

*Los fundamentos de la filosofía idealista alemana: Kant, Fichte, Schelling**

La sociedad alemana estuvo, en su constitución como sociedad capitalista, marcada por rasgos histórico políticos que la diferenciaron regresivamente de otros procesos de consolidación burguesa; para el caso, del francés y el inglés. Pues bien, lo que este momento nos interesa indagar es cómo se expresó la constitución de la sociedad alemana como sociedad burguesa en el pensamiento filosófico. Luego analizaremos los aportes metafísicos de tres autores: Kant, Fichte y Schelling.

Así como en la sociedad inglesa la evolución rápida de la burguesía y el compromiso concertado entre esta clase y la nobleza marcaron el pensamiento filosófico inglés con un cariz empirista y sensualista, y en Francia el desarrollo “normal” de la burguesía y del Estado nacional coadyuvó a la cristalización de un pensamiento filosófico de corte marcadamente racionalista, Alemania, con todas las características propias de su estructura socioeconómica, fue la matriz de una tendencia filosófica marcadamente idealista subjetiva; es lo que se ha dado en llamar *idealismo alemán*. Porque la reflexión alemana, a diferencia de la francesa, lo que en último término pretendía era pensar su propia enfermedad, su propia crisis; más aún, además de pensar su propia decadencia, lo que buscaba era determinar los medios de su solución. Aquí hace su aparición el tema de la moral y lo práctico, tan centrales en el pensamiento idealista alemán.

Como señala Goldmann, “el pensamiento alemán, propio de una sociedad enferma, se dirigía principalmente hacia sí mismo, hacia su propia enfermedad y los medios para curarla. Todos los grandes sistemas filosóficos alemanes parten del problema de la moral, del problema práctico, casi desconocido para los filósofos franceses hasta Bergson”¹, que están más bien interesados por el problema del conocimiento o de la verdad, y no por lo que se debe o no hacer: el problema ético es una urgencia para la sociedad alemana y si se echa una mirada a la temática central abordada por los grandes filósofos alemanes del idealismo, nos parece de singular claridad el problema de lo ético-moral. “Nos parece claro —escribe

Goldmann— que ya en Leibniz el problema de la moral ocupa un lugar preponderante. Pero después de él ya no caben dudas. El primado de la razón práctica en Kant; la *Tathadlung* (acción creadora) de Fichte; la “voluntad” de Schopenhauer o el Zarathustra de Nietzsche; en todas partes es lo ‘práctico’, la voluntad, la acción lo que constituye el problema central y el punto de partida de los grandes sistemas filosóficos alemanes”². Y ello porque la construcción de la nación alemana como nación burguesa, planteaba, de una manera u otra, esa problemática. Tan es así que incluso la producción artística literaria de Alemania de ese período no escapó a este desafío de la moral. “Basta evocar —dice Goldmann— las principales obras de Goethe, Schiller, Holderlin o Kleist para percibir al punto aquella diferencia [respecto de la producción artística francesa]. Aquí se trata de lo ideal, de lo que deber ser; en lenguaje filosófico; de problemas morales”³.

En resumen, la problemática histórico social vivida por Alemania en su constitución como sociedad burguesa plantea al pensamiento filosófico una serie de desafíos intelectuales, que apuntan, ante todo, a la acción: a la acción tendiente al “deber ser”, al ideal, y ello porque, como se ha dicho repetidamente, los pensadores alemanes pensaban teóricamente, si es que se puede decir así, lo que otros vivían; este modo de vivir de los otros era para ellos una aspiración; una aspiración que se expresaba como exigencia ética.

1. Kant: la fundamentación del idealismo alemán

El tema de si Kant pertenece o no a eso que se ha dado en llamar el idealismo alemán, es algo en que los historiadores de la filosofía no se ponen aún de acuerdo. Como quiera que sea, en el estudio del idealismo alemán Kant no puede dejarse a un lado, pues en este pensador es que se fundamentan, sea por rechazo o por aceptación, los grandes filósofos alemanes del idealismo. Por tanto estudiar, a Kant implica aproximarse a los fundamentos del idealismo alemán o cuando menos a sus orígenes, los cuales marcan una problemática filosófica específica.

Pero, ¿por qué la afirmación de que en Kant se encuentran los fundamentos o, cuando menos, los orígenes del idealismo alemán? Esto se puede responder apelando a la ruptura que inaugura Kant respecto de sus predecesores alemanes en la manera de concebir la realidad (el ser), la cual es asumida por los sucesores de este filósofo: la búsqueda totalizadora y sistemática de los principios unificadores del ser. Con Kant, como escribe J. Hirschberger, “el subsiguiente idealismo alemán comienza una nueva etapa en la filosofía. Ésta recobra su profundidad, vuelve a ser investigación de los últimos principios y se afana otra vez por conquistar una fusión sistemática y cerrada de la totalidad del ser, partiendo de un principio unitario. Kant nos ofrece una construcción filosófica perfectamente trabada en todas sus partes”⁴.

Con Kant, la metafísica alemana reinicia la comprensión global y sistemática del ser. Además, con este autor se inicia en Alemania el pensamiento que tiene como uno de sus temas principales la praxis, la acción ética, la acción tendiente al deber ser. En buen medida, una de las grandes exigencias de esta filosofía (desde un punto de vista teórico) es la exigencia a la acción moral, a la acción ética. Éste es el otro gran aporte del pensamiento kantiano al pensamiento idealista alemán; el tema moral, como exigencia práctica. Porque, pese a la innegables diferencias existentes entre Kant y los grandes idealistas alemanes, como Fichte, Schelling y Hegel, es indudable que en todos ellos se encuentra “un filosofar sostenido siempre por un alto idealismo ético y metafísico”⁵. Como escribe Goldmann, “casi todos los pensadores alemanes importantes, aunque no fueran ya Kantianos, al menos partieron de Kant y de la necesidad de adoptar una posición clara frente a sus ideas. Bastante pensar en Fichte y en Hegel, y en nuestros días de Lask, Lukács y Heidegger”⁶.

1.1. El problema filosófico

Indudablemente, el pensamiento kantiano está estructurado, como sistema filosófico, conforme a cuatro grandes temas: *la metafísica, la moral; la religión y la antropología*. Esos temas responden a las cuatro grandes preguntas que se formula Kant: ¿qué puedo hacer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el hombre? Ante estas cuatro preguntas se hace patente la importancia que tiene para Kant el problema de la acción: lo que se puede y lo que se debe hacer, como objetos centrales de lo que es para él la metafísica y la moral, y ambas cosas como paso previo para determinar qué es el hombre y lo que de todo ello se puede esperar. Porque, como apunta K. Kosik, “independientemente de las diversas interpretaciones, las tres primeras preguntas predeterminan la respuesta de qué sea el hombre. El hombre es un ser que sabe lo que puede conocer, lo que tiene que hacer, y lo que puede esperar”⁷. Todo lo demás cobra sentido en su referencia al hombre, que en Kant es un sujeto cognoscente o un sujeto de conocimiento; un sujeto cognoscente que actúa y vive, y sólo en relación al cual el mundo adquiere su pleno sentido. Que el modo de actuar del hombre lo conciba Kant, por otro lado, en términos puramente subjetivos no resta profundidad a su pensamiento. Ya que afirmó Kosik: “en este horizonte intelectual así trazado [el horizonte kantiano], otras nuevas generaciones elaboran sus complementos o precisiones y llegan a la conclusión de que el hombre no es sólo un ser cognoscente, sino un ser que vive y actúa: el hombre el sujeto del conocimiento”⁸. En Kant, esta perspectiva ya está trazada. Vista la obra kantiana globalmente, el tema ético-moral sobresale como central. El problema del conocimiento, ligado estrechamente al anterior, no carece tampoco de menor importancia; al igual que el tema de Dios o del hombre. Dado que un tratamiento detallado de estos temas, o de algunos de ellos, excede el marco de estas páginas, nos centraremos

en los temas siguientes: el problema del conocimiento, el problema de la moral y el problema de la dialéctica.

En primer lugar, el problema del conocimiento. Este es el problema del que en lo fundamental se ocupa Kant en su metafísica. Hasta tal punto este tema es importante para la metafísica kantiana, que muchos ponen como objeto de la metafísica en Kant la posibilidades del conocimiento. Es decir, en Kant la metafísica debe ser una ciencia acerca de los principios que hacen posible el conocimiento de las cosas; de las posibilidades del conocimiento⁹. En esto insiste Zubiri cuando dice que, para Kant, “la filosofía ha de ser la búsqueda de los principios del saber verdadero acerca de las cosas”¹⁰, es decir, de los fundamentos del conocimiento verdadero. La gran obra de Kant, *Crítica de la Razón Pura*, estará destinada a dar cuenta de estos fundamentos, de estos principios fundamentales del conocimiento.

El conocimiento teórico para Kant, es decir, el conocimiento científico, no puede darse si no como resultado de una síntesis entre las categorías *a priori* del entendimiento y las instituciones sensibles: éste es el resultado al que llega Kant. Y a ello no podía arribar si no mediante la aceptación de unos postulados empiristas y racionalistas. Son las dos concepciones fundamentales con las que Kant se enfrenta y a las que, en buena medida, busca superar, siendo su enfrentamiento con el racionalismo más claro. Sin embargo, en esta superación lo que Kant intentará es hacer una síntesis. “Intenta Kant una síntesis del racionalismo y empirismo”, dice Hirschberger. Y añade: “del primero toma la tesis de que la ciencia debe dar proposiciones de valor universal y necesario; del segundo toma la tesis de que la ciencia debe interrogar a la experiencia sensible”¹¹. Quedarse con uno de esos términos implicaría en Kant volver al empirismo o volver al racionalismo que a él le parecen estrechos. Más no hay que perder de vista que la intención principal de Kant es reivindicar la importancia de la experiencia sensible, en el proceso de conocimiento cierto. De allí que su obra sea una crítica de la razón pura y que en la misma pretenda, como él mismo lo dice, “erigir un tribunal que asegure a la razón en sus pretensiones legítimas y acabe, en cambio, con todas sus arrogancias infundadas... Este tribunal no es otro que la crítica de la razón pura misma”¹².

Y es que si bien Kant no puede prescindir de la razón, de sus principios y de sus leyes, para el proceso de conocimiento de las cosas, le parece que por sí misma es incapaz de brindar una conocimiento científico, apodíctico, riguroso y verificable sobre lo real. Estas limitaciones de la razón son las que Kant se propone abordar en su metafísica; que es la “crítica de la facultad de la razón en general, respecto a todos los conocimientos que pueda alcanzar independientemente de toda experiencia... porque el tema capital es siempre qué y cuánto pueden conocer entendimiento y razón, independientemente de toda experiencia”¹³. Entonces, el problema con el que se enfrenta Kant cuando aborda el tema

del conocimiento consiste en establecer las limitaciones que pueda tener la razón por sí sola para brindar conocimiento cierto; las limitaciones de la razón para conocer con independencia de la experiencia. ¿Cuáles son las conclusiones a que llega Kant?

Primero, Kant piensa —y en su obra lo argumenta detenidamente— que un conocimiento teórico (científico) sólo se puede obtener de los fenómenos, es decir, de los hechos que se nos aparecen y dan a través de los sentidos. De aquellas cosas, tengan existencia o no, de las cuales es imposible tener algún tipo de experiencia nada científico se puede decir. Aunque, por otro lado, no basta con la experiencia que nos proporcionan los sentidos para lograr ese tipo de conocimiento. Se necesita también de un momento racional, de un momento racional-subjetivo; la síntesis de este momento con el anterior constituye un conocimiento científico: éste sólo se puede tener de “objetos”.

Segundo, la pretensión de alcanzar conocimiento teórico científicos de cosas fuera de la experiencia —es decir, allende los sentidos— es, para Kant, una pretensión que sólo puede conducir a problemas; aparte de lo incierto que tiene que ser un conocimiento de esa naturaleza. Más aún, en un nivel de pensamiento y de reflexión separado de la experiencia sensible, el conocimiento en sentido estricto es imposible; tan imposible que en casos extremos se cae en ilusiones absurdas, en falacias y contradicciones. Lo cual, por otra parte, no quiere decir que la razón no pueda concebir ideas con independencia de las intuiciones sensibles.

Tercero, de hecho, la razón puede pensar y piensa las cosas en sí, y lo hace mediante tres grandes ideas, llamadas por Kant principios de la razón pura: *mundo*, *alma* y *Dios*. Es con estas tres ideas o principios, que corresponden a una realidad que no se nos es dada sensiblemente, que el entendimiento y el conocimiento amplían heurísticamente sus horizontes y se orientan en la búsqueda del saber.

Cuarto, los problemas del conocimiento teórico nacen justamente cuando se pretende convertir en objeto de conocimiento a las cosas en sí. Cuando a éstas se les pretende convertir en objeto de saber de igual índole que los temas naturales o físicos; peor aun, cuando lo que se intenta es lograr un verdadero conocimiento sobre ellas. Estos son los casos extremos que arriba mencionamos. En ellos se cae en la falsedad, en las apariencias y en las contradicciones. Y es que la realidad *noumenal*, la realidad de las cosas en sí, no se puede conocer científicamente.

En resumen, para Kant, las posibilidades del conocimiento están limitadas por lo que sus experiencias puedan brindar al hombre; por el ámbito de fenómenos con los que sea capaz de habérselas. Y la razón al referirse a los temas que propiamente le compete —los temas del mundo *neumenal*—, lo tiene que hacer en función del entendimiento, en función orientadora de éste, asumiendo una función heurística con respecto al mismo; de no hacerlo así, de centrarse en el

noúmeno como un problema del que se quiere dar cuenta científicamente, corre el peligro de verse abocada a un mar de contradicciones, de apariencias y de paralogismos. La razón puede pensar todo una y otra vez sobre el mundo de las cosas en sí, pero que pueda alcanzar un conocimiento estricto de él es imposible; conocer y saber no se identifican sin más con el pensar.

Finalmente en Kant, si bien es cierto que la realidad de las cosas en sí —al ser pensadas por la razón— fuerzan al hombre a avanzar en dirección de ellas, en una dirección tendiente a totalizar y unificar conocimiento en función de los tres grandes principios de la razón ya aludidos, también lo es que es imposible que éste logre alcanzar en algún momento totalizar u unificar la diversidad y dispersión del mundo fenoménico; eso, por más que se intente, es teóricamente imposible.

1.2. El problema ético

Por otra parte, está el problema de la moral. Ya vimos la importancia que tiene para Kant el tema del “deber ser”. Las raíces socio-culturales de esta problemática ya han sido presentadas. Limitémonos ahora a plantear cómo aborda Kant este problema. Este autor concluye en su tratamiento del tema del conocimiento que de las cosas en sí (*noúmeno*) es imposible lograr un conocimiento científico, un conocimiento apodíctico; asimismo, Kant ha dejado en claro la importancia heurística de los principios *nouménicos* en la clarificación de los horizontes y límites por los que marcan al entendimiento en la búsqueda de la verdad. También ha planteado la imposibilidad de que en algún momento, y por más que se conozcan y se amplíe el campo de los fenómenos, ese mundo *nouménico* sea conocido: por más que guíe al entendimiento nunca se alcanzará una aprehensión de sus tres grandes principios (mundo, alma y Dios), los cuales forman una realidad aparte; una realidad independiente del mundo fenoménico, cuya incognoscibilidad no se puede poner en duda.

Es en el marco anterior que aparece el tema de la moral en Kant. Es un hecho que teóricamente es imposible alcanzar la plena racionalidad y unitariedad propia de los principios de las cosas en sí. Sin embargo, a Kant le parece que ello no es imposible prácticamente, *mediante la razón práctica*. Es ésta la que debe dar al individuo la respuesta. Pero una respuesta de carácter moral, individual, subjetiva, porque, como señala Goldmann, la pregunta central de la moral kantiana ¿qué debo hacer?, “tiene para Kant este único significado: ¿qué debo hacer para realizar lo absoluto, la totalidad perfecta, el conocimiento del universo y el reino de los fines?”¹⁴. Kant diría: “la moral da respuesta a esta pregunta”. Pero una moral individual. Y sin dejar de ser importante este carácter individualista de la ética kantiana, no es de menor importancia destacar el momento de exigencia a la acción que la misma comporta; se trata de una exigencia porque hace cargar sobre las espaldas del individuo el que lo mejor de la realidad se realice: depende de su acción y nada más.

Al individuo se le exige la búsqueda práctica de una realización más plena de lo existente a su transformación. Según Goldmann, “puesto que existe una mínima esperanza de que un día, en alguna parte, dentro de un mundo inteligible pueda realizarse lo absoluto, debes actuar como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una ley general de la naturaleza, es decir, como si la realización de lo absoluto dependiera de esta sola acción que ahora vas a realizar, como si ella no dependiera más que de tu voluntad y de tu acción”¹⁵. Si el individuo no actúa conforme a esas exigencias de realización más plena de lo real, entonces traiciona su propio destino, su propia vida, su libertad y su razón; por tanto, está obligado a responder al desafío de la ley moral. Goldmann insiste: “no hay para Kant voluntad buena que no esté dirigida exclusivamente hacia la realidad y la realización”¹⁶. Dar la espalda a este desafío es una traición al propio destino. Lo único que puede salvar el carácter moral y bueno de la acción humana es que obstáculos exteriores y superiores la impidan o desvíen; pero si es la misma voluntad la que desfallece y se vuelve vacilante, entonces su estatus de *mala voluntad* se vuelve indudable. Así pues, el problema ético moral lleva a Kant a plantear la superación en el plano práctico de la ruptura entre la realidad de las cosas en sí y la realidad de los fenómenos; una superación que se expresa como una exigencia moral para los individuos, y de la cual depende que éste alcance mayor plenitud, mayor racionalidad y mayor libertad. “La determinación completa, totalidad, sería realización de un ‘reino de fines’”, es decir, exactamente lo contrario de la sociedad actual, en que con excepción de algunas formas de comunidad... el hombre nunca es más que un medio¹⁷.

En conclusión, se ve cómo, en Kant, están ligados el tema de la moral con el tema del conocimiento; es casi imposible formarse una imagen correcta del uno sin hacer referencia al otro. En palabras de Goldmann, “así como en el plano teórico el sentido auténtico de la vida humana es tender, a partir de la realidad formal de la experiencia empírica espacio y temporal, hacia la totalidad, de igual modo en el plano práctico el deber del hombre es adoptar la totalidad del contenido como única directiva y obrar como si la realización de ésta dependiera exclusivamente de su acción actual”¹⁸.

1.3. El problema de la dialéctica

De la dialéctica hay que decir que para Kant fue un frente de ataque. En efecto, él dedicó buena parte de su obra y de su reflexión a criticar y combatir a la dialéctica. Pero, ¿qué entiende Kant por dialéctica? Brevemente: aquellas reflexiones racionales que insistentemente pretenden dar cuenta científicamente de las cosas en sí (de la realidad nouménica) y que, en esa búsqueda puramente conceptual, caen irremediabilmente en proposiciones y argumentaciones contradictorias. Se trata de la caída del yo, el sujeto, en paralogismos o en antinomias de la razón pura en el momento en que pretende dar cuenta de las cosas en sí.

Con todo, pese a su rechazo de la dialéctica, Kant fue uno de principales impulsores en la modernidad.

Es claro que en Kant se expresa una intuición dialéctica en las vinculaciones que establece, cuando aborda el problema del conocimiento, entre el mundo de los fenómenos —las cosas sensibles— y el mundo de las cosas en sí. Aquí, de algún modo, se establece un vínculo dialéctico entre lo sensible y lo no sensible, entre el fenómeno y la esencia, entre lo finito y lo infinito, entre lo diverso y lo único. Y ello por dos razones: la primera porque el mundo nouménico y el mundo fenoménico están en contradicción, es decir, se niegan recíprocamente. Pero, además de negarse, ambos están articulados en algún tipo de unidad, la cual se expresa en ese dinamismo que está llevando al entendimiento, sin lograrlo jamás, a unificar la totalidad de sus experiencias. Hay, pues, en esta concepción del conocimiento en Kant dos características que son propias de toda concepción dialéctica: la negatividad y el movimiento.

Por otra parte, un aporte de Kant a la dialéctica se manifiesta cuando trata el problema ético; mejor aún, cuando trata el problema de la realización de la cosa en sí por la vía práctica. Aquí se hace presente una concepción, todo lo rudimentaria que se quiera, del proceso dialéctico o de la dialéctica como proceso. Asumiendo la contradicción existente entre el *noumeno* y el *fenómeno*, Kant plantea la constante superación de esa contradicción por la actividad moral de los individuos, la cual implica una síntesis, ciertamente provisional, de contrarios; una síntesis dinámica. Aparecen aquí elementos dialécticos más precisos: la ideas de proceso, síntesis y finalidad. En resumen, Kant, siendo un pensador contrario a la dialéctica, tuvo un pensamiento dialéctico. Se trató de una dialéctica inconclusa, que sólo mostró su potencialidad en el desarrollo posterior del pensamiento filosófico moderno.

2. Fichte: su propuesta filosófica

Fichte es una de las figuras más sobresalientes del idealismo alemán. Su actividad filosófica se enmarca, en este sentido, dentro de las perspectivas filosóficas trazadas por Kant: el problema ético moral, el tema del conocimiento y la conquista de una humanidad plena para el hombre. Sin duda alguna, Fichte no es un simple continuador de Kant; su obra, si bien tiene momento de continuidad con la filosofía kantiana, tiene también momento de ruptura con la misma. Precisamente, la ruptura con Kant fue uno de sus propósitos fundamentales. Por ello, en esta breve referencia a Fichte es útil prestar atención tanto a su convergencia como a su ruptura con Kant. También es pertinente caracterizar globalmente la filosofía fichteana para, desde ella, tocar los puntos objeto de nuestro interés.

De modo general, se puede decir que Fichte inicia sus reflexiones a partir de Kant; en concreto lo hace suprimiendo la cosa en sí. Como señala F. Larroyo,

“el idealismo de los postkantianos suprime este último residuo de la realidad metafísica... J.G. Fichte (1762-1814) fue el primero que inicia esta modificación de la filosofía kantiana. Lo lleva a cabo creando el llamado idealismo ético, y con ello, una nueva concepción voluntarista del mundo y del vida”¹⁹. Detengámonos brevemente en estos dos aspectos de la filosófica fichteana: la índole de ese idealismo ético y voluntarismo del mundo y de la vida que le fue colateral.

2.1. El idealismo ético

Sin temor a equivocación se puede afirmar que en Fichte el tema central de la filosofía es, todavía con mayor fuerza que en Kant, la acción moral, es decir, la acción que libremente crea y transforma el mundo. Pero en Fichte la acción moral reviste una dimensión distinta de la acción moral kantiana: *de ella depende la creación toda del mundo*. Y es por ello que la moral, en cuanto actividad, ocupa un lugar fundamental en su sistema filosófico. Como escribe F. Copleston, [para Fichte] “el dogmático.. subraya la cosa, el no-yo. Pero el pensador que tenga algún interés auténtico por el sujeto libre y moral hallará el principio básico de la filosófica en la inteligencia. En el yo más que en el no-yo... el interés de Fichte por el yo libre y moralmente activo queda claramente definido desde un principio”²⁰. Justamente, Fichte se propone revalorizar la función del sujeto libre y moral en la construcción del mundo.

La presencia de Kant, por otro lado, se hace sentir en esta problemática, especialmente *La crítica a la razón práctica*. No hay que olvidar el lugar que ocupa en esa obra la acción moral. Pero el kantiano no se hace sentir solamente por la primacía que adquiere en un determinado momento la práctica, sino porque el punto de arranque mismo del filosofar fichteano lleva a darle un lugar central a la práctica moral. ¿Cuál es ese punto de arranque? Pues bien, lo que le interesa a Fichte es responder filosóficamente las siguientes preguntas: ¿cuál es la causa o el fundamento de la experiencia? ¿Cómo hemos de explicar el hecho de que gran cantidad de representaciones se imponen al sujeto? Para responderlas, Fichte crea un sistema ético filosófico en el cual las mismas puedan ser tratadas.

Ya desde aquí se puede ver la filiación Fichte-Kant. Es el problema de la experiencia, como problema ligado al del conocimiento, lo que la metafísica fichteana se propone abordar; es decir, el problema de los fundamentos o causas de la experiencia. Indudablemente, la temática es kantiana. “Como algo subyacente e inspirador de la investigación teórica de los fundamentos de la experiencia —escribe Copleston—, hay una profunda convicción del significado primario de la actividad libre y moral del hombre, y por esto, prosigue la insistencia de Kant de la primacía de la razón práctica, la voluntad moral”²¹. En la problemática central abordada por Fichte, así como en su respuesta, se hace sentir la influencia de Kant. Detengámonos más en detalle en esta discusión.

En primer lugar, ¿cómo es abordado el problema de la fundamentación de la experiencia? Para Fichte hay dos posibilidades al respecto, que están afincadas en el hecho de que en el proceso de una experiencia hay *algo* experimentado a través de *alguien* que lo experimenta. Ante esto se vislumbran dos posibilidades: una, que se intente explicar la experiencia a causa de la cosa en sí; otra, que se la explique como producto de la inteligencia, del pensamiento creador. Según F. Larroyo, “para él, sólo existen dos orientaciones fundamentales en la filosofía. Una parte del no-yo, del objeto, y culmina en la pregunta: ¿cómo es posible que el objeto determine la estructura del sujeto? La otra arranca de la conciencia del yo y pregunta: ¿cómo la conciencia, la conciencia en general, se llega a representar un objeto, un mundo de objetos? La primera orientación desemboca por necesidad en el naturalismo y determinismo, y elimina el concepto de libre personalidad, la segunda conduce directamente al idealismo”²².

Fichte apuesta por la segunda alternativa, pues para él es inadmisibles admitir que sea el objeto, la cosa en sí, el que determine —o sea el fundamento de— la experiencia o “la totalidad del sistema de representaciones”. “Si la cosa, el objeto, se toma como principio fundamental de la explicación, la inteligencia quedaría reducida a un mero epifenómeno”, comenta Copleston a propósito de la alternativa privilegiada por Fichte²³. Es precisamente para evitar que la inteligencia quede convertida en un epifenómeno —con lo cual falsearía teóricamente su propia esencia— que a nuestro filósofo no le queda más salida que darle un estatuto fundacional. Según Fichte —opina Copleston—, “el filósofo que desea evitar el dogmatismo y todas sus consecuencias, y que está dispuesto a ser lógico, tiene que eliminar la cosa en sí (el objeto, la cosa, independiente del sujeto) como factor de la explicación de la experiencia”²⁴; ya que su fundamento se encuentra, como vimos arriba, en la misma inteligencia, en la subjetividad.

Por tanto, Fichte aborda el problema de los fundamentos de la experiencia desde una doble perspectiva. Primero, preguntándose por la función que tiene en ella la cosa en sí, es decir, considerándola desde el objeto. Segundo, preguntándose por la función que desempeña en ella el sujeto, la inteligencia. Según Copleston [el filósofo], “puede intentar explicar la experiencia... como producto de la inteligencia en sí, es decir, del pensamiento creador, o, también, puede explicar la experiencia como efecto de la cosa en sí”²⁵. Ante estas dos alternativas, Fichte se decidió a favor de la primera, especialmente en su libro *Teoría de la ciencia*.

Por otro lado, nos interesa también destacar el resultado a que llega Fichte luego de haber tratado los puntos centrales de su problema. Para este autor, es el sujeto, no el objeto, el que determina y fundamenta las experiencias. Así debe reconocerlo, piensa él, cualquier sistema filosófico que pretenda evitar la vía del dogmatismo y que, asimismo, centre su interés filosófico fundamental en el sujeto libre y moral. No proceder así es una muestra de inmadurez e inconciencia

filosófica, así como del dominio que ejerce el determinismo dogmático. Fichte resuelve la polémica sobre la determinación de la experiencia —ya sea por el sujeto o ya sea por el objeto— a favor del primero, a favor del 'yo'. "El dogmático —escribe Copleston—, carente de interés, subraya la cosa, el no-yo. El pensador que tenga algún interés auténtico por el sujeto libre y moral hallará el principio básico de la filosofía en la inteligencia, en el yo más que en el no-yo"²⁶. Pero aún hay más. Y es que la dicotomía yo no-yo no es una dicotomía que exista realmente.

Ambos términos son resultado de un proceso de abstracción, que es justamente el que crea la problemática de las dos vías entre las cuales tiene que optar el filósofo. Pero en la realidad plena de la conciencia los factores inteligencia-cosa, sujeto-objeto, forman una unidad indisoluble. Sólo la abstracción permite hablar de cosa en sí e inteligencia en sí: realmente, en la conciencia real, están mutuamente entrelazadas. Por ello, el rotundo rechazo de Fichte a buscar la explicación de la experiencia en la cosa en sí: ésta es algo derivado, algo que sólo existe, no como Kant en una esfera de realidad exterior a la subjetividad, sino como un momento de ésta, como un producto del "yo puro". Es éste el que se desdobra en los dos términos: yo, no-yo. "Limitarse a constatar esta dualidad —dice F. Larroyo—, había sido el error de Kant. Hay que reconocer que los dos términos son puestos por el yo, bien que por el yo puro, ello es, un yo entendido en forma universal (...) el yo puro no es una sustancia, sino una actividad, un proceso inagotable"²⁷.

Se trata de un proceso inagotable de objetivación de sí mismo: la cosa en sí y el sujeto expresan esta transmutación, por así decirlo, de yo puro. "Cada acto de objetivación presupone —dice Copleston—, un yo puro... el yo puro se revela a sí mismo ante la reflexión por su actividad objetivadora... Por ello, Fichte concluye que el yo puro no es lo que actúa, sino que es simplemente actividad o hacer... La inteligencia para el idealismo es hacer (...) y nada más que esto; nunca debiera llamarse cosa activa (...)"²⁸.

En resumen, más allá de la cosa en sí o del sujeto como entidades contrapuestas y separadas, lo que se tiene primariamente es una realidad en la que aquellos dos momentos se encuentran fundidos, y que en virtud de su mismo proceso de objetivación se hacen presentes y cobran autonomía: esa realidad primaria es el *yo puro*. Un yo puro que objetivándose no sólo crea las cosas, sino que se revela a sí mismo en y a través de estos procesos de objetivación. Un yo puro que crea tanto al sujeto (la conciencia de sí mismo) como el objeto (la cosa en sí). *La tarea de la filosofía es la reconstrucción sistemática de esta actividad objetivadora*. Por ello, igualmente está justificado, y es una exigencia de verdad, situar como principio del sistema filosófico al yo, al sujeto: es el punto de partida para captar los momentos de la objetivación del yo puro, es el vehículo de esa objetivación.

¿Por qué llamar a la filosofía fichteana “idealismo ético”? Se llama así porque sitúa en la interioridad subjetiva del hombre las posibilidades de crear la totalidad de las cosas: del yo puro depende todo lo demás; de un yo puro actuante en sus sucesivas objetivaciones. Es, en otras palabras, un idealismo porque ve al mundo, a las cosas, como una producción del sujeto; y tiene un talante ético porque las objetivaciones, además de expresarse en la actividad del sujeto, son objetivaciones tendientes al “deber ser” en libertad, es decir, a un deber ser en el que “la ley moral y el hecho real están unidos mediante la libertad... El último fin de la moral es la realización de la razón en una comunidad de seres libres”²⁹. Ésta es, en último término, la moralidad del idealismo fichteano: una moralidad, como actividad, que todo lo hace, y que lo hace tendiendo procesualmente hacia la libertad, hacia el orden moral absoluto. Es una moralidad que se realiza, que realiza los fines del yo puro, por la humanidad entera misma: no por razones exteriores al ser humano ni por razones puramente individuales. “[Es] la humanidad —escribe F. Larroyo— [la que] tiene que realizar este orden divino... el hombre ha de recorrer un largo trecho para salvarse, más lo ha de hacer con sus propios pies. Si no pudiera hacerlo por sí mismo, no sería una vida viva, y no habría sido realmente ni siquiera una vida, sino que todo habría permanecido petrificado en ser rígido, inmóvil, muerto”³⁰.

2.2. El voluntarismo y la dialéctica

Digamos ahora dos palabras sobre el voluntarismo del mundo y de la vida que es inherente a la concepción filosófica sostenida por Fichte. Ante todo, hay que señalar la primacía absoluta que tiene en Fichte la razón práctica como punto nodal de explicación de la creación del mundo y de la vida. Al depender todo de la actividad del sujeto, de una subjetividad libre, toda ley externa a la ley ético moral —es decir, externa a lo que la propia conciencia dicte a la humanidad—, o toda imposición determinista, queda anulada. “Por lo general —dice Fichte— se ha entendido la doctrina de la ciencia como si en ella se atribuyeran a lo individual efectos tales como la producción de la totalidad del mundo material... Esto es completamente erróneo: no es lo individual, sino la vida espiritual e inmediata la que crea todos los fenómenos, incluyendo los fenómenos individuales”³¹. Es la vida espiritual la que se autorrealiza produciendo la totalidad de las cosas.

¿Cómo aparece la dialéctica en Fichte? De un modo bastante acentuado, la dialéctica fichteana es una dialéctica subjetiva: es decir, una dialéctica centrada en la interioridad del sujeto: es, en sentido estricto, una dialéctica del conocimiento. Mejor aún, para Fichte la dialéctica es un método. ¿En qué consiste este método? Bien: en donde éste se expresa mejor es en el proceso de reflexión filosófica que se realiza con el propósito de indagar los fundamentos de la experiencia. Veamos cómo sucede esto, pero antes dejemos apuntado que en Fichte

aparecen las tres ideas básicas de la dialéctica como conocimiento: posición (tesis), contraposición (antítesis) y limitación recíproca (síntesis).

Fichte parte de la proposición de que el yo, el sujeto, es aprehendido como yo puro en su actividad, en la cual existe originariamente. “La proposición fundamental de la filosofía —escribe este autor— es la de que ‘el yo que originalmente es su propio ser’... [el yo] se ve en cuanto que se afirma a sí mismo... Ponerse a sí mismo y ser son una misma cosa para el yo”³². Ésta es la tesis.

Pero en la medida en que se cobra conciencia de esta actividad del yo puro —ya que la actividad original del yo no es consciente de sí misma— surge la contraposición (necesaria para cobrar esa conciencia) con el no-yo. “Esta conciencia no se da sin que el no-yo se oponga al yo. De aquí resulta la segunda proposición de la filosofía: “un no-yo es simplemente opuesto al yo”³³. Ésta es la antítesis. Y entre esta antítesis (que es un no-yo ilimitado) y la tesis (que es un yo también ilimitado) se libra una confrontación por exclusión recíproca, una confrontación por la mutua aniquilación: una lucha a muerte entre dos momentos de la misma unidad. “Este no-yo ilimitado —escribe Copleston— se opone al yo dentro del mismo yo... La actividad ilimitada que constituye el yo puro, o absoluto, tiene que poner el no-yo dentro de sí mismo. Pero si ambos son ilimitados, tenderán necesariamente a excluirse entre sí. Tenderán a obstaculizarse, a aniquilarse”³⁴. Pero dado que la realidad de los dos momentos anteriores, especialmente por lo que tienen de ilimitado, haría imposible la existencia de la conciencia, es necesario buscar una solución.

Esa solución es la síntesis de las dos proposiciones anteriores. Una síntesis que se enuncia en la siguiente proposición: “‘yo pongo en el yo un no-yo divisible, como opuesto al yo divisible’. Es decir, el yo absoluto pone dentro de sí mismo a un yo finito y a un no-yo finito. Ambos se limitan recíprocamente y se determinan entre sí”³⁵. Y así es resuelta la contradicción entre los términos opuestos.

En suma, la síntesis: lo que hace es limitar en este caso la ilimitabilidad de los momentos contrapuestos resolviendo la contradicción y la oposición. “Con otras palabras, la síntesis demuestra lo que significa la antítesis, para que no surja la contradicción entre un yo ilimitado y un no-yo ilimitado... la actividad que fundamenta la conciencia forzosamente tiene que producir la situación en la que el yo y el no-yo se limiten entre sí”³⁶. Esta clarificación progresiva de las contradicciones, así como su solución sistemática, son una obra del pensar filosófico mismo: una obra de la filosofía mediante la cual el yo puro va cobrando conciencia de sí. En otras palabras: lo que hace el filósofo al ir describiendo el proceso de tesis, antítesis y síntesis es expresar el autoconocimiento que el yo puro va cobrando de sí mismo en sus continuas objetivaciones.

En conclusión, la dialéctica en Fichte es un método de conocimiento que, valiéndose de los tres momentos básicos de la misma (tesis, antítesis y síntesis), permite conocer el despliegue del yo-puro así como también expresar el autoconocimiento, la autoconciencia, que este yo-puro va cobrando de sí mismo. Es, además, una dialéctica subjetiva, primero, porque se limita a ser un método de conocimiento, un modo de ordenar los pensamientos y los razonamientos; y, segundo, porque lo que se da a conocer por medio de esa dialéctica no es una cosa real, sino una subjetividad.

3. Continuidad Fichte-Kant

Por razones obvias no podemos aquí destacar la totalidad de puntos de convergencia entre Fichte y Kant. Bástenos aludir a los que a nuestro juicio son los más relevantes.

(a) Un punto importante de encuentro y de continuidad Fichte-Kant lo constituye el tema de lo ético-moral, que en ambos autores recibe un trato preferente y central. En otras palabras, lo ético-moral, como problema de exigencia de la praxis que busca el deber ser, es en ambos autores un pilar fundamental de sus respectivos sistemas filosóficos.

(b) Otro punto importante de convergencia entre ambos filósofos se encuentra en la importancia también central que ocupa en sus filosofías el problema del conocimiento. En ambos autores se trata de un problema que hunde sus raíces en la experiencia sensible, o cuando menos la tiene como un momento imprescindible a la hora de dar cuenta del proceso de conocimiento. En todo caso, las preguntas ¿qué se puede conocer? y ¿cómo se conoce? son abordadas por ambos autores; y para ambos el tema de la experiencia es esencial.

(c) No se puede dejar de mencionar el problema de la dialéctica. En ambos filósofos aparece el tema de la dialéctica como un problema que atañe al conocer, es decir, como algo que no se puede desligar del conocimiento. Y esto ya sea de manera explícita, como en Fichte, o implícitamente, como en Kant.

(d) Hay que señalar también el carácter progresivo-utópico que asignan a la práctica moral. Para ambos autores la actividad ético-moral de los hombres debe llevar el reino de la libertad, de la igualdad y de la plena autoconciencia. En este sentido, la evolución de la humanidad tiene un sentido, un fin: la plena libertad.

(e) Finalmente, en ambos autores se consolida el carácter sistemático y riguroso de los problemas metafísicos. Dicho de otro modo: en ambos la metafísica es antes que nada un sistema que pretende dar cuenta de los fundamentos últimos de la realidad.

4. Ruptura Fichte-Kant

(a) Ante todo, un punto de ruptura entre Fichte y Kant lo constituye el carácter que se atribuye a lo ético-moral. Por parte de Kant, como ya vimos, lo ético-moral, la razón práctica, tiene una función transformadora y, de algún modo, creadora de lo real. Pero sólo hasta cierto punto. Porque en Kant hay un ámbito de la realidad que no es producto de la razón práctica; un ámbito de la realidad —las cosas en sí— que no depende de la razón práctica y que obliga a transformar la realidad vigente en función de ella. En Fichte, por el otro lado, lo ético-moral pierde totalmente todas las limitaciones. Es lo que crea y produce de todo lo existente. Para Fichte, la cosa en sí kantiana, el noumèno, deja de ser un aspecto de la realidad allende la experiencia para convertirse en un producto más del yo-puro. Éste es un punto clave en la ruptura Fichte-Kant: la eliminación por parte del primero, en la consideración filosófica, de cualquier residuo que hiciera alusión a “la cosa en sí” como una realidad autónoma.

(b) Ambos filósofos difieren en el lugar que asignan a la experiencia sensible en los respectivos sistemas filosóficos. Por el lado kantiano, la experiencia es un punto de llegada; es decir, es a la experiencia a la que se arriba a la hora de responder por las posibilidades del conocimiento científico. Para Fichte, por el contrario, la experiencia es un punto de partida: lo que se pretende encontrar son justamente los fundamentos de la misma; por tanto, dentro de los límites del conocimiento, la experiencia desempeña de uno y otro lado funciones distintas. Para Fichte, conocer científicamente la realidad supone retrotraerse a los fundamentos de la experiencia: para Kant supone defender los alcances de la misma.

(c) Ambos autores entienden de un modo diferente la dialéctica. Dejando de lado el que haya en Kant una interpretación de la dialéctica en sentido peyorativo, en él la dialéctica está implícita en su pensamiento; se expresa tanto en el proceso de conocimiento como en la realidad misma. Para Fichte la dialéctica es principalmente un método de conocimiento, no un proceso que se opere en la misma realidad allende el conocimiento. Para Fichte las cosas no son en sí mismas dialécticas. Incluso si se quiere hablar de una dialéctica que no sea exclusivamente método, esta dialéctica sería la de una interioridad, la del yo puro que se despliega, que se objetiva. Pero de ello no se sigue lo que lo objetivado obedezca, en tanto que objetivado, a unas leyes de carácter dialéctico. Las pistas apuntan en ese sentido, pero en Fichte ello no es del todo claro. Habrá que esperar a Hegel. La dialéctica kantiana, pues, es subjetivada por Fichte.

(d) Fichte y Kant se distancian en la concepción progresivo-utópica que cada uno maneja. En Kant, recordémoslo, el proceso humano-evolutivo tendiendo hacia un fin, teniendo un sentido determinado, nunca es realizado plenamente por la praxis moral de los individuos. Contrariamente a Kant, para Fichte el proceso mencionado sí cierra su ciclo; sí concluye plenamente. Además, la práctica moral fichteana no es realizada por los individuos, sino por la humanidad

como colectividad. La plena realización humana es en Fichte —a diferencia de Kant— algo que se logra efectivamente mediante la praxis moral de la humanidad toda.

En resumen, las más notables distancias entre Fichte y Kant se ubican (a) en la concepción que cada uno de ellos tiene de lo ético-moral; (b) en la concepción que tienen del conocimiento y de la experiencia; (c) en el sentido y significado que otorgan a la dialéctica; y (d) en las posibilidades que dan a la realización plena de la humanidad.

5. Schelling: su propuesta filosófica

Schelling es otro gran filósofo del movimiento idealista alemán. Es en buena medida heredero y continuador de las doctrinas de Kant y Fichte, a las cuales confrontó con nuevos problemas. Asimismo, su importancia filosófica se hace sentir también en Hegel en quien influyó sobremanera.

5.1. El problema del “yo”

Ante todo, hay que decir que en la filosofía de Schelling es muy importante la temática —al menos en una etapa de su labor intelectual— del yo, de la subjetividad. Como apunta Copleston, “Schelling, en su *Sistema del Idealismo Trascendental*, parte del yo con influencias de la *Teoría de la ciencia* de Fichte que pone en relieve en su proceso de elaboración de la autoobjetivación del yo, por ejemplo, en el aspecto moral”³⁷. Es tan fuerte en este momento el influjo de Fichte que, incluso, el punto de partida —la proposición básica de la filosofía de Schelling— es el yo; un yo incondicionado que se pone a sí mismo y que necesita, para manifestar su propia existencia, del no-yo. Como dice Copleston, “de aquí se deduce [para Schelling] que ‘la única proposición fundamental posible es la siguiente: yo es yo’. En su obra *Del yo como Principio de la filosofía* nos ofrece una versión menos peculiar de la proposición fundamental: ‘yo soy yo’, o bien, yo soy”³⁸. Pero este yo —que es en Schelling un yo absoluto— necesita del no-yo. Schelling, consecuente con su perspectiva, postula la existencia de ese no-yo, así como de un término mediador entre aquél y éste. “Afirma que el yo y el no-yo se condicionan el uno al otro. No existe ningún sujeto sin su propio objeto, ni un objeto sin sujeto... tiene que haber [entre ellos] algún factor mediador, un producto común a ambos que los relacione y en cierto modo fusione; este elemento es la representación”³⁹. Por tanto, en esta etapa del pensamiento de Schelling se tiene, como elemento central, la siguiente tríada: *sujeto, objeto y representación*. Del primero se llega al tercero tanto ontológica como epistemológicamente.

5.2. Filosofía de la naturaleza y crítica del dogmatismo

Lo anterior no quiere decir que la filosofía de Schelling se reduce a lo dicho por Fichte. En los postulados fundamentales de su filosofía de la naturaleza, muy influida por lo demás por la problemática fichteana, se encuentran ya los puntos de alejamiento iniciales entre ambos autores. Y es que de una u otra forma en este planteamiento de la filosofía de la naturaleza se insinúa una temática ajena al pensamiento de Fichte: *el idealismo objetivo*. Un idealismo que aunque reivindica la derivación de las cosas objetivas desde la subjetividad, el yo, admite la autonomía de aquéllas, a las que da el nombre de naturaleza. G. Lukács insiste en la separación que se produce entre Fichte y Schelling a partir de este punto. “El yo de la Teoría de la ciencia —dice Lukács— fluctúa constantemente entre un comportamiento puramente gnoseológico y un principio de la realidad objetiva, entre la ‘consciencia en general’ de Kant y aquel demiurgo de la naturaleza y la historia que más tarde representará el espíritu universal de Hegel... Schelling se decide a favor del segundo significado. Y, con ello, incorpora a los fundamentos de su sistema algo llamado a existir de un modo objetivo, es decir, independientemente de la existencia humana, pero que, al mismo tiempo y de otra parte, debe constituirse en algo semejante a la conciencia”⁴⁰. Eso que constituye el lado objetivo de la realidad, que es independiente de la existencia humana, es la naturaleza.

La naturaleza es lo que en Schelling carece de conciencia; es lo inconsciente. Por tanto, no es la naturaleza, como creía Fichte, un instrumento para la acción moral de los hombre, sino que en Schelling la misma tiene un rango metafísico. Y es que el que para Schelling la naturaleza no tenga conciencia de sí misma lo que presupone es que en donde se manifiesta primariamente el Yo Absoluto no es en la subjetividad humana, sino en la naturaleza. “En una serie de obras sobre la filosofía de la naturaleza —escribe Copleston— expuso su propia concepción de ésta como manifestación inmediata del absoluto, como sistema teleológico y dinámico que se organiza a sí mismo progresando lentamente hacia la emergencia de la conciencia y hacia el conocimiento de la naturaleza por sí misma en y a través del hombre”⁴¹. De aquí nace la principalidad ontológica de la naturaleza como realidad objetiva, porque si bien es cierto que es la naturaleza la expresión inmediata del absoluto —por tanto es a éste a quien compete la ultimidad metafísica—, es también cierto que una vez comenzado el proceso de toma de conciencia del absoluto, éste sólo puede ser alcanzado plenamente en la medida en que el hombre cobre conciencia de la productividad inconsciente de la naturaleza.

Son los procesos objetivos de la naturaleza, como expresión inconsciente del absoluto, los que hacen posible superar esa inconciencia por medio del hombre: en éste la naturaleza cobra su propia autoconciencia. En palabras de Lukács: “aquella ‘Odisea del Espíritu’ de la que hablamos más arriba es, cabalmente, el

proceso en el que... la productividad inconsciente de la naturaleza cobra conciencia y autoconciencia en el hombre, una autoconciencia radical, en el sentido de que el conocimiento filosófico adecuado del mundo expresa cabalmente su objeto precisamente porque no es otra cosa que la elevación a conciencia de lo producido inconscientemente por los procesos objetivos de la naturaleza, sencillamente porque esta autoconciencia es de por sí el más alto producto del mismo proceso natural"⁴². La naturaleza es la matriz fundamental de la inconciencia y de la autoconciencia procesual del absoluto. No es ni la subjetividad de Fichte ni la razón práctica de Kant. El hombre mismo no es más que la naturaleza cobrando conciencia de sí misma.

Aquí sale al paso otro momento de la filosofía de Schelling que, en buena medida, ilumina lo que ya apuntamos: la crítica de éste al dogmatismo (representado por Spinoza) y al criticismo (representado por Kant), a los cuales se propone superar.

Primero veamos qué es para él dogmatismo. Para Schelling, el dogmatismo implica la absolutización del no-yo. En este sentido, "el hombre no es más que una mera modificación del objeto infinito, es la substancia de Spinoza, y no puede conocer la libertad... en último término, significa la aniquilación del ser humano como libre agente de la moral. En el dogmatismo no hay lugar para la libertad"⁴³. Por otro lado, nuestro autor opina que el criticismo, que se propuso como una de sus metas principales la refutación del dogmatismo, es también una alternativa filosófica poco viable. Además, se trata de una alternativa débil para enfrentar al dogmatismo. Contra los dogmáticos, el criticismo pretendió afirmar la vigencia de la libertad en la esfera nouménica. Pero en la demostración teórica se quedó corto. Como dice Schelling, "ni siquiera el sistema tan perfecto del criticismo está capacitado para refutar, teóricamente, el dogmatismo"⁴⁴. Pero, lo que es peor, ambas interpretaciones le parecen a Schelling limitadas y partícipes de un mismo error. Veamos cuál es el error común.

El problema se origina, piensa Schelling, en el abordaje teórico que hacen ambas filosofías de lo infinito y de lo finito. Y es que ambas posturas, al partir erróneamente de lo infinito hacia lo finito, caen en insalvables abismos teóricos cuando intentan llevar a cabo la transición. Por ello, se impone una solución, la cual se perfila desde el momento que se aprehende la unidad, la coexistencia, de lo finito y lo infinito: esto es, "que si lo finito se puede ver en lo infinito, y lo infinito en lo finito, ya no surgirá el abismo a salvar a base de argumentos o demostraciones teóricas"⁴⁵. Pero, ¿cómo se puede ver esta unidad de lo finito y lo infinito? Fácilmente, responde nuestro filósofo: mediante la *intuición intelectual*.

5.3. La intuición intelectual

La intuición intelectual es la intuición primigenia de la identidad entre el acto de intuir y el ser intuido, es decir, de la identidad entre el sujeto y el objeto. Es tan fundamental la intuición intelectual, que tanto el dogmatismo como el criticismo operan en base a la misma, deformando uno de sus momentos. “El dogmatismo lo interpreta como la intuición del ser, idéntica al absoluto concebido como objeto absoluto. El criticismo lo interpreta como revelador de la identidad del ser con el Absoluto como sujeto absoluto, concebido como pura subjetividad libre”⁴⁶. Ello conlleva una reducción de un aspecto a otro: es decir, la reducción del sujeto a objeto o, por el contrario, la reducción del objeto a sujeto. Esto es lo que hay que evitar, cree Schelling, no por medio de refutaciones teóricas, sino por medio de criterios prácticos. Porque, indudablemente, ambas posiciones conducen a exigencias morales y prácticas distintas. “El dogmatismo exige del yo finito una sumisión a la causalidad absoluta de la substancia divina, y una renuncia a la propia libertad, pues lo divino está en todo... el criticismo exige, si embargo, que el hombre mismo realice el absoluto en sí por medio de una actividad libre y continua... una constante actividad libre de acuerdo con la propia vocación para llegar a ser el agente moral que, libre y triunfante, domine el mero objeto”⁴⁷.

Ante esta tajante disyunción en el plano de la praxis, en el plano ético-moral, la superación de la misma debe ser necesariamente práctica. Schelling, sin decidirse radicalmente por ninguna de las dos opciones —aunque no puede ocultar su simpatía por el criticismo—, deja abierta la posibilidad de optar por una u otra concepción, no teóricamente porque es imposible, sino de acuerdo con las necesidades prácticas de cada individuo. “La afirmación de Schelling de la imposibilidad de refutar teóricamente el dogmatismo o el idealismo y de la necesidad de recurrir a criterios prácticos para decidirse por una u otra posición, puede relacionarse con puntos de vista expuestos recientemente, según los cuales no se pueden decidir entre sistemas metafísicos a nivel puramente teórico, sino a partir de criterios morales, si aquellos sistemas sirven para promover diversos tipos de conducta”⁴⁸.

A nivel metafísico, no hay opción entre ambas alternativas. Incluso su refutación se vuelve sumamente difícil. Y lo que conviene mejor, y lo que pretende Schelling, es realizar la síntesis de ambas concepciones. Una síntesis porque ambas manejan una dosis de verdad en lo que postulan; pero una síntesis que da un estatus distinto a cada uno de los momentos (objetivo y subjetivo) y que interpreta su unidad, así como el acceso a la misma, de modo distinto. “El elemento spinozista que se advierte en la síntesis antes mencionada será la atribución a la naturaleza del estatus ontológico de totalidad orgánica que Fichte no admitía. La naturaleza, en este contexto, se presenta como una manifestación objetiva e inmediata del absoluto. Pero, al mismo tiempo, esta síntesis se ve obligada a desvalorizar a

la naturaleza en cuanto expresión y manifestación del espíritu. Una síntesis tiene que ser idealista, a no ser que represente un retorno al pensamiento prekantiano. Pero no tiene que ser un idealismo subjetivo en el que la naturaleza no suponga más que un obstáculo, que el yo pone con objeto de realizarse a sí mismo"⁴⁹. Ya vimos que para Schelling eso no es así. El yo, para decirlo en estos términos, *es la naturaleza misma cobrando conciencia de sí misma*. Por ello, tiene su propio rango metafísico. Pero un rango metafísico limitado porque ese proceso de *concienciación* de la naturaleza es, a la vez, la expresión y manifestación del espíritu, del absoluto, que de algún modo se sirve de la naturaleza y del hombre, como producto más elevado de ésta, para hacerse autoconsciente.

5.4. Idealismo subjetivo e idealismo de la identidad

Con esto queda más clara la idea que expusimos antes, cuando hablamos de la filosofía de la naturaleza de Schelling. La polémica con el criticismo y el dogmatismo (y en el fondo más recientemente con el idealismo subjetivo, que se había alzado como superación de ambos) clarifica la postura filosófica de Schelling; lo que se ha dado en llamar *idealismo objetivo*. Idealismo porque, en última instancia, lo primario, lo fundante, de la realidad es una entidad inasible físicamente: el Espíritu, el Absoluto, la Idea. Objetivo porque admite un orden con entidad física propia; un orden —la naturaleza— que expresa idénticamente y por excelencia las conexiones y los procesos de las ideas, por lo cual se vuelven el lugar adecuado para el proceso de un autoconcienciación.

Por otra parte, desde aquí se puede vislumbrar por qué se considera al idealismo schellingiano un *idealismo de la identidad*. Se la ha llamado idealismo de la identidad o filosofía de la identidad porque, rompiendo casi totalmente con Fichte, niega la posibilidad de que un yo inconsciente, como cree Fichte, pueda ser realmente un verdadero yo. Como dice Schelling, "lo que es inconsciente no es aún yo, no es aún sujeto, sino sujeto y objeto a la vez, o más bien ni una cosa ni otra a la vez. No existiendo el yo sin el no-yo, no se puede decir que produzca el no-yo, a menos de añadir el recíproco; el no-yo produce el yo"⁵⁰. Por lo cual, por no ser posibles ambos términos cada uno por su lado y por carecer, en consecuencia, cada uno en sí mismo de valor absoluto, se le plantea a Schelling la necesidad de buscar el Absoluto más allá de toda oposición yo no-yo. "Si lo absoluto existe —escribe Larroyo—, no puede ser más que la síntesis de todas las condiciones de existencia, siendo la condición suprema y primera, la fuente y el fin de toda existencia subjetiva, como de toda existencia objetiva"⁵¹.

El absoluto es, en este sentido, la nula identidad de las contradicciones, de los puestos; en otras palabras, su síntesis originaria (como inconciencia) y su síntesis final (como conciencia plena). "Lo absoluto es algo indiferenciado"⁵²; algo allende al sujeto y al objeto y que, sin embargo, para tomar conciencia de sí se expresa inmediatamente en la naturaleza y desde ella avanza hacia la concien-

cia humana, en la cual el conocimiento filosófico —como dice Lukács— es la elevación a conciencia de los procesos objetivos de la naturaleza, a la par de que es una actividad producto de la naturaleza en su grado más alto. En resumen, como apunta el mismo Lukács, la filosofía de Schelling “tiene por fundamentos la teoría de la identidad de sujeto-objeto, como último principio fundamental de la realidad y, por tanto, de la filosofía”⁵³.

5.5. La dialéctica

Pasando a otro punto: ¿cuál es la idea de dialéctica que maneja Schelling? El pensamiento de este autor es rico en sus intuiciones dialécticas; además, recoge los momentos más importantes del pensamiento filosófico que le precedió. Por tal razón hay en su pensamiento una dialéctica no sólo subjetiva, sino también objetiva.

En primer lugar, hay en Schelling una *dialéctica subjetiva* en lo que atañe especialmente al proceso de conocimiento. Porque a este filósofo le interesa, como uno de los motivos fundamentales de su metafísica, superar las limitaciones epistemológicas, por así decirlo, del subjetivismo fichteano y del pensamiento mecanicista anterior. Y esta superación tiene como punto de arranque la contraposición entre lo *discursivo* y lo *intuitivo*. “Su filosofía de la naturaleza —escribe Lukács—, cuyo problema fundamental estriba en remontarse sobre la intuición mecánica-metafísica de la naturaleza, intenta operar el viraje hacia la dialéctica bajo la forma de una brusca repulsa de las simples categorías intelectivas de la Ilustración; y este obliga, por tanto, a buscar un ‘órganon’ del conocimiento filosófico que garantice, por su modo de ser, una actitud dialéctica distinta, cualitativamente superior ante la realidad. En el eje mismo de la teoría del conocimiento del joven Schelling se coloca, por tanto, la contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo, su antítesis todavía más brusca, aunque acentuada de otro modo que en Kant, y adquiere una fisonomía llamada a ser eficaz durante largo tiempo, bajo la forma de la “intuición intelectual”⁵⁴. El órgano en que piensa Schelling es esta intuición intelectual. Pero no sólo es eso, pues en él se atisba la necesidad de un nuevo órgano de interpretación y conocimiento de la realidad objetiva: *la razón, la razón dialéctica*.

Aunque Schelling no desarrolló esta perspectiva, “llegó a situarse, por lo menos vislumbrándolo en sus rasgos abstractos más generales, en el punto de vista de la *dialéctica objetiva*, frente a una serie de problemas claves de la filosofía de la naturaleza; y reconoció y postuló la necesidad de una formación de conceptos filosóficos superiores a los de las categorías intelectivas. Pero luego, el pensador huye y retrocede para refugiarse en el irracionalismo... Y se evade ahora, cabalmente, en el punto decisivo, en lo tocante al problema del tipo esencial de la nueva ciencia de la dialéctica, de su relación filosófica con el carácter contradictorio de los criterios intelectivos”⁵⁵. Schelling, a juicio de Lukács,

no franqueó este obstáculo. Sin embargo, el problema y, de algún modo, sus soluciones ya están planteadas. Incluso, el mismo proceder metodológico schellingiano es utilizado de modo dialéctico: tesis, antítesis y síntesis.

En segundo lugar, la dialéctica en Schelling no se agota en ser un modo de conocer, ya que en él la dialéctica compete a la misma realidad objetiva de las cosas; son ellas las que se mueven procesualmente de manera dialéctica. Como escribe Lukács: “en el joven Schelling... la contradicción dialéctica, que presenta, además, una marcada afinidad con el materialismo, constituye una cualidad inherente decisiva, una categoría de la misma realidad objetiva”⁵⁶. Es la realidad la que en sí misma es dialéctica, es decir, contradictoria. No es de ninguna manera, por tanto, el sujeto el punto de partida de la dialéctica; en él se expresa una dialéctica que es un momento de la misma realidad objetiva. “La captación filosófica de la dialéctica no parte primariamente del sujeto de conocimiento —escribe Lukács—, sino que tiene necesariamente que cobrar expresión en el sujeto, como el lado subjetivo de la conexión total, como cohesión dialéctica, precisamente porque la esencia de la realidad objetiva es por sí misma dialéctica”. Este proceso dialéctico de la realidad —la cual tiende hacia la conquista plena del absoluto, hacia la libertad— se realiza como un proceso de sucesivas contradicciones y síntesis efectivas. Como señala F. Larroyo, “los conflictos entre el entendimiento y la voluntad originan la historia, en la que va predominando sucesivamente: el fatalismo de la materia y del entendimiento (...), la espontaneidad de la forma y de la voluntad (...), y la síntesis de la idea y la realidad... en la que aparecerá el absoluto más y más claramente”.

En resumen, en Schelling se manifiesta un pensamiento dialéctico en su doble vertiente: como una dialéctica subjetiva, propia del modo de conocer más cabalmente la realidad objetiva; y como una dialéctica objetiva, como una dialéctica propia de los procesos objetivos de la realidad.

6. Continuidad Schelling, Fichte, Kant

Hay, como es de esperar, entre esos tres pensadores muchos puntos de convergencia y de continuidad. Aquí nos limitaremos a señalar los más importantes; con la salvedad de que algunos de ellos ya fueron mencionados en el transcurso del apartado dedicado a Schelling.

(a) Como primer punto de convergencia entre los tres autores encontramos el problema de la moral, el problema de lo ético. La praxis moral, la actividad del sujeto tendiente al deber ser ocupa un lugar central en sus elaboraciones metafísicas.

(b) En segundo lugar, otra preocupación común a los tres autores tiene que ver con el problema del conocimiento. En Schelling hay una pregunta constante por las posibilidades de conocer verdaderamente los fundamentos de la realidad.

No es su preocupación metafísica última, pero el cómo se conoce la realidad y los métodos para ello son aspectos centrales en su filosofía.

(c) Otro elemento común a los tres filósofos es el tema de la dialéctica. No es necesario insistir en su importancia para Fichte-Kant. Quizá tampoco valga la pena insistir en la relevancia que tiene el tema en Schelling. Lo que sí se tiene que señalar es que para éste último la dialéctica tiene un rango metafísico y epistemológico de gran envergadura, que ciertamente ya se venía perfilando en los primeros.

(d) Igualmente, hay profunda continuidad en los tres pensadores en lo que se refiere a su concepción progresivo-utópica de la historia de la humanidad. En los tres, de algún modo, la finalidad y el sentido de la historia humana es la libertad: el reino ético por excelencia. Para Schelling, la evolución de la humanidad debe alcanzar dialécticamente ese estadio de total y absoluta libertad.

(e) Un quinto punto de convergencia y continuidad radica en que Schelling —al igual que Fichte-Kant— se pregunta por los fundamentos de las cosas. A él, al igual que a los otros dos filósofos, le interesa como tema metafísico fundamental establecer sistemática y rigurosamente lo que últimamente subyace a la realidad de las cosas que se nos dan en la experiencia, o como diría él, en nuestras representaciones.

(f) Finalmente, otro rasgo común a los tres autores es la preocupación por la índole propia de las cosas, tal cual son en sí mismas. Los tres dieron una respuesta al problema. Luego veremos las diferencias existentes en los tres planteamientos.

En resumen, los puntos importantes de coincidencia y continuidad entre Schelling-Fichte y Kant son los siguientes: el problema ético-moral; el tema del conocimiento; el problema de la dialéctica; el carácter progresivo-utópico de la evolución histórica; la pregunta por los fundamentos de las cosas; y, finalmente, la pregunta por la índole de las cosas en sí.

7. Ruptura Schelling, Fichte, Kant

(a) Así como en el tema de lo ético-moral existe entre estos tres pensadores una indudable afinidad, también hay entre ellos diferencias notables. En Kant, recordémoslo, la razón práctica tiene como objetivo principal realizar, o intentar realizar, en la vida humana el orden superior de las cosas en sí. No tiene, en este sentido, un estatuto metafísico u ontológico. Para Fichte, lo ético-moral tiene un valor absoluto. Es lo creador de todo; incluidas las cosas en sí, que en Kant tienen un carácter ontológico, independiente de la subjetividad humana. Schelling, desde una perspectiva contradistinta a la de Fichte y Kant, postula que lo ético-moral no es, como en Fichte, un creador absoluto de todas las cosas, sino un producto de la misma realidad objetiva —de la naturaleza— mediante el cual

ella se hace consciente; más aún, insiste en que no hay primariamente una subjetividad pura, sino una unidad de sujeto-objeto, en la que éste último es el punto de partida hacia la plena autoconciencia del absoluto que se manifiesta inicialmente en la naturaleza y sus procesos objetivos. Kant le refuta la idea de la *inasibilidad* del orden de las realidades en sí por medio de la razón práctica. Schelling piensa que este orden sí puede ser alcanzado siempre y cuando se entienda que en los inicios del proceso evolutivo de la humanidad —y, en general, de la materia—, lo que se da es una unidad indisoluble de todos los aspectos que ulteriormente se desarrollarán; esto es, cuando se entienda que el orden de las cosas en sí no es un orden de entidades allende la existencia objetiva, sino un momento de éstas por conquistar su mismo autodesarrollo.

(b) En el tema sobre conocimiento hay, en segundo lugar, diferencias importantes entre los tres planteamientos. Para Kant se conoce sólo en la medida en que se tienen experiencias sensibles de lo que se pretende conocer. Más allá de la experiencia lo que hay son elucubraciones. Para Fichte, conocer implica trascender la experiencia, no hacia las regiones exteriores a la experiencia, sino hacia los fundamentos subjetivos de la misma. Es de la subjetividad, del yo, de quien depende en última instancia el conocer: el yo es el único que puede conocer. Schelling, distanciándose de ambas posiciones, piensa que las posibilidades del conocer no nacen de la experiencia ni de la subjetividad pura, sino que dependen de la evolución interna de la naturaleza, la cual, al producir al hombre y su conciencia, sienta las bases para su propio autoconocimiento. El conocimiento no tiene, pues, sus raíces ni en la experiencia ni en el yo, sino en la realidad objetiva.

(c) En la dialéctica, como tercer punto, se encuentra un elemento de ruptura y discontinuidad en el pensamiento de estos tres filósofos alemanes. La diferencia entre Kant y Schelling radica, ante todo, en que en el primero la dialéctica apenas está insinuada; mientras que en el segundo aparece explícitamente. Además, para Kant el proceso dialéctico es mediado, en buena medida, por la práctica moral; mientras que para Schelling ese proceso, especialmente en lo que se refiere a la dialéctica objetiva, está regido por leyes que son independientes de la praxis humana. En Fichte, la dialéctica es una dialéctica eminentemente subjetiva.

(d) En cuarto lugar, en lo que toca al carácter progresivo-utópico de la historia, se hacen sentir marcadas distancias entre los tres filósofos. Kant cree que el reino de la libertad, de la plenitud, no es más que una fuerza que atrae y dirige el proceso histórico sin ser alcanzada nunca en su totalidad. Schelling piensa que ese estado de libertad sí será alcanzado, y que, en ese momento, el proceso evolutivo natural-social habrá llegado a su conclusión. Fichte, por otro lado, nos dice que habiéndose alcanzado la cima del proceso evolutivo y realizado a plenitud la idea, el mérito de esa culminación le corresponderá no a la subjetividad, al yo, que cobra conciencia del absoluto, sino a la naturaleza que cobra conciencia de sí misma.

(e) En la pregunta por los fundamentos de la realidad cada filósofo nos ofrece una respuesta distinta. Mientras Fichte y Kant ubican estos fundamentos en la intimidad del sujeto (Kant no por completo y Fichte absolutamente), Schelling enfoca su atención hacia algo que está más allá de la subjetividad y de la objetividad; pero que, sin embargo, se expresa primariamente en el objeto natural.

(f) Finalmente, otro punto de ruptura tiene que ver con el tratamiento que cada uno de ellos da al tema de la cosa en sí. Kant postula la existencia de un ámbito de la realidad llamado *noumenal*, inasible e inalcanzable teóricamente y que sólo puede ser aproximado a la realidad mediante la vía práctica. Fichte, por otro lado, no acepta la existencia de tal ámbito de cosas en sí, separadas e independientes del sujeto; es éste su productor. Schelling, contra Fichte, afirma la existencia de una realidad en sí; pero no de una realidad en sí al modo de Kant, sino una realidad en sí en unidad intrínseca con un sujeto; una realidad en sí no producida por el sujeto —como en Fichte—, pero tampoco allende éste —como en Kant: una realidad de cosas en sí como momentos de la naturaleza, que es una expresión de la unidad primaria sujeto-objeto—.

8. Conclusión

A continuación expondremos someramente aquellos aspectos del pensamiento hegeliano que están en directa continuidad con las conquistas filosóficas más importantes de los tres filósofos que hemos estudiado. Claro está, esto sólo puede ser comprendido correctamente si se tienen claros los perfiles del pensamiento de Hegel; por ello mismo, la verificación de lo que aquí se exponga se podrá hacer una vez que se hayan revisado las tesis fundamentales del pensamiento de Hegel. En este sentido, las ideas que siguen a continuación son meras aproximaciones.

En primer lugar, en Hegel el pensamiento idealista alemán alcanza su máxima expresión; lo cual significa que los perfiles más progresistas y más idealistas que se venían destacando en los filósofos anteriores o contemporáneos a él alcanzan su mayor expresión. Así, pues, el primer gran rasgo de la filosofía hegeliana es haberse convertido en la síntesis más lograda del idealismo alemán.

En segundo lugar, otro rasgo importante del pensamiento hegeliano, por lo que toca a la tradición filosófica en la que se inserta y por lo que toca a sus perspectivas futuras, es que en él no sólo se sintetiza toda la tradición idealista alemana, sino que se abren las puertas a una nueva filosofía que se erige como antítesis de todo idealismo: la filosofía de la praxis. En Hegel, pues, además de sintetizarse el idealismo en todas sus facetas, se abren nuevas perspectivas no sólo a la filosofía alemana, sino a la filosofía occidental. Y todo ello es posible para Hegel por el horizonte teórico-histórico en el que se encuentra y del que es heredero.

Finalmente, hay que decir que temas como la dialéctica —tanto subjetiva como objetiva—, la praxis —que en Hegel es claramente histórica—, la procesualidad hacia un fin último de la humanidad, la unidad de la naturaleza y de la historia y la confianza total en la razón para conocer la realidad, alcanzan su última y más precisa formulación idealista, al tiempo que abren las posibilidades de ruptura con esa tradición filosófica.

Como se puede ver, la deuda de Hegel con el idealismo alemán es indudable. Las proyecciones de sus fundadores en el pensamiento hegeliano son de gran importancia para dar cuenta del mismo. Los problemas fundamentales, la metodología para abordarlos, el marco metafísico global de referencia... son algunas de las tantas herencias de Kant, Fichte y Schelling a la filosofía hegeliana.

Notas

- * Este trabajo fue redactado originalmente en 1987. Ha sido revisado para su publicación en *Realidad*.
- 1. L. Goldmann, *Introducción a la Filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 27-52.
- 2. *Ibíd.*
- 3. *Ibíd.*, p. 38.
- 4. J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 1970, p. 161.
- 5. *Ibíd.*
- 6. L. Goldmann, *op. cit.*, p. 29.
- 7. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1979, p. 264.
- 8. *Ibíd.*, p. 265.
- 9. X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 70.
- 10. *Ibíd.*, p. 70.
- 11. Hirschberger, *op. cit.*, p. 168.
- 12. Kant, citado por Hirschberger, *op. cit.*, p. 168.
- 13. L. Goldmann, *op. cit.*, p. 167.
- 14. *Ibíd.*
- 15. *Ibíd.*
- 16. *Ibíd.*, p. 168.
- 17. *Ibíd.*, p. 173.
- 18. *Ibíd.*, p. 171.
- 19. F. Larroyo, "Estudio Introductorio", en G.F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México: Porrúa, 1973, p. XX-XXI.
- 20. F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, Barcelona: Ariel, Vol. 7, 1978, p. 42.
- 21. *Ibíd.*
- 22. F. Larroyo, *op. cit.*, p. XXI.
- 23. F. Copleston, *op. cit.*, p. 41.
- 24. *Ibíd.*, p. 42.
- 25. *Ibíd.*
- 26. *Ibíd.*, p. 42.
- 27. F. Larroyo, *op. cit.*, p. XXI.
- 28. F. Copleston, *op. cit.*, pp. 43-44.

29. F. Larroyo, *op. cit.*, p. XXII.
30. *Ibid.*, pp, XXII-XXIII.
31. F. Copleston, *op. cit.*, p. 44.
32. *Ibid.*, p. 46.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 47.
36. *Ibid.*, p. 86.
37. *Ibid.*
38. G. Lukács, *op. cit.*, p. 110.
39. F. Copleston, *op. cit.*, p. 82.
40. F. Copleston, *Historia...* p. 82.
41. G. Lukács, *op. cit.*, p. 115.
42. F. Copleston, *op. cit.*, p. 87.
43. *Ibid.*, p. 82.
44. *Ibid.*, pp. 87-88.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*, p. 89.
47. *Ibid.*
48. F. Larroyo, *op. cit.*, p. XXVII.
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*
51. G. Lukács, *op. cit.*, p. 115.
52. *Ibid.*, p. 113.
53. *Ibid.*, p. 117.
54. *Ibid.*, p. 115.
55. *Ibid.*
56. F. Larroyo, *op. cit.*, p. XXVII.

