

HEGEL Y LA LOCURA INFINITA DE LA FINITUD

Dos grandes líneas atraviesan la filosofía alemana del siglo XIX, cuyo final se proyecta en el sistema hegeliano de la razón-realidad. La primera se manifiesta en la comprensión kantiana de Ser, entendido en el ámbito del movimiento idealista del «sujeto», concebido en Fichte como el Yo absoluto, en Schelling como identidad y, finalmente, en Hegel como concepto. Se hace necesario señalar que cada una de estas teorías difieren de la concepción del sujeto finito de Kant. La segunda gran línea histórica, se refiere al neo-spinozismo que iluminó el movimiento *Sturm und Drang* hacia un nuevo sentimiento del mundo. Sentimiento este que, en su concepción de Ser, fue refutado por Fichte y que, por otro lado abre para Schelling un camino nuevo para la filosofía, uniendo, pues, con el idealismo de la filosofía trascendental, la «realidad» y la «totalidad» y para Hegel, finalmente, se determina como realidad de la razón, que en sí misma se encuentra en todo lo real. Ambos esfuerzos se concentran en el problema que Hegel apuntó, bajo la influencia de la concepción metafísico-spinozista de la naturaleza, en relación de lo infinito y de lo finito. Todavía, el problema de la totalidad de todo lo finito en lo infinito, se resuelve en la afirmación «*Das Wahre ist das Ganze*» (lo verdadero es el todo), que comprende todo el contenido de la realidad en cuanto a posturas (*Setzungen*) y materializaciones del «concepto» que al desdoblarse en dirección al espíritu absoluto, se concibe como totalidad de la realidad de la razón. El pensamiento de Hegel y su peculiaridad, puede ser solucionado y entendido solamente en este contexto.

I. PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE HEGEL

1. *Primeros contactos de Hegel con la filosofía kantiana*

La totalidad del pensamiento hegeliano en el sentido de la relación de lo finito con lo infinito ya nos revela la posición peculiar del joven Hegel en cuanto a Kant.

Hegel se acerca a la filosofía kantiana desde sus tiempos de estudiante en la fundación Tübingen, posteriormente como profesor particular en Berna y finalmente, en Frankfurt. Sus estudios más serios, sin embargo, los realiza en Frankfurt y después en Jena.

Durante su estancia en Berna, la libertad personal de la vida ética, fue la idea directriz del pensamiento hegeliano. La explicación de la figura de Jesús está marcada por este rasgo. Y su juicio crítico sobre la religión cristiana se encuentra bajo de la concepción kantiana de la religión. No obstante, Hegel critica la visión kantiana en base a su forma particular de abordar tales cuestiones: ya sea porque no acepta a Jesús como un «maestro de virtud» (*Tugendlehrer*), como tampoco introduce a la fuerza la peculiaridad de la vida religiosa en el estrecho moralismo kantiano.

Kant mantiene en esta época, una influencia decisiva para el joven Hegel. Sin embargo, la reflexión del joven Hegel, enfocada hacia el sentimiento y el corazón, debe antes entenderse a partir del pensamiento de Jacobi y Herder, y no por la influencia pietista¹. Hegel concuerda con Kant en la importancia de mantener viva la religiosidad en la vida moral. Es posible que Hegel conociera en Tübingen la filosofía kantiana a través de su profesor Cristian Gottfried Storr y su discípulo Johan F. Flatt. Con la ayuda de la intervención efectuada por Storr entre vieja ortodoxia y nueva filosofía, Hegel orientó sus reflexiones cristológicas. El fundamento de toda su vida filosófica se encuentra en la confrontación entre cristianismo y filosofía, preocupación ésta que expresó de múltiples formas sobre el gran debate de la época: la superación de la fe cristiana con los medios de un nuevo modo de sentir el mundo y con los medios de una nueva filosofía del «idealismo» que se alejará del Iluminismo.

Sin embargo, este intento de unir teología ortodoxa y filosofía kantiana no podía, a causa del nuevo pensamiento de la época, satisfacer a los jóvenes filósofos de Tübingen. Esto, teniendo presente su modo religioso de sentir que buscaba a Dios en la vida, en la naturaleza y en la historia —sentir reflejado y difundido ya en tiempos de *Sturm und Drang*—; téngase en cuenta su aversión filosófica, también incluida en aquel modo de sentir, contra el racionalismo de la Teología de la Mediación. Así, había que buscar un nuevo camino. A propósito, sobre esto ya Hölderlin desconfiaba. Hölderlin había rechazado la positiva revelación de Fichte, de quien en Jena era un gran «entusiasta», recordándolo como uno de los titanes luchadores en pro de la humanidad². También Hegel y Schelling rechazaron su posibilidad.

Además de retomar los estudios kantianos en Berna, Hegel aborda otro punto de interés: busca las dependencias «sociológicas» de la teología de su

1 Véase Fritz Ephrain, *Untersuchung über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten*, Berlin 1928, pp. 130 ss.

2 Véase *Hegel a Schelling* (16-4-1795), carta I, p. 17; véase también carta de enero del mismo año, p. 13.

tiempo, encontrándolas en la ligazón de ortodoxia con el Estado de Wüttemberg, en donde teólogos y filósofos —Schelling creía haberlo comprendido³— querían no sólo cambiar lo irracional racional, sino también ridiculizar la historia. En este contexto, Hegel busca, además de combatir esta ortodoxia, deshacer aquella falsa ligazón de la filosofía, para restituirle su verdadero sentido. Schelling ridicularizaría también esta teología que, según él, parecería casi «histerica» (*hektisch*)⁴. Sin embargo, existe una diferencia puntual entre los partidarios de lo nuevo: Hegel apoyándose ahora en la filosofía práctica de Kant; Schelling inspirado por la filosofía fichteana, unida a la filosofía de Spinoza. A diferencia de Schelling y Fichte, Hegel encamina su filosofía hacia lo concreto, lo «práctico», dirigiendo su sentido hacia la vida histórica del Estado. Bajo esta perspectiva, relativa al hombre histórico en el Estado y en el pueblo, se enmarca su descubrimiento: el del «Espíritu Objetivo» en su filosofía del Derecho y en su filosofía de la Historia. En este sentido, Hegel sostiene toda ética abstracta: «Estoy seguro de que la mejor señal de los tiempos es que la humanidad se pueda presentar a sí misma con todo el valor y una prueba de ello es que desaparece la aureola alrededor de las cabezas de los opresores y de los dioses de la tierra. Los filósofos prueban esta consideración, los pueblos aprenderán a sentirlo y exigirán su derecho convertido en polvo, y lo volverán a tomar, incorporándolo a sí mismos»⁵.

A pesar de sentir una fuerte influencia en un primer momento por el Kant ético y a pesar del reconocimiento de la ética kantiana en las pruebas teóricas de Dios y del rechazo de una determinación de la esencia de Dios desde el punto de vista del entendimiento, surge ya en Hegel en ese momento un pensamiento que se manifestará como el más genuino: el pensamiento que se desdobra en el Espíritu recorriendo el mundo. Espíritu que comprende la totalidad de los acontecimientos como totalidad creada únicamente por él mismo. Así, ya se palpaba en Hegel la tendencia fundamental de su pensamiento: una filosofía de la totalidad originaria del Espíritu, la cual forma lo «concreto» y comprende el *dasein* histórico como realidad recorrida por el Espíritu. Hegel pretende llevar a cabo en una relación metafísica, la conexión de lo finito con lo infinito, siendo éste entendido como formación de aquél, sin privar con ello lo infinito de la materialización, del carácter de Ser en un En-sí consciente.

A causa de esta idea de totalidad entendida como un todo orgánico, Hegel no podía, después de estudiar la crítica de Fichte a toda la revelación, la *Crítica de la razón práctica* y los trabajos de Kant sobre la religión y en Frankfurt la *Metafísica de las costumbres*, confirmar el dualismo kantiano. Hegel, a partir de aquí, desapruueba la separación entre sensibilidad y ética y, más tarde, rechazará la separación entre fenómeno y Cosa en sí de nuestro entendimiento.

3 Véase Schelling a Hegel, carta de (21-7-1795), ed. por G. L. Plitt, p. 78.

4 Ibid., carta I, pp. 72 ss.

5 Hegel, *JA*, vol. XIX, pp. 604 ss.

Hegel ya había reflejado, en sus trabajos sistemáticos de Jena, toda la realidad en la totalidad de la razón y definitivamente en su obra *Fenomenología del Espíritu*.

Los *Escritos de Juventud* representan el camino de esta tardía concepción y al mismo tiempo la profundización de una mundividencia que «aspiró desde el principio, al todo».

2. De Kant al Idealismo

Si Hegel no asumió, desde un principio, en favor de la totalidad de su pensamiento, la moral y la filosofía de la religión kantiana, porque ellas ofrecían con decisión nada a la cuestión de la totalidad: si posteriormente Hegel rechazó la limitación crítica del conocer kantiano generadora del dualismo: si Hegel buscaba, a pesar de que Kant había colocado la razón en el más allá, la unidad del mundo en la naturaleza y en la historia, es porque había una tendencia para tal pensamiento (exactamente en el de Kant, y concretamente en la *Crítica del Juicio* que Hegel Leyó en Berna). Mientras tanto, Hegel rechazó más tarde algunos puntos de la tercera crítica como, por ejemplo, la «idea» de fin como Juicio de reflexión. Pero supo, también, evaluar la grandeza de esta obra: en la consideración kantiana sobre la naturaleza, Hegel había entendido que «lo sensible contiene un concepto que se determina conforme lo particular»; en la consideración de lo real, Hegel percibe una «esencia orgánica», en la cual se encuentran unidos «naturaleza-mecanismo y fin» según el modo de un entendimiento intuitivo. Para Hegel estas consideraciones son «grandes»; es la idea, lo concreto real, la realidad determinada a través del concepto inherente a ella... Así, se encuentra en la filosofía kantiana la representación de lo concreto en cuanto a concepto universal que, determinándose, es lo particular. Con eso queda superado el «juicio de reflexión», que únicamente ve en la idea de fin un «como si» pero no una naturaleza orgánica que llegó a la realidad por sí misma: el *intelectus ectypus* fue también rechazado, porque le es atribuido algo sensible que será formado categóricamente en objeto del fenómeno; y el *intelectus archetypus*, creador y formador de objetividades, en su pensamiento, se transforma en «idea» en el sentido de la razón que forma y que conoce la realidad como suya ⁶.

De esta forma lo «transcendental» se transforma en determinación esencial de lo real, pero no en el sentido de la antigua metafísica racional. El Pensamiento fundamental de Kant, acerca de la espontaneidad del sujeto, permaneció preservado en todo el idealismo alemán desde la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte. Existe solamente el sujeto que es el autodesdoblamiento de su saber,

6 Véase Kroner, *Von Kant bis Hegel*, vols. I y II, Tübingen 1921 y 1924.

en el cual todo lo real es «momento de este En-sí». En suma, el pensamiento común al idealismo alemán es comprender la «objetividad» de aquella subjetividad, entender aquélla como puesta y formada por el sujeto y hacerla inteligible a la razón que sólo puede entenderse a sí misma. La filosofía idealista engloba lo que se encuentra «fuera» a partir de «dentro» como contenido de una espiritualidad absoluta. Este absoluto ni es «cosa» ni se da a sí mismo algo diferente de sí el, lo absoluto, es lo real y éste es la realidad puesta por él mismo. Éste es el camino de Kant a Hegel⁷.

El camino de Kant a Fichte se dio de forma lineal. Fichte se proclamó como el verdadero intérprete y realizador de la filosofía kantiana. Fichte incorpora el movimiento *Sturm und Drang*, al cual el modo racionalista de pensar kantiano permanece opuesto. El intento fichteano fue la unión de la filosofía kantiana con el movimiento del *Sturm und Drang*. La ejemplarización de esto queda patente: en la comprensión fichteana relativa a la estrecha relación entre razón práctica y razón teórica; en su búsqueda de una verdad última en el Yo en detrimento de la Cosa en sí; así como en la deducción de las formas intuitivas y de las formas del pensamiento y la deducción del material de la experiencia como consecuencia de la actividad intelectual del Yo. Esta enumeración de intentos es suficiente para demostrar la comprensión de la filosofía kantiana a partir del espíritu romántico.

Desde el principio, Fichte entendió el Yo como inteligencia práctico-ética, como inteligencia activa. Busca en el yo empírico el Yo absoluto, que, en la actividad infinita de la libertad, transforma la Cosa en sí en el mundo, producido ese propio mundo por y para el Yo. Este mundo es ahora el «material vuelto sensible (*versinnlichtes material*) de nuestro deber; es decir, lo verdaderamente real en las cosas, la verdadera materia prima de todos los fenómenos»⁸. Fichte combatió decisivamente contra el «viejo disparate» cometido con la Cosa en sí hasta Kant⁹. Superó, al mismo tiempo, el dualismo existente entre razón pura y razón práctica deshaciendo con ello la primacía de ésta, en cuanto que determinó la razón absoluta del Yo como práctica que, a su modo de ver, era a la vez razón que se conoce y conocimiento que produce. Así, esta supremacía se convirtió en principio del mundo. Al convertirse en Yo absoluto, en creador del mundo, desaparece la oposición entre Cosa en sí y fenómeno, como también la oposición de la sensibilidad receptiva al entendimiento espontáneo. Cae la frontera dentro de la cual Kant había desterrado al hombre: algo que el hombre nunca podría crear, pero que había que darle, esto es, el material de la intuición en la percepción. «Nosotros no somos legisladores, sino historiadores del saber», dice Fichte¹⁰. El conocimiento de las cosas se

7 Fichte, vol. V, p. 185; *F.M.*, vol. III, p. 129.

8 Fichte, vol. I, p. 19; *F.M.*, vol. I, p. 147.

9 Fichte, vol. I, p. 77.

10 Fichte a Jacobi *Briefwechsel*, I (30-8-1795), p. 501.

vuelve conocimiento del Yo-acción, absoluto y supraindividual. Coloca al mundo como suyo y, por ello, se entiende como acción originaria, que se limita a poner el No-Yo del mundo, pero que, en la superación de esta oposición se conserva en su esencia: como Yo-acción que se encamina hacia lo ético, pero que jamás se realiza como Yo-libre.

Lo Absoluto lo encuentra Fichte en un «subjetivo», en un «Yo absoluto que, ciertamente no es el individuo... Pero el individuo debe deducirse del Yo absoluto»¹¹. Para Fichte, su filosofía es «un verdadero criticismo realizado, que no debe presentar otra cosa que el sistema kantiano»¹², ya que aquí «el objeto se coloca y determina mediante el poder del conocimiento, mediante el objeto»¹³. Fichte reconoce la contribución kantiana a la historia del espíritu. Su mérito se encuentra exactamente en el punto de partida de la filosofía del Yo, en este «idealismo» que se contrapone al «dogmatismo» de la cosa que Fichte tanto despreció. Para él, el Yo no es mera cosa, ni tampoco algo activo (*tätiges*), sino antes un «hacer» (*Tun*), inteligencia-acción que se encuentra por encima de toda experiencia. Fichte no considera que sea una señal de «superficialidades de la época»¹⁴ el hecho de que las recientes filosofías post-Kant, que lo convirtieron nuevamente en un dogmático, divulgaran rápidamente la filosofía kantiana. Tanto el «idealismo» de Fichte como el de Kant no son objeto de prueba, pues el Yo no es reductible a un principio supremo, sino que es el resultado de una decisión existencial, una dimensión originaria-personal del hombre como filósofo, de la cual depende una filosofía que se posee, ya sea ésta idealista o dogmática¹⁵. La posición idealista significa un regreso hacia el Yo: «obsérvate a ti mismo: aleja tu mirada de todo lo que te rodea, y enciértrate en tu interior: ésta es la primera exigencia de la filosofía a su aprendizaje. No se trata de nada que está fuera de ti, sino simplemente tú mismo»¹⁶.

Este recogimiento hacia la interioridad plantea problemas que Fichte no superó como, por ejemplo, el de la tensión entre Ser y Deber. Hegel, desde un inicio, se mantuvo contrario a esta postura.

Pero en Schelling será donde encontrará Hegel el sentido global y envolvente para la realidad. La mirada de Schelling estaba puesta desde un inicio en la naturaleza que se le revelaba como un todo orgánico. La explicación a esto la buscó desde el punto de vista filosófico a través de la síntesis de Fichte con Spinoza. Schelling destaca sobre todo el § 76 de la *Crítica del Juicio*, en el que se encuentra una fuerte tendencia hacia el sistema-concepto del todo:

11 Fichte, vol. I, p. 89; *F.M.*, vol. III, p. 12.

12 *Ibid.*, p. 420; *F.M.*, vol. III, p. 4.

13 *Ibid.*, pp. 428, 440; *F.M.*, vol. III, pp. 12, 24.

14 *Ibid.*, p. 424; *F.M.*, vol. III, p. 18.

15 *Ibid.*, p. 422; *F.M.*, vol. III, p. 6.

16 Schelling, vol. I, 1, p. 242.

«Quizá no existan tantos pensamientos y tan profundos resumidos en tan pocas páginas como en la *Crítica del Juicio*»¹⁷.

Sin embargo Schelling, en su sistema de identidad, creyó haber completado las lagunas que Kant había dejado en su doctrina de la naturaleza: conducir lo universal hacia la plena armonía con lo particular.

Pero antes de este objetivo, ya Schelling buscaba el principio originario de toda la filosofía, que encontró en el «Yo es Yo». En esta búsqueda del punto originario de toda filosofía y bajo la postura de este «primero» y «último» en el Yo, Schelling se entiende como parte integrante de la tendencia de la nueva filosofía, que va de Descartes a Leibniz hasta Kant.

Existe todavía una diferencia sustancial entre el sistema de Schelling y el Kant-Fichteano: el sistema de Schelling se revela como filosofía de Ser, y no como filosofía del Yo. De hecho, la «tercera» *Crítica* proporcionó un fuerte impulso a esta especulación filosófica de la totalidad de la naturaleza. Ésta es la totalidad, en la que todo lo individual *a priori* se determina por anticipado en el todo y a través de él y, en este sentido, «debe ser posible conocerla como algo *a priori*». La naturaleza óptica es un «sistema», un «todo orgánico que existe anteriormente a sus partes»¹⁸. Según Schelling, Kant indicó el camino para la comprensión de la naturaleza como totalidad orgánica. Mientras tanto, dejó a sus sucesores el legado de «con una sola mirada concebir la gran sorpresa que es el todo de nuestra naturaleza, de la misma manera que él converge de aquellas partes, de la misma manera que siempre existió, y a la obra dio alma y vida, transmitiendo así a la posteridad lo más esplendoroso que la fuerza humana pudo realizar»¹⁹.

Desde sus tiempos en Jena, la crítica de Hegel también se mostró como una continuación del problema anteriormente apuntado sobre lo universal y lo particular. Tanto en el Idealismo como en el movimiento romántico, el problema de la totalidad se enfoca bajo un nuevo prisma. De ahí que Hegel creyera haberle dado una solución definitiva en su obra *Fenomenología del Espíritu*. Por ello, tampoco se consigue la ruptura de la continuidad histórica, relativa al pensamiento filosófico de lo universal y lo particular, que va desde Leibniz al Iluminismo y desde Kant a Hegel.

Sin embargo Hegel, en quien puede percibirse el final del pensamiento idealista absoluto, se alejó de la solución romántica de concebir la totalidad. En su concepto de razón-realidad se produjo lo que Kant había manifestado como inaccesible: la vía de lo universal a lo particular, del Ser vacío a la idea concreta y de su formación en dirección al espíritu absoluto. La gran *Lógica* de Hegel prosigue por este camino y coloca lo particular en consonancia con

17 Schelling, vol. I, 3, p. 279.

18 Véase Hans Leisegang, *Lessings Weltanschauung*, Leipzig 1931, pp. 68 ss.

19 Fichte, vol. II, pp. 281, 292, 293, 307, 315.

lo universal como su materialización. Naturaleza e Historia avanzan hacia una única totalidad de la razón, hacia el «todo», a la totalidad que «conserva» todo lo real como parte de su totalidad.

Por fin se verifica que el camino que va de Kant al Idealismo no fue una línea recta. Basta destacar que la filosofía de Schelling alcanzó su cima en la filosofía de la naturaleza, nacida del esfuerzo del espíritu del Idealismo y de su punto de partida del Yo. Este esfuerzo fue el de comprender lo real como totalidad. Esto sólo fue posible gracias a otra línea de desarrollo de la historia del espíritu: el cambio de la época hacia la filosofía del Ser, de Spinoza.

3. *El movimiento Spinozista*

Una característica de la época, que va de Lessing a Götte, de Herder a Hegel, es un cambio de apreciación del pensamiento tan polémico de Spinoza, que incorporó una nueva concepción de religiosidad del mundo. El *en kai pan*, expresión que atribuyó Lessing a este nuevo modo de sentir, deshace la concepción dualista-deísta del mundo. Con eso, ni Lessing, y tampoco Hegel, son panteístas. Para Lessing, Dios conserva el carácter de persona, Él no es el todo. Está contenido en el todo y éste en Él: Dios piensa, quiere y crea el mundo en un único acto, y no es separado de éste. Dios es la vida del todo, y en ese todo actúa, se desdobra y lo une a sí nuevamente, de manera que no existe realidad fuera de Él²⁰. Hegel soluciona de forma semejante esta cuestión. Busca unir dialécticamente lo finito con lo infinito. En un lenguaje religioso significa la divinización de lo finito. El mundo está en Dios y opera mediante un hacer estético, como en Schelling y los románticos, o como Hegel, para el que el Espíritu, en cuanto a pensamiento, impone la realidad y en ella se conoce. Hegel expone aquí una conclusión de esta reflexión, que únicamente se puede entender en las grandes posturas relativas al problema de Spinoza debatidas a lo largo de la historia del espíritu. Esta discusión encuentra la respuesta en Hegel, en el concepto de «totalidad». Este concepto engloba tanto la problemática de lo «real», como el de la existencia humana y su relación con Dios. Este planteamiento se estudiará a continuación en el idealismo ético de Fichte y en su superación partiendo del idealismo Spinozista de Schelling.

3.1. *El idealismo ético de Fichte*

En su obra *Die Bestimmung des Menschen*²¹, Fichte ya había tratado el tema de la «fe en lo eterno», el «nuevo órgano», opuesto al saber, «revela un

²⁰ Ibid.

²¹ Fichte, vol. XI, p. 30.

mundo nuevo», «el único principio vivificante, que eleva nuestro corazón y entusiasmo nuestra vida... de la que emana la corriente eterna de vida y fuerza»²². Esta «fe», consolidada por la voluntad individual del Yo en la voluntad absoluta de Dios, cohesiona definitivamente en la *Doctrina de la Ciencia*. Se vuelve, pues, doctrina de Dios²³. El Yo obedece a Dios, su «libertad» se hace «interioridad divina» (*Gottesinnigkeit*), la filosofía del Yo libre desemboca en la unidad divina del Yo. Libertad significa revelación divina, aparición de lo absoluto.

No cabe duda que Jacobi ejerció una influencia decisiva sobre la doctrina fichteana de «vida y fe». Tanto Fichte destacó siempre la proximidad de su pensamiento a la filosofía de la fe de Jacobi, así como, también fue consciente de las diferencias que existían entre ellos. Desde el inicio de su pensamiento, Fichte asumió la separación que hacía Jacobi entre «filosofía» y «vida», así como asumió también el «sentimiento» y la fe, íntimamente unida a éste. En ningún momento dejó Fichte que lo finito se diluyera en lo infinito.

Como se ha señalado anteriormente, Fichte es consciente de las diferencias existentes entre él y Jacobi. El concepto de fe fichteana corresponde a su filosofía del Yo, es generada por el Yo, ya que se refiere a una decisión de la voluntad de origen ético. No se fundamenta en el «entendimiento», sino en el modo de pensar ético (*Gesinnung*) como «buena voluntad honesta». Así, la fe es «la fuente de donde proceden todos mis pensamientos posteriores y mi propia vida», el Yo-creación inspirado no por un «Espíritu desconocido», propia obra del Yo, de su consciencia (moral), cuyos pronunciamientos al hombre no le está permitido sutilizar, sino que debe obedecerlos de forma silenciosa. Pero el acto ético de la fe coloca al hombre en la única y verdadera realidad: en el reino de los espíritus. El hombre ético concreto pertenece a este reino a través de su voluntad ética. La fe sólo se hace posible y real en esa comunidad de espíritus, «en el conocimiento mutuo y la acción recíproca de seres libres». La voluntad infinita «llama» a todos a su deber, y el hombre debe obedecer esta voluntad mediante una decisión personal. Por ello el reino de los espíritus conoce las individualidades y presupone su cualidad de finito, así como su situación ética particular.

En ese sentido, la religión de Fichte se basa en una «elevada moral» que fundamenta toda la cultura. Él supo elogiar a Jacobi como uno de los pocos que, al igual que Platón, «a veces rozó esta religión»²⁴. Así, Fichte sabe lo que le separa de Jacobi: Dios es para Jacobi «la propia esencia de la verdad», Él es la razón independiente, el otro de manera total. Pero Fichte se vuelve en contra de tales posturas. Conoce muy bien la diferencia entre lo finito y lo infinito, que no es sólo una cuestión de grado, sino de modo. Mientras tanto, Fichte verifica en Jacobi que en la determinación de la esencia de Dios y de sus rela-

22 Fichte, vol. V, p. 469; *F.M.*, vol. V, pp. 181 ss.

23 Fichte, vol. II, pp. 303 ss.; *F.M.*, vol. III, pp. 399 ss.

24 Fichte, vol. V, p. 469; *F.M.*, vol. V, pp. 181 ss.

ciones con los hombres existe «un sentido profano y no divino» porque aquí Dios aparece como «un segundo independiente» junto y opuesto al En-sí humano. Sin embargo, para Fichte el Yo siempre es lo «primero», el fundamento de toda certeza, al cual ésta retorna. Fichte concibe en el yo finito al Dios infinito e incomprensible, pero no confunde a ambos. Así, Yo y Dios son diferentes, pero no separados: la voz de Dios que suena en el Yo resuena en él y todos sus buenos y verdaderos pensamientos están pensados a partir de Dios ²⁵. Según Fichte, Dios se revela en lo que es, solamente en relación viva con el finito: en su forma de actuar y hacer, en cuanto que estimula el conocimiento del deber en el hombre, así como también quiere y actúa, tras su llamada, en el acto de obediencia en todas sus consecuencias. Dios es diferente del hombre; es, a través de toda la eternidad, un Ser. Si la postura de Fichte en un primer momento estaba en contra del Ser, más tarde la maduró y entendió a Dios como el «Ser absoluto», con el cual la consciencia humana se comprende unida. Para Fichte no existe ninguna consciencia sin la consciencia de Dios como fundamento. Dios es, según su punto de vista, el Dios vivo, que revela el Ser al hombre, la libertad, pero que a la par se revela en ella. Sin embargo, la ligación entre Dios y el hombre jamás es unidad, según Fichte.

En ese sentido, Fichte se opone a Spinoza. Fichte no destruye al hombre y tampoco deja que su autonomía se pierda en Dios. Para el Fichte más maduro, Dios es el Ser y el Hacer del hombre religioso, y por ello no admite las teorías de Spinoza. Fichte se entendió, según los trabajos de Schelling y Hölderlin como neo-spinozista, ya que su «Yo absoluto» se identifica con la «sustancia de Spinoza». De la misma manera, Hegel no encuentra en Fichte el sentido de la «realidad», porque todo se encuentra en el Yo y ningún objeto está fuera de él, de manera que la consciencia del Yo, que únicamente se puede estimular en el objeto, tiene que desaparecer. El Fichte maduro estuvo incluso de acuerdo con algunas iniciativas de Schelling, como la de esclarecer su sistema con el de Spinoza, pero nunca a partir del concepto de Dios-Sustancia. Esta postura se manifiesta en la *Doctrina de la Ciencia* ²⁶: para Fichte, Spinoza no concibe el Yo como la última instancia, sino que «transciende la consciencia pura dada en el yo empírico». El error de Spinoza, según Fichte, es el de haber concebido el infinito como algo externo a nosotros mismos. A pesar de que Fichte elogiara el esfuerzo de Spinoza con relación a «la unidad del conocimiento humano», criticó la unidad spinozista realizada en el Ser que, según Fichte, se debe a algo que no podemos producir por nosotros mismos». Encontramos ya en este momento la libertad ética unida al criticismo kantiano en contra de Spinoza. Más tarde, Fichte abandona este criticismo, permaneciendo así la libertad como el constante límite a la causalidad de la filosofía spinozista

25 Fichte, vol. II, pp. 303 ss.; *F.M.*, vol. III, pp. 399 ss.

26 Fichte, vol. I, pp. 120 ss., 255; *F.M.*, vol. I, pp. 294 ss.

del Ser y de la Sustancia. La libertad, según Fichte, hace que el hombre pertenezca, no al Dios-naturaleza, sino al reino de los espíritus.

El Absoluto presentado por Fichte en la *Doctrina de la Ciencia* no es Ser, ni Saber, ni Identidad o Indiferencia, sino que es supra-categorial, es «exactamente lo Absoluto, y cualquier otra palabra empleada para designarlo es perjudicial». Existe únicamente un modo de expresarlo: es el «saber Absoluto»²⁷ que no se puede confundir con lo finito.

Así, Jacobi y Fichte, uno en mayor medida que el otro, fueron, en el movimiento idealista alemán, contrarios a la posición de Spinoza. Hegel, a su vez, y mucho menos Schelling, se mantiene a cierta distancia del movimiento neo-spinozista, porque no vislumbra lo concreto contemplado en la Sustancia abstracta. Para Fichte, la gran posibilidad ontológica dentro del movimiento idealista consiste en la voluntad ética, mientras que Hegel tuvo que alejarse de esa postura en virtud de que su pensamiento se encaminaba hacia la unión total en el espíritu.

Es oportuno ahora abordar y confrontar el pensamiento de Schelling con el de Spinoza y analizar su intento de superación.

3.2. *El spinozismo idealista de Schelling*

El intento de Schelling es el de hacer una síntesis de Fichte y Spinoza, así como la unión del Idealismo con la visión unitaria de Göthe sobre la totalidad de la naturaleza. Desde su época de estudiante en Tübingen, a Schelling le habían entusiasmado las teorías de Spinoza y Fichte. En la correspondencia que mantenía con Hegel, le informaba que estaba elaborando una ética en la línea de Spinoza, «que (debe poseer) los principios más elevados de la filosofía, en los que se unen la razón práctica y teórica»²⁸. A partir de 1800, rompe definitivamente con las ideas de Fichte: la primacía del Ser de la Razón absoluta se impone al Yo fichteano que, como sujeto, descansa en este Ser y que, por ello, no puede ser «el primero».

Con estas «correcciones», la filosofía de Spinoza se salva de su oponente Jacobi. Para la dinámica romántica fue decisiva la naturaleza creadora, la razón idéntica al todo, en la que identidad y totalidad se unen. Dios se vuelve universo, siendo ambos las dos caras de un Ser único. Dios es el universo, porque nada existe fuera de Él; porque es la identidad del todo; porque Él es la verdadera totalidad, es decir, la identidad divina²⁹. En el universo y en su «abundancia infinita» todo es absolutamente uno y, de forma recíproca, mutuo³⁰. En

27 *Briefwechsel de Fichte a Schelling*, II (15-1-1882), pp. 351 ss.

28 *Briefwechsel Schelling a Hegel (Dreikönigsabend 1795). De Schellings Leben und Briefen*, I, p. 74.

29 Schelling, vol. I, 5, p. 366.

30 Schelling, vol. I, 4, p. 251.

este caso, el universo romántico asume el lugar del Yo en Fichte, y la filosofía es «la autoafirmación de Dios en la fecundidad infinita de sus pasos y, por ello, la presentación de lo Uno como el todo».

Esta cuestión fundamental de lo Uno y lo Múltiple obtiene respuesta en la filosofía de la identidad como negación acosmástica de la diferencia y multiplicidad de lo finito. Espacio y tiempo son irreales al igual que la multiplicidad. En el todo verdadero no existe ni «fuera» ni «sucesión». Toda existencia fuera de lo Absoluto es «apariencia», ya que en lo Absoluto se verifican «las cosas reales y sus conceptos, y de ninguna manera las cosas no reales y sus conceptos»³¹. Schelling asume los modelos originarios de Göthe con tendencias neoplatónicas, uniéndose todo al acosmismo spinozista. Schelling admite la «realidad» de la naturaleza desde un punto de vista que difiere de Fichte: «La verdadera realidad de la naturaleza (en sentido pleno) no puede consistir en tomarla solamente como sentido ideal de ser real, sino que consiste en llevar lo finito a la identidad absoluta con lo infinito, es decir, nada se confirma fuera de lo eterno y tampoco lo finito en sentido (común) real en su sentido ideal»³².

De la misma manera Hegel, al igual que Fichte, niega este acosmismo spinozista-schellingiano, lógicamente desde la perspectiva metafísica. Hegel siempre estuvo a favor de lo finito concreto y defendió su realidad mediante la ligazón con lo infinito, que es lo finito al situarse como Espíritu concreto, en el que se conoce el Espíritu absoluto. Hegel reconoció, junto con Kant y Jacobi, la moral de Spinoza y lo defendió, mediante el neo-spinozismo, de la acusación de ateísmo. Hegel rectificó esta defensa en su doctrina de Espíritu, que resistió al acosmismo: Spinoza puede ser calificado como ateísta aun cuando él no diferencia ni puede diferenciar a Dios del mundo porque, para él, Dios y el mundo coinciden al equiparar Dios y naturaleza. En este sentido, Spinoza no puede concebir a Dios como «Espíritu», y por eso tiene que negar lo finito e identificar, así, todo ente con Dios. Hegel manifiesta: «Desde este punto de vista, muchos teólogos son ateístas, denominan a Dios solamente como el Ser todopoderoso... No quieren reconocer a Dios» en su autorevelación en el finito, que no se encuentra aislado delante de él, sino que es momento de sí mismo unido a Él y en Él vive como finito. «Dios separado del mundo, pero solamente él y no lo finito se reconoce como verdadero por estos teólogos» que, según Hegel, provocan «mayor aborrecimiento» que Spinoza³³. Schelling también se manifiesta en contra de la tendencia aniquiladora de su propia doctrina de la identidad cuando, más tarde, comprendió que en ella se diluía el problema del hombre único, concreto y su decisión ética.

Decíamos al comienzo de esta sección que Schelling partió de la síntesis de Fichte y Spinoza y que su filosofía de Ser se superpuso a la filosofía del Yo.

31 Ibid.

32 *Briefwechsel de Schelling a Fichte*, II (3-10-1801); *Fichtes Briefwechsel*, II, p. 339.

33 Hegel, *JA*, vol. XIX, pp. 404, 409.

La diferencia está clara: El Yo, para Fichte, lo era todo y para Schelling «por el contrario, todo es facultad de ser Yo (*Ichheit*)»³⁴. El No-Yo de Fichte desaparece por ello en base a esta doctrina exclusiva de la libertad. Por ello, la filosofía de Schelling se encamina hacia el spinozismo más dinámico, para el que el «querer» en la «última y más elevada instancia» es el «Ser originario» y el «único Ser»³⁵. En este punto se pueden percibir influencias de la doctrina de la voluntad de Schopenhauer, a la que se opuso Schelling en base a su concepto de personalidad absoluta de Dios.

Con esta última concepción de la totalidad como personalidad divina, se invalida la idea del Dios creador y la inmortalidad personal del hombre patente y real. No existe un «reino» de personas o de espíritus, como en Kant y Fichte, sino la unidad del Ser de lo Absoluto, que en sí mismo todo lo une y niega, y con ello toda la existencia fuera de sí mismo y, como consecuencia, toda la comunidad personal. Únicamente es «inmortal» la «idea» del «concepto eterno» del ser finito³⁶. Todo el movimiento de lo finito sólo es «una constante aspiración» a la «eterna inmovilidad». El fin verdadero es la voluntad que no desea nada. Es lo único que permanece: cada criatura, cada hombre aspira, verdaderamente, a volver a la condición del no-querer y también su deseo aspira a la condición en la que nada permanece, sino deseársela³⁷. Los opuestos y la identidad absoluta se unen en un «idealismo pleno», que conoce el carácter de lo finito a partir de lo infinito indiferente, y simplemente lo uno. El intento de Schelling para evitar el acosmismo de Spinoza fracasa. Este «idealismo pleno», de un Schelling tardío, permanece unido a la unidad del todo, donde no se asegura a lo finito una consistencia delante de lo infinito, porque aquél no surge de lo Absoluto y no es colocado por medio del acto personal del creador; porque él (lo finito) es el «otro absoluto», y porque su propia decisión a estos Ser-otro se entiende como polaridad dentro de lo Uno y Único, siendo sólo el que posee realidad, realidad de lo Absoluto. Esta unidad idealista del todo prohíbe a Schelling toda dualidad sobre lo finito y lo infinito en un Ser-otro cualitativamente diferente.

A pesar de toda la crítica hegeliana a la concepción de lo Absoluto anteriormente expuesta, el problema de la relación de lo finito con lo infinito, a pesar de los conceptos hegelianos de arbitraje y conciliación, no sufrieron cambios profundos. Para Hegel, esta relación encuentra una solución en el proceso dialéctico, en el que lo finito es un *momento* del devenir de lo infinito. También la autoconsciencia de la razón que todo conoce y que como suyo ahí se reconoce, el Espíritu absoluto de Hegel es la expresión de una totalidad idealista que en sí misma todo lo concibe. Todo lo real es, por ello, momento

34 Schelling, vol. I, 7, pp. 350 ss.

35 Schelling, vol. I, 6, pp. 60 ss.

36 Schelling, vol. I, 6, p. 60.

37 Schelling, vol. I, 8, pp. 235 ss.

de la dialéctica real del Espíritu, que todo lo une y concilia ante sí; después de alcanzada su plena realización, nada existe que le haya sido antagónico. El Espíritu es el propio proceso dialéctico cuyo resultado, contra todo acosmismo, asegura la pluralidad de los momentos.

Creo haber demostrado, y así lo espero, que los propósitos del movimiento neo-spinozista determinan la evolución de su problema filosófico.

II. LA CUESTIÓN FUNDAMENTAL DE HEGEL

El pensamiento filosófico nació, en la civilización occidental, con la pregunta sobre el Ser del ente. Precisamente, la filosofía surgió en Grecia. Ahí, el pensamiento griego desarrollóse en la búsqueda del Uno en la multiplicidad de la realidad. Aunque se han dado pasos distintos hacia ella, la negación de lo múltiple de la realidad en favor del Uno y la negación de éste en favor de aquél, el problema fundamental de aquella búsqueda quedóse el mismo: el rastro por lo múltiple visible en el pensamiento invisible del Uno, la indagación sobre la *ridzómata pánton* como principio del Ser, la *arché* de todo lo particular. Que éste existe en virtud de lo universal fue la convicción original de los griegos. En cuanto al saber, lo universal es elevado a la consciencia como fundamento del ente: en cuanto al pensamiento, éste es un conocer a partir del «principio» que lo funda como *nous*, como idea platónica, como *entelechia* aristotélica, como *lógos* inmanente en el mundo o como el *én* plotinico. Así, para Parménides, la multiplicidad puede ser apariencia, como también, para Empédocles, puede ser afirmada. Todavía, lo que ambos buscan es la unidad del Ser idéntico, sea por medio del pensamiento, sea por medio de una forma organizadora del amor como ley del mundo. La síntesis platónica realizada entre Heráclito y los eléatas no niega la multiplicidad, pues Platón la explica a través de la idea, en la cual participa la multiplicidad. Según en realismo aristotélico, lo múltiple lleva consigo el Uno como *enteléchia*, el cual se organiza en grandes conexiones de Ser, las cuales, a su vez, se ordenan nuevamente entre ellas teleológicamente y bajo la dependencia de la energía original. Lo mismo en los últimos esfuerzos especulativos de los griegos respecto al Ser, donde la especulación neo-platónica hace fluir del Uno todo lo múltiple, el Uno debe ser entendido como fundamento último del Ser, que une y armoniza el cosmos. En este sentido, todavía fluye del Uno el alma del mundo, principio formador y organizador de la multiplicidad en el mundo inteligible. Así, ¿cómo puede el Uno ser al mismo tiempo múltiple, y viceversa? Éste fue el problema delante del cual fracasó la vida griega, y por el que ascendió el pensamiento especulativo.

La filosofía cristiana y la Edad Media sirviéronse del pensamiento griego. Para estas filosofías, el «principio» se volvió en el Dios creador de la fe cristiana. Dios era así como el Uno, la causa original del lo múltiple y el fin último de todo el ente. Insertado en este mundo del pensar especulativo, Hegel tam-

bién se ocupó del mismo problema: el de la totalidad y unidad de lo múltiple. En este sentido, Hegel puede ser entendido como «realista», porque lo múltiple puede ser una concreción si está enraizada en el universal. Aquí se basa el concepto hegeliano de realidad. Ésta estará siempre ligada al «abstracto», el «particular» al «universal», la «parte» al «todo» y el «finito» al «infinito». Por tanto, Hegel es un «realista», porque él no hace, en objeto de la reflexión filosófica, las abstracciones del entendimiento, en cuanto separadas del Ser; porque él busca la razón en el ente mismo, la realidad que actúa en todo lo real. Éste existe como «momento», como concreción de la Razón-realidad: el Ser es la Razón y la Razón es el Ser. De este modo, Hegel no separa pensamiento y ser en dos mundo distintos y, en este sentido, no es correcto atribuirle cualquier tipo de tendencia nominalista. Hegel no pone el pensamiento encima del Ser, ni separa el mundo de los fenómenos del mundo desconocido de la Cosa-en-sí, mas escrudina el ente en su esencia, siendo ésta la Razón que pone (*setzt*) y da a todo ente su esencia. Tal idealismo está vuelto a lo real comprendido en el todo de una realidad.

De ahí resulta el sistema, que incluye lo real en su realidad del todo. Sistema que es exactamente la unidad sintética de lo múltiple re-unido en el universal de la Razón-realidad, que no puede existir sin el particular en cuanto determinación particular del universal. Así, la ontología hegeliana pretende más que la ontología griega: lo que ella pretende es conocer lo real como auto-movimiento de la Razón; ella pretende, como Platón, Parménides y Heráclito juntos, comprender Ser y movimiento como una única cosa. De ahí no puede ser el Absoluto quietud, sí «resultado de su propio proceso». El Absoluto, como realidad inmanente, es al mismo tiempo Espíritu que, al desplegarse en lo real, se conoce como pensamiento activo en cuanto Ser. No hay dos mundos; el ente es uno, y un más allá del ente no existe. El Absoluto es la única realidad que, al manifestarse en la riqueza de las formas, se agota en la totalidad de lo real.

Ahora bien, Hegel es el único, en el movimiento idealista, que realizó la síntesis, en su filosofía del espíritu, entre la ontología aristotélica y la filosofía trascendental de Kant ³⁸.

La Razón engendra el Ser y en el pensamiento de aquélla, en el *noésis noéseos*, crea el mundo para sí. Esta Razón creadora es el propio Ser, y todo el ente es sólo «momento» de este Ser en la totalidad del Espíritu. El intento de este «nuevo Aristóteles» es buscar lo particular en lo universal, es comprender este particular como Razón creadora, que se conoce y se posee en sus criaturas. Por otro lado, Hegel disloca la espontaneidad kantiana de la razón para la metafísica del Espíritu. Este Espíritu, no conociendo límites, es el propio Infinito que, al revelarse en lo finito, camina en dirección a la totalidad

38 Hegel, *JA*, vol. XIX, pp. 604 ss.

de sus revelaciones. Hegel anula, así, el límite puesto por Kant entre el entendimiento humano y divino. Lo real es, para Hegel, la realidad en todas las particularidades de la Razón que determina y engloba. En este sentido, la *entelechía* de la Razón, particularmente lejos de la *entelechía* aristotélica, es una perfección concreta, por tanto, no una unidad abstracta, más una perfección de todos los momentos de la vida del Espíritu.

Delante de esta unidad, lo múltiple y lo particular no desaparecen; antes el Uno se hace realidad en lo múltiple. La doctrina hegeliana se caracteriza por el modo como el Uno se concilia con lo múltiple, como el universal se concilia con el particular. En la conciliación, estos «pares» no desaparecen, antes su contrario es conservado en el movimiento dialéctico. En este sentido, la dialéctica enseña cómo lo particular se hace Uno, cómo el Universal se particulariza y cómo lo particular se une nuevamente consigo. Hegel, pues, sustituye la sustancia sola y aislada por el «Sujeto» vivo, que se auto-desdobla y permanece en sí mismo. Y es, primeramente, en este «ponerse-separado-en-sí» que él se posee como *Selbst*. Hegel no pretende un monismo uniforme, en el cual sólo Dios se hace presente.

Con ello, Hegel salva los fenómenos, el *diasódzein tà fainómena*, no a través del pensamiento abstracto, si por medio del proceso Ser-pensamiento como despliegue de la realidad. Hegel conserva, por tanto, el particular en el universal, el concreto en el abstracto. Y en este «conservar» (*Aufheben*) de todos los momentos del «concepto», en la totalidad del «concepto-realidad», se caracteriza el método dialéctico hegeliano. La dialéctica es más que una forma de pensar, un instrumento; ella es el movimiento de la realidad, la «real-dialéctica», el movimiento mismo del Ser, el latir del Absoluto, donde todas las cosas ganan vida. Ésta es la Razón, *a priori*, que Hegel expresó del movimiento romántico-idealista que, de un lado, recibió un gran impulso de Kant: lo universal delante de todo particular es la razón, sea cual sea la concepción, en cuanto sujeto que funda toda objetividad; del otro lado, aquel movimiento se vio realizado en la concepción romántica del «nuevo» Spinoza: en la totalidad viva y completa (*umfassend*) de todo el ente.

Así, ningún gran idealista pasó de largo a Kant, a Spinoza y a Hegel. Éste, inclusive, reconoció haberles dado su última palabra, es decir, haber unido la filosofía trascendental de Kant con la totalidad romántica, pero ambos *conservados* en la forma superior del movimiento dialéctico del concepto, que conserva ambos movimientos, en perfecta unión y conciliación, en el *Saber absoluto*.

En el paso siguiente, me gustaría abordar —como forma de ensayo— la cuestión de la Razón *a priori* en cuanto unidad sintética de lo racional-irracional, la cual, mutilada por la concepción iluminista de la razón, es transformada en una razón *no-iluminada*, símbolo de la crisis contemporánea.

III. LA LOCURA INFINITA DE LA FINITUD

Decimos arriba que la razón *a priori*, en Hegel, es una unidad sintética, una reciprocidad concreta no sólo de lo universal y de lo particular, de la forma y del contenido, del entendimiento y de la razón, como también de la quietud y del movimiento, del objeto y de la creación. Si pudiésemos reducir este conjunto bajo un denominador común entonces nos decidiríamos por la fórmula: la razón *a priori* es, según Hegel, una síntesis de lo racional-irracional³⁹. Aquí, irracional no debe significar ausencia de cientificidad de la filosofía, sí un camino que la razón hace hacia a lo particular, al contenido, al concebir racional conceptuado de la creación y del movimiento.

Este sentido sintético de la razón nos pone reflexivos delante de la realidad: si nuestros tiempos se caracterizan más por la pasión y por lo emocional es porque hay una pérdida de fe en la razón y, consecuentemente, una pérdida de fe que el hombre experimenta en sí mismo. Todavía, qué razón es ésa, en la cual se experimenta una pérdida de fe? Podríamos, con Hegel, preguntar: ¿si no sería la razón iluminista que hasta nuestros días aún no se iluminó? ¿Qué significa ello?

Según Hegel, en su escrito *Fe y Saber*, la victoria del Iluminismo es cuestionable. Se debe preguntar: «si la razón victoriosa no ha experimentado el destino, que suele tener la fuerza de las naciones bárbaras contra la flaqueza sucumbida más culta, en mantener el poder según el dominio exterior, mas sucumbir al vencido según el espíritu?»⁴⁰. La respuesta de Hegel es: «La gloriosa victoria de la razón iluminista sobre lo que ella ve opuesto a sí como fe, según una mínima medida de su comprender religioso, no es visto a la luz ni como positivo, contra el cual ella luchó, la religión, ni que ella, que venció, permaneció razón, y el nacimiento, triunfante sobre los cadáveres, flota como ambos unidos en el niño de la paz, que tampoco posee razón como verdadera fe»⁴¹. Adelante, Hegel habla de un procedimiento negativo, cuyo lado positivo, en su vanidosa ostentación, era sin contenido», porque no comprendió su propia negatividad. Este procedimiento negativo «elaboró» para sí un contenido que concibió como «su propia negatividad»⁴². ¿Qué significa ello? Significa, en su consecuencia más extrema, que la razón no sólo luchó contra la religión, como también contra sí misma. La razón, en verdad, llega «a su autoconocimiento». Mas lo mejor que ella podría hacer era, en su propia ratificación —a la vez—, «reconocer su no-ser». A este autoconocimiento pertenece el procedimiento de la razón que se limita al entendimiento en cuanto al conocimiento y al saber. El entendimiento siempre se dirigía a lo finito y a lo empírico en cuanto objeto,

39 Hegel, *JA*, vol. XXII, p. 49.

40 *Ibid.*, p. 288.

41 *Ibid.*, pp. 288-9.

42 *Ibid.*, p. 287.

y exactamente por ello el «Eterno», que hállese lejano de la razón, no puede ser sabido por ésta, mas sí acreditado.

Así, dado que el Eterno no es reconocido encima del entendimiento, decide el entendimiento por sí mismo, no habiendo, pues, nada a redargüir. Al lanzarse como última instancia de acceso a lo empírico, el entendimiento alcanza un dominio inadecuado, huyendo así la fe para el más allá. Es por medio de este huir que la Fe otorga al entendimiento la decisión absoluta sobre su contenido. Es aquí, pues, que se encuentra oculta la cuestión de la certidumbre de la fe.

La antigua oposición entre *Fe* y *Saber*, que fue desplazada al interior de la filosofía, posee para Hegel, la consecuencia de la razón, al limitar el saber a lo finito. El Absoluto no puede ser conocido y, así, la razón se muestra mejor «de que ella es, que ella es sólo entendimiento, como un más allá en una fe fuera de sí y sobre sí... como vemos en filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, volviéndose así la razón en esclava de una fe»⁴³. El absoluto se encuentra, con ello, en un más allá, fuera y por encima de la razón. Él se queda completamente vacío para el conocer y, con ello, es evidente pues que «este espacio infinito y vacío del saber sólo puede ser llenado con la subjetividad del anhelo (*Sehnen*) y del presentir (*Ahnen*)»⁴⁴. El Eterno permaneció, pues, para la razón el no-calculable, incomprensible, vacío, un Dios no-pensado, que «se encuentra más allá del marco de la razón»⁴⁵. La razón iluminista conoce lo Absoluto simplemente como el inconocible y lo contradictorio, ahí consiste en una «razón limitada a la de su oposición absoluta que conoce algo encima de sí y de lo cual se excluye»⁴⁶. Un tal Iluminismo, dice Hegel, que se excluye de lo Absoluto, que lo conoce como el inconocible, «es tan poco sobre sí mismo iluminado». Y también un Iluminismo, que «recuerda la fe en el opuesto de sus momentos separados, es tan poco sobre sí iluminado. El comportase puramente *negativo* con la fe, en cuanto excluye el contenido de su pureza y tómalas por negativo de sí propio»⁴⁷. A partir de ahí el Iluminismo pasa a sufrir, de una «locura infinita de lo finito», de un ímpetu, querer ocupar el sitio vacío de lo infinito y, en cierto sentido, agarrarlo quizá sólo para sí; es decir, atribuirle a la subjetividad no vinculada aquella infinitud, en verdad atribuirle necesariamente de un modo total.

Queda claro, para Hegel, que la razón iluminista es aquella que luchó contra sí misma por no incorporar en su dialecticidad su propia negatividad.

43 Ibid., p. 289.

44 Ibid., pp. 293 ss.

45 Ibid., p. 295.

46 SA, vol. III, p. 428.

47 Véase Gernot Bohme, 'Über eine notwendige Veränderung im europäischen Denken', en *Philosophieren mi Kant*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, n. 642, Frankfurt, pp. 229-239.

En este sentido, dice Hegel, la razón volvióse entendimiento. La razón *a priori*, en Hegel, es la unidad sintética, la razón de la reciprocidad mutua de los elementos, la síntesis que incorpora su negatividad de contenido pleno; es, finalmente, la unidad de lo racional-irracional.

En este sentido, podemos constatar en la literatura filosófica hoy día una temática defendida con ardor: la de la *crisis de la razón* occidental, cuya solución tanto aguza la imaginación de los autores. Según mi entendimiento, no existe una crisis de la racionalidad, más una *crisis del entendimiento*, de una razón finita que aún no se iluminó. La propuesta de la razón hegeliana, como totalidad de lo racional-irracional, es salvar la razón finita de una «huida de lo absoluto». Huida ésta concebida en condición de desdicha de la consciencia, cuya transcendencia «natural» consta en realizar el bien universal, mas de pronto reconoce que no aspira a lo Absoluto, mas reconoce a sí misma. Por tanto, no es el Absoluto que debe volver para sí, pero lo finito a sus posibilidades absolutas y aisladas.

Así, el temeroso eudemonismo del sujeto pensante se desplaza hacia una pseudo-religiosidad: el hombre libre, que *está esencialmente en el mundo*, tiene que trascender a sí mismo a partir de sus propias fuerzas y reconocer, así, su realidad común y diferenciada, a la cual el propio se ha entregado. Consecuentemente, él construye, bajo la presión de la consciencia moral, una filosofía en cuanto idea de la felicidad. En esta filosofía, pues, permanece un pensar frágil, porque la consciencia se busca a sí propia, pero se pone todavía como algo distinta.

Ahora bien, la crítica hegeliana está destinada a la racionalidad iluminista que, a la vez, hasta hoy, no se iluminó. Ello significa que la tan vapuleada crisis de la razón, consecuentemente, de la metafísica, fue desplazada, ahora, para dentro de la filosofía contemporánea, para dentro de la finitud, como una crisis del entendimiento no iluminado. Así, no se trata más de la valoración de lo «otro» de la razón, diluido y engullido por la razón absoluta, pero se trata de lo «otro» de la razón finita. «Otro» que se alejó de la finitud, abandonándola a su propio proyecto. Entretanto, el entendimiento finito es frágil, no posee el mínimo de universalidad para realizar el proyecto del bien universal, pues en la ausencia de su «otro», permanece idéntico a sí, aislado y abandonado en el mundo; por tanto, como tal, es *no-relacional*. Al ponerse como substancialidad absoluta, por ende, no reflexiva, no relacional, es incapaz, sin su diferencia, de alcanzar y realizar el ideal ético. Por fin, lo que vivimos hoy es una *crisis de des-razón*.

Esta crisis de des-razón, como ausencia de parámetros universales, por tanto arraigada en la consciencia (entendimiento), aislada en sí misma, nos lleva a un otro puerto.

Con la presencia de la diferencia, la consciencia finita se volvería relacionable, reflexiva y se entendería como un *me* de esta relación. A partir de este entendimiento, la consciencia, el yo, surge cuando yo asumo, en el acto reflexivo, estos pensamientos como siendo míos.

El *me*, distinto del *yo*, es relacional: «me falta paz...»; «me esfuerzo en hacer...». En el *me*, me experimento en el origen en conexión con otro. La relación en que nos encontramos no es neutra: lo que me sucede, me concierne. Al pensar el origen del *me*, evitamos el aislamiento del *yo*, su ausencia de relación y su inclinación narcisista de hacerse importante al mundo. Todavía, evitamos aquí la tentativa paradójica de autofundamentación: pues en el «*me*», *me doy* a mí mismo. Así, como ser pensante, yo acepto que no soy el fundamento de mí mismo. Finalmente, superamos el engaño, en el cual el «*yo*» se formaría como centro de la acción. El «*yo*» no es el centro de la acción, pero sí una instancia de inspección. El apropiarse, en el acto de inspección, sólo de lo que posee, en otra parte, su origen. Esto se puede ver muy bien en Kant: El «*yo*» se forma como sujeto de las representaciones, cuando él se apropia de ellas según el esquema de las categorías. Entretanto, son pensamientos asumidos, de los cuales el «*yo*» se presenta como autor.

Esta filosofía del *me* no puede ser una filosofía de la irracionalidad, pues una renuncia del pensar no sería más filosofía. ¿Se puede, por ejemplo, pensar sentimientos sin que ellos sean apropiados por el pensamiento? El «*yo*» aprópiase de los sentimientos de modo reflexivo. Sentimientos conscientes vuélvense, así, pensamientos. Por tanto, es en la reflexión sobre el *me* que se establece la relación dialéctica del «*yo*» y del *me*. El «*yo*» sale, así, del aislamiento narcisista para relacionarse. Él es una relación no en sí, pero sí un volverse sobre sí mismo, pero después de establecida la relación. Ésta es una síntesis entre dos términos. Hablando con rigor, el «*yo*» aún no puede existir en esta relación. En una relación de dos términos, del «*yo*» y del *me*, la propia relación entra como un tercer término, con el cual cada término se relaciona, en separado, con la relación. Entonces el «*yo*» surge cuando la relación toma consciencia de sí, es decir, cuando ella se conoce a sí como relación, cuando el «*yo*», en acto reflexivo del *me*, asume los pensamientos como siendo suyos. De ahí resulta el «*yo*» como síntesis de sí y de su ser-otro.

Todavía, tal relación no puede haber sido *puesta* por el propio «*yo*», porque existiría sólo una voluntad del «*yo*»: la de no querer ser sí mismo, de querer desembarazarse de sí mismo, y así no podría existir esta otra: la de la voluntad de ser el propio. Ello muestra la dependencia del «*yo*» en el conjunto de la relación, es decir, el «*yo*» (la consciencia finita), vuélvese infeliz porque es incapaz de conseguir, por sus propias fuerzas, el equilibrio y reposo. Ello no le es posible en la relación consigo mismo, pero sí relacionándose *con el que pone el conjunto de la relación*. Fuera de la *totalidad* de la relación, la razón es entendimiento no iluminado, de cuyo esfuerzo reflexivo algo se diluye.

Con Heidegger nos podemos preguntar «si nuestro propio esfuerzo no acaba... en un evadirse oculto de algo que —en verdad no casualmente— no vemos más?»⁴⁸. Ello, dicho en lenguaje hegeliano, significa decir que

48 Véase Martin Heidegger, *Kant und das Problem de Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1975, pp. 237-238.

aquello que se evade de la consciencia, la autoreflexión de las formas, las más exteriores de la consciencia —y en verdad no casualmente— es el Absoluto, el Ser-otro de la consciencia finita, el responsable por el establecimiento, porque el Absoluto propio quiere, como dice Hegel, del conjunto de la relación de sí como finitud.

Prof. Dr. HELENO CESARINO

OBRAS PRIMARIAS

Fichte, J. G., *Obra en 11 volúmenes*, editada por I. H. Fichte, Berlín 1971.

—, *Obra selecta en 6 volúmenes*, editada por Fritz Medicus, Leipzig 1911. Será citada como *F.M.*

Hegel, G. W. F., *Obra en 22 volúmenes (Jubiläum Ausgabe)*, editada por Hermann Glockner, Stuttgart 1965 ss. Será citada como *JA*.

—, *Obra en 20 volúmenes*, editada por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1971. Será citada como *SA*.

Schelling, J. F. W., *Obra* editada por K. A. Schelling, Stuttgart y Augsburg 1856 ss.

—, *Aus Schellings Leben in Briefen*, editado por G. L. Plitt, Leipzig 1869 ss.