacere studebit»⁸.

5 Mencionemos aquí, por vía de ejemplo, únicamente a R. P. Horstmann, «Jenaer Systemkonzeptionen» (Así como la bibliografía al respecto) en *Hegel*, Hrsg. O. Pöggeler, (Freiburg/München 1977) p. 43-58, 179 s.; además Hegel in Jena, Hrsg. D. Henrich/K. Düsing, *Hegel-Studien*, Beiheft 20 (Bonn 1980).

6 H. Kimmeler, 'Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften', en *Hegel-Studien* 4 (1967) pp. 125-76; E. Ziesche, 'Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass', en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 29 (1975) 430-44; M. Baum/K. Meist, 'Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten', en *Hegel Studien* 12 (1977) 43-81; cf. M. Baum/K. Meist, 'Le premier système de philosophie de Hegel —Manuscrits retrouvés—', en *Archives de Philosophie* 40 (1977) 429-34.

7 P. Hohlfeld, *Die Krause'sche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart* (Jena 1879) p. 5.

8 Sobre las indicaciones que siguen acerca de la actividad docente de Krause en Jena véase *Catalogus praelectionum publice privatimque in Academia Ienensi, Gedruckt bei Geopferdt* (La indicación de las páginas se hace en el texto bajo la

En relación con Hegel, K. Rosenkranz hace constar ciertamente que la «auténtica fermentación literaria» había pasado propiamente ya en la Jena del año 1801; por otra parte, sin embargo, pone de relieve lo siguiente: «Jena estaba rebosante de hombres jóvenes que querían hacer carrera en la filosofía». Como consecuencia de esto mismo afirma: «Los catálogos de las lecciones de la universidad de Jena en aquella época chorrean filosofía». Además de la competencia de los «Privatdozenten» entre sí en la aspiración a un profesorado, Rosenkranz hace resaltar que «casi todos estos 'Privatdozenten', además de la disciplina preferida en la que habían hecho estudios especiales, anunciaban *lógica*, porque esta asignatura, en cuanto que debía ser cursada obligatoriamente por los estudiantes, era la que ofrecía más posibilidades de honorarios»⁹. Krause, al considerar retrospectivamente su actividad en Jena, transmite una impresión subjetivamente distinta: «Cuando comencé a dar lecciones en Jena en el verano de 1802¹⁰, pensé que, entre otras cosas, lo mejor era empezar por la *lógica*; en parte porque entonces la estaba estudiando más profundamente, en parte porque estaba convencido de ser así especialmente útil a mis oyentes»¹¹.

Ahora bien, precisamente en el campo de la *lógica*, que según la costumbre tradicional era anunciada como «*Lógica y Metafísica*», Krause había de temer cierta competencia entre los «Privatdozenten». Además de él, anunciaban lecciones con el mismo título Johann Baptist Schad (iuxta suum compendium) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (secundum librum nundinis instantibus proditurum). Es verdad que con su lección sobre derecho natural competía únicamente con Hegel. En su segundo semestre (semestre de verano de 1803) anuncia Krause las cuatro lecciones siguientes: 1) Filosofía de la Naturaleza, 2) Derecho Natural (ad compendium suum; Jena, Göpferdt), 3) Matemática pura, 4) *Lógica y Metafísica*. Su *Grundriss der historischen Logik* (Compendio de *lógica* histórica) lo anuncia ahora para el año 1803 en la editorial Göpferdt (C 151R). Competencia directa con Hegel existía sólo respecto del anuncio simultáneo de la lección sobre Derecho Natural que por lo demás anunciaba también Jakob Friedrich Fries. Hegel anunciaba por lo demás una lección enciclopédica bajo el título «*Philosophiae universae deli-*

sigla 'C'; en este caso, C 151R, es decir, reverso); cf. H. Kimmerle, 'Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)', en *Hegel-Studien* 4 (1967) 21-99.

⁹ K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben* (Berlín 1844) p. 148.

¹⁰ Esto no se corresponde con los datos comprobables. Se trata posiblemente de un error de memoria de Krause, ya que según el «Catálogo de lecciones» consta que sólo en el semestre de invierno 1802-1803 puede haber comenzado a enseñar en Jena como «Privat-Dozent», si bien ya en el invierno 1801-1802 puede haber tenido lecciones «en un círculo reducido»; cf. A. Proksch, *Karl Christian Friedrich Krause. Ein Lebensbild nach seinen Briefen dargestellt* (Leipzig 1880) p. 18.

¹¹ K. Ch. F. Krause, *Philosophische Abhandlungen*, Hrg. P. Hohlfeld/A. Wünsche (Leipzig 1889) p. 2. (De aquí en adelante la indicación de las páginas se hace en el texto bajo la sigla «A»). También en este caso vuelven a aparecer divergencias. Mientras que el prólogo de Krause a una edición de algunos de sus escritos de Jena, que por lo demás no se realizó, es fechado por el autor en «Dresden, agosto de 1805», los editores sitúan el escrito en agosto de 1808. Sin duda un error de imprenta, pero que se corresponde con la tendencia de los discípulos de Krause a ocultar más bien la historia de la evolución de su maestro.

neationem» y remitía a una publicación en la editorial Cotta de Tubinga, que ciertamente no habría de aparecer nunca. Además de Krause anunciaban «Lógica y Metafísica» los «Privatdozenten» Schad, Fries y Johann Bernhard Vermehren.

En el invierno 1803-1804, el primer semestre después del paso de Schelling a Würzburg, se limita Krause a sólo dos lecciones: 1) *Matemática pura*, 2) *Sistema de la filosofía, de la naturaleza y del espíritu* (C 157R). Una lección sistemática del mismo carácter sólo la anuncia Hegel. Fries, que podría concurrir con Krause en lo que se refiere a la lección de matemáticas, hace manifiestamente una pausa en este semestre. Para el semestre de verano (1804)¹² anuncia Krause: 1) *Elementa philosophiae naturae*, poniendo así de manifiesto, al menos indicativamente, una relación discipular respecto de Schelling. El libro que, como compendio, quiere poner a la base de su lección: «Anleitung zur Naturphilosophie» (Introducción a la Filosofía de la Naturaleza) (Jena, Gabler 1804) no apareció nunca, al menos bajo este título. 2) Como segunda lección vuelve a anunciar *Lógica y Metafísica*, esta vez con la anotación: «cum introductione in Philosophiam universam». La referencia a su «Grundriss der historischen Logik» (Compendio de la lógica histórica) tiene ahora un fundamento real puesto que Krause puede referirse a su aparición en la editorial Gabler de Jena en 1803 (C 160R). Las referencias anteriores a Voigt y Göpferdt como editores son muestras inequívocas de las dificultades de Krause para poder publicar sus primeros escritos en general —una dificultad con la que también tuvo que luchar Hegel en esta época. La colisión con Hegel es por lo demás especialmente directa en este semestre, puesto que Hegel ofrece: «Philosophiae Systema universum ita tractabit ut aliis lectionibus Logicam et Metaphysicam, et Philosophiam mentis, aliis philosophiam naturae doceat» (C 160). Pero también Friedrich Ast, que no había sido hasta la fecha un competidor directo de Krause, en cuanto que se había limitado a lecciones sobre estética y sobre la filosofía de Platón, anuncia ahora, al lado de sus temas habituales, una lección que debía manifiestamente llenar, mediante una enciclopedia filosófica, el hueco abierto por la marcha de Schelling: «De disciplinarum organismo, qui vulgo dicitur Encyclopaedie der Wissenschaften (Enciclopedia de las Ciencias) (C 160R). I. G. Gruber y D. G. Henrici anunciaron además *Filosofía de la Naturaleza*.

En su último semestre en Jena (invierno 1804-1805) anuncia Krause muy extensamente tres lecciones: 1) *Matemática pura*. Al mismo tiempo hace referencia a «su libro» *Grundlage der Arithmetik* (Fundamento de la Aritmética), en la editorial Gabler de Jena 1804, que ciertamente no ha aparecido nunca bajo este título. Piensa manifiestamente en *Grundlage eines philosophischen Systems der Mathematik* (Fundamento de un sistema filosófico de la matemática). 2) *Philosophiae rationis eam partem, quae Logicam, Jus naturae et Ethicam continuo Systemate am-*

¹² De hecho, sin embargo, Krause no dio lecciones en este semestre; cf. A. Proksch, *Krause...*, p. 21. El anuncio de las lecciones tiene justamente sólo el carácter de un programa, cuya realización únicamente puede ser desvelada desde otras fuentes.

plectitur. A este respecto alude Krause, de forma general, a sus publicaciones sobre Lógica y Derecho Natural en la editorial Gabler. Únicamente la Etica quiere él exponer al dictado. 3) *Systema Philosophiae universae et naturae et rationis*. Para esta lección remite Krause a su *Entwurf des Systems der Philosophie* (Esbozo del sistema de la filosofía) y aclara que la segunda parte de esta parte debe aparecer aún (C 163s.), lo que manifiestamente no ocurrió nunca en la forma prevista. La primera «sección», la única que apareció, contiene una introducción a la filosofía de la naturaleza en la que Krause, con su concepción de un *alma del mundo* (*Weltseele*), se adhiere de forma clara a la filosofía de la naturaleza de Schelling. «La sección segunda debía contener la filosofía de la humanidad» (E 287). Con sus lecciones sistemáticas Krause hubo de competir, por última vez, con Hegel, Fries y Ast. Después de este semestre se retiró de la Universidad de Jena.

Esta marcha voluntaria de la universidad, a la que Krause se vio obligado por el considerable retroceso del número de estudiantes, después de irse Schelling y otros profesores, así como por la preocupación de «poder convertirse en un 'Privatdozent' venido a menos», ha sido considerada por Procksch, seguramente con razón, como un error fatal. Por una parte Krause se convirtió con ello de hecho y a la larga en aquello «que él quería evitar: un 'privatdozent' venido a menos»¹³; por otra parte la elaboración de su sistema filosófico se quedó, bajo ciertos aspectos, en los planteamientos. De su *Naturrecht* (Derecho Natural) apareció sólo la primera parte; lo mismo hay que decir de *Grundlage eines philosophischen Systems der Mathematik* (Fundamento de un sistema filosófico de la matemática); algo similar ocurrió también con el *Entwurf des Systems der Philosophie* (Esbozo del sistema de la filosofía), del que sólo apareció como ya se ha indicado, la «Anleitung zur Naturphilosophie» (Introducción a la filosofía de la naturaleza). A la *Historische Logik* (Lógica histórica) habían de seguir la «Kritik der historischen Logik» (Crítica de la lógica histórica) y una «Darstellung der wahrhaft philosophischen nämlich der synthetischen Logik» (Exposición de la lógica verdaderamente filosófica, es decir de la *sintética*). Un *Abriss des Systems der Logik* (Bosquejo del sistema de la lógica), de carácter general aunque esquemático apareció por vez primera en el año 1825. Una lección en sentido propio sobre la lógica sintética sólo la pudo exponer Krause por vez primera en el semestre de invierno 1828-1829 en Göttingen¹⁴.

Así pues, a tenor de su propio sistema, en todas sus obras de Jena Krause llegó a exponer únicamente la parte ascendente, analítica; la parte propiamente filosófica, es decir, descendente y sintética permaneció de momento sin escribir. En contra de las afirmaciones de Krause acerca de que precisamente no había aprendido nada de sus maestros y colegas de Jena, hay que hacer constar que también a él le había contagiado el sentimiento de una aurora filosófica, la conciencia común,

13 A. Procksch, *Krause...*, p. 21 s.

14 K. Ch. F. Krause, *Vorlesungen über synthetische Logik nach Prinzipien des Systems der Philosophie*, Hrsg. P. Hohlfeld/A. Wünsche (Leipzig 1884).

entre los docentes más jóvenes de Jena, de la necesidad de una renovación fundamental de la filosofía. Esta conciencia común encontró su expresión en el esfuerzo por oponerse a la situación de escisión creada por la que Hegel llamara «filosofía reflexiva de la subjetividad» («Reflexions-philosophie der Subjektivität»), es decir, principalmente por Kant y Fichte; así como en el esfuerzo por reducir la división creada por la actividad disociadora de la razón a una unidad originaria o a una armonía. Hegel ve en la escisión precisamente la «fuente de la necesidad de la filosofía» («Quell des Bedürfnisses der Philosophie»¹⁵).

La unidad buscada es para Hegel «lo absoluto mismo», que produce la razón: «en cuanto que ésta libera a la conciencia de las limitaciones, tal superación de las limitaciones está condicionada por la incondicionalidad presupuesta»¹⁶. De forma similar afirma también F. Ast: «Todo entender y comprender no sólo un mundo extraño, sino en general otra cosa, es de todo punto imposible sin la unidad y la igualdad originarias de todo lo espiritual y sin la unidad originaria de todas las cosas en el espíritu»¹⁷. Para el desarrollo de Hegel se pueden dar por supuestas tanto la importancia de la fórmula *Ἐν καὶ παν* como la oposición de entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft). Respecto de Krause hay que hacer constar que la oposición de entendimiento y razón se encuentra también incluso en escritos que fueron redactados mucho después de su época de Jena. En este punto hay que hacer referencia al *Abriss des Systems der Logik (Bosquejo del sistema de la lógica)* de 1805: «La razón es la facultad de conocer la unidad, la uniformidad (Einerleiheit) y lo común, y la unificación (Vereintheit); el entendimiento, en cambio, está orientado al conocimiento de la pluralidad, de la diversidad, y también de lo unido. En el pensamiento perfecto ambas facultades son armónicamente eficientes con igual fuerza»¹⁸.

Como elemento común de los jóvenes profesores de Jena puede considerarse la tendencia a un monismo metafísico, la cual se orienta por la filosofía spinoziana de la sustancia única. Sus filiaciones resultan de las distintas formas de considerar la identificación spinoziana *deus sive natura* (habría que completarlo además con el *sive ordo sive methodo*, no explícitamente expresado, pero siempre co-pensado por Spinoza). Esto se pone especialmente de manifiesto en la configuración de una metafísica de la sustancia por Hegel en sus primeros escritos de Jena, así como en la filosofía de la identidad de Schelling. La opinión según la cual también Fichte se deja subsumir bajo la fórmula de la idea «En-Panta» no la mantenemos aquí en modo alguno. En lo que sigue hemos de mostrar de qué forma Krause ha estado en íntima relación con lo que se podría llamar «doctrina del En-Panta» como característica del idealismo alemán. Por de pronto podemos aquí hacer referencia al hecho de que Krause asigna a los eleatas una doctrina fundamental

15 G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (Hamburg 1968) p. 12.

16 G. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, p. 15.

17 F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Landshut 1806) p. 167 s.

18 K. Ch. F. Krause, *Abriss des Systems der Logik. Entworfen und seinen Zuhörern als druckschriftliches Dictat übergeben* (Göttingen 1825) p. 18.

expresada por Jenófanos: «una misma cosa es el ente y el todo (έν το όν και το παν)¹⁹.

III

La habilitación, escrita en el año 1802 con el título *De Philosophiae et Mateseos notione et earum intima coniunctione*, es la primera publicación de Krause. Después de marcharse de Jena Krause se propuso publicar este tratado —junto con otros cinco textos— en traducción alemana con algunas notas aclaratorias bajo el título *Abhandlungen über die Idee und die Eintheilung der Philosophie und der Mathematik und der innigen Zusammenhang beider*²⁰. (*Tratados sobre la idea y la división de la filosofía y de la matemática y sobre la conexión interna entre ambas*). El escrito, relativamente breve, tiene carácter programático y representa, en forma introductoria y global, el sistema krausista de un idealismo armónico o de un panteísmo orgánico. Krause mismo caracteriza su sistema originario como «armonismo orgánico» (E 147 s.). La tesis central que domina este pequeño sistema es la siguiente: «Totus mundus, Totum, Universum unum est et absolutum, harmonicum et organicum» (A 332; cf. A 13: El mundo en su totalidad, el todo, el universo es uno y absoluto [completo], armónico y orgánico). Así pues, el mundo como totalidad, como *la* totalidad, como universo uno y único es puesto en el lugar que aproximadamente ocupa en el sistema de Spinoza la sustancia una y única. La equiparación spinoziana *deus sive natura* parece limitada ciertamente en este caso a un aspecto mundano-natural —spinozista— de la identificación.

Lo absoluto —significativamente Krause añade en su traducción que «absoluto» ha de entenderse aquí como «completo»— está, como *algo conocido*, en el centro de este sistema. Los predicados que Krause atribuye al absoluto remiten, de forma indirecta, a influencias que Krause elabora en esta primera configuración de su filosofía. La importancia central de lo *orgánico* proviene ciertamente de Schelling, cuyas lecciones escuchó Krause después de que se fuera Fichte —si bien lo que se conoce son más bien juicios críticos sobre Schelling por parte de Krause. En este caso es preciso pensar sobre todo en el escrito de Schelling *Von der Weltseele* (Del alma del mundo). Precisamente la tesis-resumen acerca del principio de toda vida, al final de este escrito, hace

19 K. Ch. F. Krause, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben* (Göttingen 1829 p. 262. (En adelante la indicación de las páginas se hace en el texto bajo la sigla «G»). Respecto de la doctrina del «Hen-Panta» en el idealismo alemán véase D. Henrich, 'Jacob Zwillings Nachlass. Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlass seines Verlustes', en *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Hrsg. Ch. Jamme/O. Pöggeler (Stuttgart 1981) pp. 245-286; cf. K. Gloy, *Einheit und Mannigfaltigkeit* (Berlin/New York 1981) p. 83: «Para ninuna otra etapa de la filosofía moderna es la especulación sobre el 'Hen-Kai-Pan' tan característica como para el idealismo alemán».

20 Ambas redacciones están publicadas en K. Ch. F. Krause, *Philosophische Abhandlungen*, Hrsg. P. Hohlfeld/A. Wünsche (Leipzig 1889). (En adelante la indicación de las páginas se hace bajo la sigla 'A').

visible la forma en que Krause se adhiere a Schelling; «Puesto que este principio mantiene la continuidad del mundo inorgánico y del orgánico, a la vez que unifica la naturaleza entera en un organismo universal, reconocemos de nuevo en él aquella esencia que la filosofía más antigua barruntó y saludó como el *alma común de la naturaleza* y a la que algunos físicos de aquel tiempo tuvieron por la misma cosa que el éter que forma y que configura (la parte de las naturalezas más nobles)»²¹. Para la idea de una *armonía del mundo* la historia ofrece ciertamente distintas fuentes, de las que Krause podría haber bebido. Además de la armonía pitagórica de los números y de los sonidos, a la que Krause se refiere expresamente (cf. especialmente G 260: «Pero el mundo es igualmente una unidad, una mónada, una armonía, una vida, como un organismo de números, relaciones numéricas y leyes numéricas») habría que pensar en este caso de manera especial en la *Harmonices mundi* de Kepler, que por la misma época despertó también el interés de Hegel. Es por otra parte natural poner la concepción de Krause en una relación de proximidad con la armonía preestablecida defendida por Leibniz. Esta hipótesis gana peso por la forma en que Herder, con su escrito titulado *Gott* (Dios), intervino en la llamada disputa del panteísmo en torno al spinozismo de Lessing preconizado por Jacobi. Mediante su síntesis de Spinoza y de Leibniz contribuyó esencialmente a que, al lado de la recepción de un Spinoza «purificado», entrara en juego también un renovado interés filosófico por Leibniz.

En general Krause niega vehementemente cualquier influencia de otros pensadores sobre su pensamiento, que se afirma como original, con la única excepción de Kant. Respecto del filósofo de Königsberg Krause asegura repetidas veces que él es el primer continuador de Kant (p. ej. E 143 s.). Ahora bien, precisamente en relación con la concepción de la *armonía*, central en su pensamiento, remite Krause a un autor, cuya importante obra él conoció en 1801, es decir, antes de la redacción de sus primeros escritos: «En el año 1801 conocí Maximum s(ive) Archimetria (1799) de Thorild; el escrito me agradó profundamente, (...) su doctrina de la Panarmonía armonizaba con mi concepción de entonces» (E 154)²². Es significativo que E. Cassirer dedicara un estudio a Thorild, posiblemente en atención a Suecia, su país anfitrión en el exilio²³. Por de pronto a Cassirer le resulta manifiestamente difícil encontrar acceso a este polifacético intelectual escandinavo: «Así pues, si ya la pregunta sobre si Thorild ha sido un filósofo encuentra respuestas fundamentalmente distintas por parte de la investigación, las difi-

21 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Abt. 1 Bd. 2 (Stuttgart und Augsburg 1857) p. 569.

22 Cf. P. Hohlfeld, *Die Krausesche Philosophie*, p. 5: «en el año 1800 o 1801 conoció la Archimetria del sueco Thorild, aparecida anónimamente en 1799, y se sintió «fraternalmente estimulado» por ella. Thorild es el más decidido adversario de Kant, pero es un admirador de la matemática y del matemático y filósofo Lambert. Su doctrina se puede caracterizar como panarmonismo. La medicina debe exponer el 'theobios', la jurisprudencia el 'theonomos', la teología el 'theomelos'».

23 E. Cassirer, *Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts* (Stockholm 1941); 'Thorild und Herder', en *Theoria*, Bd. VII (Göteborg 1941).

cultades se acrecientan aún, si se pregunta cuál es la filosofía que ha defendido» (Cassirer 6).

Por otra parte Cassirer se ve en la situación de referirse a esmerados análisis particulares, en los que se ha estudiado la relación de Thorild con Spinoza y Leibniz, con los pensadores de la ilustración francesa y con Rousseau, con Shaftesbury y con Young (Cassirer 11). De singular importancia, sin embargo, es la relación de Thorild con Herder, a la que alude Cassirer: Thorild habría enviado a Herder su *Archimetria*, éste habría reconocido en seguida la afinidad con su propio intento y considerado a la obra digna de una recensión detallada y positiva (Cassirer 57) ²⁴. Cassirer anota ciertamente que la aprobación de Herder era fácil de conseguir en el sentido de que Thorild se había hecho muy pronto discípulo de Herder y había continuado siéndolo siempre. No aclara sin embargo cuál es el entusiasmo que caracteriza la recensión de Herder. Al menos la oposición contra la filosofía crítica o, para hablar con Hegel, «la filosofía reflexiva de la subjetividad» une al autor y al crítico: «Aunque la filosofía crítica hubiera dado ocasión a sólo *este* libro, tendríamos que estarle agradecidos; con el tiempo tendremos que agradecerle algunas otras cosas buenas. Si bajas con fuerza un brazo de la baalza, el otro se disparará tanto más hacia arriba» ²⁵.

En qué medida la conexión de Thorild con el pensamiento de Herder le era conocida a Krause es algo que es preciso dejar en suspenso. En todo caso, mediante esta relación se pone de manifiesto que es a través de un rodeo como Krause se aproxima a la discusión en torno a la posibilidad de un neospinozismo, cuyo contenido fue expresado repetidas veces por la fórmula *εν και παν* ²⁶. Hay que anotar aún brevemente que también el subtítulo de la *Archimetria* de Thorild remite al entorno de la idea «Hen-Kai-Pan»: *Εκ παντων εν και εξ ενος παντα* (De todo uno y de uno todo) ²⁷.

Ciertamente, la insuficiencia que Cassirer encuentra en Thorild que, siguiendo a Shaftesbury se limita a establecer determinadas tesis metafísicas, éticas y estéticas, sin analizarlas bajo el punto de vista de la teoría del conocimiento, no es tampoco ajena por completo al primer escrito de Krause. El capítulo sin duda más breve del ya breve escrito está dedicado a la exposición del método. El lema formulado aquí por Krause es el siguiente: «Symetrice vero et organice» (A 337, «Sólo simétrica y orgánicamente» A 22). Según el modelo del *εον* eleático, que en el escrito *Dios* de Herder aparece de nuevo dignificado como «esfera que descansa en sí misma» ²⁸ parte Krause de un centro del saber, desde el que se debe pasar a los radios de una esfera, que evidentemente se presupone. Las breves reflexiones sobre los radios y sobre la superficie de la esfera, que hasta cierto punto se las dan de ser matemáticas, en-

²⁴ J. G. Herder, *Sämmtliche Werke*, Hrsg. B. Suphan (Berlin 1880; Reimpresión Hildesheim 1987) Bd. XX, pp. 367-71.

²⁶ *Ibid.*, Bd. XX, p. 371.

²⁵ *Ibid.*, Bd. XX, p. 371.

²⁶ *Ibid.*, Bd. XVI, p. 551.

²⁷ *Ibid.*, Bd. XX, p. 367.

²⁸ *Ibid.*, Bd. XVI, p. 554; c. p. 539, 553.

cuentran una culminación verdaderamente apoteósica en una experiencia del mundo de carácter sensitivo-místico: «Si simplemente mueves eterna y simétricamente tu ojo eterno y te ocupas intensamente con las ondas eternas y simétricas habrás luego de regocijarte de que el mundo armónico brilla más y más y de que tú mismo, por tu parte, eres reanimado para siempre por las miradas y por el amor de ese mundo» (A 22)²⁹.

La relación cognoscitiva que aquí se expresa no supone evidentemente una relación sujeto-objeto en el conocimiento, sino que parte de una difícil relación sujeto-sujeto, que de una forma peculiar expresa precisamente también una autorelación de lo absoluto, el cual, como ya se ha indicado, es considerado como cognoscible: el conocimiento ve el mundo con un ojo «eterno», pero esta visión es por su parte «eternamente reanimada» por la «mirada» del mundo. Este marco relacional es según Krause posibilitado por la escisión del organismo total del mundo en dos hemisferios, dos organismos, que son caracterizados como *naturaleza* y como lo *liberum*, lo libre (el hemisferio del ser racional indivisible, del individuo). Ambos constituyen en cierto modo las antítesis, cuya consistencia está garantizada únicamente por el hecho de que representan «elementos» de la síntesis del organismo total, «de la razón absoluta», como elementos antitéticos de una síntesis eterna y que, sin embargo, ha de ser recreada siempre de nuevo. Estos elementos son pues, de una parte, «opuestos entre sí (inter se contrariae)», pero esta oposición no es absoluta, puesto que en otro aspecto son ambos una misma cosa (eadem) (A 23, A 338).

Este bosquejo krausista del campo relacional de *unidad y oposición* revela una gran afinidad con la formulación hegeliana de que «la vida es la conexión de la conexión y de la no-conexión», en lo que se anuncia la configuración de la dialéctica hegeliana aún antes de que Hegel vaya a Jena. Pero mientras que Hegel desarrolla, a partir de este planteamiento, un modelo dinámico, que es a la vez lógico, metafísico e histórico, en Krause se puede reconocer, ya en sus primeros planteamientos, el predominio del modelo, más bien contemplativo, de la auto-relación dentro de una panarmonía presupuesta ya de antemano, por más que Krause acentúe el flujo eterno del cambio en la naturaleza y caracterice a aquél como «renacimiento eterno de la naturaleza desde sí misma». Así pues, si por una parte en este primer planteamiento de Krause aparece algo así como el mantenimiento de la oposición en la unidad —tal como de forma decisiva se expresa en la sentencia de Heráclito acerca de la armonía que es antitética en sí misma y cuya imagen intuitiva son el arco y la lira (B 51)— sin embargo en Krause ya predomina, también en este caso, la acentuación de la unidad: «nam est cogitatio quasi diversorum in unum coagitatio» (A 333)³⁰.

29 Cf. A 337: «si modo commoveas et concites oculum tuum aeternum aeternae et symmetricae in mundi aeternis et symmetricis fluctibus: clarissima luce sensim sensimque resplendescentem gaudibus harmonicis mundum, mundi harmonici vultibus et amoribus redivivus in aeternum».

30 C. K. R. Meist, 'Identität und Entzweiung. Molitors Geschichtsphilosophie und der Homburger Kreis', en *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*,

Frente a la acentuación de la armonía invisible por oposición a la visible en Heráclito (B 54) habla Krause precisamente de un «mundus videns sive se contemplans» (A 338). De esta forma por una parte se adhiere a la idea, defendida por Fichte ya en 1798, del yo como ojo que se contempla a sí mismo³¹; por otra parte se encuentran huellas manifiestas del spinoziano «amor dei intellectualis» allí donde Krause afirma que las miradas y el amor (amor) del mundo reaniman perpetuamente al «liberum» que mira hacia él. Aparece una conexión de estos elementos cuando Krause considera a «cada persona racional individual» como «un ojo vidente del mundo armónico» (A 23): «quaevis vero rationis persona oculus videns mundi harmonici» (A 338).

IV

El esbozo del *Sistema de la Filosofía*, publicado en 1804³², recoge de forma diferenciada las tesis de la primera publicación. La única parte que apareció de este sistema es tratada de modo completamente contradictorio en la misma titulación de Krause. En la primera hoja del título la primera «sección» es presentada como «conteniendo la filosofía general junto con la Introducción a la filosofía de la naturaleza». La siguiente página impresa del título caracteriza a la obra, que abarca 138 páginas, como Introducción a la filosofía de la naturaleza, y menciona estos apartados: «I. Deducción de la naturaleza. II. Introducción a la construcción de la naturaleza». El índice temático, por su parte, contiene como primer párrafo de la primera parte *Deducción de la naturaleza: Ontología*, con el subtítulo: «o sobre la esencia de las esencias». En el texto la sección *Ontología* lleva, por lo demás, el subtítulo siguiente: «o sobre la causa, sobre la esencia de las esencias». Al añadir *causa*, el modelo que sigue, referente a un intento de idealismo especulativo que, como aún se ha de poner de manifiesto, pretende desarrollar

pp. 267-99, especialmente p. 289 s., donde Meist subraya que Molitor en su doctrina de la relación intenta desarrollar «la esencia de la autoidentidad a partir de la posición conjunta de unidad y escisión», excluyendo así la idea hegeliana de la mediación de los opuestos. Meist menciona en este contexto las dos sentencias de Heráclito, que a Krause le eran por lo demás desconocidas sin duda, puesto que al tratar de Heráclito en la *Wissenschaftsgeschichte* (Historia de la Ciencia) —nosotros diríamos Historia de la Filosofía— no habla de ellas (G 258).

31 Cf. U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* (Frankfurt/M 1971) p. 44 s.; D. Henrich, 'Fichtes ursprüngliche Einsicht', en *Subjektivität und Metaphysik* Festschrift für W. Cramer, (Frankfurt/M 1966) p. 188-232; en este caso especialmente p. 228 s. En todo caso no se debe excluir que Krause pueda haber tomado la metafórica, *órfica* en definitiva, de la obra de Giordano Bruno, como «occhio del modo». Cf. Giordano Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. Aus dem Italienischen übersetzt von A. Lasson. Mit einer Einleitung von W. Beierwaltes, Hrsg. P. R. Blum (Hamburg 1977) p. 30. Cf. esta introducción de Beierwaltes pp. XVI, XIX, XLII. La fórmula que remite a Bruno está contenida en la comunicación que hace F. H. Jacobi de la obra de aquél en la segunda edición de *Spinozabriefe*: F. H. Jacobi, *Werke*, Hrsg. F. Roth/F. Köppen (Leizig 1819; Reimpresión Darmstadt 1976) Bd. IV, 2, p. 8.

32 K. Ch. F. Krause, *Entwurf des Systems der Philosophie* (Jena und Leipzig 1804). (En adelante la indicación de las páginas se hace bajo la sigla 'S').

influencias manifiestas de Fichte, es colocado bajo el punto de vista que interpreta lo absoluto como *causa sui*. De esta forma el planteamiento de este escrito remite a Krause particularmente al contexto de la primera formación idealista del sistema que, en contra de Fichte y a la vez por medio de él, quería hacer sitio a un Spinoza redivivo, reinterpretando naturalmente la filosofía de éste.

Krause se sitúa a sí mismo en el entorno de Spinoza y en todo caso también en el entorno de la filosofía de la escuela alemana, combatida por Kant y en definitiva dependiente de Leibniz. En efecto, Krause comienza su Ontología con un axioma, que es afirmado por él como «axioma supremo y único»: «El mundo es uno, total, igual a sí mismo, armónico, orgánico, sencillamente infinito, no fundado, completo; por tanto, absoluto; es lo único absoluto y real, la esencia de las esencias, lo verdadero en sí» (p. 1).

Antes de entrar en las implicaciones de este «axioma», es preciso, respecto de la trasposición lingüística, tomar en cuenta algunas consideraciones, a las que Krause se refiere aquí y que le unen, de modo peculiar, con la evolución de Hegel: es claro que Krause se guarda, muy conscientemente, de llamar a su «axioma supremo» una *definición*, porque tal delimitación es inapropiada para expresar lo ilimitado.

En este punto discute presumiblemente el comienzo spinoziano de la filosofía en la *Ethica*, concretamente la definición de la sustancia como *causa sui*. Con ello es claro que por de pronto no se hace ninguna crítica a la forma como Spinoza prosigue su argumentación mediante axiomas, puesto que un axioma le parece a Krause manifiestamente idóneo para poder realizar la «exposición» del «concepto supremo». Esto deja en todo caso traslucir un tipo de concepción que pone de manifiesto una cierta semejanza con el juicio de Hegel, publicado ya en 1801, acerca del comienzo de la *Ethica* de Spinoza: «Ningún comienzo de una filosofía puede tener un aspecto peor que el de una definición, como ocurre en Spinoza». De la crítica del procedimiento demostrativo de Fichte en especial concluye Hegel por lo demás, que el pensamiento de lo absoluto ha de purificarse del procedimiento deductivo, propio de la filosofía de la reflexión y que sólo entonces «puede ser debidamente valorada aquella simplicidad de Spinoza, que comienza la filosofía con la filosofía misma y que hace que la razón se presente, de modo inmediato, con una antinomia»³³.

Se puede comprobar que en su primera etapa de Jena Hegel rechaza por principio el comienzo de la filosofía con una proposición. Esto lo fundamenta Hegel aduciendo que en un principio supremo, que según Fichte p. ej., debe constituir el principio de la filosofía, no se da la relación de una identidad de la identidad y de la no identidad. El aparente rechazo de Spinoza por parte de Hegel se disuelve según esto en un liberarse de la fijación de opuestos, característica de la así llamada filosofía de la reflexión; sólo después de la destrucción de los restos de la filosofía de la reflexión, que puede entenderse en el sentido de que

33 G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* 4, p. 24.

el espíritu se purifica de la finitud, puede Hegel resumir el resultado del modo siguiente: «así puede también valorarse debidamente aquella simplicidad de Spinoza, que comienza la filosofía con la filosofía misma y hace que la razón se presente, de modo inmediato, con una antinomia»³⁴. Se pondrá de manifiesto de qué forma el primer planteamiento de Krause intenta igualmente acreditar la conservación de la oposición en la unidad.

Para Krause (posiblemente antes que para Hegel) se hace visible el problema de la *proposición especulativa*. Al menos formula ya en su *Sistema* de 1804 el problema, para el que Hegel ofrece por vez primera una solución en su *Fenomenología del Espíritu*: «A esta proposición no se puede llegar mediante inferencia. Pues por encima de su concepto no hay, en el lugar del sujeto en el juicio (el concepto de mundo), ningún concepto superior, ni hay un concepto opuesto a él en cuanto predicado suyo, dado que el predicado es el sujeto mismo» (p. 2).

En el contexto de esta temática, que se refiere tanto a la teoría del conocimiento como al lenguaje, Krause se abstiene sin embargo de una discusión más precisa, centrándose directamente en su problema ontológico, es decir, en la cuestión sobre la relación que guardan con lo absoluto las propiedades (no remite naturalmente a la recepción de Spinoza por parte de Jacobi) o los atributos (tampoco aquí Krause remite a Spinoza). La discusión de las posiciones filosóficas, de las que parte Krause, tiene ciertamente lugar frase por frase, pero no de una forma expresa. Por de pronto parece firmemente establecido que la *forma de la identidad*, que se pone de manifiesto mediante la «mera proposición de la identidad» (p. 4 s.), domina en esta época el modelo ontológico de Krause. La fórmula del Hen Kai Pan es, en consecuencia, simplificada también crudamente y reducida a un modelo de la participación: «Todas las cosas son lo uno, el mundo, y participan por ello en su naturaleza infinita» (p. 5).

Más tarde el modelo de las esferas que se unifican en lo absoluto es considerado en una forma que es afín a aquélla, a partir de la cual Hegel p. ej. en su *Fenomenología del Espíritu* critica a Schelling. Krause encuentra que la unidad, que él equipara con la identidad, la armonía y la organización, necesita en sí de la articulación, y hace constar en consecuencia que de otra forma dominan «la soledad, el vacío, la monotonía absoluta», pero no justamente la armonía (p. 10). Por tanto, al reasumir en Jena la idea de la armonía del mundo, Krause no cae en modo alguno en la concepción de un mero principio de identidad, que no encierra en sí oposición alguna. Más bien traspone la oposición a lo absoluto mismo: «Toda oposición es ...interna en lo absoluto mismo» (p. 17). La identificación $A = A$, que le es familiar gracias a Fichte, provoca en Krause un entusiasmo por el número «3», en el que él ve la expresión matemática de la síntesis en general y a partir del cual ve irradiar una «triplidad que se proyecta en lo infinito», la cual «se ha de entender de modo eterno y racional, no de modo temporal y finito»

34 *Ibid.*, 4, p. 24.

(p. 19). Este modo de consideración lo había establecido ya Spinoza como el propiamente filosófico con su conocida fórmula «sub specie aeternitatis», correspondiendo así a la reivindicación platónica, eleática en definitiva, del carácter epistemológico de la filosofía.

En correspondencia con la idea de una triplicidad que se proyecta en lo infinito Krause, inspirado ciertamente por Fichte³⁵, pero ontologizando a éste, entiende la totalidad del mundo como un *sistema de síntesis*, que asciende hasta la síntesis suprema, la «síntesis de todas las esferas sintéticas», a la que Krause llama también el «producto total», en el cual «la suprema, la más universal y la más bella armonía del universo vive eternamente y despliega su actividad configuradora». Ahora bien, esto es «lo absoluto mismo en su penetración infinita» (p. 60). Las esferas de la naturaleza y de la razón, que están unificadas de modo armónico en la síntesis suprema y que constituyen por su parte síntesis armónicas, tienen sin embargo que permanecer delimitadas entre sí en su unificación (cf. p. 59 s.), pues de otra forma «las dos esferas que se penetran entre sí, serían ciertamente una misma cosa pero no serían armónicas; es decir, *no serían una misma cosa en la contraposición real*; esto último es la eterna naturaleza del mundo» (p. 60, subrayado por H.-C. L.) Esta armonía de lo absoluto, articulada en sí, la puede expresar Krause también como identidad del ser y del conocer: «El organismo del ser es también el organismo del conocer» (p. 62). A esto corresponde la comprensión krausista de la filosofía como «una ciencia absoluta» con sus partes armónicas: Ontología como filosofía general, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía de la Razón y Filosofía de la Naturaleza y de la Razón, por tanto, como Krause podría decir también: Filosofía de lo absoluto o filosofía de la síntesis suprema.

V

En su *Compendio de la lógica histórica para lecciones*, aparecido ya en 1803, elige Krause un modelo de explicación del ser armónico uno y eterno, tomando como orientación el punto de vista de la relación entre lo finito y lo infinito, que pone de relieve, de modo muy expresivo, el carácter sintético del ser del mundo.

Partiendo de una proposición suprema (tesis): «El mundo es uno e infinito» y de la suprema proposición opuesta (antítesis): «El mundo es finito en todas sus partes» llega Krause a la suprema «proposición unificadora» (Síntesis): «El mundo es infinito-finito, una infinita determinación armónica de infinitamente muchos seres finitos según una ley y mediante una ley, en función de la belleza del mundo» (HL 139)³⁶. En

³⁵ Cf. J. G. Fichte, *Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Bd. I, p. 233 ss.

³⁶ Citado aquí según: K. Ch. F. Krause, *Grundriss der historischen Logik für Vorlesungen*, Hrsg. P. Hohlfeld/A. Wünsche, Zweite vermehrte Auflage (Weimar 1895). Como fundamento de esta segunda edición los editores utilizaron el «ejemplar interfoliado del autor» que Krause se había hecho preparar por la primera edición (1803) y que «concretamente en el año 1818» «había sido aumentado en diversos lugares con hojas intercaladas y provisto al final y al comienzo con suplementos» (cf. p. VI. En adelante la indicación de las páginas se hace en el texto bajo la sigla

correspondencia con la concepción de la *belleza del mundo* Krause se ve motivado a una exposición directamente poética de la síntesis suprema: «Es un formar infinito, un eterno penetrar de lo finito y de lo infinito, un enlace de lo terreno y de lo celestial» (HL 139 s.). La tarea de la filosofía se mide únicamente por su relación con la unificación suprema: «La filosofía es una exposición, cada vez más detallada, de esta *síntesis una y suprema*, de cuya verdad [ser] no duda nadie que piense sobre ello y que piense intuitivamente» (HL 140; subrayado de H.C. L.). El «*permanente*» sintetizar, que ha de llevar a cabo la filosofía, «debe transformar toda síntesis en *una síntesis*» (HL 176).

En una anotación posterior (de 1815) caracteriza Krause mismo la concepción, que se pone de manifiesto en sus primeras publicaciones, como una imagen crepuscular, en la que en esta época se le había mostrado la esencialidad interna de Dios o «de la esencia una», como dice ahora. Su autocrítica se dirige por tanto contra una falta de claridad en la elaboración del primer sistema; piensa Krause además que ha de caracterizar su primer planteamiento como dogmatismo: «Si hubiera investigado y recorrido el camino de la autoobservación sin presupuestos dogmáticos, habría llegado ya a donde llegué un año más tarde (1804), cuando hube recorrido aquel camino» (HL 140). En forma similar critica Krause la terminología de sus primeros escritos desde la posición de su conocido uso del lenguaje, frecuentemente criticado: para la expresión «mundo» exige ahora los términos «conjuntación, totalidad conjunta de todas las esencias» (Sammthum, Sammganzes aller Wesen); «universo» quiere verlo sustituido por «devenir-uno» (Einwerdniss), «arremolinarse-en-uno» (Einwälnniss); para la conexión de mundo y universo exige la expresión «esencialidad inmanente» (Inwesenthum), y Dios debe ahora ser llamado simplemente *esencia* (Wesen). Su crítica se dirige contra su primera concepción precisamente en aquel aspecto bajo el que estaba en conexión con otros filósofos idealistas: «Caí pues en los mismos errores y confusiones lingüísticas que Schelling, Schlegel, Schleiermacher y otros. Esencia (Wesen) es la única palabra existente en nuestro lenguaje popular para designar el contenido de la contemplación (Schauung)» (HL 138). Desde esta perspectiva posterior de Krause su primera concepción filosófica representa, en cuanto que se limita a ascender a la idea de organismo, un permanecer a medio camino en dirección a la *contemplación* de la esencia; no contiene ciertamente nada fundamentalmente erróneo, pero continúa siendo un mero «curso preparatorio de la contemplación de la esencia» (HL 416).

A grandes rasgos podría decirse que Krause elabora primeramente en Jena una doctrina armónica de la unidad del todo con la que persigue fines filosóficos, que tienen algo en común con los de Schelling y Hegel, precisamente por lo que se refiere a la elaboración por ambos de una metafísica de la sustancia en la primera etapa de Jena, elaboración que se lleva a cabo, si no en común, sí al menos de forma para-

'HL'). De esta forma se pone de manifiesto cómo Krause se distanció más tarde de su planteamiento de Jena.

lela³⁷. Se podría decir igualmente que Krause abandona sin embargo este modelo más bien metafísico de la sustancia, a más tardar luego de irse de Jena, a favor de su «panenteísmo», con el fin de conseguir salvar el principio de la personalidad de Dios en contra del panteísmo inspirado en Spinoza.

VI

El concepto de síntesis aducido repetidas veces, como se ha visto, por Krause para caracterizar su tesis metafísica fundamental, ha sido utilizado, con frecuencia también, como característica de su posición filosófica en relación con filosofemas precedentes. Así p. ej. E. v. Hartmann ve en la filosofía de Krause una síntesis tardía del «monismo metafísico» de Spinoza con el «individualismo teleológico» de Leibniz. Tardía considera E. v. Hartmann la realización filosófica de la fusión por parte de Krause en cuanto que este intento ya había sido iniciado por Lessing y Herder pero fue reasumido por Krause sólo después de que la tarea de tal sintetización en forma sistemática «había ya recibido una nueva configuración y se había enriquecido y profundizado con nuevos problemas»³⁸. Por otra parte, según A. Pieper, Krause se caracteriza por intentar una síntesis de ideas de Kant y de Schelling³⁹. La acentuación de lo orgánico y de lo armónico en conexión con el lenguaje sobre el alma del mundo remite en todo caso, por encima de la influencia directa de Schelling, a Giordano Bruno y otras configuraciones del neoplatonismo⁴⁰.

Krause mismo, que caracteriza su filosofía subsiguiente al planteamiento de Jena como «punto culminante de la especulación», la equipara, pensando sin duda en la dignidad filosófica, con Platón, Schelling «y otros», y considera su arquitectónica de la ciencia», construida después de la época de Jena, como «parcialmente semejante a los sistemas de la ciencia de todos aquellos que ...habían llegado al punto culminante de la especulación». El reconocimiento epistemológico de otras posiciones lo relativiza Krause sin embargo al decir que Pitágoras, Platón, Proclo, Campanella, Giordano Bruno y Leibniz han llegado «al presentimiento científico de la contemplación de la esencia» (E 180). Aparte de la impresión de arrogancia personal o incluso de frívola petulancia, esto hace pensar en una recepción, sólo ecléctica posiblemente, de argumentos particulares tomados de una Historia de la Filosofía utilizada como cantera. Krause mismo refuerza tal reserva crítica al afirmar que su sistema

37 Cf. K. Düsing, 'Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena', en *Hegel in Jena*, pp. 25-44. Además, H.-C. Lucas, 'Spinoza in Hegels Logik', en *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* (Leiden) Pendiente de publicación.

38 Cf. E. v. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 11 ed. (Leipzig 1904). Erster Theil, p. V.

39 A. Pieper, 'Anmerkungen zu Schellings Wirkungsgeschichte', en *Schelling*, Hrsg. H. M. Baumgartner (Freiburg/München 1975) p. 143.

40 Cf. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906; Reimpresión de la 3ª edición, Darmstadt 1974) 1 Bd., p. 205 ss.

unifica «los sistemas antitéticos de todas las épocas y de todos los pueblos» (E 182). Tal pretensión se le imputa con frecuencia a Hegel, pero Hegel estaría al menos en situación de defenderse contra tal reproche, remitiendo a su concepción de la superación (Aufhebung). Esta concepción es la primera en establecer propiamente la tesis de la irrefutabilidad de puntos de vista verdaderamente filosóficos, puesto que no equivale a una destrucción ni, por otra parte, a una mera recepción de lo antiguo, sino a la creación de lo nuevo desde lo antiguo, como se pone de manifiesto en su concepción de la superación, que debe unificar en sí «negare», «conservare» y «tollere» y que por otra parte sólo respecto de lo absoluto toma por base una relativización de la filosofía considerada como *su* tiempo expresado en conceptos.

Krause afirma, en todo caso, que su unificación «de los sistemas antitéticos de todas las épocas y de todos los pueblos» se ha producido en su sistema, «no por una fusión ecléctica, sino de forma no intencionada y como consecuencia inevitable de que (el sistema) desarrolla conforme a leyes la articulación sistemática de la verdad, de forma autónoma y pura, en una verdad eterna completamente nueva y peculiar, conocida por vez primera de una forma pura y total, en la doctrina de la esencia; verdad que posibilita la producción de la ciencia en su único fundamento, la contemplación de la esencia» (E 182). Es posible que este tipo de autovaloraciones hayan desplazado a Krause en Alemania a la periferia de la discusión filosófica, puesto que su hilo conductor en la argumentación favorece sólo la existencia de prosélitos, pero no de interlocutores.

Para terminar nos referiremos al juicio de Dilthey sobre Krause. Dilthey juzga la filosofía de Krause por una parte como un intento de vincular «el método de Kant y Fichte» «con la construcción schellingniana del mundo como un sistema de determinaciones esenciales». Esto puede hacerse valer para el planteamiento filosófico de Krause en Jena. La otra caracterización de Dilthey para la filosofía de Krause tendría que referirse, de forma diferenciada, al sistema de Krause después de su retirada de Jena, si bien es claro que hasta ahora este paso ha sido poco destacado como cambio de posición. Krause, de nuevo según Dilthey, «quiere conciliar la ciencia de la razón con el teísmo del Cristianismo, y sobre todo quisiera intensificar la conciencia de solidaridad en el género humano»⁴¹. Pero es precisamente este paso el que manifiestamente facilitó la recepción de Krause en España y en los países hispanohablantes de ultramar, al menos si se tiene en cuenta a Unamuno: «Si algo prendió en España el krausismo es porque algunas raíces religiosas traía, es porque se nos presentaba menos estricta y exclusivamente filosófico que el hegelianismo, por ejemplo»⁴². Sin embargo, el interés filosófico, posiblemente más duradero, podría estar en considerar comparativamente el primer desarrollo filosófico de Krause en Jena en el contexto de los demás planteamientos de las concepciones sistemáticas idealistas, si es

41 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 (Leipzig 1921) p. 270.

42 M. de Unamuno, *La dignidad humana*, 6 ed. (Madrid 1967) p. 78.

que el idealismo alemán debe ser en general objeto de una nueva consideración bajo el punto de vista de su planteamiento metafísico en el sentido de la doctrina sobre el «Hen-Panta».

HANS-CHRISTIAN LUCAS
[Trad. M. Alvarez]