

10 | 2015

Inv(i)erno 2015

María Jimena Solé (dir.)

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/ref/605>

DOI : 10.4000/ref.605

ISSN : 2258-014X

**Éditeur**

EuroPhilosophie Editions

**Référence électronique**

María Jimena Solé (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 10 | 2015, « Inv(i)erno 2015 » [En línea], Publicado el 03 septiembre 2015, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/605> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.605>

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 septembre 2020.

© EuroPhilosophie

## NOTE DE LA RÉDACTION

La propuesta de este número de la Revista Estudios sobre Fichte es problematizar el concepto de “idealismo”. Para ello, los cuatro artículos reunidos a continuación analizan el modo en que Kant, Fichte, Schelling y Hegel caracterizan sus doctrinas como idealistas e indagan las dificultades, las objeciones y los debates a los que sus diferentes concepciones de la noción de idealismo han dado lugar.

El artículo de María Jimena Solé propone considerar la adopción del Idealismo trascendental por parte de Kant en 1781 y las primeras objeciones que motivó esta doctrina, como el momento inicial del debate que vertebró los desarrollos posteriores del Idealismo alemán. Para ello, analiza el modo en que Kant presenta su posición idealista en la *Crítica de la razón pura*, examina las objeciones planteadas por Garve y Feder en la conocida reseña de 1782, estudia la reacción de Kant en los *Prolegómenos* y en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y presenta la famosa objeción formulada por Jacobi, para hacer finalmente referencia al impacto que ésta genera en la valoración que algunos años más tarde Fichte hace del idealismo trascendental kantiano y de su propia Doctrina de la ciencia como un “kantismo bien entendido”. Mariano Gaudio se concentra, precisamente, en el análisis de esa concepción del idealismo fichteano como “kantismo bien entendido”. Su análisis de la *Primera y Segunda introducción* pone en evidencia el vínculo entre la oposición fichteana al dogmatismo y al kantismo, además de mostrar que esta discusión conduce a una justificación de la unidad en la Doctrina de la Ciencia según tres momentos: la intuición intelectual, lo uno y lo múltiple, y el empirismo. Fernando Wirtz, por su parte, investiga el concepto de “idealismo trascendental” en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling con el objetivo de mostrar la existencia de una tensión entre los diferentes sentidos que esa expresión asume a lo largo de la obra. Según Wirtz, para matizar esta tensión, Schelling termina relativizando el rol del idealismo en su filosofía. Finalmente, Julián Ferreyra aborda el idealismo hegeliano tal como es presentado en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* donde Hegel polemiza con el idealismo platónico y argumenta a favor de una concepción de la Idea que sea inmanente a lo humano y lo natural, que no excluya ningún aspecto de lo real. En este sentido, Ferreyra muestra que la noción de idealismo absoluto de Hegel no supone la aniquilación de lo finito sino que significa la capacidad de la Idea de vivificar todo lo que existe, incluso lo que es considerado más bajo y despreciable.

Estos textos son resultado del trabajo realizado en el marco del *Grupo de investigación sobre Idealismo*, que funciona en el Instituto de Filosofía de la

Universidad de Buenos Aires. Conformado por investigadores, doctorandos, graduados y estudiantes avanzados de Filosofía, este Grupo mantiene, desde 2009, reuniones quincenales de lectura y discusión de las principales obras de los idealistas alemanes. Durante el año 2014 el Grupo adoptó como eje para la investigación, precisamente, la cuestión de cómo entienden los idealistas el “idealismo”. Los resultados de esta indagación – sumamente enriquecedora y mucho más compleja de lo esperado– motivó la organización, en diciembre de 2014, de unas Jornadas de discusión tituladas “Idealismos: el problema de la construcción de una auténtica filosofía trascendental”. Este encuentro fue la oportunidad para que todos los integrantes del Grupo pudiéramos en común los resultados de nuestras indagaciones frente a la comunidad académica de la Universidad de Buenos Aires, contando además con la participación de especialistas en estas temáticas que actualmente llevan a cabo sus investigaciones en otras Universidades de Argentina, como la Universidad Nacional de San Martín, la Universidad Nacional de General Sarmiento y la Universidad Católica Argentina. Las actas de este evento se encuentran en preparación para ser publicadas próximamente.

Los artículos que conforman este número constituyen una profundización de esta experiencia y se encuentran atravesados por la discusión colectiva que se dio tanto en el contexto de las reuniones del Grupo de investigación y en las Jornadas a las que acabamos de hacer mención, como también en el proceso de preparación de este número, para el cual cada uno de nosotros tuvo la oportunidad de leer y realizar comentarios a los textos de los demás.

Queremos, pues, agradecer a la Revista Estudios sobre Fichte por brindarnos la posibilidad de poner en común nuestro trabajo y continuar avanzando en esta indagación que, ciertamente, aún no ha concluido.

Julián Ferreyra, Mariano Gaudio, María Jimena Solé, Fernando Wirtz

*Grupo de Investigación sobre Idealismo* (FFyL/UBA)

Buenos Aires, junio de 2015

# SOMMAIRE

---

## Artículos/Artigos

### ***El idealismo trascendental kantiano: origen del debate***

María Jimena Solé

### ***El idealismo de Fichte como “kantismo bien entendido”: dispersión, unidad y Yoidad***

Mariano Gaudio

### ***Los problemas del concepto de “idealismo trascendental” en el Sistema del idealismo trascendental de F.W.J. Schelling***

Fernando Wirtz

### ***Hegel: el idealismo absoluto como slum naturalism***

Julián Ferreyra

---

## Reseñas/Recensões

### ***Isaac Nakhimovsky, The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte***

Héctor Arrese Igor

### ***Serrano, Vicente, Naturaleza muerta. La mirada estética y el laberinto moderno***

Emiliano Acosta

---

## Artículos/Artigos

---

# El idealismo trascendental kantiano: origen del debate

María Jimena Solé

---

- 1 A finales del siglo XVIII Fichte, Schelling y Hegel emprenden la búsqueda del auténtico sistema de la filosofía guiados por una doble convicción compartida. Por un lado, reconocen que el único punto de vista válido es el que había inaugurado Immanuel Kant en 1781 con la publicación de su *Crítica de la razón pura*: el idealismo trascendental que considera al sujeto como el fundamento activo de la experiencia. Sin embargo, por otro lado, coinciden en que la empresa kantiana de transformar a la filosofía en una ciencia no ha sido consumada, que el proyecto de la filosofía crítica no está realizado.
- 2 Como se sabe, Fichte expresa con frecuencia esta actitud ambivalente frente a Kant en sus primeras publicaciones. En el Prefacio a *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* (1794), por ejemplo, comienza diciendo que la lectura de los nuevos escépticos –Maimon y Schulze– lo han convencido de que a pesar de los esfuerzos de pensadores muy sagaces, la filosofía no se ha elevado todavía al rango de una ciencia evidente. Fichte afirma que él ha descubierto cómo lograrlo. La solución que propone consiste en comprender correctamente a Kant. En efecto, en ese mismo texto admite que “[...] sabe que nunca podrá decir algo a lo que Kant no haya ya apuntado, inmediata o mediata, clara u oscuramente”.<sup>1</sup> Poco tiempo después, en su *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*, Fichte vuelve a afirmar que su sistema “no es otro que el kantiano”<sup>2</sup> pero advierte que ninguno de los seguidores de Kant ha comprendido realmente su doctrina. Según su opinión, “[...] lo que se ha leído en él es justamente aquello que no ajusta dentro de él y que él quiso refutar”.<sup>3</sup> Schelling y Hegel también dan muestras de esta relación ambigua con el pensamiento kantiano en sus primeros textos publicados. Los méritos que están dispuestos a reconocerle al *espíritu* de esa filosofía, se los niegan a su *letra* y señalan este desajuste como el origen de diferentes defectos que deben ser subsanados.<sup>4</sup>
- 3 Así pues, los tres grandes representantes del movimiento usualmente denominado *Idealismo alemán* se consideran continuadores del idealismo

trascendental kantiano, pero ven la necesidad de perfeccionarlo, despojarlo de sus falencias y llevarlo a su consumación. De modo que todo el desarrollo de ese movimiento filosófico puede ser leído como el intento incansable de construir el *auténtico* sistema idealista, que conserve las virtudes del idealismo trascendental pero no sus defectos.

- 4 Ahora bien, la discusión en torno al significado, las implicancias y las fallas del idealismo trascendental kantiano tiene su origen mucho antes de todo esto, antes incluso de que Schulze y Maimon plantearan sus objeciones escépticas, antes de que Reinhold impusiera la necesidad de postular un primer principio único para que la filosofía sea sistemática. En efecto, la historia de la recepción de la *Crítica de la razón pura* pone en evidencia que la noción de idealismo trascendental se instala inmediatamente en el centro del debate acerca de la doctrina kantiana.<sup>5</sup>
- 5 El objetivo de este artículo es, precisamente, analizar algunos de los aspectos centrales de la discusión acerca del idealismo trascendental, con el fin de contribuir a explicitar el trasfondo problemático a partir del cual surgen pocos años más tarde los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Para ello, en primer lugar, examinaremos el modo en que Kant presenta su idealismo trascendental en la primera edición de esa obra. En segundo lugar, nos detendremos en las objeciones planteadas por Garve y Feder, quienes en su conocida reseña de 1782 acusan a Kant de defender un idealismo comparable al de Berkeley. En tercer lugar, nos detendremos en la reacción de Kant frente a esta objeción, plasmada en ciertos pasajes de los *Prolegómenos* y en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Finalmente, en cuarto lugar, analizaremos la famosa objeción formulada por Jacobi, que también se concentra en la noción de idealismo pero constituye, a diferencia de la presentada por Garve y Feder, una crítica inmanente a la doctrina kantiana y, por lo tanto, mucho más impactante. Esto se evidencia en la valoración que Fichte hace, algunos años más tarde, de la objeción de Jacobi, a la que haremos referencia a modo de conclusión.

## 1. El idealismo trascendental

- 6 Kant ofrece una primera caracterización de su idealismo trascendental en el contexto de la refutación del cuarto paralogismo de la razón pura. Este paralogismo sostiene que la existencia de los objetos de los sentidos externos es *dudosa* ya que no es nunca percibida inmediatamente sino que únicamente puede ser *inferida* como la causa de las percepciones sensibles.<sup>6</sup> Esa incertidumbre acerca de la existencia de los objetos que afectan los sentidos es lo que Kant denomina “la idealidad de los fenómenos externos” y sostiene que la doctrina que la afirma se llama *idealismo*. El problema, señala Kant,

reside en que la inferencia de una determinada causa a partir de un efecto dado es siempre insegura, “ya que el efecto puede proceder de más de una causa”.<sup>7</sup> Queda abierta, pues, la posibilidad de que la causa de nuestras percepciones sea el sentido interno. Por lo tanto, el idealista no niega la existencia de objetos exteriores, sino que sostiene que jamás podemos estar enteramente seguros de su existencia, pues ésta se basa en una inferencia a partir de percepciones.

- 7 Esta clase de idealismo –el que se mantiene en la duda acerca de la existencia del mundo exterior dado que es imposible afirmar su existencia basándose en una inferencia a partir de las propias percepciones sensibles– es la posición que Kant denomina idealismo *empírico* y no constituye el tipo de idealismo defendido en la *Critica de la razón pura*. Al contrario, por ser el resultado de un paralogismo, se trata de una posición errónea que hay que refutar y a la cual se opone el idealismo kantiano que en este pasaje aparece caracterizado como *trascendental*. Dice Kant:

“Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas. De acuerdo con esta doctrina, espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas.”<sup>8</sup>

- 8 La posición contraria a este tipo de idealismo es, según Kant, el *realismo trascendental*, que “considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad)”.<sup>9</sup> Los fenómenos exteriores son para el realista trascendental como cosas en sí mismas y, por lo tanto, se ve llevado a admitir el idealismo empírico que Kant pretende refutar. En efecto, el realismo trascendental se basa en el supuesto erróneo de que “si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos”, lo cual conduce necesariamente al reconocimiento de que nuestras representaciones de los sentidos son “incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos”.<sup>10</sup> Al afirmar la existencia de objetos trascendentes a la mente basándose en una inferencia a partir de sus percepciones, el realista trascendental debe admitir que su existencia permanecerá siempre dudosa. Se trata de la posición asumida por Descartes.
- 9 Por su parte, el idealismo trascendental es compatible con una determinada clase de realismo, el *empírico*. Es por ello que, según Kant, el idealista trascendental puede ser un *dualista*,<sup>11</sup> porque afirma la existencia de la materia sin la necesidad de salir del ámbito de las propias representaciones, ya que considera sus percepciones simplemente como fenómenos y admite que algunos son externos, aunque no por referir a objetos exteriores en sí mismos, “sino porque relacionan percepciones con un espacio en el que todas

las cosas se hallan unas fuera de otras, mientras que él mismo está en nosotros.”<sup>12</sup> Así, el idealista trascendental, que es un realista empírico, admite la existencia de objetos en el espacio, pero no acepta que el espacio mismo exista independientemente del sujeto que percibe. Kant resume su posición con las siguientes palabras:

“Soy, en efecto, consciente de mis representaciones. Por lo tanto, existen éstas y yo que las poseo. Ahora bien, los objetos exteriores (los cuerpos) son simples fenómenos, no siendo, consiguientemente, más que una clase de mis representaciones, cuyos objetos sólo son algo a través de éstas, pero no son nada separados de ellas. Existen, pues, cosas exteriores, como existo yo mismo, y tal existencia es, en ambos casos, proclamada por el testimonio inmediato de mi autoconciencia, con la simple diferencia de que la representación de mí mismo, en cuanto sujeto pensante, es únicamente referida a mi sentido interno, mientras que las representaciones que designan seres extensos son referidas también al sentido externo.”<sup>13</sup>

- 10 Es evidente que Kant construye su idealismo sobre la base de su doctrina de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo. Él mismo lo explicita algunas páginas más adelante, al establecer que llama idealismo *trascendental* a la doctrina demostrada en la Estética, según la cual todos los objetos de la experiencia posible son fenómenos, esto es, “simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos”<sup>14</sup>.
- 11 Ahora bien, como se sabe, la Estética establece que espacio y tiempo son las dos formas puras de la facultad intuitiva propia de los seres humanos, son la condición de posibilidad de la experiencia del sentido externo y del sentido interno. Su *idealidad trascendental* consiste en que espacio y tiempo no son nada si se prescinde de las condiciones subjetivas de la intuición. No constituyen a los objetos considerados en sí mismos, sino que únicamente condicionan su aparecer para nosotros. Sin embargo, espacio y tiempo poseen, según Kant, *realidad empírica*, es decir, tienen validez objetiva, ya que no puede darse en nuestra experiencia ningún objeto que no esté conformado según estas formas puras *a priori*.<sup>15</sup>
- 12 Por lo tanto, es imposible que algo fuera de nosotros en sentido trascendente se dé en el espacio, ya que el espacio mismo no es nada separado de nuestra facultad de intuir. Lo que el idealismo trascendental afirma es, sencillamente, la existencia indubitable de objetos exteriores entendidos como objetos espaciales, pero nada dice acerca de las cosas tal como serían independientemente de nuestras percepciones. De esta manera, la dificultad a la que conducía el realismo trascendental o el idealismo empírico –la duda respecto de la existencia del mundo exterior– desaparece.

- 13 Así definido, el idealismo trascendental hace surgir otro problema que dejó perplejos a los lectores de la *Crítica de la razón pura* y que, podría decirse, constituye uno de los aspectos nodales del debate abierto por esta obra, esto es: la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí.
- 14 La noción de *cosa en sí* es introducida como siguiéndose necesariamente de la noción de fenómeno, como su *correlato*.<sup>16</sup> En la sección que aborda específicamente esa cuestión –la distinción entre fenómenos y noumenos– Kant sostiene que del concepto de fenómeno se desprende que tiene que corresponderle “algo que no sea en sí mismo fenómeno”.<sup>17</sup> Para no caer en un regreso al infinito que conduciría de una representación a otra representación, sostiene que:
- “la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición) tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad.”<sup>18</sup>
- 15 Ciertamente, esta afirmación parece contradecir lo argumentado contra el idealismo empírico, ya que postula la necesidad de inferir a partir de nuestras representaciones subjetivas, algo que no sea fenoménico, que sea un objeto independiente, como base del fenómeno. Sin embargo, Kant presenta otro modo de entender las cosas en sí que, si bien permitiría dejar atrás esta objeción, no evitó malos entendidos por parte de sus lectores.
- 16 En efecto, Kant define el fenómeno como “el objeto indeterminado de una intuición empírica”,<sup>19</sup> en el cual se puede distinguir una *materia*, que según Kant es aquello que corresponde a la sensación y nos viene dada siempre *a posteriori*, y una *forma*, que es aquello de acuerdo con lo cual la materia es ordenada y se encuentra *a priori* en el sujeto que percibe, esto es, el espacio y el tiempo. La facultad de la intuición es considerada como puramente pasiva, como una pura receptividad<sup>20</sup> que requiere de la acción categorial del entendimiento para que sus intuiciones devengan objetos del conocimiento. Kant reconoce que “la causa no sensible de esas representaciones [de la intuición] nos es totalmente desconocida”.<sup>21</sup> Sin embargo, admite que “podemos llamar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad”.<sup>22</sup> Las cosas en sí serían por lo tanto la contractura de esa receptividad propia del sujeto que intuye, que son afirmadas pero de las que no hay en sentido estricto ningún conocimiento.
- 17 La incognoscibilidad de las cosas en sí es enfáticamente afirmada ya en las observaciones generales a la Estética:
- “Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el

carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad.”<sup>23</sup>

- 18 Para resumir, digamos que el idealismo trascendental es presentado por Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* como la única alternativa válida frente al idealismo empírico de Descartes, en la medida en que permite afirmar con total certeza la existencia de objetos exteriores sobre la base de las intuiciones del sentido externo, sin la necesidad de realizar ninguna inferencia a partir de las percepciones sensibles subjetivas. Sin embargo, esta posición implica distinguir esos fenómenos del sentido externo de las cosas en sí u objetos trascendentales, que son introducidos por el entendimiento como la referencia de las intuiciones sensibles y pueden ser pensados como un algo indeterminado que no es sino la contracara necesaria de la pasividad del sujeto intuyente, pero acerca de los cuales nada podemos conocer.
- 19 Esta refutación del idealismo empírico, junto con las afirmaciones acerca del carácter fenoménico del conocimiento humano y la imposibilidad de conocer las cosas tal como son en sí mismas dejó abierta la posibilidad de una lectura subjetivista –lectura que Kant ciertamente había querido evitar–. La interpretación del idealismo trascendental como una versión del idealismo subjetivo fundado por Descartes y radicalizado por Berkeley y Hume no tardó en difundirse.

## 2. Un idealismo *superior*

- 20 La primera reseña de la *Crítica de la razón pura* no sólo tardó en aparecer sino que fue además una gran decepción para Kant. Publicada anónima en 1772 en el *Göttingen gelehrte Anzeigen*, esta célebre reseña escrita por Christian Garve y editada por Johann Georg Feder<sup>24</sup> se concentra específicamente en la naturaleza del idealismo trascendental kantiano y apunta a mostrar que éste no se distingue de la posición de Berkeley.
- 21 Según Garve y Feder, la doctrina kantiana es un “sistema de idealismo superior” (*System des höhern Idealismus*), que caracterizan como:  
“un idealismo que alcanza al espíritu y a la materia por igual, que transforma al mundo y a nosotros mismos en representaciones y hace que todos los objetos se originen en apariencias, en la medida en que el entendimiento los conecta en una serie de experiencia y que la razón busca necesariamente, aunque en vano, extenderlos y unirlos en un sistema total y completo del mundo.”<sup>25</sup>

- 22 El sistema kantiano se apoya, según los autores, en un pilar fundamental: su concepción de la sensación como meras modificaciones de nosotros mismos y la postulación de una ignorancia absoluta respecto de la existencia de cosas independientemente de nuestra percepción.<sup>26</sup> De este modo, la reseña identifica explícitamente la posición kantiana con la conocida y desacreditada tesis de Berkeley, según la cual ser equivale a ser percibido.<sup>27</sup>
- 23 La principal consecuencia que se sigue de esta reducción de los objetos a meras apariencias es, según el autor de la reseña, la imposibilidad de distinguir lo imaginario de lo real. Según su lectura, Kant sostiene que lo real es aquello que se adecúa a las reglas del entendimiento. Sin embargo, este criterio no es suficiente según los autores de la reseña para establecer la línea divisoria entre meras ensoñaciones y la realidad, pues señala que las visiones y las fantasías, tanto en los que sueñan como en los que están despiertos, “pueden aparecer como apariencias exteriores en el espacio y en el tiempo, y generalmente conectadas de manera sumamente ordenada”.<sup>28</sup> Contra esta posición, Garve y Feder sostienen la necesidad de que haya una “marca de lo real en la sensación misma”<sup>29</sup> como único medio para distinguir lo real de las fantasías.
- 24 La reseña concluye insinuando que la única bondad del libro es que puede servir para dar a conocer las dificultades a las que conduce la filosofía especulativa y para someter muchos asuntos a la sana contemplación de “los constructores de sistemas metafísicos”, quienes, según Garve y Feder, se basan demasiado orgulosamente en su “imaginaria razón pura” (*eingebildete reine Vernunft*).<sup>30</sup>
- 25 Es comprensible que la reacción de Kant haya sido enérgica. En una nota a la primera parte y en el apéndice a sus *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* –obra que probablemente ya estaba redactando en el momento en que recibe la reseña–<sup>31</sup> reprocha al autor de la reseña no haberlo comprendido y haber asumido un tono deliberadamente malintencionado.<sup>32</sup> Pero si bien le quita todo valor a las objeciones allí planteadas, Kant se ve obligado a mostrar en qué medida su posición no coincide con la de Berkeley y para ello debe reformular su posición. La estrategia elegida consiste en distanciarse en general del idealismo, el cual, contra lo afirmado por Garve y Feder, según las propias palabras de Kant, “está muy lejos de constituir el alma del sistema”.<sup>33</sup>

### 3. El idealismo trascendental reformulado

- 26 Kant vuelve sobre la definición de “idealismo” en la segunda observación al párrafo 13 de sus *Prolegómenos* y, a diferencia de los textos analizados de la

primera edición de la *Crítica*, ya no caracteriza esta doctrina como aquella que sostiene que todos los objetos de nuestro conocimiento son fenómenos, sino como “la afirmación de que sólo hay seres pensantes”.<sup>34</sup> Frente al idealismo así entendido, Kant presenta su propia posición del siguiente modo:

“Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, eso es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia admito, ciertamente, que *hay cuerpos fuera de nosotros*, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce su *influjo* sobre nuestra sensibilidad, aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a cómo sean en sí mismas; cosas a las que damos el nombre de cuerpo, palabra que entonces significa solamente el fenómeno de aquel objeto desconocido para nosotros, *pero no por ello menos real*. ¿Se puede llamar idealismo a esto? Es precisamente lo contrario.”<sup>35</sup>

27 Sin ofrecer realmente ningún argumento, Kant afirma aquí la existencia de cosas que ejercen su influencia sobre nuestra sensibilidad, que conocemos a través de nuestras representaciones pero que jamás podemos captar tal como son en sí. Para explicar esta posición, Kant remite a la doctrina de las cualidades primarias y secundarias de los cuerpos formulada por Locke, ampliamente difundida entre los filósofos de la época. Señala que la única diferencia entre la posición lockeana y la suya propia consiste en que él sostiene que todas las cualidades atribuidas a los cuerpos son cualidades secundarias que, por lo tanto, no pertenecen a las cosas en sí sino únicamente a sus fenómenos. Kant concluye de allí que, así como no se puede llamar idealista a quien afirma que los colores no son propiedades inherentes de las cosas sino modificaciones del sentido de la vista, tampoco se puede llamar idealista a su doctrina. El rechazo del idealismo por parte de Kant se funda, por lo tanto, en la consideración de que su posición no implica anular la existencia de la cosa que aparece, sino únicamente aceptar que mediante la intuición sensible no podemos conocerla.<sup>36</sup>

28 Además de reivindicar la realidad de las cosas en sí como nota distintiva de su propia posición frente al idealismo de Berkeley, Kant se esfuerza por mostrar que su doctrina no reduce la experiencia a mera ilusión. En la tercera observación al párrafo 13 sostiene que la diferencia entre la verdad y el sueño no se encuentra en la naturaleza de las representaciones en cuanto a su referencia a objetos,

“sino que consiste en la conexión de las representaciones según las reglas que determinan la concatenación de las representaciones en el concepto de un objeto, y en la medida en que puedan o no puedan coexistir en una experiencia.”<sup>37</sup>

- 29 En efecto, la doctrina kantiana conduce al rechazo del criterio tradicional de la verdad como correspondencia entre el objeto y la representación, para trasladarlo al modo en que las representaciones se conectan entre sí. Sin embargo, esto no parece suficiente para distinguir su posición de la de Berkeley, quien también plantea un criterio similar para distinguir lo ilusorio de lo real.<sup>38</sup> La discusión es retomada en el Apéndice a esta obra, donde Kant brinda más elementos para comprender la distancia que lo separa del idealismo berkeleyano.
- 30 Kant presenta allí el principio de los “idealistas genuinos” (*ächten Idealisten*) como contenido en la fórmula: “Todo conocimiento mediante los sentidos y la experiencia no es nada más que mera apariencia ilusoria, y la verdad está solamente en las ideas del entendimiento puro y de la razón”.<sup>39</sup> El idealismo al que él mismo adhiere, en cambio, se encuentra regido por un principio diferente, contrario al anterior: “Todo conocimiento de las cosas a partir del mero entendimiento puro o de la razón pura no es más que mera apariencia ilusoria, y la verdad está solamente en la experiencia.”<sup>40</sup> Kant reconoce que coincide con los otros idealistas en que el espacio y el tiempo no son las cosas en sí ni propiedades de ellas. Sin embargo, señala que, a diferencia de los otros idealistas que consideran el espacio y los fenómenos espaciales como representaciones empíricas que únicamente pueden ser conocidas mediante la percepción, él sostiene que espacio y tiempo son las formas puras de la sensibilidad que pueden ser conocidas *a priori* y que hacen posible todos los fenómenos. De este modo, pretende argumentar que Berkeley y el resto de los idealistas de esa clase carecen de un criterio de verdad –pues no admiten un fundamento *a priori* de los fenómenos–, mientras que él mismo sí lo posee, pues sostiene que espacio y tiempo, junto con las categorías del entendimiento, prescriben la experiencia posible. La diferencia entre ellos reside, pues, en cómo entienden el espacio y el tiempo, pero ambos coinciden en que lo real no es lo que puede existir independientemente de la mente, sino lo que se encuentra en conexión con el resto de las percepciones según determinadas leyes del pensar y del percibir.
- 31 Kant concluye ese pasaje diciendo que “este que llaman mi idealismo (propriadamente: idealismo crítico) es, pues, de una clase muy particular, a saber, es tal, que derriba al idealismo habitual [...]”,<sup>41</sup> y reconoce que, dada esta situación y para prevenir todo malentendido, quisiera poder denominar su concepción de otro modo, pero que “no parece factible modificarla por completo”<sup>42</sup>. Es por ello que insiste en que su idealismo sea caracterizado como *formal* o *crítico* –sin apelar ya a la palabra trascendental, probablemente para evitar la connotación de *superior*–.

- 32 La posibilidad de lectura idealista-subjetivista de su doctrina motivó la necesidad de preparar una segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en la cual reescribe numerosos textos y elimina los pasajes analizados en el primer punto de este artículo. Además, Kant introduce una sección nueva, que lleva el elocuente título de “Refutación del idealismo”.<sup>43</sup> De este modo, se reafirma la estrategia asumida en los *Prolegómenos* de enfatizar el carácter realista de su doctrina.
- 33 La “Refutación del idealismo”, situada luego del segundo postulado del pensar empírico en general, comienza nuevamente con un análisis de la noción de idealismo, que permite visualizar cuál es realmente el problema al que se enfrenta. Kant indica que el idealismo *material* es la doctrina que sostiene “que la existencia del espacio fuera de nosotros es, o bien dudosa e indemostrable o bien falsa e imposible”. La primera postura es representada por el “idealismo problemático” de Descartes; la segunda es la identificada como el “idealismo dogmático” de Berkeley. Contra esta última postura, Kant retoma lo que ya había afirmado en el Apéndice de los *Prolegómenos*: “que el idealismo dogmático es inevitable si se considera el espacio como propiedad que ha de corresponder a las cosas en sí mismas”.<sup>44</sup> Esta suposición conduce necesariamente a considerar las cosas espaciales como meras fantasías y, según Kant, ya ha sido eliminado en la *Estética*. El idealismo que le preocupa todavía es, entonces, el de la otra clase, que presenta como “razonable y propio de un pensamiento filosóficamente riguroso”.<sup>45</sup>
- 34 El idealismo problemático sostiene que somos incapaces de demostrar la existencia de algo fuera de nosotros a partir de la sola experiencia y suspende el juicio al respecto. Para refutar esta posición, Kant se propone encontrar una prueba que logre mostrar “que tenemos *experiencia* de las cosas externas, no simple *imaginación*” y esto implica “demostrar que nuestra misma experiencia interna –indudable para Descartes– sólo es posible si suponemos la experiencia *externa*”.<sup>46</sup> El objetivo de Kant aquí es, pues, mostrar que la experiencia externa es inmediata y que por lo tanto la afirmación de la existencia de los objetos en el espacio no es producto de una inferencia. Ahora bien, a diferencia de la argumentación presentada en la primera edición de la *Crítica* que se basaba en la *Estética*, Kant ofrece aquí un argumento totalmente nuevo, sin conexión con la argumentación general de la obra, que se basa por completo en las condiciones de la determinación del sentido interno.
- 35 Para mostrar que la conciencia de mi propia existencia demuestra que existen objetos fuera de mí, Kant aduce que toda determinación temporal supone algo *permanente* en la percepción. Eso permanente no puede estar en mí, ya que mi percepción de mí misma como existiendo en el tiempo sólo es posible

gracias a él. Al contrario, la percepción de ese elemento permanente sólo es posible, según Kant, a través de una cosa exterior a mí. Por lo tanto, concluye que “la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí”.<sup>47</sup>

- 36 Si bien los intérpretes se debaten acerca de si eso exterior a la mente debe necesariamente ser una cosa en sí o si es posible interpretarlo de otro modo, las implicancias realistas del argumento son evidentes.<sup>48</sup> Ciertamente, la posibilidad de que Kant apele aquí a la existencia de cosas en sí como el fundamento de los fenómenos parece entrar en colisión con la conclusión de la *Estética*, que afirma tajantemente –como se mostró arriba– la incognoscibilidad de cualquier objeto trascendental. Esta tensión que surge aquí al interior mismo de la doctrina kantiana es transformada por F. H. Jacobi en la base de su conocida e influyente objeción contra el idealismo trascendental.

## 4. Realismo de la cosa en sí o idealismo solipsista

- 37 La objeción de F. H. Jacobi al idealismo trascendental kantiano apareció en el apéndice de su libro *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo* de 1787,<sup>49</sup> simultáneamente con la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. El análisis de Jacobi se basa, por lo tanto, en la primera edición de la obra. Sin embargo, apunta contra los elementos constitutivos de la doctrina kantiana y su alcance se extiende, así, también a la segunda versión.
- 38 Jacobi considera que la doctrina del idealismo trascendental o crítico es la piedra fundamental sobre la cual está construida la *Crítica de la razón pura* de Kant.<sup>50</sup> Luego de reproducir, a lo largo de unas seis páginas, los pasajes de la *Estética* trascendental y del cuarto paralogismo de la razón pura, en los que considera que Kant expone con suficiente decisión su doctrina, concluye que lo que los realistas llaman objetos efectivamente reales, cosas independientes de las representaciones, son para el idealista trascendental
- “sólo seres internos (*innerliche Wesen*), que no exponen (*darstellen*) absolutamente nada de una cosa que quizás está allí, fuera de nosotros, o a la que las representaciones podrían hacer referencia, sino que son meras determinaciones subjetivas de la mente (*Gemüt*), completamente vacías de todo lo objetivo.”<sup>51</sup>
- 39 La diferencia entre los realistas y los idealistas trascendentales reside, pues, en que los primeros admiten la existencia de objetos trascendentes a la mente y los segundos afirman que todo es representación, que nada puede saberse ni afirmarse acerca de un supuesto mundo extra-mental. Luego de una serie de citas directas de la *Crítica de la razón pura* que apoyan esta conclusión, Jacobi escribe:

“Espero que este breve extracto sea suficiente para probar que el filósofo kantiano abandona por completo el espíritu de su sistema, si dice de los objetos que ellos producen *impresiones* (*Eindrücke*) en los sentidos, mediante las cuales *suscitan* (*erregen*) sensaciones, y de esta manera *traen* (*zuwegeben*) representaciones. Ya que, según la doctrina kantiana, el objeto empírico, que siempre es sólo fenómeno, no puede existir fuera de nosotros, ni ser nada más que una representación. Acerca del objeto trascendental, según esta misma doctrina, no sabemos absolutamente nada.” <sup>52</sup>

- 40 El concepto de una cosa en sí es, según Jacobi, “a lo sumo meramente problemático” <sup>53</sup>, ya que se funda únicamente en la forma subjetiva de nuestro pensar, en la manera particular en que está constituida nuestra sensibilidad y no puede fundarse jamás en la experiencia, conformada únicamente por apariencias que no permiten afirmar nada que se encuentre más allá del ámbito de la representación. En efecto, explica Jacobi, es el entendimiento el que añade la referencia a objetos, en la medida en que realiza la unidad sintética en la multiplicidad de la intuición. “El concepto de esa unidad es la representación del objeto = X. Pero ese X”, escribe, “no es el objeto trascendental.” <sup>54</sup> El objeto trascendental debe permanecer absolutamente desconocido para nosotros y simplemente lo aceptamos, “como una causa inteligible del fenómeno en general, con lo que meramente tenemos algo que corresponde a una sensibilidad en tanto que receptividad”, <sup>55</sup> concluye Jacobi, siguiendo muy de cerca a Kant.
- 41 La objeción de Jacobi consiste por lo tanto en señalar que el filósofo kantiano se encuentra en una encrucijada imposible de resolver. Pues, por un lado, se acepta que éste estaría traicionando el espíritu de su filosofía –o sea, el idealismo trascendental mismo– si afirma que hay objetos que producen impresiones en los sentidos. Pero, por otro lado, considera que el filósofo kantiano no tiene más remedio que admitir este presupuesto para exponer su doctrina. Esto se debe a que, según Jacobi, el concepto mismo de la *sensibilidad* remite a la idea de un intermediario efectivo entre algo real y otro algo real, y contiene como determinaciones reales y objetivas las nociones de estar conectado y oponerse, de hacer y padecer, de causalidad y dependencia. <sup>56</sup> De este modo, arriba a la conocida formulación de su reproche a Kant:
- “Debo admitir que esta dificultad me ha impedido en gran medida avanzar en el estudio de la filosofía kantiana, al punto que año tras año he debido comenzar nuevamente desde el principio con la *Crítica de la razón pura*, pues me tropezaba, cada vez, con la misma dificultad: sin ese presupuesto no podía entrar en el sistema y con ese presupuesto no podía permanecer dentro de él.” <sup>57</sup>
- 42 El idealismo trascendental kantiano prohíbe afirmar la existencia de cosas en sí, pues su existencia no puede inferirse a partir de los fenómenos. Sin

embargo, sin la cosa en sí es imposible dar cuenta del hecho de que hay sensación. La objeción apunta a poner en evidencia que el sistema kantiano se construye sobre una afirmación que su propio desarrollo vuelve imposible de aceptar. Según Kant, la sensibilidad recibe pasivamente una materia que es conformada según las leyes propias de las facultades subjetivas del conocimiento, lo cual remite necesariamente a la idea de un objeto trascendente que sea la causa o el fundamento de esas impresiones sensibles. Sin embargo, el principio fundamental del idealismo kantiano y la consecuente imposibilidad de conocer nada más que fenómenos, anula la posibilidad de aceptar que los objetos trascendentes sean los causantes de las impresiones.

- 43 Jacobi concluye su apéndice, transformando esta tensión de la doctrina kantiana en una disyuntiva excluyente ante la cual Kant debe tomar una decisión:

“Si acaso esto [que hay cosas fuera de nosotros en un sentido trascendente o que éstas tienen ciertas conexiones con nosotros que podemos llegar a percibir de alguna manera] le pareciera alguna vez solamente probable, si llegara remotamente a *creer* en ello, entonces tendría que abandonar el idealismo trascendental y situarse en una contradicción verdaderamente *inefable*. Por lo tanto, el idealista trascendental debe tener el coraje de afirmar el idealismo más enérgico (*den kräftigsten Idealismus*) que jamás haya sido profesado y perder el temor a la acusación de egoísmo especulativo, pues le es imposible pretender mantenerse en este sistema si intenta alejar de sí incluso esta última objeción.” <sup>58</sup>

- 44 O bien se acepta la existencia de las cosas en sí y se abandona el idealismo trascendental por completo, o bien se abraza un idealismo enérgico y se acepta que éste conduce necesariamente al solipsismo, a la negación de cualquier otra realidad que no sea el yo pensante.

## 5. Repercusiones del debate (a modo de conclusión)

- 45 La objeción de Jacobi tuvo un fuerte impacto en sus contemporáneos, quienes comenzaron a ver en el carácter contradictorio del concepto de cosa en sí un elemento que amenazaba al idealismo trascendental en su conjunto. No se trataba ya de una interpretación maliciosa y superficial, como la que apuntaba a identificar al idealismo kantiano con la posición de Berkeley, sino de una lectura profunda de la obra, que se proponía señalar la existencia de una tensión inconciliable entre sus elementos fundamentales.
- 46 Jacobi situaba a Kant y sus seguidores ante una disyuntiva: o bien abrazaban un realismo que afirmase la existencia de cosas independientes de la mente

del sujeto como el fundamento de las sensaciones subjetivas, o bien se atrevían a adherir a un idealismo consecuente, que debe negar la posibilidad de afirmar nada acerca del mundo extra-mental y debe aceptar que toda la realidad es una producción de la mente humana. Claramente, Fichte, Schelling y Hegel tomaron el segundo camino.

47 La importancia que Fichte concede a la objeción formulada por Jacobi contra el idealismo trascendental de Kant se vuelve evidente en el sexto párrafo de la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*, publicada en 1787. Fichte dedica este apartado a demostrar que su doctrina no es otra que la kantiana, pero “bien entendida”.<sup>59</sup> Para ello, discute con la interpretación errónea que, según él, la mayoría de sus contemporáneos han hecho de Kant: una lectura dogmática. Para ejemplificar esta interpretación generalizada, Fichte cita un pasaje de Reinhold en el que el celebrado pensador y difusor autorizado del kantismo afirma que Kant pone el fundamento del contenido empírico y de la realidad objetiva de las representaciones *fuera del yo*. Esta sería, señala Fichte, la diferencia capital que Reinhold encuentra entre la filosofía kantiana y la Doctrina de la ciencia. Fichte pasa entonces a mostrar que la interpretación dogmática y realista de la filosofía de Kant, ejemplificada aquí por Reinhold, pero atribuida por Fichte también a Schulz y a la mayoría de sus lectores de la época, es errónea.

48 Fichte sostiene que, bien entendida, la doctrina kantiana no admite la existencia de cosas en sí y afirma que “el descubrimiento de que Kant no sabe nada de un algo distinto del yo, es todo menos nuevo”.<sup>60</sup> En efecto, Fichte remite explícitamente al apéndice de Jacobi sobre la filosofía trascendental que analizamos en el punto anterior:

“Jacobi ha reunido y citado allí, con las propias palabras de Kant, sus manifestaciones sobre este punto que resultan más decisivas y que más saltan a los ojos. Yo no voy a hacer una vez más lo que ya está hecho y lo que razonablemente no se puede hacer mejor [...]”<sup>61</sup>

49 Puede pensarse a partir de estas afirmaciones que Fichte considera que ante la disyuntiva planteada por Jacobi entre abandonar el idealismo trascendental y afirmar la cosa en sí o abrazar un idealismo *enérgico* que niega la posibilidad de cualquier realidad subsistente por fuera del yo, Kant ha dado muestra del coraje que su crítico pedía al auténtico idealista. Así pues, a pesar de las afirmaciones con connotaciones realistas que, tal como vimos, pueden encontrarse en los *Prolegómenos* y en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y que pueden leerse como una reacción a la reseña de Garve y Feder, el “Kant bien entendido” de Fichte niega rotundamente la posibilidad de que las cosas en sí en sentido trascendental afecten al espíritu y sean el fundamento del contenido empírico de sus representaciones. Hacer eso hubiese significado violentar la validez de las categorías –principalmente la de la

causalidad– que Kant limita con precisión al ámbito de los fenómenos. <sup>62</sup>  
Atribuir a Kant la postulación de cosas en sí implicaría hacerlo entrar en contradicción consigo mismo.

- 50 ¿Qué es entonces, la cosa en sí para Kant?, se pregunta Fichte; y responde:  
“[...] algo que es sólo agregado por nuestro pensar al fenómeno, según leyes del pensar [...], y que tiene que ser agregado por nuestro pensar, según esas leyes; algo que, por consiguiente, sólo surge por obra de nuestro pensar, aunque no por obra de nuestro pensar libre, sino por obra de un pensar necesario sobre la suposición de la Yoidad, y que, por consiguiente, sólo existe para nuestro pensar, para nosotros, entes pensantes.” <sup>63</sup>
- 51 Contra las lecturas dogmáticas del idealismo kantiano que, según Fichte, se habían impuesto entre sus contemporáneos, reivindica a un Kant idealista en sentido estricto, a un Kant bien entendido que no se distingue en realidad de su propia propuesta filosófica. El desafío frente al cual él mismo se encontraba –junto a Schelling y junto a Hegel– puede interpretarse, pues, como el de construir un sistema idealista coherente que pusiera en evidencia que la posición de un yo como primer principio fundamental del cual depende todo lo real no conduce necesariamente –como advertía Jacobi– a un irremediable egoísmo metafísico.

## Bibliografía

- ADICKES, E., (1929) *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich* . Tübingen: Mohr.
- 52 ALLISON, H., (1983) *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* . New Haven / Londres: Yale University Press.
- AMERIKS, K., (1982) *Kant's Theory of the Mind. An analysis of the Paralogisms of Pure Reason* . Oxford: Clarendon Press. BECK, L. W., (1969) *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors* . Cambridge: Harvard University Press.
- BEISER, F., (1987) *The fate of Reason* . Cambridge: Harvard University Press.
- , (2002) *German Idealism: The Struggle against Subjectivism , 1781-1801* . Cambridge: Harvard University Press. CARANTI, L., (2007), *Kant and the Scandal of Philosophy: The Kantian Critique of Cartesian Scepticism* . Toronto: University of Toronto Press. CARANTI, L., (2006) “Kant's Criticism of Descartes in the ‘ Reflexionen zum Idealismus ’ (1788-1793)”, *Kant-Studien* 97, 318-342. EDMUNDS, D., (2010) “The Refutation of Idealism and the Distinction between Phenomena and Noumena” en: GUYER, P. (ed) *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* . Cambridge: Cambridge University Press. ERDMANN, B., (1878) *Kant's Kritikismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* . Leipzig: Voss. ----, (1904) *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena* , Halle: Niemeyer. FÖRSTER, E., (1985)

“Kant’s refutation of Idealism” en: Holland, A. J. (ed.), *Philosophy, Its History and Hisotriography* . Dordrecht: Reidel. ----, (2012), *The Twenty-Five Years of Philosophy : A Systematic Reconstruction* . Cambridge: Harvard University Press. [GARVE, C. y FEDER, J. G.], (1782) “ *Kritik der reinen Vernunft* , Immanuel Kant, 1781. 856 Seiten” en: *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen* , 3, 40-48. GUYER, P., (1987) *Kant and the Claims of Knowledge* . Cambridge: Cambridge University Press. HENRICH, D., (2003) *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* . Cambridge: Harvard University Press. HORSTMANN, R-P., (2010) “The Reception of the *Critique of Pure Reason* in German Idealism” en: GUYER, P. (ed) *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason* . Cambridge: Cambridge University Press. JACOBI, F. H., (1787) *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus . Ein Gespräch* . Breslau: Loewe. ----, (1812-1825) *Werke* . 6 tomos. Editada por Köppen y Roth. Leipzig: Gerhard Fleischer (reimpresión: 1968. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [JW] ----, (1998 y ss.) *Werke* . Editada por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke. *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant* Buenos Aires: Prometeo. KANT, I., (1900 y ss.) *Kants gesammelten Schriften* , Akademieausgabe , 29 tomos. *Crítica de la razón pura Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*

53 SCHELLING, F., ([1794] 1997), *Vom Ich als Princip der Philosophie* , en *Sämmtliche Werke* (= SSW), Serie I, tomo 1, 149-244; Berlín: Total Verlag.

54 TORRETTI, R., (1980), *Kant*. Buenos Aires: Editorial Charcas.

## NOTAS

1. GA I, 4: 48. Traducción al castellano: CDC: 10

2. GA I, 4: 184. Traducción al castellano: IntroDC: 27.

3. GA I, 4: 184. Traducción al castellano: IntroDC: 27.

4. Véase, por ejemplo, de Schelling, el prefacio a *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* y de Hegel, el proemio a *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* .

5. Existen numerosas investigaciones que abordan la recepción de la *Crítica de la razón pura* y su influencia en la conformación del idealismo. Entre ellos, véanse Beiser 2002, Horstmann 2010, Förster 2012 y Henrich 2003. Las referencias completas se consignan en bibliografía.

6. Kant, I., (1781) *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch, 366-380. De aquí en más, hago referencia a esta obra como es habitual, mediante las siglas KrV, indicando A para la primera edición y B para la segunda. Sigo el texto alemán según la edición de la Academia, citada en la bibliografía. Cito según la traducción al castellano de Ribas, indicada en la bibliografía, que incluye en sus márgenes la paginación canónica.

7. KrV A 368.

8. KrV A 369.

9. KrV A 369.

10. KrV A 369.

11. KrV A 370.

12. KrV A 370.

13. KrV A 370. Acerca de esta refutación del idealismo empírico y la fundación del idealismo trascendental en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la bibliografía es muy amplia. Puede consultarse el detallado análisis que ofrece Luigi Caranti, quien discute la lectura fenomenalista de la doctrina kantiana defendida, por ejemplo, por Paul Guyer. Véanse Carantni 2007: 36 y ss. y Guyer 1987.

14. KrV A 491 / B 519.

15. Acerca de la idealidad trascendental y la realidad empírica del espacio, véase KrV A 27-28/ B 44 y acerca del tiempo, véase KrV A 35-36/ B 52-53.

16. Cf. KrV A 30/B 45.

17. KrV A 251.

18. KrV A 251-252.

19. KrV A 20 / B 34.

20. Véase KrV A 50 y A 494.

21. KrV A 494.

22. KrV A 494.

23. KrV A 42 / B 59.

24. Ambos pertenecían a la corriente conocida como *Popularphilosophie*, que en rechazo a las disquisiciones metafísicas y abstrusas propias de la filosofía de la escuela, adhería a una posición empirista de corte lockeano y privilegiaba el tratamiento de cuestiones que tuvieran un impacto directo en la vida y la felicidad de los seres humanos. Acerca de esta corriente filosófica, véanse: Beiser 1987: 165 y ss. y Beck: 319 y ss.

25. Garve-Feder 1782: 40.

26. “El autor de este sistema recurre, aproximadamente, a los siguientes principios. Todo nuestro conocimiento proviene de ciertas modificaciones de nosotros mismos que denominamos sensaciones. En qué existen, qué las provoca, qué estaría a su base, es completamente desconocido para nosotros. Si hubiese una cosa efectiva en la que las representaciones inhiere, o una

cosa efectiva independiente de nosotros que las produzca, no sabemos ni el más mínimo predicado ni de uno ni del otro.” (Garve-Feder 1782: 40).

27. Beiser señala que esta crítica a Kant proviene de la influencia que Thomas Reid, cuya filosofía del sentido común se encontraba muy difundida entre los representantes de la *Popularphilosophie*. Así como Reid acusa a Berkeley de confundir los objetos de la percepción con el acto de percibir, Garve insinúa que Kant cometió el mismo error (véase Beiser 1987: 173).

28. Garve-Feder 1782: 42-43.

29. Garve-Feder 1782: 42.

30. Garve-Feder 1782: 47.

31. Según la conocida hipótesis de Benno Erdmann, Kant estaba preparando los *Prolegómenos* cuando recibió la reseña de Garve, e intercala en la obra algunos pasajes que apuntan a refutar la interpretación allí expuesta (véase Erdmann 1904: 1).

32. KANT, I., (1783) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Riga: Hartknoch. Me referiré a esta obra según la paginación de la edición canónica de la Academia consignada en bibliografía, del modo en que es habitual: AK IV, 372 y ss.

33. AK IV, 374.

34. AK IV, 289. Cito según la traducción al castellano de Caimi, indicada en bibliografía, que incluye en los márgenes la paginación de la edición canónica.

35. AK IV, 289. Subrayado mío.

36. AK IV, 289. Que el problema del idealismo es tratado de un modo diferente en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos* es señalado ya por Benno Erdmann en su obra de 1878, quien sostiene que esto tiene claras consecuencias sobre el concepto de idealismo trascendental. Erdmann indica que en los *Prolegómenos*, la afirmación de la existencia de las cosas en sí se transforma en el signo distintivo del idealismo kantiano (véase Erdmann 1878: 91-92).

37. AK IV, 290.

38. Véase Förster 1985.

39. AK IV, 374.

40. AK IV, 374.

41. AK IV, 375; subrayado nuestro.

42. AK IV, 375.

43. Acerca del argumento presentado en esta sección y su relación con el resto de la obra la bibliografía es abundante y los especialistas no están de acuerdo. Algunos consideran que este argumento de la segunda edición logra refutar el idealismo problemático de Descartes (véanse, por ejemplo, Allison 1983 y Guyer 1987). Otros, en cambio, sostienen que ni la refutación del

idealismo empírico de la primera edición ni tampoco esta segunda versión son satisfactorias (véase por ejemplo Ameriks 1982). Para un análisis detenido de los pasos del argumento y una discusión con otras interpretaciones, véase Edmunds 2010. Para una reconstrucción de los diferentes momentos de la discusión de Kant frente al idealismo escéptico de Descartes que incluye un análisis del período precrítico, véase Caranti 2007.

**44.** KrV B 274.

**45.** KrV B 274.

**46.** KrV B 275.

**47.** KrV B 275.

**48.** Estas implicancias realistas parecen confirmarse en una serie de *Reflexionen* que Adickes llamó “*Reflexionen zum Idealismus*” y datan de finales de la década de 1780 y principios de la de 1790. Para un análisis de estos textos, pueden verse los escritos de Luigi Caranti citados en la bibliografía. Además, el hecho de que esta nueva refutación del idealismo no se base en la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo defendida en la *Estética*, pone en evidencia que se trata de un argumento independiente de esa doctrina, que Kant mismo había identificado en la primera edición de la obra como el fundamento de su idealismo trascendental. Esta independencia es, por un lado, el origen de la potencia demostrativa de este argumento. Claramente, se trata de una prueba más convincente que el argumento contra el idealismo empírico de la primera edición de la *Crítica*, pues se basa en el hecho de que únicamente presupone la aceptación de la conciencia inmediata de mis estados de conciencia y procede determinando cuáles son las condiciones para que se den esas percepciones del sentido interno. Pero, por otro lado, esta independencia plantea la dificultad de integrar este argumento y sus conclusiones con la doctrina kantiana en su conjunto.

**49.** Jacobi, F. H., (1787) *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Loewe. Traduzco los pasajes citados de esta obra a partir del texto alemán de la edición canónica consignada en bibliografía, pero indico la página de la primera edición, incluida al margen de la canónica.

**50.** Jacobi 1787: 209.

**51.** Jacobi 1787: 216-217.

**52.** Jacobi 1787: 220.

**53.** I Jacobi 1787: 220.

**54.** Jacobi 1787: 221.

**55.** Jacobi 1787: 221.

**56.** Jacobi 1787: 222.

**57.** Jacobi 1787: 222-223.

**58.** Jacobi 1787: 229.

**59.** GA I, 4: 221. Traducción al castellano: IntroDC: 90.

**60.** GA I, 4: 235. Traducción al castellano: IntroDC: 107.

61. GA I, 4: 235. Traducción al castellano: IntroDC: 107

62. Véase GA I, 4: 236.

63. GA I, 4: 236-237.

---

## RESÚMENES

In this article we analyze the starting point of the debate motivated by Kant's embracement of the doctrine of "Transcendental Idealism". This debate, as we propose here, can be considered as the original point in the discussion that structures the further development of German Idealism, that is, the discussion about what should be the *true* idealist system that preserves the virtues of Kant's Transcendental Idealism but is able to overcome its shortcomings. In order to accomplish this, we study: first, the way in which Kant presents his idealistic position in the *Critique of Pure Reason* of 1781; second, the objections raised by Garve and Feder in the famous review published in 1782, where they accuse Kant of defending a higher idealism, comparable to Berkeley's position; third, the reaction of Kant against this objection, reflected in certain passages of the *Prolegomena to any Future Metaphysics* and of the second edition of the *Critique of Pure Reason*; fourth, the famous objection posed by Jacobi, who expresses the need to abandon Kantian notion of things in themselves and accept solipsism if the kantian philosopher wishes to avoid falling into contradiction; finally, referring to the impact of this last objection and the importance of this debate in the origins of German Idealism, we refer to Fichte's assessment of the Kantian transcendental idealism and his well known pronouncement of his own Doctrine of science as Kant's position "well understood" .

## ÍNDICE

**Keywords:** Transcendental idealism, realism, thing in itself

## AUTOR

MARÍA JIMENA SOLÉ

CONICET/UBA

# El idealismo de Fichte como “kantismo bien entendido”: dispersión, unidad y Yoidad

Mariano Gaudio

---

## 1. La filosofía que se elige.

- 1 El idealismo de Fichte se erige en contraposición con otros sistemas, principalmente en una doble contienda: por una parte, contra el dogmatismo que propone la cosa-en-sí como fundamento primero o como fundamento de la representación en el sujeto –es decir, contra el dogmatismo racionalista y contra el empirista–; por otra parte, contra el idealismo trascendente que suprime las leyes del actuar y consolida un Yo que arbitrariamente crea la realidad, y contra el idealismo “a medias” que no admite el carácter fundante del Yo y legitima indirectamente una experiencia inexplicable. Todas estas variantes configuran distintos tipos de un mismo dogmatismo cuyo punto de convergencia consiste en la anulación de la libertad o en la explicación de ésta desde algo extrínseco al Yo: la cosa-en-sí como fundamento que determina todo, o que causa la representación, y que conduce al fatalismo y al mecanicismo. Vertical u horizontalmente el Yo se convierte en producto. El idealismo fichteano, en cambio, propone explicar al Yo como productor, sujeto de la unidad sujeto-objeto, actividad que deviene acto. Sólo así la libertad/actividad no resulta inhibida en su carácter fundamental o en el conocimiento de los objetos, pues la obstaculización parcial no es una inhibición absoluta. La cosa sólo se explica desde la actividad de la inteligencia.
- 2 En este marco argumentativo que atraviesa la *Primera introducción en la Doctrina de la Ciencia* (1798) Fichte apuesta a una toma de decisión fundamental respecto de la elección entre un sistema y otro; depende del lector si prefiere enarbolar las cosas y negar la autonomía del Yo, o si prefiere que el Yo –la actividad, la libertad– prime sobre la realidad y sea el

fundamento explicativo. Curiosamente, esta elección radical depende de la libertad, por lo que el dogmatismo presupone una elección (primero) inconsciente y (luego) consciente, un procedimiento idealista que borra su propio origen. Una vez explicitado el razonamiento dogmático –desde una perspectiva idealista–, ya no es natural permanecer en él, y quien lo elige entra en incoherencia al menos con ese acto fundamental. Así Fichte atenaza el momento decisivo en la disyunción excluyente que expresa el célebre pasaje donde exhorta a elegir entre un tipo de filosofía y otro. <sup>1</sup>

- 3 La dualización entre un punto de vista dogmático y un punto de vista idealista conlleva no sólo una concepción filosófica sobre las cuestiones fundamentales, sino también una praxis social y vital. El dogmatismo, en todas sus versiones, implica un apego a las cosas, un disolver la capacidad fundante en aras de la imagen, un entregarse a lo otro sin asunción de sí; en última instancia, refleja una dispersión del ánimo y una minimización de la creatividad. Esta perspectiva que se inicia en la *Primera introducción* y se acentúa en la disputa del ateísmo y en textos posteriores de Fichte, permite trazar un puente entre –lo que se ha denominado, quizás también exagerando la separación– la Doctrina de la Ciencia de Jena y la Doctrina de la Ciencia de Berlín (o el “primer” y el “segundo” Fichte), así como augura una serie de relámpagos para pensar nuestra realidad contemporánea.
- 4 En el presente trabajo partiremos de las consideraciones sobre el apego dogmático a la imagen, o al equivalente en este contexto, la fantasía (*Erdichtung*) de la cosa-en-sí, no para profundizar en ulteriores exposiciones de la Doctrina de la Ciencia –lo cual excede los límites autoimpuestos–, sino para, desde ese marco, analizar aquello que la *Primera* esboza y la *Segunda introducción en la Doctrina de la Ciencia* (1798) eleva a primer plano: la diferenciación con el kantismo (¿y con Kant?), junto con los temas que se siguen de este posicionamiento, la legitimación de la unidad y el concepto de Yoidad en la Doctrina de la Ciencia.

## 2. El dogmatismo como apego a las cosas y dispersión.

- 5 Aunque la creencia inmediata en la existencia independiente de las cosas se presenta como un hecho evidente que se sigue de la práctica y del actuar, donde los límites son encontrados, y aunque naturalmente el hombre se inclina hacia el sistema que refrenda tal creencia, para Fichte este dato no constituye el aspecto último, sino apenas un punto de partida para reconocer la capacidad fundante del Yo. Paradójicamente el mismo Yo que legitima el límite encontrado se niega y se deposita en las cosas; dogmático asumido o

no, la base operativa del Yo está signada por el idealismo. En otras palabras, si el Yo se capta a sí mismo sólo en el representar, entonces aparece disperso en múltiples acompañamientos cuya unidad sintética resulta problemática. Este dilema que surge en el núcleo de la filosofía kantiana se traduce en un modo de vivir, por lo que no es indiferente a la filosofía y a la decisión de abrazar el dogmatismo o el idealismo (de modo excluyente, y sin ninguna conciliación intermedia), ni es indiferente a la vida y a la praxis. La decisión fundacional atraviesa anímicamente toda la actividad humana. Por ende, si se pretende, desde los múltiples acompañamientos de conciencia, unificar y deducir una presunta instancia primigenia, se disuelve la conciencia (y, con ella, la autoconciencia y la autodeterminación); se aniquila y se convierte al Yo en mero accidente de las cosas –al igual que el dogmatismo tradicional, que lo presenta como producto de una cosa-en-sí suprema–.

- 6 Semejante crítica se ramifica en ulteriores obras de Fichte. En efecto, en *Apelación al público* (1799), en plena disputa del ateísmo y contra los acusadores que sostienen un eudemonismo elemental que convalida el estado de cosas existente, afirma:

“nada hay que transforme a un joven de raíz y le lleve todo espíritu, que ese sistema eudemonista [= dogmático]. Aquí el hombre permanece totalmente en su camino, en el que lo colocó la naturaleza, y carece de esfuerzo para perseguir uno nuevo, porque aquel sistema a todos nos es innato.” <sup>2</sup>

- 7 El pasaje parece contradictorio: ¿el eudemonismo transforma de raíz al joven o lo mantiene en su camino natural? En rigor, Fichte busca repararse de la acusación de influir en los jóvenes con ideas revolucionarias; por tanto, acusa al sistema rival de ser la verdadera picota de influencia sobre los jóvenes, cercandando y cercenando el camino natural, el de lo esperado, el de la pasividad. La entrega al gozo sensible y la consiguiente imposibilidad de cuestionar el orden de cosas existente se condicen con el diagnóstico de corrupción de la época, con la disolución de un Yo que se distrae y adhiere al disfrute de las cosas incluso en su despertar temprano, porque entonces el joven permanece aferrado a lo único que conoce y jamás se pregunta si se trata de un orden justo o injusto, si se puede proponer ideales, etc. Esta crítica reaparece en *Sobre la esencia del sabio* (1805):

“Nada es más destructivo para el carácter que no se pueda creer más en los propios propósitos [...]. Entonces el hombre llega a la necesidad de escaparse de sí mismo y no introducirse nunca en su interior, [...] y arrojarse intencionalmente en la dispersión y autoalienación. [...] Un hombre semejante carece totalmente de sí-mismo en sí, nunca cree en su propio sí-mismo, sino que va suplicando a los otros y les pide, a uno tras otro, que le presenten el suyo.” <sup>3</sup>

- 8 El Yo esterilizado, desidealizado, replegado e inhibido por una realidad omnívoda, opta por un escapismo diletante que lo dispersa y convierte en objeto –en mercancía–, en el resultado de la mirada de los otros, en la mimetización propia del rebaño que, en última instancia, teme asumir la libertad (es decir, *asumirse*) en primera persona.
- 9 El tema se encumbra en *Exhortación a la vida bienaventurada* (1806): la visión vulgar de la vida y de la religión –dice Fichte– considera que el ser debe venir de afuera, de las cosas, y esto lleva a una vida aparente centrada en lo pasajero, lo que se destruye o muere, una vida que busca satisfacción (y no la encuentra jamás) en los objetos.<sup>4</sup> Más allá de la protoexplicación del capitalismo o de la industria cultural, lo novedoso de esta obra reside en que Fichte lanza sin más su crítica a la filosofía moderna que, desde la Reforma y la revolución científica, invierte el libro de la naturaleza y, coherentemente, desemboca en el empirismo vulgar: “La invertida e insulsa filosofía moderna [...] introduce, como la propia boca y la voz, la generalidad; abre su boca y dice, sin ruborizarse: el sentido externo es la única fuente de realidad”.<sup>5</sup> El esquema sería: conceptos muertos = experiencias dispersas como única verdad suprema. Muy en sintonía con la crítica del romanticismo a la modernidad (Schiller, Hölderlin y Novalis) y con la crítica del joven Marx a la abstracción de Hegel o del idealismo que culmina paradójicamente en la restitución subrepticia del empirismo vulgar, este modo de pensar de la época –según Fichte– pierde de vista la unidad del todo y se corresponde con un modo de vida aparente, propio del empirismo:
- “En lo exterior, ambos modos de vida contrapuestos son bastante iguales; [...] pero en lo interior son absolutamente distintos. La vida verdadera, en efecto, no cree en absoluto en la realidad de esto múltiple y cambiante, sino que cree única y absolutamente en el fundamento invariable y eterno [...]; en cambio, la vida aparente no conoce ni capta ninguna unidad, sino que tiene lo múltiple y pasajero como el Ser verdadero.”<sup>6</sup>
- 10 Se trata de una vida superficial y desgraciada, sin referencia ni contracción sobre sí, sino dispersa en la multiplicidad:
- “sólo en este recogerse (*sich Zusammennehmen*) el hombre es autónomo, y se siente autónomo. Fuera de este estado de autocontracción se dispersa y deshace [...]; no tiene ninguna autonomía, no existe como algo real consistente para sí, sino meramente como algo fugaz dado por la naturaleza.”<sup>7</sup>
- 11 En suma, la libertad *se conquista*. Mientras la vida aparente prescinde del sí-mismo y se entrega y adhiere y dispersa en las cosas, la vida auténtica se autoconstituye y gana consistencia. La primera, al igual que el dogmatismo, resulta *dependiente*; la segunda, en cambio, se legitima por sí. Bajo este marco argumentativo se comprenderá cabalmente la crítica de Fichte a los kantianos que, apoyándose en lo múltiple dado, pretenden deducir de éste la

unidad del Yo y, por tanto, volver al Yo dependiente de las cosas. A su vez, bajo este marco argumentativo y en consonancia con la crítica al kantismo mal entendido debe comprenderse la legitimación de la unidad en la Doctrina de la Ciencia.

### 3. El kantismo “bien entendido”.

- 12 La recepción que Fichte realiza de Kant no es sencilla, porque no es lineal-reproductiva, pero tampoco responde a una tergiversación malintencionada. Aunque aquí no podemos agotar el tema con las distintas fuentes al respecto, intentaremos esbozar una línea de lectura sobre la base de las introducciones indicadas. En el contexto de los albores de la disputa del ateísmo y de la condena pública de Kant sobre la Doctrina de la Ciencia,<sup>8</sup> Fichte ha madurado sus elaboraciones como para tomar cierta distancia y trazar, frente a Kant, una estrategia análoga a la desplegada contra el dogmatismo: o bien se convierte en idealismo completo, o bien admite una cosa-en-sí y aniquila la libertad del Yo. Para salvar el buen nombre y la honra de Kant, reconociéndole sus grandes méritos, Fichte elige configurar esta contienda no con Kant, sino con los kantianos,<sup>9</sup> pero no escatima deslices al momento de llevar el planteo hasta la disyunción radical.
- 13 Ya en la presentación de la *Primera Introducción*<sup>10</sup> confiesa que Kant no ha logrado transformar el modo de pensar de la época, agrega que la Doctrina de la Ciencia constituye una exposición totalmente independiente de la de Kant, y afirma que el núcleo (el *espíritu*) de la filosofía de Kant se ha mantenido como un “libro cerrado” del que la época extrajo precisamente lo contrario (la *letra*), esto es, el empirismo equivalente al dogmatismo.<sup>11</sup> Sin embargo, Fichte también advierte que no quiere revestirse de la “gran autoridad”, ni explicar ni ser explicado por Kant; no quiere corregir ni completar el panorama de conceptos filosóficos de la época, sino que su desafío consiste en hacer una “...extirpación total y una inversión completa del modo de pensar”.<sup>12</sup> El pensamiento filosófico de la época considera que los objetos son puestos y determinados por las facultades de conocimiento, y no al revés. La nueva revolución se dirige, entonces, contra el dogmatismo y contra la pretensión de reducir el criticismo a empirismo.
- 14 En la *Segunda Introducción* Fichte dedica íntegramente un apartado al tema. De nuevo, se entronca con Kant, no mediante la autoridad, sino mediante la concordancia, y aclara que la Doctrina de la Ciencia no es sino “kantismo bien entendido” (*wohlverstandene Kantische*).<sup>13</sup> Aclaración nada menor, dado que los “conocedores” de la filosofía kantiana afirman lo contrario, y pareciera – elucubra Fichte– que Kant estaría de acuerdo con ellos. En efecto, lo estaba, y

con su pronunciación concluye la duda. Pues Fichte concede, contrariamente a lo que afirmó respecto de Rousseau pocos años antes, que Kant “indudablemente tiene que entenderse a sí mismo mejor que nadie”.<sup>14</sup> Aquí se desliza con asperezas hacia la ironía: en nota trata a Kant de “anciano venerable”, arguye que no le pedirá su juicio sobre un curso de ideas totalmente nuevas, que el tiempo hablará por él, y que si efectivamente se expresó en contra de la Doctrina de la Ciencia, se pregunta si realmente la leyó y entendió, o si se dejó llevar por las reseñas.<sup>15</sup> Por ende, si Kant no está de acuerdo con el “kantismo bien entendido”, Fichte deduce que indirectamente se está sustentando su originalidad, lo cual no lo avergüenza.

- 15 A partir de aquí se distancia de la cuestión de si concuerda o no con Kant, y se desdice de lo inmediatamente anterior: ahora reconoce explícitamente que no ha entendido a Kant, e invierte la relación, pues argumenta que primero ha recorrido el camino propio de la Doctrina de la Ciencia (al igual que se lo pide al lector: que haga brotar la verdad de sí mismo) para luego encontrar en los escritos de Kant un buen sentido concordante con ella. Es decir, Fichte valora a Kant en la medida en que coincide con la Doctrina de la Ciencia, valora el kantismo “bien” entendido.<sup>16</sup> En última instancia, ¿polemiza solamente con los cultores de la letra de Kant, manteniendo el ‘auténtico’ espíritu del kantismo, incluso a pesar de Kant, o se lanza directamente sobre éste y lo reduce a Doctrina de la Ciencia?<sup>17</sup> Ciertamente, Fichte deja de lado esta cuestión –mucho más ambigua de lo que se la suele presentar– y se dirige sin dilación hacia los aspectos centrales de su filosofía y del kantismo, hacia el núcleo último de la disputa: el problema de la unidad.

## 4. La legitimación de la unidad en la Doctrina de la Ciencia.

- 16 En cuanto rechaza la unidad trascendente que todo lo determina desde una cosa-en-sí inaccesible, y en cuanto rechaza la multiplicidad como regularidad misteriosa e inexplicable para el Yo, la posición de Fichte desemboca en una unidad inmanente y autoconstitutiva que no deja nada afuera que la pueda tornar heterónoma. El mismo esquema argumentativo que implementa contra el dogmatismo vale para saldar el kantismo “bien entendido”. Y la clave reside en cómo concibe Fichte *la cuestión de la unidad*, cuyo desarrollo se puede subdividir en tres momentos: (a) la intuición intelectual, (b) lo uno y lo múltiple, (c) el empirismo, que analizamos a continuación.
- 17 (a) *La intuición intelectual*. Fichte considera que para mostrar un punto de discordia entre el kantismo y la Doctrina de la Ciencia no hay nada mejor que la intuición intelectual, de la cual parte la Doctrina de la Ciencia como

absoluta autoactividad del Yo, y que Kant condena explícitamente. En los apartados anteriores de la *Segunda introducción* anticipó que el Yo, en cuanto actuar que vuelve sobre sí, no es ningún ser, cosa o sustancia, sino sólo actividad libre, y que la intuición intelectual, el acto mediante el cual el Yo toma conciencia de la unidad sujeto-objeto (sabe inmediatamente de sí mismo en cuanto actuante y actuado), refiere a la actividad y a la vida.<sup>18</sup> La intuición intelectual se encuentra siempre a la base y está conectada con la intuición sensible, de modo que una y otra resultan inescindibles, al igual que lo *a priori* y lo *a posteriori*. Y constituye el único punto firme de toda la filosofía, porque capta el actuar autogenerado, el Yo activo por sí mismo (la *Tathandlung*), y se sitúa en la reunión de los dos mundos, el inteligible y el sensible:

“no es en absoluto insignificante [...] que la filosofía parta de algo hecho (*ThatSache*) o de una *ThatHandlung* (esto es, de una actividad pura, que no presupone ningún objeto, sino que ella misma lo produce, y donde, por lo tanto, el *actuar* (*Handeln*) deviene inmediatamente *acto* (*That*)). Si la filosofía parte de algo hecho, se coloca en el mundo del ser y de la finitud, y le será difícil encontrar un camino a lo infinito y suprasensible; si parte de una *ThatHandlung*, ella permanecerá justamente en el punto que enlaza ambos mundos y desde el cual los puede comprender con una sola mirada.”<sup>19</sup>

- 18 En efecto, el mundo sensible, el de la finitud, está contenido como lo contrapuesto a la actividad libre, es lo limitante que se deduce de ella. Sólo así la filosofía garantiza un terreno seguro para la práctica. Si, en cambio, ensaya el camino contrario y pretende partir del ser y de la finitud, resulta difícil encontrar lo infinito y suprasensible. La filosofía tiene que partir de una actividad que se activa, actúa, realiza, concreta, que considera lo hecho como resultado de su acción, que produce desde sí-misma, libremente y por sí. Desde la *Tathandlung* la filosofía legitima la finitud.
- 19 Una vez expuesto el significado de la intuición intelectual, cabe preguntarse – dice Fichte– si Kant la ha condenado en el mismo sentido. Por el contrario, Kant condenaba la intuición dirigida a un *ser* inteligible, como si del mero pensamiento se pudiese deducir la existencia de la cosa. La Doctrina de la Ciencia no afirma nada de eso, y el sentido aludido se puede homologar a la “apercepción pura”, aunque no acotada al conocimiento teórico, sino en conexión con la práctica: la intuición intelectual muestra la autoconciencia en el imperativo categórico.<sup>20</sup> No se trata solamente del yo que debe poder acompañar a todas las representaciones y que, pese al acompañamiento, a su vez se identifica consigo; se trata también del yo que eleva la máxima de su acción, que se propone fines, y que no sólo acompaña cada acción, sino también sabe que cada una de las acciones emana de sí. La reunión que la intuición intelectual lleva a cabo concierne a lo múltiple, a lo inteligible y lo

sensible, y a la teoría y la práctica.

- 20 (b) *Lo uno y lo múltiple*. El contenido de la Doctrina de la Ciencia se sintetiza brevemente –según Fichte– en que la razón (lo que más abajo denominaré “Yoidad”) es absolutamente autónoma y para-sí, mientras que todo lo demás se funda y explica a partir de ella y sin otra instancia ulterior. La razón lo subsume todo.<sup>21</sup> Como señalamos, en Kant esta unidad última sería la unidad originaria de la apercepción, el yo pensante que piensa el pensar. Ahora bien, ¿cómo se comprende este Yo? ¿Se trata de una unidad derivada de lo múltiple, o de la unidad que funda lo múltiple? ¿Cuál, de las dos instancias, convalida a cuál? Fichte sostiene que los múltiples “yo pienso” que acompañan las representaciones sólo se pueden unificar con un Yo que se pone a sí mismo: “Yo soy *el pensante* en este pensar”. Luego, pregunta:

“¿De cuál Yo se habla aquí? Si [se habla] de algo que los kantianos juntan (*zusammenstoppeln*) confiadamente desde una multiplicidad de representaciones, [algo] que no estaba en ninguna en particular, pero está en todas juntas, de modo que las citadas palabras de Kant tendrían *este* significado: Yo, que pienso D, soy el mismo Yo que ha pensado C y B y A, y mediante el pensar de mi pensar múltiple llego a ser mi Yo, esto es, lo idéntico en la multiplicidad; entonces, Kant sería justamente un charlatán patético, como tales kantianos.”<sup>22</sup>

- 21 Los kantianos juntan resquicios de representaciones, aspiran a deducir la unidad desde la multiplicidad, y pretenden mostrar que lo fragmentario se ensambla de alguna manera. En rigor, niegan que el Yo esté en cada una de las representaciones en particular, y lo hacen aparecer con motivo de la unificación, como si fuera obra de una mano invisible, como lo idéntico que surge desde lo múltiple y nada más. Si Kant defendiera este camino, análogo al del empirismo, sería un “charlatán”, porque de lo fragmentario, de los meros acompañamientos de conciencia, sólo podrá abrirse un regreso al infinito, un recorrido encerrado en lo múltiple y sin la unidad fundamental.

<sup>23</sup> Sin embargo, Kant caracteriza a la apercepción pura como la *productora* de la representación “yo pienso”, la unidad en sí misma que no admite un fundamento ulterior. Fichte cita los pasajes en los que Kant concordaría con la Doctrina de la Ciencia, enfatizando que lo condicionante precede en la fundamentación a lo condicionado, la autoconciencia respecto de la conciencia.<sup>24</sup>

- 22 Pero, así como señala la concordancia, muestra la diferencia. Para Kant la autoconciencia *condiciona* a la conciencia, y el contenido puede fundarse en algo exterior, que no contradiga o anule la autoconciencia. Por consiguiente, el contenido no brota de la unidad, sino que proviene de una instancia extrínseca. Para Fichte, en cambio, la autoconciencia *determina* la conciencia, lo cual significa que todo el contenido está fundado, dado y producido, mediante las condiciones de la autoconciencia. Entonces, no hay un

fundamento exterior, porque el contenido proviene de la misma dinámica de la autoconciencia. <sup>25</sup> Lo dado es, en verdad, *puesto*, es actividad puesta como anulada; de lo contrario, si se presupone que lo dado proviene de la cosa-en-sí, o que posee una dinámica propia, o que lo múltiple se ordena por sí mismo, solapadamente se reinstaura el dogmatismo.

- 23 (c) *El empirismo*. La polémica con los kantianos reside en la pretensión (infructuosa) de fundar la unidad desde lo múltiple, en el empirismo. <sup>26</sup> Según esta perspectiva, lo dado (el contenido empírico, la realidad objetiva) proviene de algo distinto del Yo, y a partir de eso dado –la cosa-en-sí, la guarida del dogmático– se funda la experiencia. Sin lo dado no habría experiencia, correlativamente tampoco habría unidad del Yo, porque en esta perspectiva la unidad del Yo no se funda por sí misma, sino a partir de lo múltiple. Más aun: mediante la interpretación de Jacobi, Fichte enlaza ese contenido empírico con el noúmeno, y se pregunta: ¿qué es un noúmeno? Algo que tiene que ser pensado y agregado al fenómeno según las leyes del pensar. El desliz del dogmatismo empirista reside en que concibe esta suposición intrínseca al pensamiento como una cosa real que influye al Yo, que produce una impresión desde la cosa-en-sí. <sup>27</sup>
- 24 Fichte descrea de esta lectura sobre Kant y se la atribuye a los kantianos. Pero para abonar su posición necesita neutralizar el empirismo del idealismo trascendental, y cita pasajes en los que Kant afirma que el objeto ha de ser dado, que afecta el ánimo, o que causa la representación; cita estos pasajes, no para reafirmarlos, sino para cuestionar cuáles de ellos hay que subrayar y cuáles sacrificar. Según Kant –prosigue Fichte– el objeto no es más que lo que el entendimiento agrega al fenómeno para conectar la multiplicidad con la conciencia; por consiguiente, sólo es un pensamiento. La afección no refiere a algo que exista afuera e independientemente, sino a un límite que efectivamente el Yo siente (no lo inventa), y que lo explica a partir de sí. <sup>28</sup>
- 25 Así como la intuición intelectual no se dirige a un ser, sino a un actuar, el objeto tampoco está sostenido por algo exterior, pues todo lo que se diga del “afuera” se lo dice *desde el Yo*, y precisamente en este poder soberano reversible sobre sí se halla la diferencia fundamental respecto del dogmatismo. La intuición intelectual permite captar la unidad de todo el proceso. El Yo no sólo es autorreferencial, sino también lo que cada uno puede descubrir en su interior. Pero esta unidad fundamental no se legitima a partir de lo múltiple-dado, sino por sí misma; no responde a una cosa-en-sí trascendente, ni a una regularidad misteriosa, sino a su propia autodeterminación. Luego, cabe preguntarse si el Yo en sí, el fundamento del idealismo accesible a cada particular, refiere al Yo de cada uno o una instancia universal. <sup>29</sup>

## 5. El concepto de Yo y la comunidad.

- 26 Uno de los principales equívocos de la Doctrina de la Ciencia reside en el significado del Yo, que según Fichte algunos han intentado reducir a su propia persona, lo cual constituye el punto de vista de la conciencia común.  
<sup>30</sup> Desde el punto de vista filosófico, en cambio, la Doctrina de la Ciencia y Kant (el kantismo “bien entendido”) consideran la unidad en un plano universal, es decir, abstraída de la persona particular. Elevarse al Yo como fundamento significa separarse de la singularidad, mientras que lo contrario, aferrarse a la persona concreta, expresa cabalmente el egoísmo del que la Doctrina de la Ciencia no puede ser acusada sin injusticia. <sup>31</sup>
- 27 El Yo al que exhorta elevarse Fichte implica la distinción y contraposición con los objetos en la instancia originaria. No se trata de un acto peculiar de una persona determinada, sino de la Yoidad o autoactividad que fundamenta todo lo objetivo. No se trata, entonces, de una síntesis de lo múltiple, sino de una acción tética, de un poner por sí mismo. <sup>32</sup> Ahora bien, esta Yoidad que cada uno encuentra en sí, no se reduce a un patrimonio exclusivo, sino que, una vez captada, se transfiere a cierta porción de lo otro –el Ello, la objetividad opuesta–, y surge por síntesis el concepto de Tú. (Esto no significa que el otro carezca de Yoidad, sino que así se deduce este Yo determinado junto con un Tú determinado). El concepto de Tú surge por síntesis, a partir de la deducción de una multiplicidad contrapuesta, y del mismo modo aparece el concepto de Yo. Por consiguiente, el concepto de Tú y el concepto de Yo se deducen en reciprocidad; <sup>33</sup> no uno antes y uno después, no uno superior y otro inferior, no uno apoderado de la Yoidad y otro condenado al Ello, sino simultáneamente y en paridad. Además, son términos relativos, en el sentido de que cada uno le otorgará el referente que corresponda. En consecuencia, la libertad no se transfiere, sino que se conquista por sí, y se extiende al otro en el mismo acto en que el Yo (universal) se sintetiza con el yo (persona determinada). En este proceso se ‘desciende’ de lo universal a lo particular, pero con la simultaneidad de este individuo (yo) y aquel individuo (tú). <sup>34</sup>
- 28 La Yoidad –la instancia universal accesible a todos, al igual que la razón– <sup>35</sup> se caracteriza por la autoposición que cada uno tendrá que descubrir y llevar a cabo por sí mismo, mientras que la individualidad sí resulta de una síntesis de lo múltiple. Para mostrar que el Yo no se reduce al individuo, Fichte propone dos ejemplos cotidianos: cuando otro responde “yo” ante la pregunta “¿quién anda ahí?”, o dice “cuidado, soy yo” cuando una tijera o aguja que se utiliza para arreglar la ropa se desliza sobre su cuerpo; en ambos casos uno entiende el significado de las palabras, entiende que no es su propio yo, y entiende que el otro no es una cosa. <sup>36</sup> Por ende, en la práctica

el Yo no corresponde exclusivamente a uno (ni a otro), y aunque no sea el de uno se lo distingue inmediatamente de las cosas.

- 29 La Yoidad y la individualidad son conceptos muy diferentes: el primero tético (originario) y el segundo sintético (resultante), el primero opuesto a todo lo exterior (No-Yo en general) y el segundo opuesto a los otros particulares, el primero significa la unificación de la persona con la espiritualidad (la comunidad) y el segundo la distinción de personas determinadas en el seno de la Yoidad. <sup>37</sup> Quienes no comprenden esto, dice Fichte, se encierran en los límites de su yo. Pero aunque se crean o digan incapaces de elevarse a la Yoidad que propone la Doctrina de la Ciencia, efectivamente poseen este concepto de Yo:

“...sólo que no saben que lo tienen. [...] Su Yo, en el sentido en que ellos toman la palabra –a saber, su persona individual–, es el fin último de su actuar; por lo tanto, también es el límite de su pensar claro. Éste es para ellos la verdadera sustancia particular, y de ahí que la razón sea sólo un accidente. Su persona no existe como una expresión de la razón, sino que la razón existe para ayudar a esta persona a pasar por el mundo [...]. En la Doctrina de la Ciencia la relación es justamente al revés: la razón es lo único que existe en sí, y la individualidad sólo [existe] accidentalmente; la razón es fin, la personalidad medio; la última es sólo un modo particular de expresar la razón, que tiene que perderse más y más en la forma universal de la misma.” <sup>38</sup>

- 30 Los egoístas invierten los términos de la relación, porque presentan lo particular como lo único verdadero y lo universal como un accidente; reducen la razón a la condición de instrumento de sus intereses. El idealismo procede al revés: considera a la razón (Yoidad) sustancia y al individuo accidente. La razón es un fin y existe por sí, mientras que el individuo es un medio, una expresión (*Ausdruck*) de la razón, y tiene que perderse en ella. Lo que se mantiene y existe por sí, la actividad autogenerada, se manifiesta en el individuo, es decir, adquiere una particular configuración, no gracias a una dinámica que lo instrumenta, sino en la medida en que el individuo mismo ejecuta en primera persona la libertad compartida y conquistada. A su vez, la razón no puede prescindir del individuo, porque sin éste no se expresa, y si lo convirtiese en mero instrumento pasivo entonces Fichte recaería en el idealismo/dogmatismo trascendente que critica. Pero si el individuo también se activa como expresión de la razón, se eleva y se concilia con ella, no hay sino inmanencia. Así encontramos en Fichte una precedencia de lo universal junto con una articulación comunitaria de lo particular. En la Yoidad que se opone a todo lo objetivo (No-Yo) se configura un Nosotros.

## 6. El idealismo fichteano.

- 31 El kantismo, o bien se aferra a las cosas y fragmenta al Yo (a la actividad, a la libertad) en ellas, y se convierte en letra muerta y en kantismo “mal” entendido; o bien deduce y legitima lo múltiple desde la unidad fundante del Yo, y se convierte en espíritu vivo y en kantismo “bien” entendido, en verdadero idealismo (no en una variante empirista del dogmatismo) o Doctrina de la Ciencia. La disyunción excluyente que Fichte emplea para obligar al lector de la *Segunda introducción* a tomar una decisión fundamental ya está definida de antemano, porque, al elegir, es libre, lo sepa o no, quiera ser coherente o no. El fantasma de la cosa-en-sí retorna con los kantianos (o también con Kant) en la medida en que sustentan un múltiple dado sin asumir la capacidad fundante y constitutiva del Yo. En la escisión, lo otro aparece como independiente, irrecusable, algo que el Yo sólo debe administrar. Pero –agregaría Fichte– en cuanto lo administra, inmediatamente lo transforma, y lo convalida según su actividad. Si el kantismo no desea dogmatizarse, tiene que dar el paso idealista. Si no desea dispersar y adherir el Yo a las cosas, tiene que reconocer que el Yo se pone a sí mismo y, gracias a este ponerse, pone las cosas. Lejos del idealismo está aquella versión trascendente que soslaya todos los límites (un símil verticalmente opuesto a la regularidad misteriosa); antes bien, nada es trascendente en el idealismo fichteano, pues todo se inmanentiza. Y se inmanentiza en una Yoidad donde lo universal se amalgama en la (auto)-contraposición con lo particular, porque captarse a sí-mismo presupone captar al otro, en reciprocidad. Este otro, que también manifiesta la razón –en un cuerpo distinto–, resulta tan esencial como el propio yo para la conformación del sí-mismo, dado que el individuo deviene Yoidad comunitariamente, en un Nosotros.
- 32 El idealismo fichteano se destaca en el conjunto de contraposiciones que oscilan entre, por una parte, la restitución subrepticia del empirismo dogmático en el seno del idealismo y, por otra, la aniquilación o subsunción de todos los límites instrumentados en el funcionamiento de una razón omnímoda. Los extremos se tocan; racionalismo y empirismo, cosa-en-sí y razón, lo superior y lo inferior; sin embargo, este idealismo coloca a la voluntad/libertad en el centro de la escena y la relativiza en la limitación, no para condenarla a una dualidad infinita, sino para potenciarla en la realización y en la transformación de lo dado. Es una pena que estas ideas de Fichte, tan esenciales para su tiempo y para nuestro tiempo, hayan sido relegadas en la ‘gran’ historia de la filosofía; más penoso aún sería mantenerlas en penumbra.

## Bibliografía

- 33 a) Siglas agregadas:
- 34 AP = *Apelación al público*, trad. M. Jiménez Redondo, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, 2009, pp. 165-193.
- 35 AP = *Appellation an das Publicum*, en FSW V 191-238.
- 36 ARC = *Advertencias, respuestas, cuestiones*, trad. S. Turró, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, 2009, pp. 249-274.
- 37 EJ = *Escrito de justificación jurídica*, trad. F. Oncina, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, 2009, pp. 195-247.
- 38 ES = *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*, trad. A. Ciria, Madrid: Tecnos, 1998.
- 39 RAF = *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, en FSW V 335-373.
- 40 RE = *Reseña de «Enesidemo»*, trad. V. López-Domínguez – J. Rivera de Rosales, Madrid: Hiperión, 1982.
- 41 SFGM = *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, trad. J. Rivera de Rosales, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, 2009, pp. 137-147.
- 42 UUGB = *Ueber den Unterschied des Geistes vom Buchstaben in der Philosophie*, en GA II/3 315-342 (trad. Ramos-Oncina, FyE 135-167).
- 43 b) Bibliografía citada:
- 44 -A CERBI, (2008) “Fichte e Jacobi interpreti dell’«io penso» di Kant. Autocoscienza, esistenza, persona”, en *Leggere Fichte*, vol. 3: “Fichte e suoi contemporanei”, EuroPhilosophie, Colección Fichte Online, pp. 34-76; dado que la página expió o resulta inaccesible, un URL alternativo es: [http://digidownload.libero.it/VNereo/leggere\\_fichte3.pdf](http://digidownload.libero.it/VNereo/leggere_fichte3.pdf). Visto el 12/04/2015.
- 45 -ACOSTA, E. (2010), “Fichte y el Nacional solipsismo”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 1 | 2010, URL: <http://ref.revues.org/317>.
- 46 -ANTUÑA, F. (2012), “El carácter des-introductorio de la Doctrina de la Ciencia”, en *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid: UNED, pp. 457-470.
- 47 -BOWMAN C. – ESTES Y. (2010), *J. G. Fichte and the atheism dispute (1798-1800)*, London: Ashgate Publishing.

- 48 -DE ALMEIDA CARVALHO M. (2009), “Introducción histórica”, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, pp. 13-132.
- 49 -DE JESÚS, V. (2012), “Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia – Un fragmento de filosofía”, en *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid: UNED, pp. 481-520.
- 50 -G AUDIO, M. (2011), “Schelling y Fichte: algunas afinidades en el plano filosófico-jurídico”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 3 | 2011, URL: <http://ref.revues.org/397>.
- 51 ----- (2012), “La superstición dogmática: Fichte en la disputa del ateísmo”, en R. Pulley – N. M. Sáez (compiladores), *Lenguaje, voluntad e igualdad en la sociedad moderna: homenaje a J.-J. Rousseau. Actas de las III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata, pp. 215-225, URL: <https://docs.google.com/viewer?srcid=0B-cGzvOC5fCyNzM1OFllWW1pV28&pid=explorer&efh=false&a=v>.
- 52 -JACOBI, F. H. ([1785] 2013), *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn*, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección, trad. y notas M. J. Solé, Bernal: Universidad de Quilmes / Prometeo, pp. 119-235.
- 53 -LA VOPA, A. (2001), *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy. 1762-1799*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 54 -LAUTH R. (1968), “La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo”, en *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro, México: UNAM, pp. 51-76.
- 55 -MAUREIRA, M. (2010), “Nihilismo del idealismo. Jacobi frente a Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 1 | 2010, URL: <http://ref.revues.org/328>.
- 56 -PAREYSON, L. (1950), *Fichte*, Torino: Ediciones de Filosofía.
- 57 -PRATAGASPAR, F. (2012), “Nota sobre o ponto de vista da doutrina-da-ciência”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 4 | 2012, URL: <http://ref.revues.org/289>.
- 58 -RAMOS, M. – ONCINA, F. (1998), “Introducción” a J. G. Fichte, *Filosofía y estética*, Valencia: Universidad de Valencia, pp. 13-101.
- 59 ----- (2002), “Introducción” y “Notas” a J. G. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Madrid: Istmo.
- 60 -RIVERA DE ROSALES, J. (2009), “Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental”, en Rivera de Rosales J. – Cubo O. (editores), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid: Dykinson, pp. 357-390.

- 61 -SANTORO, Th. (2010), “Intuição Intelectual e Fundamentação do Conhecimento no Ensaio de una nova Exposição da Doutrina-da-Ciência”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 1 | 2010, URL: <http://ref.revues.org/330>
- 62 -SCHELLING, F. ([1794] 1997), *Vom Ich als Princip der Philosophie*, en *Sämmtliche Werke* (= SSW), Hrsg. K. Schelling, Serie I, tomo 1, 149-244; Berlín: Total Verlag.
- 63 -SERRANO, V. (2013) “Vida, naturaleza y nihilismo afectivo en Fichte”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30, nº 1, Madrid, Universidad Complutense, pp. 91-106.
- 64 -WIZENMANN, T. ([1786] 2013), *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección, trad. y notas M. J. Solé, Bernal: Universidad de Quilmes / Prometeo, pp. 379-429.
- 

## NOTAS

1. “[H]ay dos grados de la humanidad [...], dos géneros principales de hombres. Unos, que aún no se han elevado al sentimiento pleno de su libertad y a la autoactividad absoluta, se encuentran a sí mismos únicamente en el representar las cosas; ellos sólo tienen aquella autoconciencia dispersa, adherida a los objetos, recolectada junto con y desde la multiplicidad de objetos. Su imagen se les lanza mediante las cosas, como mediante un espejo [...]. Pero quien llega a ser consciente de la autoactividad y de la independencia de todo lo que existe fuera de él, [...] no necesita de las cosas para apoyar su sí-mismo [...]. La filosofía que se elige depende de qué hombre se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto [...], sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene”. EE § 5, GA I/4 194-195. Citamos las obras de Fichte de acuerdo con las siglas establecidas en esta revista; para los casos no contemplados, agregamos una sigla y la aclaración pertinente se realizará en “bibliografía”. Por otra parte, la cuádruple contraposición del idealismo frente al dogmatismo que señalamos al comienzo la tratamos en un artículo contemporáneo a éste y que puede considerarse como su antecesor inmediato: “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”. Allí llegamos a la conclusión de que suele enfatizarse el idealismo fichteano contra el dogmatismo trascendente y no tanto contra el empirismo y el idealismo “a medias”; este aserto se vuelve clave para los temas que trataremos aquí.

2. AP, FSW V 225, AP 184. Sobre la disputa del ateísmo: A. La Vopa 2001: 368-424; M. De Almeida Carvalho 2009: 102-131; C. Bowman – Y. Estes 2010: 4-16. Sobre la

equiparación entre dogmatismo y eudemonismo, véase nuestro artículo 2012.

3. WG, FSW VI 397-399; la cita en FSW VI 399, ES 62-63.

4. ASL, FSW V 405-408, DRel 25-29.

5. ASL, FSW V 435, DRel 59; la crítica a la filosofía moderna: FSW V 424-425, DRel 46-47.

6. ASL, FSW V 446, DRel 70.

7. La crítica en general: ASL, FSW V 493-497, DRel 124-129; la cita en ASL, FSW V 494, DRel 125.

8. Sobre la declaración pública de Kant, M. Ramos – F. Oncina 1998: 36-39. Véase también M. Ramos – F. Oncina 2002: 128-135.

9. Sobre los kantianos, véase F. Antuña 2012: 465-468.

10. EE, GA I/4 183. Un dato curioso y significativo que anticipa la compleja relación de Fichte con/contra Kant, se encuentra en el epígrafe que encabeza esta EE: se trata de la misma cita de F. Bacon del comienzo de la *Crítica de la razón pura* (B II), sólo que Fichte suprime las dos siguientes oraciones: “Sobre nosotros mismos llamamos”, y “que tengan también buena esperanza, [que] no se figuren ni piensen que nuestra renovación sea algo infinito y supramortal, cuando en verdad no es más que el término legítimo y el fin de los errores infinitos”. Es decir, Fichte suprime el silencio sobre el sí-mismo y las limitaciones de la razón.

11. EE, GA I/4 183-184. “La pregunta (exclusivamente histórica) es: ¿realmente ha fundado Kant la experiencia, según su contenido empírico, en algo diferente del Yo? Sé muy bien que todos los kantianos, excepto sólo el Sr. Beck [...], han entendido así a Kant [...]; [han entendido] que *el fundamento objetivo de los fenómenos está en algo, que es la cosa en sí* [...]; han encontrado, precisamente, el sistema opuesto al que [Kant] ha expuesto, el dogmatismo en vez del idealismo trascendental”. ZE § 6, GA I/4 234.

12. EE, GA I/4 184. En este mismo sentido, Schelling –en *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, SSW I/1 157– quiere consumir una “segunda revolución”, un giro copernicano contra el kantismo empirista. Sobre la interpretación filosófica en Fichte y en Schelling nos explayamos en 2011.

13. ZE § 6, GA I/4 221. No deja de llamar la atención que se siga insistiendo en la estrecha relación Kant-Fichte cuando el pionero mismo de esta interpretación, L. Pareyson 1950: XXXVII afirma claramente que Fichte es un intérprete, y no un mero seguidor de Kant. La misma base interpretativa instauro y fija R. Lauth 1968: 51-52. Pero lo que más ha servido de arma de combate de estos dos precursores y referentes de la bibliografía fichteana consiste, no tanto en la diferencia con Kant, sino especialmente en la separación y/o denostación de Schelling y Hegel: Pareyson 1950: XX-XXII, XXXI s., XVI s.; Lauth 1968: 58 s.

14. ZE § 6, GA I/4 222. Esta concesión contradice lo afirmado en BG: “entenderemos a Rousseau mejor de lo que él se entendió a sí mismo, y lo encontraremos en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros”, BG V, GA I/3 61, DS 128-129. Sin embargo, en ZE § 6 Fichte afirma: “se está forzado a explicar según el *espíritu*, si con la explicación según la *letra* no se quiere ir muy lejos. Kant mismo [...] da una notable prueba de explicación según el espíritu en la interpretación de Leibniz...”, porque Kant pone a Leibniz en concordancia consigo mismo, GA I/4 231-232, nota. Sobre este

tema: M. Ramos – F. Oncina 2002: 130.

15. ZE § 6, GA I/4 222 nota.

16. ZE § 6, GA I/4 223.

17. En WLn<sub>m</sub>, Fichte directamente se distancia de Kant: “En esta observación [el simultáneo ver y el verse de la conciencia] reside el fundamento de todos los errores de los otros sistemas filosóficos, incluso el kantiano. Ellos consideran al Yo como un ESPEJO, en el cual se refleja una imagen, pero el espejo mismo no se ve; de ahí que se requiere un segundo ESPEJO para [ver] aquel primero, y así sucesivamente [...]. Por el contrario, el Yo en la DC no es ningún espejo, sino un ojo; es un ESPEJO QUE SE REFLEJA a sí mismo, es imagen de sí. *Mediante su propio ver, el ojo (la INTELIGENCIA) se convierte a sí mismo en imagen*”, WLn<sub>m</sub>-H § 4, GA IV/2 49, DC<sub>nm</sub> 34. Sólo de este modo se puede comprender la unidad entre el Yo y el mundo; de lo contrario, el mundo se independiza (dogmatismo, empirismo, kantismo) o el Yo cae en solipsismo/omnipotencia (idealismo trascendente). “Esto no es tan claro en Kant, pues en él el concepto de Yoidad ha sido descuidado. No pensó de manera determinada que la conciencia se reuniese con cada acto del Yo”, WLn<sub>m</sub>-H, § 16, GA IV/2 196, DC<sub>nm</sub> 188. Es decir, Kant no tuvo en cuenta que la unidad funda la multiplicidad y se pone en cada acto particular de la conciencia; Kant no pensó, de modo adecuado, el fundamento: “Kant dice: no me encuentro tal como lo que soy, sino [tal] como me aparezco (*erscheine*). Esto es completamente correcto [...]. Ahora bien, aquí se tiene que preguntar aún más, a saber: ¿de dónde proviene, pues, este fenómeno (*Erscheinung*)? Yo mismo lo hago. Pero ¿qué soy Yo?”, WLn<sub>m</sub>-H, § 16, GA IV/2 219, DC<sub>nm</sub> 212, y así hay que proseguir hasta el verdadero fundamento. Si Kant hubiera indagado más, hubiera encontrado la DC: el Yo se pone a sí mismo, y se pone en sus actos de conciencia.

18. ZE § 4, GA I/4 213-214; § 5, GA I/4 216-218. Sobre la intuición intelectual, véase el agudo y detallado análisis de Th. Santoro 2010: 4 s. Por otra parte, A. Acerbi realiza un luminoso tratamiento del problema de la autoconciencia en Kant (2008: 36-44) y de las dificultades que resolvería la intuición intelectual en Fichte (44-59). Sin embargo, Acerbi contrapone esta solución de Fichte (extraída de ZE § 5) al tratamiento del Yo (ZE § 11) como racionalidad universal opuesta a la individualidad, que se condice con una “actividad pura e impersonal” (2008: 58). Por ende, según Acerbi el problema del enlace entre el pensar y lo empírico no lo resuelve Fichte, sino Jacobi (2008: 60-68), dado que relaciona la conciencia con el cuerpo como “unidad viviente” (2008: 65), mientras que Fichte recién se dará cuenta de la relevancia de la vida en su obra posterior (2008: 71-72). Más allá de la interpretación parcial sobre ZE § 11 (Acerbi no tiene en cuenta, por ejemplo, el estatus de la idea: GA I/4 265), y más allá de que Fichte ya trató el cuerpo propio en GNR, WLn<sub>m</sub>-H y WLn<sub>m</sub>-K, además de sugerirlo en BG y UUGB, Acerbi tampoco tiene en cuenta la relevancia del concepto de vida en ZE (ni en obras anteriores, como UUGB, o contemporáneas, como los textos de la disputa del ateísmo). Así, en ZE § 5, GA I/4 217: “Todo el que se atribuye una actividad se remite a esta intuición. En ella está la fuente de vida, sin ella está la muerte”. Es curioso que, aunque Acerbi cita extensamente a Fichte, este pasaje entero quedó sumido en los

puntos suspensivos (2008: 45). Y a pesar de que cita el pasaje en el que Fichte equipara intuición, actividad y vida (GA I/4 218), no comenta el aspecto vital: 2008: 49-50. También descontextualiza una aseveración de RAF § 8 (2008: 47-48), donde Fichte separa filosofía y vida (“Vivir es propiamente *no-filosofar*, filosofar es propiamente *no-vivir*”, FSW V 343, ARC 254), pero para mostrar que la filosofía se despega del punto de vista común para asimismo comprender la vida: “El especular [= filosofar] sólo es medio para *reconocer* la vida” (RAF § 7, FSW V 342, ARC 253). Cf. F. Antuña 2012: 458-460, que enfatiza el concepto de vida en ZE. Cf. M. Maureira 2010: 17 s., que explica el nihilismo que Jacobi encuentra en Fichte y las respuestas de éste al primero. Cf. F. Prata Gaspar 2012: 4-5, que analiza ese mismo pasaje de RAF en términos de contraposición entre el punto de vista del filósofo y el punto de vista común-dogmático. Finalmente, en un excelente artículo V. Serrano muestra que el concepto de vida está presente en los primeros textos del “jovencísimo” (2013: 94) Fichte –antes de 1790– y afirma que la ecuación vida = no-filosofía, filosofía = no-vida, no encaja con el pensamiento de este filósofo y merece interpretación. Según Serrano, Jacobi se refiere a la vida como experiencia o vivencia individual, en el sentido más básico del término, que Fichte claramente rechaza y subsume en niveles más complejos de actividad (2013: 95 s.). En otras palabras, si la vida es empirismo (desgarrado, por el salto mortal, respecto de Dios), Fichte jamás aceptaría semejante equiparación.

19. ZE § 5, GA I/4 221. La distinción entre *Thatsache* y *Thathandlung* constituye uno de los hallazgos reveladores que llevan a Fichte en *RezAe* (GA I/2 46, RE 66) a la confianza de haber encontrado un primer principio de la filosofía, más elevado que el principio de conciencia de Reinhold, y que a su vez lo distancia de la postura de Jacobi (*Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, ap. VII, p. 575; también T. Wizenmann, p. 421), que considera a Dios como un *Thatsache* –sobrenatural, creador, independiente, personal, etc.– que nos es dado.

20. ZE § 6, GA I/4 224-225. Una muy buena y clarísima explicitación de la relación entre la apercepción trascendental y el imperativo categórico: J. Rivera de Rosales 2009: 364-366.

21. ZE § 6, GA I/4 227. La cuestión de lo uno y lo múltiple se reaviva con motivo de la disputa del ateísmo, donde Fichte se ve obligado a ofrecer una concepción sobre Dios, y lo define como “orden moral del mundo” al que no cabe adscribirle ninguna connotación antropomórfica ni empírica: üGuG, FSW V 186-187; SFGM 145. Pues si se concibe a Dios como sustancia, se traslada sobre este concepto una caracterización sensible, espacio-temporal / categorial: AP, FSW V 216-217; AP 179-180. Si conceptualizar (*begreifen*) significa delimitar o determinar, Dios no es conceptualizable sin tergiversación, sin finitizar lo infinito: VS, FSW V 265; EJ 214. En este punto, afirma: “Dios no es ni uno, ni muchos, ni un hombre ni un espíritu; todos estos predicados corresponden sólo para el ser finito, pero no para lo inconcebible, lo infinito”, VS, FSW V 266, EJ 215. Así, resulta comprensible por qué Fichte se niega a otorgarle personalidad a Dios, aunque por reflexión se pueda conectar lo múltiple en un solo principio, es decir, mediar lo inmediato. La reflexión permite pensar lo múltiple como Uno, como espiritualidad pura, no como sustancia material; como

sujeto lógico, no real: RAF §§ 34-38, FSW V 366-369; ARC 269-271. Se trata de un pensamiento, del orden moral en el que debemos creer, o de la racionalidad en general que debemos presuponer. Lo infinito se sustrae a cualquier finitización, pero sin convertirse en algo trascendente, sino en la presuposición necesaria e inmanente para pensar, o para actuar moralmente. Todo este desarrollo no contradice lo afirmado aquí, porque su motivación consiste en sustraer a Dios de la categorización propia del conocimiento, así como en estos pasajes Fichte sustrae la autoposición del Yo de la simple referencia a objetos o de los contenidos de conciencia.

22. ZE § 6, GA I/4 228. “[P]or la síntesis (*Zusammenfassen*) de estas representaciones diversas surgiría un *pensar* múltiple como un *pensar en general*, pero de ninguna manera un *pensante* en el este pensar múltiple”. GA I/4 228 nota. En WLnM-H § 12: “Justamente un Yo semejante, que no se piensa como UNO, sino sólo como pensando X, Y, Z, etc.; un Yo semejante tienen los KANTIANOS. Éstos ciertamente hablan de la UNIDAD del Yo, pero no demuestran el fundamento de esta unidad; porque, antes de tener compuesto un modelo de esta composición (*Zusammensetzung*), ya tiene que existir la unidad [...]. Y esto UNO no es más que la *intuición* INTELLECTUAL del QUERER [...]; por lo tanto, a cada multiplicidad tiene que añadirse mi querer”, GA IV/2 125-126, DCnm 112.

23. La imposibilidad de alcanzar una unidad última desde la multiplicidad también aparece en VND: GA I/4 274-277. Sobre esta regresión al infinito: V. De Jesús 2012: 497-506.

24. ZE § 6, GA I/4 228-230.

25. ZE § 6, GA I/4 229. En EWL § 1, Fichte afirma directamente: “Kant parte de la presuposición de un *múltiple* sea dado para el alojamiento posible en la unidad de la conciencia”, GA I/3 144, y prosigue aclarando que Kant va de lo particular a lo universal, lo que permite explicar “un universal colectivo” o acumulativo (*ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung*), pero no un “universal infinito” que contenga absolutamente la experiencia: “De lo finito a la infinitud no hay ningún camino; pero sí al revés, hay un [camino] de la infinitud indeterminada e indeterminable, mediante la facultad de determinar, a la finitud”, GA I/3 144-145. Por eso, más abajo agrega que la Doctrina de la Ciencia no se apoya en la experiencia, sino en la deducción que, de realizarse correctamente, encontrará lo deducido en la experiencia, GA I/3 146.

26. Fichte reconoce en Kant el mérito de “haber separado, con conciencia, la filosofía de los objetos externos, y de haberla introducido en nosotros mismos. Éste es el espíritu y el alma más interior de su filosofía completa, también es el espíritu y el alma de la Doctrina de la Ciencia”. ZE § 6, GA I/4 231. En otro texto dice: “el error, ciertamente constatado por la letra *de Kant*, pero completamente contradictorio con su *espíritu*, consiste sólo en [afirmar] que el objeto debe ser algo más que un producto de la imaginación. Si se afirma esto, se convierte en dogmático trascendente, y se vuelve totalmente extraño al espíritu de la filosofía crítica”, EWL § 3, GA I/3 190.

27. ZE § 6, GA I/4 233-237. Así sentencia Fichte: “el kantianismo de los kantianos es efectivamente [...] esta síntesis descabellada del dogmatismo más grosero, que hace de las cosas en sí la influencia en nosotros, y del idealismo más decidido, que hace surgir

todo ser sólo mediante el pensar de la inteligencia, y que no sabe absolutamente nada de otro ser”, 237. El pasaje ofrece cierta ambigüedad respecto del idealismo. En la medida en que el ser se legitima *desde las leyes* de la inteligencia, no sería un idealismo dogmático; por ende, en este pasaje Fichte acusa a los kantianos de mezclar (de ahí la *abentheuerliche Zusammensetzung*) el idealismo con el dogmatismo. En efecto, al combinar el idealismo con el dogmatismo empírico se produce esa composición descabellada, dado que idealismo y dogmatismo se rechazan y no se pueden unificar coherentemente.

**28.** ZE § 6, GA I/4 239-242.

**29.** En ZE § 6 Fichte ya anticipa lo que defenderá en los párrafos siguientes: “Aquí [= en la apercepción pura de Kant] está claramente descrita la naturaleza de la autoconciencia pura. En toda conciencia es la misma [...]: en ella el Yo es determinado únicamente por sí mismo, y es determinado absolutamente. – Kant tampoco puede entender esta apercepción pura bajo la conciencia de nuestra individualidad, ni confundir la última con la primera, porque la conciencia de la individualidad está necesariamente acompañada de otra conciencia, [la] de un Tú, y sólo bajo esta condición es posible”. GA I/4 229.

**30.** ZE § 8, GA I/4 253; § 9, GA I/4 254.

**31.** ZE § 12, GA I/4 267. Recordemos que en la época egoísmo y solipsismo son lo mismo. Sobre la acusación de solipsismo hacia Fichte, véase el excelente artículo de E. Acosta 2010: 3-4, 14 s.

**32.** ZE § 9, GA I/4 255.

**33.** Coherentemente, en GWL § 4 afirma: “si no hay Tú, no hay Yo; si no hay Yo, no hay Tú”, GA I/2, 337; FDC 77. El concepto de Tú se establece en reciprocidad con el Yo, y aunque contiene cierta reminiscencia de Jacobi, en éste remite a una instancia trascendente (Dios).

**34.** Este aspecto resulta clave para comprender la intersubjetividad en GNR §§ 1-4; según nuestra perspectiva, el tema ya se encuentra en la “Introducción”: GA I/3 313, 319-320.

**35.** ZE § 10, GA I/4 258.

**36.** ZE § 9, GA I/4 256-257.

**37.** ZE § 9, GA I/4 257.

**38.** ZE § 9, GA I/4 257-258.

---

## RESÚMENES

In the *Second Introduction*, Fichte constructs and explains his conception of idealism (the Science of Knowledge) in opposition with Kantianism, and more specifically with

its dogmatism and empiricism. The criticism of dogmatism – where the I appears fragmented and dispersed in things – , is followed by that of Kantians that aimed to ground the I in the multiplicity of the given.

This criticism leads to Fichte’s interpretation of Kantianism and to a new perspective on the unity and the Selfhood. In this paper, we will begin by analyzing the exhortation to decide between dogmatism and idealism in the *First Introduction* (1). Then we are going to work on the criticism of dogmatism as dispersion and adhesion to things in Fichte’s later works (2). In this perspective the “Kantianism properly understood” of the *Second Introduction* appears (3), in order to consider how the unity of the Science of Knowledge is justified (4), according to three moments: (a) the intellectual intuition, (b) the one and the multiple, (c) empiricism. With the I in the center of the study, the reciprocal interrelation and communitarian dimension of the Selfhood will become clear (5). Finally, we are going to make some general consideration on Fichte’s idealism.

## ÍNDICE

**Keywords:** Fichte’s idealism, dispersal, Kantianism properly understood, unity, Selfhood

## AUTOR

MARIANO GAUDIO

UBA

# Los problemas del concepto de “idealismo trascendental” en el *Sistema del idealismo trascendental* de F.W.J. Schelling

Fernando Wirtz

---

“Schelling posee simplemente un concepto de idealismo trascendental distinto que el mío.”  
Fichte, Manuscrito “Bei der Lectüre von Schellings tr. Idealismus”, GA II/5, 414

## 0. Introducción

- <sup>1</sup> El término “idealismo”, que aparece en el título y en el texto de una de las obras consideradas usualmente más importantes del *corpus schellingueano*, el *Sistema del idealismo trascendental* (de ahora en adelante, *Sistema*) de 1800, no resulta tan unívoco como podría parecer. Evidencia de esto no es únicamente la bibliografía secundaria contemporánea que lidia con el sentido de este término, sino también los malos entendidos que se suscitaron entre los coetáneos del filósofo. En sus obras posteriores de 1801, así como en su correspondencia con Fichte, Schelling debe, obligado por la confusión que genera el término, realizar aclaraciones al respecto. <sup>1</sup> El presente trabajo se propone formular nuevamente aquella misma pregunta, es decir, ¿qué significa la palabra “idealismo” en el *Sistema del idealismo trascendental*? La respuesta a este enigma no es clara. No lo fue en la época de Schelling ni lo fue entre sus posteriores comentadores.
- <sup>2</sup> En los últimos años se ha señalado más de una vez la fricción resultante de la exposición del idealismo trascendental y la filosofía de la naturaleza dentro del *Sistema*. <sup>2</sup> En esta tensión juega un papel preponderante la ausencia de una definición unívoca por parte de Schelling del concepto que da el título a su obra. Con el fin de echar luz sobre el sentido del término “idealismo”, intentaremos colocar el *Sistema* en un marco textual más amplio,

comparándolo con las reflexiones que se encuentran en la correspondencia con Fichte y con los pronunciamientos en dos de sus textos de 1801, *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza* y *Presentación de mi sistema de la filosofía*.

- 3 En el presente trabajo se distinguirá primero entre dos sentidos diferentes de “idealismo trascendental” que predominan en el texto schellinguiano, uno *amplio* y uno *estrecho* (1). Estos dos sentidos, lejos de convivir armónicamente entre sí, parecen engendrar tensiones que tanto Fichte (en sus cartas) como el mismo Schelling (en sus textos de 1801) parecen reconocer. Es por ello que en el segundo apartado (2) se intentará ver de qué forma Schelling articula estos dos sentidos, en base a las dos obras de 1801 ya citadas. La hipótesis de este trabajo es que Schelling, al establecer un concepto estrecho de idealismo trascendental como opuesto a la filosofía de la naturaleza relativiza el alcance y el rol del idealismo dentro de su sistema de la filosofía en general.

## 1. Los diferentes sentidos de “idealismo trascendental”

- 4 El primer objetivo de este trabajo es distinguir los sentidos que la palabra “idealismo” presenta en el *Sistema del idealismo trascendental*. Schelling parece utilizar la expresión “idealismo trascendental” en dos sentidos predominantes, un sentido amplio y un sentido estrecho. Estos dos sentidos engendran una dificultad terminológico-semántica. Para apoyar esta idea el texto se referirá a la correspondencia entre Schelling y Fichte, donde este último da cuenta por sus comentarios de que su joven colega no es del todo unívoco en su enunciación.
- 5 Uno de los problemas principales que se plantea el *Sistema* es cómo conciliar el conflicto aparentemente insalvable entre idealismo y realismo. Este conflicto fue, si no inaugurado, al menos reavivado por Kant. ¿Cómo sostener la centralidad de la subjetividad como condición de posibilidad de la percepción sin reducir lo “externo” a una mera ilusión? En ese sentido, idealismo y realismo son dos posturas filosóficas. A primera vista, Schelling parece colocar estas dos posturas como enfrentadas y, de este modo, simétricas. Idealismo y realismo, actitudes contrarias entre sí, se presuponen y complementan mutuamente.
- 6 Para el autor del *Sistema*, esta oposición absoluta en el ámbito teórico, se torna relativa en cuanto a su *telos* común. En las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*) (1795), Schelling ya afirmaba que ambas posturas filosóficas, una vez que alcanzan su objetivo último, es decir, el conocimiento de lo absoluto,

tenderían inevitablemente a identificarse: “ambos [idealismo y realismo] se unifican en lo absoluto, deben pues cesar en su contraposición”.<sup>3</sup> Si en esa obra las dos posturas filosóficas principales en discusión eran el dogmatismo y el criticismo, en el *Sistema* de 1800 la disyuntiva se complejiza con la introducción de una tercera postura filosófica: la perspectiva “ideal-realista”. Esta idea, que en obras anteriores aparecía sugerida pero no tematizada, es utilizada por Schelling, según se verá más adelante, como sinónimo de “idealismo trascendental”. El razonamiento de Schelling considera que siendo el absoluto uno e indivisible no pueden existir dos ciencias o posturas filosóficas opuestas de forma inconmensurable. En todo caso, estas dos posiciones deben coincidir en algún lugar. Todo el saber requiere una forma sistemática, debe haber una conformidad entre sus partes. Este es un precepto metodológico central para Schelling. Si esto es así, es posible que estas dos posturas filosóficas no deban ser, de forma necesaria, mutuamente excluyentes, al contrario de lo que, a ojos de Schelling, había afirmado Fichte en la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*<sup>4</sup>. Antes de profundizar en la expresión “idealismo trascendental” es pertinente determinar qué entiende Schelling por “idealismo” a secas en el *Sistema del idealismo trascendental*.

- 7 Un primer sentido del término puede caracterizarse como “ingenuo”. El idealismo ingenuo es un modo de ver el mundo que postula que la realidad es una representación del yo individual, que todo es apariencia (Schelling lo llama en el *Sistema*, “idealismo impropio”, “*uneigentliche Idealismus*”).<sup>5</sup> De este mismo modo es posible hablar de un “realismo ingenuo” que rezaría simplemente: “hay cosas fuera de nosotros”.<sup>6</sup> Para esta perspectiva, el yo es una cosa entre las cosas y, por lo tanto, recibe todas las determinaciones que pueden afectar a los objetos sensibles.
- 8 Junto al idealismo y al realismo ingenuos podemos distinguir entre un “idealismo filosófico” y un “realismo filosófico”, inspirados en sus correlatos intuitivos. A diferencia de sus semejantes ingenuos, el idealismo y realismo filosóficos se preguntan por el fundamento de totalidad. Mientras el realismo filosófico podría definirse como la posición teórica para la cual el ser es lo originario,<sup>7</sup> para el idealismo filosófico el pensar es lo originario y primero.
- 9 Estas dos posturas filosóficas funcionan como el punto de partida intuitivo de dos ciencias o sistemas filosóficos complementarios, la filosofía de la naturaleza (realismo) y la filosofía trascendental (idealismo). Para la ciencia lo que importa es establecer como cierto un saber. Este saber sólo es posible allí donde se da la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo. Así, Schelling reduce la oposición idealismo-realismo a una cuestión de método. Si se establece lo subjetivo como principio de la filosofía, se estará en el terreno de la filosofía del espíritu o filosofía trascendental. Si se establece lo objetivo

como lo prioritario y primero, se estará en el ámbito de la filosofía de la naturaleza. Para demostrar la verdad de estas ciencias debe hacerse coincidir lo subjetivo y lo objetivo, ese es su precepto metodológico. En otras palabras, la filosofía trascendental debe demostrar la objetividad de las representaciones subjetivas, demostrar la identidad entre las representaciones y las cosas. De esta forma, parecería que para Schelling, aquella máxima fichteana por la cual “qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es” deja de poseer validez porque ambas ciencias coinciden al final de su despliegue.<sup>8</sup> Ambas ciencias son igual de válidas y complementarias de manera que hasta el realismo spinozista “puede continuar existiendo en cuanto sistema real”, aunque sea “sólo como *ciencia de la naturaleza*”.<sup>9</sup>

10 Hasta aquí pueden distinguirse, por lo tanto, entre tres pares de conceptos que se diferencian cualitativamente entre sí: idealismo ingenuo y realismo ingenuo, idealismo filosófico y realismo filosófico, filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza.

11 No obstante, esta simetría relativa entre la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza parece quebrarse cuando Schelling introduce cierta ambigüedad acerca del término “idealismo trascendental”. El problema es el siguiente: mientras que en algunos pasajes Schelling se refiere al “idealismo trascendental” como la ciencia del espíritu o subjetiva (en contraposición a la filosofía de la naturaleza), en otros fragmentos parece referirse a una tercera ciencia. Hay dos sentidos diferentes para la expresión “idealismo trascendental”: 1) en un *sentido amplio* esta locución hace referencia al “ideal-realismo”; 2) en un *sentido estrecho* hace referencia a la ciencia fundamental de la conciencia opuesta como disciplina a la filosofía de la naturaleza. La siguiente cita parece referir al primer sentido (1):

“Si reflexiono meramente sobre la actividad ideal, me surge el idealismo o la afirmación de que el límite es puesto sólo por el Yo. Si reflexiono meramente sobre la actividad real, se me origina el realismo o la afirmación de que el límite es independiente del Yo. Si reflexiono sobre *las dos a la vez*, entonces me surge un tercero a partir de ambos, lo que se puede llamar *ideal-realismo* o lo que hasta ahora hemos designado con el nombre de idealismo trascendental.”<sup>10</sup>

12 Un poco antes Schelling había afirmado: “El fin de la presente obra [del *Sistema del idealismo trascendental*] es precisamente este: ampliar el idealismo trascendental a lo que debe ser en realidad, o sea, un sistema de todo el saber”.<sup>11</sup> Pero, ¿es que acaso el idealismo trascendental es la disciplina más alta de la ciencia o es la ciencia misma como totalidad en su máxima expresión? Por otra parte, ¿no debería ser también el fin de la filosofía de la naturaleza alcanzar la totalidad del saber? Después de todo, ambas ciencias

coinciden en su *telos*. Más adelante escribe el autor:

“Si *todo* saber se basa en la coincidencia de ambos [de lo subjetivo y lo objetivo], entonces la tarea de explicar esta coincidencia es sin duda la más elevada con respecto a todo saber y si, como se concede generalmente, la filosofía es la más alta y encumbrada de todas las ciencias, ésta es sin duda la *tarea principal de la filosofía*.” <sup>12</sup>

- 13 A partir de estas citas sería lógico pensar que el idealismo trascendental es el “sistema de todo el saber”, esto es, la actividad que reflexiona al mismo tiempo sobre lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real. Hasta aquí, “idealismo trascendental” pareciera ser sinónimo de “ideal-realismo” (lo que llamamos *sentido amplio* (1)). La confusión surge cuando se contrasta con pasajes como este:

“Con lo dicho hasta aquí no sólo hemos deducido el concepto de filosofía trascendental sino que, al mismo tiempo, hemos proporcionado al lector una visión de todo el sistema de la filosofía, que, como se ve, es realizado por dos ciencias fundamentales, opuestas entre sí en el principio y la dirección, que se buscan y se complementan recíprocamente. Aquí no se ha de exponer todo el sistema de la filosofía, sino sólo una de sus ciencias fundamentales y, en primer lugar, se la ha de caracterizar con mayor precisión conforme al concepto deducido.” <sup>13</sup>

- 14 Esto sugiere que el texto del *Sistema del idealismo trascendental* expone una de las dos ciencias fundamentales que componen el “sistema de todo el saber”, es decir, que el idealismo trascendental no es la totalidad del sistema de todo el saber. Esto estaría de acuerdo con lo que caracterizamos como *sentido estrecho* (2).

- 15 Esta confusión se refuerza si se le presta atención a la correspondencia mantenida entre Schelling y Fichte. En su carta del 15 de noviembre de 1800, Fichte comunica a su colega en Jena su desacuerdo con respecto a la “oposición [*Gegensatz*] entre Filosofía Trascendental y Filosofía de la Naturaleza”. <sup>14</sup> Para Fichte, la acción trascendental del Yo absoluto es el fundamento ontológico de la filosofía trascendental y de la filosofía de la naturaleza. Si bien Schelling podría estar en principio de acuerdo con esta proposición, Fichte entiende que su interlocutor piensa la génesis de la naturaleza (de lo objetivo) como algo que se añade (*hinzukommen*) a lo puramente subjetivo. La naturaleza aparece presentada con cierta autonomía con respecto a la conciencia. Como señala Serrano Marín:

“[...] mientras que para Fichte el Yo es el único incondicionado a partir del cual explicar naturaleza y conciencia, para Schelling tanto filosofía de la naturaleza como filosofía trascendental *poseen* su propio incondicionado, que no es, sin embargo, el incondicionado o el Absoluto mismo, sino éste presentado desde el sujeto o desde el objeto.” <sup>15</sup>

- 16 El mismo Fichte parece tener dificultades al entender el planteo schellinguiano. Si hubiera comprendido que se trataba de dos ciencias complementarias que constituían *un solo* sistema fundamental, ¿no habría formulado su crítica de otro modo? Tal como escribe Fichte, parece evidente que comprendió que se trata únicamente de dos ciencias cualitativamente opuestas y con cierto grado de autonomía ontológica, es decir, lo interpretó en un *sentido estrecho* (2). De esta forma parece entenderlo también Reinhold en el segundo tomo de sus *Contribuciones para un panorama más sencillo del estado de la filosofía (Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie)* (1801). Para él, Schelling liberó a la filosofía de la naturaleza y la elevó al rango de ciencia fundamental, colocándola no por sobre sino *junto* a la filosofía trascendental.<sup>16</sup> Eschenmayer también manifiesta su confusión.<sup>17</sup> Tanto Fichte como Reinhold, pues, entienden a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía trascendental como ciencias simétricas y, en ese sentido, enfrentadas. Ciertamente el autor del *Sistema* no termina de explicitar detalladamente el grado de autonomía de cada una de las ciencias. Si bien resulta lógico que el *Sistema del idealismo trascendental* en su título haga referencia en su título a la filosofía trascendental en sí misma (y no al ideal-realismo), es importante remarcar que la confusión se basa en la ambigüedad del término y en que Schelling no explica cómo se articula el sentido estrecho con el sentido amplio.
- 17 De todas formas, Schelling responde. En la carta del 19 de noviembre de 1800, distingue entre la *Wissenschaftslehre* de Fichte, la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza. Para Schelling, la *Wissenschaftslehre* constituye “la prueba formal del idealismo” porque no llega a suprimir la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo.<sup>18</sup> Esta supresión se evidencia en las dos ciencias del sistema schellinguiano: la filosofía trascendental comienza con lo subjetivo escindido, la filosofía de la naturaleza comienza con lo objetivo escindido. Así, se define a la *Wissenschaftslehre* como “ideal-realista”.<sup>19</sup>
- 18 Sandkaulen, en su artículo *¿Qué significa idealismo? (Was heißt Idealismus?)* plantea el problema de los múltiples sentidos del término en lo que llama el “esbozo de sistema” o “*Systemskizze*”.<sup>20</sup> Sandkaulen se refiere con este nombre a una carta del 19 de noviembre de 1800 en la que Schelling parece esbozar brevemente un proyecto más amplio y ambicioso que el del *Sistema*. Este artículo resulta relevante porque es posible establecer, como se concluirá más adelante, un paralelismo entre las tres connotaciones del término “idealismo” en el *Systemskizze* y sus acepciones en el *Sistema*. La autora diferencia entre tres sentidos diferentes de “idealismo” que se encuentran en el *Systemskizze*: a) el primer sentido hace referencia tanto al sistema de Schelling como al de Fichte, es decir, aúna ambos sistemas bajo un

proyecto común; <sup>21</sup> b) el segundo uso del término se emplea para denominar el proyecto sistemático específico de Schelling compuesto de dos partes, una física y una ética, que deberían consumarse en una tercera parte del sistema, es decir, el ideal-realismo o el arte; <sup>22</sup> c) el último sentido de la palabra es el más específico, designa la parte del sistema que se distingue de la filosofía de la naturaleza y que Schelling llama “ética”, “filosofía práctica” y “filosofía trascendental”. <sup>23</sup>

- 19 La autora reconoce así tres connotaciones diferentes en la carta que podrían biyectarse con las acepciones del *Sistema*. Un pasaje como este “Si reflexiono sobre *las dos a la vez* [lo subjetivo y lo objetivo], entonces me surge un tercero a partir de ambos, lo que se puede llamar *ideal-realismo* o lo que hasta ahora hemos designado con el nombre de idealismo trascendental” es congruente con la connotación (b) (nuestro *sentido amplio*). La sentencia “Aquí no se ha de exponer todo el sistema de la filosofía, sino sólo una de sus ciencias fundamentales” resulta análogo a la connotación (c) de Sandkaulen (nuestro *sentido estrecho*). Finalmente, la acepción (a) de Sandkaulen (que no tiene correlato en nuestra distinción) podría ser incluida también dentro del llamado sentido *amplio* (piensese, por ejemplo, en el siguiente pasaje que podría hacer referencia a cierto proyecto común con Fichte: “ampliar el idealismo trascendental a lo que debe ser en realidad, o sea, un sistema de todo el saber”). Este paralelismo permite reflejar el *Systemskizze* en el *Sistema del idealismo trascendental* para precisar las diferentes acepciones del término “idealismo” en el *Sistema* y demostrar que nuestra distinción es convincente.
- 20 Hasta aquí nos hemos ocupado de contemplar el problema desde una perspectiva preeminentemente terminológica. Desde este punto de vista parece innegable que Schelling no logra delimitar claramente el alcance de sus expresiones. Distinguimos entre dos sentidos predominantes: el sentido *amplio* se explica como “ideal-realismo”. El segundo sentido fue caracterizado como *estrecho*. Según éste, el “idealismo trascendental” es una parte de un sistema más amplio y se encuentra en las antípodas de la filosofía de la naturaleza. Si bien no se concluyó qué sentido utiliza Schelling en el título de su obra, la lectura de Fichte en su carta parece sugerir que el *Sistema del idealismo trascendental* hace referencia al sentido *estrecho* de la expresión. En efecto, Schelling informa al lector que en la obra no se ha de exponer todo el sistema de la filosofía, sino sólo una de sus ciencias fundamentales. Si esto es así, resulta pertinente preguntar cómo se articula esta ciencia del espíritu con la filosofía de la naturaleza. Es decir, ¿cómo pueden convivir el idealismo trascendental en un sentido estrecho y la filosofía de la naturaleza sin perder su autonomía?

## 2. El idealismo trascendental y su articulación dentro del “sistema de todo el saber”.

- 21 A continuación se intentará mostrar cómo en las reformulaciones posteriores al *Sistema* Schelling sigue utilizando el concepto de “idealismo trascendental” en dos sentidos diferentes. En segundo lugar, se argumentará que a fin de articular los dos diferentes “idealismos” (la filosofía trascendental y el ideal-realismo), Schelling debe relativizar el papel de la filosofía trascendental. En efecto, para poder convivir, el idealismo en sentido estrecho debe perder protagonismo frente al idealismo en sentido amplio.
- 22 Una prueba de que la exposición del concepto de idealismo dentro del *Sistema* resultó insuficiente hasta para el mismo Schelling lo demuestran las aclaraciones que el autor se ve forzado a hacer en los textos posteriores al *Sistema*. Aquí nos referiremos concretamente a dos casos: el texto *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza* y *Presentación de mi sistema de la filosofía*, ambos pertenecientes a 1801.
- 23 La preocupación de Schelling por aclarar las confusiones puede examinarse en el texto *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza* (*Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, de ahora en adelante *Sobre el verdadero concepto*) de 1801. Allí escribe Schelling con respecto al “idealismo”: “Lo que deseo ante todo es que ese término adquiera mayor precisión de la que ha tenido hasta ahora”.<sup>24</sup> Si bien allí Schelling se concentra en aclarar los malentendidos que produjo su filosofía de la naturaleza a ojos de Eschenmayer, se pone de manifiesto que el punto de fricción es concretamente la articulación entre idealismo trascendental y filosofía de la naturaleza.
- 24 En primer lugar, Schelling se va a preguntar si existe otra manera de filosofar que no sea idealista.<sup>25</sup> La filosofía sería *per se* idealismo porque siempre parte del *filosofar subjetivo*. Esto parecería indicar cierta prioridad por parte del idealismo sobre la filosofía natural. Cuando el sujeto filosofante indaga en la construcción de la filosofía (sea de la naturaleza, sea del espíritu) debe elevarse por medio de la libertad y de la abstracción por sobre el terreno de la individualidad. En un primer sentido, pues, toda filosofía es idealista porque parte de un yo filosofante.
- 25 Aunque toda filosofía sea idealista en el *filosofar*, es decir, en su actividad reflexiva como partiendo de un yo finito que se eleva sobre sus propias condiciones, la filosofía en sí, como sistema del saber, no puede ser idealista en ese sentido. Si lo fuera, no sería científico, porque no habría una salida verdadera del yo de sí mismo, y por lo tanto no habría escisión entre el sujeto

y el objeto (lo cual es precisamente lo que Schelling reprocha a la *Doctrina de la ciencia*).<sup>26</sup>

26 Frente a “varios filósofos” que presumen entender qué es el idealismo,<sup>27</sup> Schelling se ve obligado a clarificar su idea: el idealismo no piensa lo real y lo ideal como dos cosas absolutamente separadas. El fundamento del idealismo es la identidad absoluta. La filosofía de la naturaleza parte de lo puramente objetivo, la filosofía trascendental de lo puramente subjetivo. Ambas son *idealistas*, sin embargo, porque sus respectivos principios son la identidad pura contemplada desde dos perspectivas diferentes. De lo que se sigue, que Schelling parece mantener simultáneamente el sentido amplio y el sentido estrecho de idealismo.

27 Este idealismo en sentido amplio parece ser el llamado “sistema de la identidad” que Schelling anuncia en el texto aparecido en la *Zeitschrift für spekulative Physik* de 1801: *Presentación de mi sistema de la filosofía* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*, en adelante, *Presentación*). La filosofía, dice allí Schelling, es una, pero ha sido expuesta por él desde dos aspectos diferentes, como filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental. Allí, confiesa, que se ve obligado a presentar ahora “el sistema mismo” antes de lo que él hubiera querido.<sup>28</sup> No se trata de un *cambio* de sistema, se empecina en argüir el filósofo, ni de una *nueva* perspectiva, sino más bien de una perspectiva ya presupuesta en las presentaciones anteriores pero no tematizada. En consonancia con lo ya expuesto Schelling escribe:

“Yo he representado aquello que llamé filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental siempre como dos polos contrapuestos del filosofar; con la actual presentación me encuentro en el punto de indiferencia [*Indifferenzpunkt*] [...]”<sup>29</sup>

28 En la carta del 24 de mayo de 1801, posterior a la publicación de la *Presentación*, Schelling reitera un uso amplio del vocablo. Allí dice que el idealismo es el “sol verdadero que abarca, comprende y penetra todo”.<sup>30</sup> ¿Qué es este sol? Aquello que unifica, es decir, la identidad absoluta.

29 El esquema de lo que tiene pensado Schelling parece estar constituido de tres ámbitos: una filosofía de la naturaleza, una filosofía trascendental y una filosofía de la identidad. A pesar de todo, esta articulación no explica el rol del idealismo dentro de la concepción Schellinguiana.

30 El idealismo trascendental en sentido estrecho sigue estando opuesto a la filosofía de la naturaleza y eso implica un problema fundamental. Cuando Fichte escribe “[e]n lo que se refiere a la *oposición* que hace usted [Schelling] entre la Filosofía Trascendental y la Filosofía de la Naturaleza aún no estoy de acuerdo con usted”, se señala un problema más profundo que un mero desacuerdo formal. ¿Cuál es la potencial contrariedad que remarca Fichte? Si la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza son dos ciencias

opuestas y autónomas, se pone en peligro la independencia del yo. Dicho de otro modo, hay dos formas de pensar la relación entre filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza: o bien las dos se encuentran absolutamente balanceadas en cuanto a su función dentro del sistema; o bien una de las dos tiene una prioridad sobre la otra. La paradoja es que el mismo hecho de que sean autónomas supone que el yo absoluto no puede ser absoluto en un sentido irrestricto.

- 31 La forma en la que Schelling resuelve esta dificultad no es del todo satisfactoria. Schelling no puede admitir la dependencia del Yo (el punto de partida de la filosofía trascendental) frente a la naturaleza, pues eso mermaría su libertad. Sin embargo, Schelling tampoco parece predispuesto a aceptar una libertad absolutamente incondicionada en el Yo. Eso reduciría a la naturaleza a un mero producto secundario. El intento de Schelling para articular el ideal-realismo con el idealismo trascendental consiste en mostrar que el fundamento del idealismo trascendental se encuentra en la identidad absoluta misma. El problema es que para hacer eso, debe privar al Yo de las cualidades que lo caracterizaban: la conciencia y la libertad.
- 32 Un primer paso en dirección a lo que podría llamarse relativización del idealismo es su crítica a quienes ven en su filosofía trascendental, un idealismo “ingenuo”. Esto es, idealismo no significa pensar al yo empírico e individual como productor de la naturaleza. Esta crítica es, sin duda, ingenua y parece ser trivial. Sin embargo, no es cierto que Schelling la ignore. Por el contrario, ofrece varios argumentos para neutralizarla. Estos razonamientos sugieren, por otra parte, cierto primer debilitamiento de la figura del Yo dentro de su idealismo.
- 33 En la denominada “filosofía teórica” del *Sistema*, Schelling alega que “es bastante manifiesto que realmente todas las fuerzas del universo se retrotraen a fuerzas representativas [...]”.<sup>31</sup> Una frase como ésta es la que permitió ver en el idealismo schellinguiano un correlato directo del idealismo “ingenuo”. Si el universo entero surge del autolimitarse y producir del yo, podría ser que el universo no sea sino una “invención” del yo individual y empírico, que existe sólo mientras dura el yo.
- 34 Llamamos a esta crítica “ingenua” porque se vale de una comprensión ingenua del idealismo, tal como fue descrita más arriba. Para ésta, todo es representación, todo es un producto del yo. El problema de la interpretación ingenua es que entiende la proposición “toda representación es producida por el yo” como implicando que se trata de un yo individual y empírico. A pesar de ello, es posible preguntarse, si la crítica ingenua tiene su asidero dentro del texto de Schelling.

35 Por un lado, es claro que en el *Sistema* Schelling es consciente de esta crítica.

<sup>32</sup> En diferentes pasajes del *Sistema*, Schelling se refiere a fenómenos como la ceguera, el sueño, <sup>33</sup> la enfermedad <sup>34</sup> y la muerte, <sup>35</sup> es decir, afecciones del yo individual y empírico, y los explica en el marco teórico del idealismo trascendental. Por ejemplo, un crítico ingenuo podría preguntarse “si toda representación es producida por el yo, ¿como es posible que los ciegos no vean? Después de todo, ellos son los productores de las representaciones”. Schelling parece contestar a esta crítica cuando escribe:

“Si queremos expresarnos de modo trascendente, el ciego de nacimiento, por ejemplo, tiene sin duda una representación de la luz para otro observador aparte de él, ya que para esto sólo se precisa la facultad interna de intuición, pero esta representación no se hace objeto para él [...]” <sup>36</sup>

36 El yo empírico para Schelling es un órgano de manifestación del Yo absoluto. En el yo empírico es un reflejo del Yo absoluto y de su facultad productiva. Es por ello que el ciego posee una representación de la luz, pero no es objeto para sí mismo. Schelling en ningún momento ignora la crítica del idealismo ingenuo. <sup>37</sup> Más bien, antes que expulsarla irremediabilmente de su planteo, la integra a él, le da un lugar en él.

37 En *Sobre el verdadero concepto*, Schelling retoma de forma paródica las críticas “ingenuas” al idealismo. Así satiriza a quienes preguntan: “Aquí hay un árbol que alguien ha plantado hace cincuenta años para la posteridad; ¿cómo es posible que sea yo el que lo esté haciendo aparecer precisamente ahora, tal como es, por medio de la intuición productiva?” <sup>38</sup>

38 Estas “preguntas embarazosas” (*verfänglichen Fragen*), por más que Schelling prefiera ignorarlas, aluden, no obstante, a un problema complejo, a saber, ¿cómo es posible una construcción idealista de la naturaleza? En rigor, la pregunta “ingenua” sobre el árbol no es sino una simplificación de esta cuestión: ¿cómo es posible que el Yo como inteligencia produzca los objetos naturales?

39 Está claro, que el Yo productor de la naturaleza no puede ser el yo empírico. Esto se demuestra por la crítica schellinguiana al yo individual del idealismo ingenuo. Por otro lado, tampoco puede tratarse del Yo fichteano. Fichte, para Schelling, no hace más que permanecer en un Yo subjetivo, incapaz de salir de sí mismo.

40 Esta idea puede observarse, por ejemplo, en su carta dirigida a Fichte del 19 de noviembre de 1800:

“[...] yo también, como usted, pongo ambas actividades en uno y el mismo Yo, aquí no se encuentra el motivo [de mi oposición entre filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza]. El motivo de la misma consiste en que justamente ese Yo como un Yo ideal-real *puramente* objetivo, y por eso, al mismo tiempo productivo, precisamente en su acción de producir

no es otra cosa que *Naturaleza*, de la cual el Yo de la intuición intelectual o de la autoconsciencia es únicamente la potencia superior”.<sup>39</sup>

- 41 Aquí aparece el Yo pensado como puramente objetivo e inconsciente. Pero resulta lícito preguntar, ¿qué es un yo sin conciencia? ¿En qué se diferencia este yo inconsciente de la naturaleza? El Yo ideal-real puramente objetivo “no es otra cosa que *Naturaleza*”, escribe Schelling. La productividad parece ser posible no en tanto yo consciente, sino en tanto yo inconsciente. La cosa no se añade a la conciencia, no es “algo encontrado” (*Gefundenes*), la cosa es *producida* por la conciencia, pero por la conciencia que es naturaleza, es decir, la *conciencia-inconsciente*. En pocas palabras, la naturaleza es producida por algo análogo a sí misma.<sup>40</sup> Esta idea sugiere cierta “prioridad” de la filosofía de la naturaleza, la ciencia que parte de lo inconsciente, sobre la filosofía trascendental.
- 42 Para resolver la pregunta de cómo es posible la producción de la naturaleza a partir del Yo, Schelling tiene que transformar a este Yo en un Yo-inconsciente. Es por eso que la crítica al idealismo ingenuo parece ser un primer paso en la dirección de debilitar al yo.
- 43 Este debilitamiento del Yo, parece venir de la mano de cierta prioridad de la filosofía de la naturaleza. En *Sobre el verdadero concepto* el autor sentencia que existe “un idealismo de la naturaleza y un idealismo del Yo. El primero es para mí el originario y el *segundo* el derivado”.<sup>41</sup> Y un poco más adelante escribe:
- “La ventaja de la filosofía de la naturaleza con respecto al idealismo es que ésta demuestra de modo puramente teórico sus proposiciones pudiendo prescindir de todo tipo de exigencias especiales o prácticas, mientras que el idealismo no puede, motivo por el que no tiene ninguna realidad teórica pura, tal como he señalado en el prólogo al *Sistema del idealismo*.”<sup>42</sup>
- 44 Y el pasaje al que se refiere Schelling del *Sistema* señala precisamente que:
- “[...] el idealismo tampoco tiene un fundamento puramente teórico y, por tanto, si sólo se admite la evidencia teórica, nunca podrá tener la evidencia de la que es capaz la ciencia de la naturaleza, cuyo fundamento, igual que sus pruebas, son total y absolutamente teóricos.”<sup>43</sup>
- 45 Ciertamente aquí se trata de una prioridad metodológica: La intuición intelectual de la filosofía trascendental no puede ser nunca absolutamente teórica porque el filósofo nunca puede abstraer absolutamente su propio yo del Yo puro. Ambos permanecen, al menos en la práctica, unidos porque no se puede hacer abstracción del que intuye: “no lleva a cabo la abstracción del que intuye, la cual sin embargo es necesaria cuando se quiere instaurar una filosofía puramente objetiva [...]”.<sup>44</sup> Por eso, dice el filósofo, el yo como principio de la parte trascendental debe pensarse como un yo *inconsciente*, a fin de ser lo más teórico posible.<sup>45</sup> El principio de la filosofía de la

naturaleza, el puro ser, en cambio, es más abstracto en el sentido de que no está relacionado con el yo filosofante de ningún modo. El idealismo es la ciencia fundamental que busca deducir a partir del sujeto-objeto de la conciencia el sujeto-objeto puro en sí (esto es, la naturaleza). De esta manera Schelling afirma la prioridad (*Priorität*) de la filosofía de la naturaleza, pues, “es ella la que hace surgir el *punto de vista* del propio idealismo y de este modo le procura una base segura y *puramente* teórica”.<sup>46</sup> En ese caso, sin embargo, la ventaja de la filosofía de la naturaleza dejaría de ser metodológica para ser también ontológica: habría una preponderancia de lo inconsciente sobre lo consciente.

- <sup>46</sup> En conclusión, si bien Schelling desestima las “preguntas embarazosas” de la crítica al idealismo ingenuo, no puede escapar a dar una respuesta de cómo es posible una construcción de la naturaleza (pregunta, en el fondo, incluida en aquellas otras) a partir del yo. Para ello parece tener que relativizar el papel del idealismo dentro de su sistema. Para articular el idealismo en sentido amplio con el idealismo en sentido estrecho, el autor debe subordinar el segundo al primero. Por otro lado, esto parece modificar la relación entre la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza. Si bien ambas ciencias son metodológicamente independientes y ambas pueden desenvolverse sin el auxilio de las otras, la filosofía de la naturaleza precede, al menos desde un punto de vista teórico, al idealismo. Para no converger con un mal idealismo ingenuo, se debe apelar a un momento pre-reflexivo del yo que no hace más que reducirlo a un momento de la naturaleza en tanto *natura naturans* (el momento más alto, si se quiere). Y si bien ambas filosofías son “idealistas” en un sentido amplio porque ambas reposan sobre la identidad absoluta, la filosofía trascendental es “idealista” en un sentido propio porque lleva a cabo su deducción a partir del puro sujeto-objeto de la conciencia, el Yo. El idealismo se posiciona así como contrapartida de la filosofía de la naturaleza, como un compañero necesario y al mismo tiempo dependiente de esta última ciencia.

## 4. Conclusión

- <sup>47</sup> Frente a las preguntas que nos formulamos podemos concluir algunas proposiciones. Primero: el concepto de “idealismo trascendental” no encuentra una exposición unívoca en el *Sistema*. Se distinguió entre un sentido estrecho y un sentido amplio. Prueba de esta polisemia no es sólo la bibliografía actual (como el citado artículo de Sandkaulen) sino también el intercambio epistolar de Schelling con Fichte y los posteriores intentos del autor del *Sistema* por aclarar el término (en *Sobre el verdadero concepto y Presentación*).

- 48 Segundo: entre los dos sentidos de “idealismo trascendental” se engendra una tensión. Filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza se articulan como dos ciencias opuestas en el marco del sistema de todo el saber, llamado por Schelling “ideal-realismo”, “sistema de la identidad”, etc. El fundamento de la consciencia y de la naturaleza reposa en la identidad absoluta. Esto relativiza el poder explicativo de la filosofía trascendental. En efecto, ésta parece no ser capaz de explicar el surgimiento de la naturaleza sino es apelando a una instancia que Schelling llama “Yo ideal-real *puramente* objetivo”. Este Yo, sin embargo, al ser un principio inconsciente, se muestra más cercano al concepto de naturaleza que al concepto de un yo ligado a la libertad absoluta.
- 49 Schelling efectivamente parece relativiza la posición del idealismo frente a la filosofía de la naturaleza. No sólo relativiza el papel del idealismo (que ya no es el único protagonista dentro del proyecto schellinguiano), sino que también deja al descubierto las falencias de todo idealismo que no asuma seriamente el problema de la ontología (es decir, de la naturaleza).
- 50 El *Sistema* escenifica así una tensión inmanente al concepto mismo de “idealismo”. “Idealismo trascendental”, hace referencia a un idealismo productivo no ingenuo. Se trata de un idealismo absoluto pero sólo en la medida en que lo absoluto fagocita el idealismo, en la medida en que las fuerzas productivas inconscientes obran sobre la consciencia a la vez que la generan. Al criticar el idealismo subjetivo de Fichte, Schelling parece optar por una salida ontológica de la pregunta del *Sistema*. ¿Cómo es posible una construcción idealista de la naturaleza? La respuesta de Schelling parece ser: es posible en la medida en que el idealismo y la naturaleza comparten una estructura productiva. La identidad absoluta es la savia que permite a una y a otra obrar productivamente. Esta identidad absoluta no es realista ni idealista, sino ideal-realista y real-idealista. De cualquier manera, siempre es lícito volver a preguntar, ¿no termina necesariamente uno de los polos por fagocitar al otro?
- 51 Por estos motivos, es pertinente colegir que la dificultad de hermanar el término “idealismo” a un sólo sentido no es accidental. Por un lado, da cuenta de una confusión inmanente al mismo “proyecto idealista” de Schelling y Fichte. Por otro lado, señala la tensión interna de Schelling y coloca al *Sistema* en un punto de transición hacia la llamada filosofía de la identidad. Finalmente, subraya el dinamismo del concepto de “idealismo” que se revela como una idea lo suficientemente vasta como asimilar diferentes significados.

## Bibliografía

- 52 FICHTE, J.G. & SCHELLING F.W.J., (1856) *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*. Stuttgart/Ausburg: Cotta. [=FSpB]
- FICHTE, J.G., (1984) *Introducción a la Teoría de la Ciencia*. Madrid: Sarpe. [=IntroDC]
- HÜHN, L., (2005) "Die Verabschiedung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas", *FICHTE-STUDIEN. GRUNDLEGUNG UND KRITIK. DER BRIEFWECHSEL ZWISCHEN SCHELLING UND FICHTE 1794 - 1802*, 93-111.
- KISSER, T., (2011) "Unbestimmtheit und Unbedingtheit. Einige Anmerkungen zu Fichtes Kritik an Schelling um 1800 und der Entwicklung des Schellingschen Denkens", en: Danz, C. & Stolzenberg, J. (eds.) *System und Systemkritik um 1800*. Hamburg: Meiner, 193-209.
- KISSER, T., (2013) "Schellings Spinozismus", *SCHELLING STUDIEN 1*, 157-186.
- REINHOLD, K.L., (1801) *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Bd. 2*. Hamburg: Perthes.
- SANDKAULEN, B., (2005) "Was heißt Idealismus?", *FICHTE-STUDIEN. GRUNDLEGUNG UND KRITIK. DER BRIEFWECHSEL ZWISCHEN SCHELLING UND FICHTE 1794 - 1802*, 57-70.
- SCHELLING, F.W.J., Las citas a la obra de Schelling se refieren a la edición de 1856-1861: F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart Cotta. [=SSW]
- , (1988) *Sistema del idealismo trascendental*. Traducción Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos.
- , (1993) *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Traducción Virginia Careaga. Madrid: Tecnos.
- , (1996) *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Traducción Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- SCHWENZFEUER, S., (2012) *Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- SERRANO MARÍN, V., (2008) *Absoluto y conciencia*. Madrid: Plaza y Valdes.
- STOLZENBERG, J., (2011) "Der Streit ums Absolute", en: Danz, C. & Stolzenberg, J. (eds.) *System und Systemkritik um 1800*. Hamburg: Meiner, 181-192.

---

## NOTAS

1. Las citas a la obra de Schelling se refieren a la edición de 1856-1861: F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart Cotta [=SSW]. Además de las abreviaturas convencionales utilizaremos FSpB para referirnos a la correspondencia editada por Cotta *Fichtes und Schelling philosophischer Briefwechsel* (1856) y SAA para referir a la *F. W. J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe (Akademie Ausgabe)* editada por H. Baumgartner entre otros. Al menos que se aclare lo contrario, las traducciones son mías.

2. Pienso aquí principalmente en los trabajos de Sandkaulen (2005), Hühn (2005), Stolzenberg (2011), Kisser (2011; 2013) y Schwenzfeuer (2012). Esta tensión emerge siempre de la mano del distanciamiento entre Fichte y Schelling. El motivo no es accidental: como señala Sandkaulen, la oposición entre filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza es el “nervio central” de la ruptura entre Fichte y Schelling (Sandkaulen 2005: 59). Hühn explica el enfrentamiento con vistas a una “despedida del paradigma subjetivo-teórico” (Hühn 2005). En los textos más recientes las insuficiencias del planteo de Schelling se explicitan. Stolzenberg afirma que “el programa de Schelling de fundamentar la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza como dos discursos inversos y al mismo tiempo complementarios no es sostenible” (Stolzenberg 2011: 184). Kisser se refiere a la “aporía” que implica pensar la unidad de la actividad inconsciente y consciente (Kisser 2011: 203) y en su texto sobre el espinosismo de Schelling vuelve a señalar la “paradoja” entre la libertad del sujeto y la necesidad del objeto (Kisser 2013: 172). Si bien Schelling ofrece una solución por medio del arte, ésta no deja de ser débil. En efecto, resulta pertinente preguntar, ¿es lícito que la filosofía delegue la consumación del sistema al arte? (Kisser 2013: 174). Por su parte, Schwenzfeuer declara que la superación de la filosofía trascendental por parte de la filosofía de la identidad se debe más a una necesidad interna del idealismo que a la crítica aludida por Fichte acerca de la imposibilidad de dos ciencias fundamentales (Schwenzfeuer 2012: 151). Sea como fuere, quedan al descubierto no sólo las tensiones del *Sistema* sino incluso sus deficiencias.

3. SSW I/1, 330; trad. Schelling 1993: 86.

4. “Cada uno [de estos dos sistemas] niega todo al opuesto, y no tienen absolutamente ningún punto en común, desde el cual pudieran entenderse el uno al otro y ponerse de acuerdo” (EE, GA I/4, 191; IntroDC, 40). Sobre este disentimiento ver también la carta de Fichte a Schelling del 31 de mayo de 1801 (FSpB, 81).

5. Cfr. SSW III/1, 427; trad. Schelling 1988: 231.
6. Cfr. SSW III/1, 343; trad. Schelling 1988: 153.
7. Cfr. SSW, III/1, 356; trad. Schelling 1988: 164.
8. Cfr. EE, GA I/4, 195; IntroDC, 46.
9. SSW, III/1, 256; trad. Schelling 1988: 165.
10. SSW III/1, 386; trad. Schelling 1988: 194.
11. SSW III/1, 330; trad. Schelling 1988: 138.
12. SSW III/1, 342-343; trad. Schelling 1988: 152.
13. SSW III/1, 342-343; trad. Schellin, 1988: 152.
14. FSpB, 54.
15. Serrano Marin 2008: 229
16. Reinhold 1801: 68.
17. Ver su recensión del *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* aparecida en el *Erlanger Literatur-Zeitung* en abril de 1801. Citado en SAA III 2(2), 706-707.
18. FSpB, 58.
19. Sin confundirla, claro, con el ideal-realismo concreto y objetivo del arte (que se encuentra al final del *Sistema* pero que concretamente no forma parte de él). (FSpB, 60)
20. Cfr. Sandkaulen 2005: 61.
21. Piénsese en el siguiente pasaje del *Systemskizze*: “Lo que me resulta muy importante [escribe Schelling a Fichte], antes de coincidir en hacer algo juntos, es nuestra conformidad sobre algunos puntos que Ud., en parte, menciona en su carta y que son de suma importancia para el Idealismo, tal como yo lo entiendo y siempre lo entendí”. (FSpB, 57)
22. Compárese con el siguiente fragmento: “el idealismo transcendental vale solamente para quien se haya propuesto *originalmente partir del saber en su potencia máxima*, en tanto que es un saber teórico y práctico al mismo tiempo”. (FSpB, 62)
23. Cfr. Sandkaulen 2005: 61.
24. SSW IV/1, 84; trad. Schelling 1996: 260.
25. Cfr. SSW IV/1, 84; trad. Schelling 1996: 260.
26. Cfr. SSW IV/1, 85-86; trad. Schelling 1996: 261.
27. Cfr. SSW IV/1, 87; trad. Schelling 1996: 262.
28. Cfr. SSW IV/1, 107. Ver también, *Sobre el verdadero concepto* : SSW IV/1, 89; trad. Schelling 1996: 264.
29. SSW IV/1, 108.
30. FSpB, 77.
31. SSW III/1, 487; trad. Schelling 1988: 287.
32. “Una objeción muy frecuente contra el idealismo es que las representaciones de las cosas externas nos llegan de forma completamente

involuntaria.” (SSW III/1, 485; trad. Schelling 1988: 286)

33. “En el sueño, por ejemplo, se suprime el producir originario, es la reflexión libre la que se interrumpe junto con la conciencia de la individualidad.” (SSW III/1, 506; trad. Schelling 1988: 306)

34. “[...] [A]penas un individuo deja de ser un perfecto reflejo de nuestro universo, deja también de servir como órgano de autointuición, es decir, está enfermo.” (SSW III/1, 498; trad. Schelling 1988: 298)

35. “Yo, en cuanto soy este individuo determinado, no era en absoluto antes de intuirme como tal, ni seré el mismo tan pronto como esta intuición cese.” (SSW III/1, 498; trad. Schelling 1988: 299)

36. SSW III/1, 497; trad. Schelling 1988: 297.

37. Véase también el siguiente pasaje: “Una cuestión que el idealista no puede evitar es la de cómo llega a admitir un pasado o qué se lo garantiza. Lo presente se lo explica cada uno a partir de su producir; pero ¿cómo llega a admitir que algo era antes de que él lo produjera?” (SSW III/1, 498; trad. Schelling 1988: 287)

38. SSW IV/1, 83; trad. Schelling 1996: 259.

39. FSpB, 58.

40. En la carta del 31 de mayo de 1801 Fichte insiste en que “la deducción de una naturaleza a partir de la inteligencia y, otra vez, de la inteligencia a partir de la inteligencia” implica un círculo lógico demasiado obvio como para que Schelling no lo repare (FSpB, 82). Schwenzfeuer remarca una pertinente distinción: en rigor, es incorrecto afirmar que nos encontramos frente a un círculo lógico. La naturaleza que surge del yo en el marco de la filosofía trascendental no es la misma que aquella que constituye la prehistoria inconsciente del yo. La primera es *natura naturata*, es *producto* de la facultad productiva del yo como principio de la filosofía trascendental. La *natura naturans* de la que depende ontológicamente ese yo, por su parte, no puede ser deducida de una instancia superior (Cfr. Schwenzfeuer 2012: 154). Esta distinción es correcta pero en última instancia no salda las insuficiencias del idealismo. Sea que se lo subsuma a una *natura naturata* (dogmatismo ingenuo o materialismo) o a una *natura naturans* (filosofía de la naturaleza, ¿filosofía de la identidad?), su destino es el mismo.

41. SSW IV, 84; trad. Schelling 1996: 260.

42. SSW IV, 91; trad. Schelling, 1996: 266.

43. SSW III/1, 332; trad. Schelling 1988: 140.

44. SSW IV, 90; trad. Schelling 1996: 265.

45. Cfr. SSW IV, 88.

46. SSW IV/1, 91; trad. Schelling 1996: 267.

---

## RESÚMENES

In this paper I will investigate the concept of “transcendental idealism” in the *System of Transcendental Idealism* (1800). My aim is to outline the difficulties surrounding the concept. This paper argues that there is a marked tension between the different senses of the expression “transcendental idealism” and that in order to solve this tension Schelling tends to relativize the role of idealism in his system. In furtherance of this, I read this work of Schelling in the context of other texts, in particular, *On the True Concept of the Philosophy of Nature* and the *Presentation of My System of Philosophy*, both of 1801.

## ÍNDICE

**Keywords:** Fichte, philosophy of nature

## AUTOR

FERNANDO WIRTZ

Universidad de Buenos Aires/Eberhard Karls Universität Tübingen

# Hegel: el idealismo absoluto como *slum naturalism*

Julián Ferreyra

---

“[En el *slum naturalism* ] la idea no teme las villas miserias [ *slums* ], no tiene miedo de ninguna de las suciedades de la vida”

Mikhail Bakhtin

“El moho, sólo de fango nutrido, puede alumbrar de las rosas su esplendor amigo”

Mewlana Dschelaleddin Rumi , citado por Hegel

- 1 “¡Al aniquilar el mundo verdadero hemos aniquilado el aparente!”, aseveró Nietzsche en su “historia de un error” <sup>1</sup>. Pero ese grito, Hegel ya lo había proferido. Y además, había señalado que ese destino común del mundo inteligible y el sensible en la aniquilación era inherente a la teoría de las Ideas de Platón (allí donde según Nietzsche el error había comenzado): “Y quien no sepa esto, ignora lo fundamental” <sup>2</sup>. Así, la historia del error no es, desde la perspectiva hegeliana, más que la historia del *malentendido* de las Ideas platónicas. No narra la historia del idealismo, sino del falso idealismo (*Schlechten Idealismus*). En cambio, el idealismo *bien entendido*, debe ser absoluto, o no será. Si no es absoluto, es falso <sup>3</sup>. Como una moneda de oro falsa ante la prueba del mordiscón o el ácido nítrico, el idealismo que no resista la prueba del absoluto no puede sostenerse; entra en una espiral regresiva que termina por aniquilar sus propios fundamentos. Palidece, se vuelve inasequible, desconocido, inútil, superfluo, refutado *en sí mismo*. El *Grund* deviene *Ungrund*. Caemos en un abismo de una profundidad sin fondo.
- 2 Mostraremos en estas páginas que no se trata de una perspectiva nietzschan o posmoderna, sino que es característica del idealismo alemán *bien entendido*. Se trata de evitar lo que Fichte llama *idealismo trascendente* o “a medias” y Hegel *Schlechten Idealismus*. Si la Idea trasciende a lo existente, finito, sensible, natural, mortal, limitado, eso a lo cual trasciende le escapa. Si algo escapa a la acción de la Idea, todo escapa: por ese punto de fuga la Idea, y todas las aspiraciones de la filosofía, se pierden. Tiene que haber inmanencia. La Idea

debe estar en todas las cosas, y todas las cosas en la Idea. Incluso el barro, incluso los pelos, incluso la basura, incluso los monstruos, las aberraciones, las máculas y fallas (aunque también lo justo, lo bello y lo bueno – y también el hombre, el fuego y el agua, el amor y el Estado). La Idea no debe temer el más crudo *slum naturalism* – porque sólo en tanto alcanza la más sucia cloaca es capaz de ser bella y verdadera. Particular en lo más universal, singular en lo más universal, magnífica en lo despreciable: sólo así la filosofía clásica alemana puede aspirar a resolver el antiguo problema de la participación. Se trate de Fichte, de Schelling o Hegel, en eso consiste el idealismo: idealismo *absoluto* <sup>4</sup>. Y, cuanto más se sumerge Hegel en el estudio de su doctrina y de sus textos durante sus *Lecciones*, ya se encontraba *en lo fundamental* en Platón:

Esta determinabilidad consiste en que lo uno sea en lo otro, en lo múltiple, en lo distinto, idéntico consigo mismo. Es esto lo que constituye lo único verdadero y lo único interesante para el conocimiento en lo que se llama filosofía platónica; y quien no sepa esto, ignora lo fundamental <sup>5</sup>.

## La doble pinza empírico-idealista

- 3 Nietzsche creyó que el paulatino palidecer hasta la disolución era inherente a la *perspectiva filosófica idealista*. Su historia del error comienza en Platón y termina en Zarathustra, se inicia con la afirmación del “mundo verdadero” como “la forma más antigua de la Idea” y culmina en el “final del error más largo”, donde la aniquilación del mundo verdadero implica la del mundo de las apariencias. La historia del error, tal como la narra Nietzsche, tiene algo de *fatal*. Una vez que empezamos por el “mundo verdadero” opuesto al mundo aparente, la cuestión está jugada, y juzgada. Hegel es plenamente consciente de ello. Por eso, cuando elige la noción de “Idea” para su *Ciencia de la lógica* -y para ocupar el último estadio de la misma, su punto cúlmine-, piensa sin duda que este concepto lejos de *contribuir* a ese dualismo fatal, es el único que puede disolverlo (en deuda con los distintos desarrollos sobre este punto que Fichte había realizado). El concepto de Idea no es unilateral, no implica una oposición al *mundo aparente*, sino que es el único que, bien entendido, puede salvar a la filosofía de su aparente condena a bailar perpetuos tangos fatales con su propia aniquilación. Pero esta *buena comprensión* de la Idea, para investir toda la dignidad y potencia que exige ocupar la cúspide del movimiento lógico, debe poder aplicarse ya desde Platón. Debe haber una historia del acierto que “deconstruya” la historia del error que la *mala comprensión* del idealismo ha construido – y que en tiempos de Hegel parece estar ganando la pulseada merced a las malas artes de la *Popularphilosophie*. Tiene que haber un idealismo *bien entendido* ya en Platón, ya comprobable en la interpretación de las Ideas platónicas. Este esfuerzo de

Hegel por construir la auténtica historia de la Idea a partir de la cual valorizar su propio idealismo se observa claramente en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

De acuerdo con Platón lo absoluto ha de buscarse en el pensamiento y toda realidad es pensamiento: no el pensamiento unilateral o el pensamiento concebido en el sentido del idealismo malo [*schlechten Idealismus*], según el cual el pensamiento reaparece en uno de los lados, se concibe como pensamiento consciente y se enfrenta a la realidad, sino el pensamiento que abarca en una unidad tanto la realidad como el pensar, el concepto y su realidad en el movimiento de la ciencia, y la idea de un todo científico <sup>6</sup>

- 4 El blanco de la crítica nietzscheana es el *schlechten Idealismus*, un pensamiento unilateral que se enfrenta a una realidad que no es más que apariencia. Pero esta crítica no afecta a Platón sino a una mala interpretación de su doctrina, ya que “mediante la exposición de sus ideas, Platón puso al descubierto el mundo intelectual, pero sin ver en él un mundo situado más allá de la realidad, en el cielo, en un lugar distinto, sino el mundo real” <sup>7</sup>. En el idealismo no se trata, como afirma Sandkühler en sus obras recientes, de “afirmar la existencia de entidades espirituales (Ideas), que no se pueden reducir (*nicht reduzierbar*) a entidades materiales” <sup>8</sup>. Eso es idealismo malo que, en tanto radicalmente infundado, se opone al idealismo hegeliano, absoluto, absolutamente fundado en algo que, coherentemente, no puede ser ningún idealismo parcial. Si la *schlechten Unendlichkeit* entra en la espiral ascendente hacia la nada de la progresión infinita <sup>9</sup>, el *schlechten Idealismus* entra en una regresión infinita que socava sus propios fundamentos hasta su disolución.
- 5 Por una parte, entonces, la historia del error de Nietzsche no es la historia del idealismo sino del falso idealismo, de las malas interpretaciones, superficiales y esquemáticas, que traicionan la indagación filosófica que lo caracteriza. Por otra parte, esa historia tiene una contra-trama necesaria, que Nietzsche supone pero no enfatiza: la del realismo que “considera al pensamiento como algo formal, y tiene sólo a lo sensible por la realidad” <sup>10</sup>. Sólo en tanto se incrementa la creencia dogmática en lo sensible, la Idea se va desvaneciendo. Se piensa que lo sensible, lo empírico es lo verdadero y por ese motivo, se concibe al pensamiento sólo como formal, irreal y vaporoso. Desde la perspectiva empirista, señala Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, es imposible comprender la filosofía platónica, y el idealismo todo. Por ello, el empirismo está absolutamente implicado en la historia nietzscheana del error, ya que ese empirismo implica la afirmación de un mundo verdadero: el sensible. La reducción de lo *ideal* a apariencia es sólo su contrapartida necesaria.

- 6 El falso idealismo y el falso realismo, al afirmar la “verdad” de un lado, relegan al otro a la “apariencia”. Tal es el error, cuyo final anuncia Zaratustra, y cuya disolución es el gran esfuerzo del idealismo, que Hegel remonta hasta Platón. El programa del idealismo absoluto es entonces acabar la oscilación entre la afirmación de la experiencia y la defensa del pensamiento abstracto:

Ambas direcciones [realismo e idealismo] vienen a converger en un punto común, ya que también la experiencia, por su parte, se esfuerza por derivar de las observaciones, principios y leyes generales; y a su vez el pensamiento, partiendo de lo general abstracto, necesita darse un contenido determinado, por donde lo apriorístico y lo aposteriorístico no forman dos campos absolutamente deslindados. En Francia, logró imponerse más bien lo general abstracto; en Inglaterra prevaleció, por el contrario, en general, el criterio de la experiencia, que todavía hoy goza de gran predicamento en aquel país; Alemania, en cambio, tomó como punto de partida la idea concreta, el interior del hombre, pleno de ánimo y espíritu <sup>11</sup>.

- 7 La perspectiva del absoluto comienza cuando se comprende que el error reside en la contraposición de dos perspectivas. No hay ni un mundo verdadero (sea el de las Ideas en sí o el de las cosas en sí), ni un mundo aparente (sea el de las *bloÙe Ideen* o las *bloÙe Sache*). No se puede reducir es la filosofía a un juez que debe tomar partido por una de dos partes ya supuestas como en disputa. La “convergencia” entre idealismo y realismo no quiere decir que esta oposición *funde* la Idea concreta, que la génesis de Idea concreta se deba rastrear en la lucha de estos contrarios. Por el contrario, el punto de *convergencia* es que se basan en un único malentendido, un mismo error. La historia de la filosofía de Hegel no debe comprenderse como opuestos que hacen posible su propia superación, sino como una radical crítica a tales oposiciones. Tal es el error de hacer de las determinaciones de la reflexión y la Doctrina de la esencia la clave de bóveda del sistema hegeliano: nunca nos libraremos de los opuestos, que estarán en el fundamento. Nunca nos libraremos de la potencia destructiva de la contradicción, si no comprendemos que es efecto apariencial de la lógica profunda del concepto, que da cuenta de las contradicciones sin suponerlas, sino *produciéndolas*. La filosofía de Hegel no es una filosofía de la contradicción, las contradicciones no son el motor de la historia. La Idea concreta *explica* lo real (no es el alma bella, comprende las sangrientas luchas que configuran la historia universal), pero no por ello calca sus determinaciones de las oposiciones empíricas.
- 8 El idealismo absoluto aniquila simultáneamente la Idea “verdadera” y el mundo aparente de la existencia. Los opuestos no sostienen la dialéctica: sólo la disolución de la lógica esencialista de la oposición permite alcanzar el

punto de vista del concepto. La “idealidad de lo finito” implica la aniquilación de lo finito en tanto apariencia y de lo infinito en tanto mundo verdadero, pálido, inasequible, superfluo.

## La cárcel de la mente de Dios

- 9 Existe una tensión, una oscilación, una tendencia, casi un esfuerzo del entendimiento humano de lanzarnos hacia los extremos. La filosofía camina por el estrecho, infinitamente estrecho desfiladero que pende entre ellos. El resultado del *schlechten Idealismus* es la nada <sup>12</sup>, y la inclinación de todo idealismo es traicionarse cayendo hacia esa nada. Todo idealismo puede caer en el idealismo malo, como toda infinitud en la mala infinitud. De Platón a Hegel, los idealistas están perpetuamente trastabillando, perpetuamente a punto de caer en el abismo del idealismo malo.
- 10 La caída nos lleva al dogmatismo de la idea en sí, frente al cual las cosas serían *meras cosas*, *bloÙe Sache*. Tal es la interpretación de sentido común del idealismo, y que se le atribuye livianamente a Platón: el ámbito sensible está poblado de *meras cosas*, apariencias, sombras, fantasmas. Lo único real es el ámbito inteligible, las Ideas, el “mundo verdadero”. Lo existente sólo existe en la medida en que copia las Ideas, o participa de ellas. Una de las pocas referencias al platonismo en la *Ciencia de la lógica* coloca a Hegel en tal perspectiva interpretativa del legado de Platón:

Las Ideas platónicas se encuentran en el pensamiento de Dios, como si fueran cosas existentes, pero situadas en otro mundo o región, fuera de los cuales se encontraría el mundo de la realidad [*Welt der Wirklichkeit*] el cual tendría una sustancialidad diferente a la de aquellas ideas, y que sólo por esta diferencia sería real [*reale*] <sup>13</sup>.
- 11 El malentendido consiste en creer que la verdad de las Ideas está protegida en un ámbito trascendente: eminentemente, en la mente de Dios. Las ideas transformadas “si no precisamente en cosas, por lo menos en una especie de esencias trascendentes fuera de nosotros” <sup>14</sup>, son la contrapartida de un mundo sensible que se toma *en realidad* como lo único que tiene realidad y “que Platón reputa como simples sombras” <sup>15</sup>. Proteger las Ideas en la mente de Dios o en el mundo *verdadero* es la contrapartida del desprecio del mundo sensible. Pero, como afirma Hegel cuando en las *Lecciones* se sumerge en la interpretación de Platón (a diferencia de la mención al pasar que realiza en la *Ciencia de la lógica*, donde se deja atrapar por el platonismo del sentido común), “no es eso lo que Platón quiere decir, ni es tampoco la verdad” <sup>16</sup>. Esa es la fuente de los *malentendidos* o *tergiversaciones* que impiden, según Hegel, comprender la filosofía platónica <sup>17</sup>.

- 12 Por ello no puede tomarse al pie de la letra la famosa afirmación de la introducción de la *Ciencia de la lógica* de acuerdo a la cual la Idea es “la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”<sup>18</sup>. Pensar la Idea escindida de la Naturaleza o el espíritu finito no es pensar la idea, sino tergiversarla. La Idea no existe “antes”, en la plenitud de sus determinaciones lógicas, y *luego* se despliega. La Idea es siempre ya naturaleza, siempre ya espíritu finito. Están imbricados, como lo muestra el silogismo de silogismos con el que cierra la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas: lógica-naturaleza-espíritu*, pero también naturaleza-espíritu-lógica y espíritu-lógica-naturaleza<sup>19</sup>. Cuando en la *Ciencia de la lógica* dice “antes de la creación de la naturaleza y un espíritu finito”, se refiere sólo al “primer fenómeno”, al primer silogismo. Pero la Idea está también “después”, como conclusión (en el segundo) y, fundamentalmente, *como medio*, “que se escinde en *espíritu* y *naturaleza*”<sup>20</sup>, en el tercero. Por ello no puede ser adecuada la distinción entre el pensamiento de Hegel y el de Fichte que ensaya Goddard:

Para Hegel, la encarnación es inteligible solamente a partir de la Lógica de la Idea eterna, como la realización en el mundo humano de la conversión reconciliadora implicada con necesidad absoluta en la vida divina [...] En cambio, para Fichte, la encarnación pone inmediatamente lo Eterno en el interior del tiempo, lo implanta en él, de manera que no se puede pensar ningún desarrollo de lo Eterno por fuera del que aparece y adviene en la temporalidad ilimitada de una historia humana.<sup>21</sup>

- 13 Según este esquema, en Hegel la Idea eterna tiene un desarrollo autónomo y *luego se encarna* en el mundo humano con una necesidad absoluta que está implicada en la vida divina, independientemente del mundo humano y natural. Primero la eternidad, luego el tiempo. Esta interpretación implica una separación, un enfrentamiento de dos planos (ámbitos) que Cristo logra reconciliar (y la reconciliación misma está implicada con la necesidad absoluta en la vida eterna). La eternidad *implica* realización. Pero esto falsea el esquema del idealismo absoluto y supone una oposición (primero idealismo, *luego* materialismo, *hasta* la convergencia según avatares temporales regidos por la necesidad ideal) que, como vimos, es un punto de vista insuficiente. Lo que Goddard atribuye a Fichte es en cambio mucho más ajustado a lo que interpretamos en Hegel: no se puede pensar ningún desarrollo de la Idea por fuera de lo que aparece y adviene en la temporalidad. Lo eterno está inmediatamente en el interior del tiempo, como su pulso viviente y *todo* su desarrollo es el de la historia humana<sup>22</sup>. No hay resto. No hay una *reserva* de divinidad. No hay un Yo absoluto *antes* del Yo limitado, diría Fichte; no hay una Idea *antes* de la naturaleza y el espíritu, diría, *bien entendido*, Hegel.

- 14 Nietzsche considera que el primer paso de la “historia de un error” es la separación del mundo verdadero (la Idea, el elemento lógico) y el sensible (*eso sí*, “*alcanzable*” para el sabio, el piadoso, el virtuoso). Pero Hegel impugna esa lectura escindente como *tergiversación incluso* en Platón: las ideas no son un “mundo verdadero” sino que *son por derecho el mundo real*. Las ideas son el mundo de la realidad, y no se enfrentan a él. Que esté en la naturaleza de las Ideas *realizarse*, no quiere decir que *aspiren* a realizarse (ni siquiera en la mente de Dios *antes* de la creación). No son ni fueron quimeras. Por el contrario, son reales, y por lo tanto no existen independientemente de su desarrollo en el mundo:

Cuando un ideal encierra de suyo verdad por medio del concepto, no puede ser una *quimera* precisamente por ser verdadero, pues la verdad no es nunca una quimera (...) El verdadero ideal no *aspira* a realizarse, sino que es real, y además lo único real <sup>23</sup>.

## Dignificar lo empírico

- 15 Si la Idea es verdadera en tanto *realizada*, el enfrentamiento, la diferencia de sustancialidad, *son lo falso*. Idea y realidad tiene la *misma* sustancialidad, no se enfrentan <sup>24</sup>. La lógica del enfrentamiento le *baja* simultáneamente el precio a la idea y a la realidad (haciendo de las ideas meras abstracciones y de las cosas meras sombras). El idealismo absoluto, en cambio (lo que Platón *quiere decir*, y también la *verdad*) *debe* subirle el precio a ambos. En efecto, la verdadera dignidad de la Idea no es la quimérica fantasía de una perfección impoluta:

Quien tenga presente aquel ideal falso [un ideal de hombre perfecto que no se encuentra en la masa de ningún pueblo, corriente en el mundo cristiano], equivocado, encontrará siempre al hombre lleno de faltas y de máculas [*Schwäche und Verderbnis*] y no tendrá por realizado aquel ideal <sup>25</sup>.

- 16 *La falta del mundo* corresponde a una abstracción de lo ideal. Pero la Idea concreta se realiza, es verdadera en las supuestas faltas y máculas. Y al mismo tiempo, el mundo de la realidad es la realización de la idea, y en esto consiste su dignidad, su verdad. Pero este mundo de la realidad (finito, sensible, limitado, terrestre) es verdadero, en tanto es *él mismo* verdadero, no como sombra, copia o apariencia. No puede permanecer como *aparente*, no puede ser mera sombra. Pero tampoco puede ser “a la inglesa”, un materialismo que parta de la experiencia, la mera experiencia, para derivar “observaciones, principios y leyes generales” <sup>26</sup>. El resultado del gesto empirista de partir de una experiencia *sin Idea* que se realiza científicamente en aquellas leyes, es tener como resultado meras abstracciones y generalidades, pero no Ideas <sup>27</sup>. Así como partir de Ideas aisladas en la mente de un Dios trascendente tenía

como contrapartida una realidad sombría y falsa (y, siguiendo la historia de un error, terminaba por aniquilar la propia Idea, marchita en su cárcel divina), partir de una experiencia aislada en un mundo trascendente de cosas en sí tiene como contrapartida un pensamiento abstracto y pálido (que terminará por el desprecio de los conocimientos muertos de la ciencia, el *luddismo* y la superstición).

- 17 ¡Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! Esto implica tanto eliminar el mundo verdadero ideal (ámbito trascendente, separado, eminente, encerrado en la mente de Dios), como el mundo verdadero material (mundo de cosas que existen en sí independientemente del pensamiento). De la misma manera, al dignificar la Idea en su realización, hemos dignificado el mundo real en su *idealización*. Por lo tanto, *la idealidad de lo real* no implica su aniquilación, ni su conjura, ni su puesta entre paréntesis, sino su emergencia del ámbito sombrío al cual la tergiversación de las Ideas platónicas lo había condenado. Estas son las consecuencias lógicas, estrictamente lógicas, del discurso hegeliano. En este proyecto, no sólo el “espíritu humano finito” o “la temporalidad ilimitada de una historia humana” tienen un rol eminente, sino también la *filosofía de la naturaleza* (respetando todos los miembros del silogismo de silogismos): “En Platón empezó la filosofía a esforzarse más y más por llegar a conocer lo más determinado (...) La filosofía platónica de la naturaleza nos enseña, por tanto, a conocer más de cerca esta esencia del universo” <sup>28</sup>. Pero, ¿estamos listos para extraer todas las consecuencias de este conocimiento de la esencia del universo? ¿Estamos listos para la Idea de que lo humano, demasiado humano, y lo natural, demasiado natural son, en su idealidad, no algo que tiene que ser superado, sino algo que debe ser abrazado? ¿Estamos listos para abrazar el pelo, el barro, la basura, las faltas y las máculas?

## El temible abismo de pelos, barro y basura

- 18 Platón no es capaz para Hegel de realizar su propio proyecto. Platón aspira a una filosofía de la naturaleza que se acerque a la esencia del universo, pero “sin embargo, no podemos detenernos aquí en lo especial [*Spezielle*], que, por lo demás, no ofrece tampoco gran interés” <sup>29</sup>. En lo “especial”, la filosofía platónica de la naturaleza fracasa. Estas dificultades del proyecto para llevarse a cabo provienen, por una parte, de las limitaciones del conocimiento natural de su época. Ese conocimiento “no alcanza” *suficientemente de cerca* la esencia positiva del universo y, por otra parte, la filosofía basada en él quedará “desactualizada” en la medida en que la ciencia avance. Pero el argumento por el atraso científico es pobre y positivista en extremo. Se aplica a Platón, a Hegel, al estructuralismo, a Deleuze. Se aplica, de hecho, *en*

potencia, a cualquier filosofía contemporánea, por muy actualizada “científicamente” que esté. Siguiendo el curso de las revoluciones científicas, su “progreso” y sus cambios de paradigma, *en el futuro* toda filosofía que haga pie en la ciencia quedará desactualizada – y, por otra parte, *nunca* el conocimiento positivo alcanzará acabadamente la esencia del universo. En el límite, el argumento positivista aspira a impugnar todo uso filosófico de la ciencia. Pero el enfoque positivista no es lo interesante de la *filosofía de la naturaleza*, de Platón a Hegel. Después de todo, es la historia del error materialista: por ese camino, cada vez quedará más alienada de la idea concreta y su conocimiento se alejará, en vez de aproximarse, a la esencia del universo. Lo interesante de la relación de Platón con la filosofía de la naturaleza es el límite intrínseco.

- 19 Platón no avanza en el conocimiento sensible porque los conocimientos científicos de su época no alcanzan, pero también por el temor a perderse en esas necesidades “sin fondo”. Así lo muestra un pasaje bastante célebre del *Parménides* de Platón:

Parménides- Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?

- ¡De ningún modo!, repuso Sócrates. Estas cosas que vemos sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo. Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necesidad sin fondo. Así pues, he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas, y es a ellas a las que consagro habitualmente mis esfuerzos” <sup>30</sup>.

- 20 La forma dialógica impide, por cierto, hacer afirmaciones muy taxativas. El temor expresado por el personaje del joven Sócrates no es necesariamente el de Platón, y tampoco la interrogación de Parménides va necesariamente más allá de la sátira. Pero lo cierto es que Platón vacila. Anota el argumento, pero no avanza allí donde Parménides lo conduce, y a donde debe conducir un idealismo auténticamente *absoluto*: los pelos, el barro y la basura *también deben ser* la Idea para que la Idea se realice sin impotencia. Todas las voces deben cantar la gloria de Dios en la inmanencia absoluta. Si no “hay” Idea de pelo, barro y basura (o, mejor, si el pelo, el barro y la basura no son también realización de la Idea, si no cantan también su gloria), las Ideas pasan a *trascender* al pelo, barro y basura. Y así lo más vil (o supuestamente más vil) de la naturaleza refutaría las más altas aspiraciones del idealismo. La separación entre mundo verdadero y sensible se traza entre la Idea y aquellas

cosas ridículas, “despreciables y sin importancia”. Ridícula, puede ser, pero separación al fin: y así encierran a la Idea en el mundo verdadero, y dan inicio a la historia del error. Lo bello, lo justo y lo bueno, si son territorio *exclusivo* de la influencia de la Idea, lejos de subirle el precio, la lanzan en el devenir nihilista. Platón no llega a conocer la esencia del universo -su idealidad- porque abandona por ridículo su esfuerzo por llegar a conocer más y más lo más determinado, lo más limitado, lo más aparentemente aparente, lo que parece sustraerse a la acción de la idea.

- 21 La caracterización de Goddard de la filosofía de Fichte que tomamos para Hegel (“no se puede pensar ningún desarrollo de lo eterno por fuera del que aparece y adviene en la temporalidad ilimitada de una historia humana” [y de la existencia de la naturaleza]) sólo será efectiva si aceptamos *también* la recíproca: *ningún* advenimiento de la historia humana y la naturaleza podrá pensarse por fuera del desarrollo de la Idea. Sólo así “el moho, sólo de fango nutrido, puede alumbrar de las rosas su esplendor amigo” <sup>31</sup>. No hay idealismo absoluto sin *slum naturalism* donde “la idea no teme las villas miserias [*slums*], no tiene miedo de ninguna de las suciedades de la vida” <sup>32</sup>. Sólo así el Idealismo será efectivamente absoluto (y el *slum naturalism* se revelará como *slum idealism*).

## Hegel vacila, y parece dejarnos a oscuras

- 22 Hegel también vacila. No menos que Platón, teme internarse en los barrios bajos, en los pelos, el barro, la basura, el moho y el fango. Vacila. De alguna manera, se resiste a aceptar las consecuencias últimas de su propio pensamiento: que tanto la Idea en la mente de Dios y lo aparentemente más despreciable y sin ninguna importancia de la existencia deben ser ideales. En sus *Lecciones* sobre Platón, Hegel argumenta en contra de que las Ideas sean *quimeras*. El paso inicial, como vimos, es cuestionar la Idea como ideal, como abstracción perfecta: no son figuraciones de la fantasía ni Ideas encerradas en la mente de Dios, trascendentes, incapaces de realizarse tal como son *en sí* <sup>33</sup>. Pero en el paso siguiente cambia el acento, y el problema se traslada a la *atención* e importancia que el hombre le da a las faltas y máculas:

Hacer de una nimiedad o una bagatela, de la que ningún hombre razonable haría caso, una cosa importante, y tiende a creer que esas faltas y esas máculas existen, aunque se pasen por alto. Sin embargo, no es magnanimidad, sino su propia corrupción la que hace que se fijen en lo que llaman máculas y faltas. El hombre que las tiene queda inmediatamente absuelto de ellas, por si mismo, en cuanto no les da importancia alguna. Sólo se convierten en vicios si son esenciales para él <sup>34</sup>.

23 Las máculas y las faltas (y por tanto también el pelo, el fango y el moho) deben ser pasadas por alto. La falta es darles importancia. Y en cuanto ésta se le resta, “el hombre queda inmediatamente absuelto”. Se trata, entonces, de ignorar los *slums*, abandonar las cosas ridículas, evitar caer en una necedad sin fondo, continuar con lo importante: lo bello, lo verdadero y lo justo. “Las cosas despreciables y sin ninguna importancia” con las que Parménides corría a Platón, son efectivamente sin importancia, y se dejan de lado. La sabiduría consiste en la capacidad de dejar de lado el vicio y la corrupción, lo temporal y lo perecedero, lo *meramente* natural, lo *humano, demasiado humano*. Las nimiedades y las bagatelas deben quedar en las sombras, *lejos de la luz de la razón*:

Los hombres son siempre viciosos y corrompidos, pero eso no es la idea. Cuando se conoce la realidad de la sustancia, hay que ver a través de la superficie (...) Lo temporal, lo perecedero, existe, pero no se trata de la verdadera realidad <sup>35</sup>.

24 La *Filosofía de la naturaleza* de Hegel está plagada de citas que apuntalan este devenir teórico: “la naturaleza ha sido enunciada como la *caída* de la idea desde sí misma” <sup>36</sup>. El progreso, la conformación de la naturaleza como *sistema escalonado*, es atribuido explícitamente a la acción de la idea y no a la naturaleza misma: “la naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado* (...) pero no de tal manera que cada escalón sea *naturalmente* generado desde los otros, sino [que lo es] en la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza” <sup>37</sup>. El resto, aquello que se sustrae a la acción de la Idea, la contingencia y la necesidad, la riqueza infinita y la pluralidad de formas, la irracionalidad, los monstruos y las malformaciones es atribuido a la “impotencia de la naturaleza” <sup>38</sup>. La Idea es la razón que se realiza desplegándose en el mundo. Un mundo que *existe* extrínseco y estúpido, “al lado” de la idea, que, por tanto, lo trasciende. La realización es un paulatino iluminarse de lo *en sí oscuro*. Desde esta perspectiva, la idea ignoraría zonas completas de lo real, por considerarlo *sin importancia, impotente y fallido*. Incluso la filosofía del espíritu aparece como un progresivo enriquecimiento de las formas limitadas, imperfectas. Una constante superación, *Aufhebung* perpetua que conduce al punto de vista filosófico donde la inteligencia “libre en sí” parece desprenderse de toda impureza, superando incluso a la Idea platónica en favor de la entelequia aristotélica <sup>39</sup>. Las lecturas del *fin de la historia* se apuntalan en pasajes bien concretos de la obra de Hegel e impugnan sin piedad la posibilidad de encontrar en Hegel la “temporalidad ilimitada de una historia humana” y mucho menos un *slum naturalism*. La entelequia podría ser otro nombre de las quimeras y el final del recorrido de Hegel nos volvería encerrar en la mente de Dios antes de la creación. El error más largo encontraría, como muchos han pensado, en la filosofía de Hegel su

hogar por excelencia.

- 25 Este devenir, de ser tal, estaría contenido *in nuce* en la dialéctica de lo finito de la *Ciencia de la lógica*. La verdad del idealismo sería la falsedad de lo finito, y el barro, el pelo, la basura, las monstruosidades y las máculas no serían más que “momentos destinados a desaparecer en lo propiamente real” <sup>40</sup>. A esto parece, y tal es la interpretación de Zuviría, apuntar el célebre inicio de la no menos célebre “nota sobre el Idealismo”: “La proposición que lo *finito es ideal*, constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que eso: no reconocer lo finito como un verdadero existente” <sup>41</sup>. Y no sólo el idealismo, sino también el *idealismo absoluto*, tendría como marca la desvalorización de todo lo finito, según una de las escasas veces que Hegel recurrió a esta expresión que la historia de la filosofía elegiría para designar su pensamiento:

La verdadera relación es que las cosas de las cuales tenemos conocimiento inmediato son meras apariencias, no sólo *para nosotros* sino también *en sí mismas*, y que la determinación adecuada de estas cosas, que son en ese sentido “finitas”, consiste en que su fundamento no está en ellas sino en la Idea divina universal. Esa interpretación también debe ser llamada idealismo, pero, a diferencia del idealismo subjetivo de la filosofía crítica, es un *idealismo absoluto* <sup>42</sup>.

- 26 En esta desvalorización de lo finito está el germen teórico de todo lo que Hegel *parece* despreciar: pelos y monstruos, máculas y deformidades, contingencia y necesidad. El idealismo absoluto sería desde esta perspectiva el agujero negro en el cual todas las determinaciones se disuelven, el Apocalipsis metafísico al que nos conduce la entropía ontológica. Las cosas son *en si mismas* meras apariencias, no son nada, nada. Aniquilar el mundo verdadero y también el aparente tendría sólo el sentido de sumergirnos en la eterna quietud en la que todas las tensiones se disuelven. La Idea, como un avatar más de la termodinámica, parece en su despliegue lanzarse en loca carrera hacia el suicidio.

## El silogismo que abraza lo más vil y lo más noble

- 27 Y sin embargo, mal podría este *idealismo absoluto* aniquilador distinguirse del *schlechten Idealismus*. ¿Cómo podría aspirar a destruir la realidad sin enfrentarse a ella y otorgarle una existencia independiente, fuera de la Idea, que al idealismo repugna? ¿Qué sería la *Aufhebung* así concebida sino un proceso de activa demolición? El que piense esto, ignora lo fundamental, “la determinabilidad que consiste en que lo uno sea en lo otro, en lo múltiple, en lo distinto, idéntico consigo mismo” <sup>43</sup>. La potencia de la Idea es ser *ella*

*misma* en lo múltiple y distinto. Estar en sí en lo para sí. Ser ella misma en las monstruosidades que parecen oponérsele. En *ese sentido lo finito es ideal*. Lo que es mera *apariencia*, lo que *no es ni puede ser* verdadero existente, no es lo finito, ni la naturaleza, ni las formas más precarias del espíritu, sino *el saber, el modo de conocimiento* que hace de ellas el punto fijo de referencia para la verdad. La idea divina universal *fundamenta a las cosas finitas*, pero no como algo exterior, trascendente, encerrado en la mente de Dios, sino como idea interior. Un interior que no es nuestra propiedad, nuestra posesión, la verdad de nuestra individualidad aislada, sino por el contrario la universalidad que los individuos finitos envolvemos como cáscara y azar. “Lo eterno en el interior del tiempo” <sup>44</sup>. Así fundamentar no es desfondar ni mucho menos aniquilar, sino *vivificar* a la multiplicidad. Tal es la potencia de la Idea: sostener la cadena entera del ser, desde la basura y el barro hasta la belleza, la justicia y el bien. Todo es *así ideal, desde lo finito hasta el espíritu*: “Tiene que ser llamado *ideal* el concepto, la idea, el espíritu” <sup>45</sup>. En efecto, en la nota sobre el idealismo Hegel usa el mismo término (*ideelle*) para referirse a lo finito, a lo universal, el concepto, la idea y el espíritu <sup>46</sup>.

28 “El punto de vista del concepto es el idealismo absoluto, y la filosofía es el conocimiento conceptual” <sup>47</sup>. El idealismo absoluto, indica Hegel en otra de las escasas veces que recurre a la expresión, no es lógica del Ser, tampoco lógica de la Esencia, sino lógica *del concepto*. El idealismo absoluto no un pasaje inmediato entre opuestos <sup>48</sup> (ideal-real, finito-infinito, pensamiento-naturaleza, perfección-mácúla), ni la exacerbación de las tensiones en la contradicción para llevarlos a un movimiento del infinito que sólo puede ser falso en tanto retiene una dualidad (los extremos como fundamento) que sólo puede *tergiversar* el verdadero movimiento de lo real. Cualquier elemento tomado en forma aislada es *falso*: sea un elemento lógico (incluso la idea), natural o espiritual (incluso el espíritu absoluto, incluso la filosofía). No sólo las cosas finitas “son finitas precisamente porque no tienen totalmente en sí mismas la realidad de su concepto <sup>49</sup>”, sino también *todos* los otros elementos tomados en forma aislada. En el esquema progresivo-lineal de la interpretación de Hegel, la filosofía es la cúspide del sistema; pero, separada de los otros momentos, no es otra cosa que *Schlechten Idealismus*.

29 Incluso la Idea, tiene que ser parte del proceso abarcativo de la realidad (y no Idea en la mente de Dios). Esta verdad no es refutada por la afirmación según la cual “si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea *algo tiene verdad sólo por cuanto es idea*” <sup>50</sup>. Por el contrario, esto implica que incluso la idea sólo es verdadera por medio de su idea: la capacidad de abarcar en sí lo *distinto*, lo despreciable y sin importancia. La luz de la razón no puede vacilar, debe avanzar hacia todos los rincones de lo real, so pena de dejarnos a oscuras. En ese *abarcar* lo múltiple, la Idea es verdadera como pura actividad

de determinarse a sí misma.

- 30 De allí la importancia del silogismo de silogismos con los que cierra la *Enciclopedia*, sobre la que no se puede insistir lo suficiente. Allí queda restringida al *primer silogismo* (lógica-naturaleza-espíritu) la linealidad de la concepción progresiva del desplegarse de la Idea a partir de “la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” <sup>51</sup> (y el lugar de *mero punto de paso* de la naturaleza y su impotencia). También el rol eminente de lo espiritual es matizado, ya que “el punto de vista del espíritu mismo” tiene su lugar en el segundo silogismo (naturaleza-espíritu-lógica). Lo universal *absoluto* se halla en el tercer silogismo (espíritu-lógica-naturaleza), donde la Idea es término medio, es un desdoblarse (*sich-Urteilen*) de la Idea en *actividad subjetiva de la Idea* y en el proceso de la *Idea existente (seienden Idee)*. En todos sus avatares, es la Idea, siempre la Idea, la Idea absoluta, que permanece en sí en lo distinto y múltiple, y que así en el los pelos y el barro, la basura y las máculas, las villas miserias y la justicia, el moho y la belleza, la verdad y el Estado, el dolor y la génesis, el alma y el monstruo, la aniquilación y el lodo, la nobleza y el llanto, “eternamente actúa, produce y disfruta” <sup>52</sup> .

## Bibliografía

- 31 BAKHTIN, M. (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 32 ESPINOZA LÓPEZ, R. (comp.) (2012) *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, Concón: Midas.
- 33 FERREYRA, J. (2013) “Sobre el espíritu y la letra de las críticas de Deleuze a la Ciencia de la lógica”, *Estudios hegelianos*, N° 3, pp. 103-123.
- 34 GODDARD, J.-Ch. (1999) *La philosophie fichtéenne de la vie*. Paris: Vrin.
- 35 HEGEL, G.W.F. (1970f) *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 36 HEGEL, G. W. F. (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Valls Plana. R. Madrid: Alianza Universidad.
- 37 HEGEL, G. W. F. (1968) *Ciencia de la lógica* (2 tomos). Trad. Mondolfo, R. Buenos Aires: Solar.
- 38 HEGEL, G. W. F. (1955) *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (3 tomos). Trad. Roces. W. México: Fondo de Cultura Económica.
- 39 NIETZSCHE, F., (1973) *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Sánchez Pascual, A. Madrid: Alianza Editorial.

- 40 PLATÓN(1988) *Parménides*. trad. Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A. y Cordero, N. Madrid: Gredos.
- 41 SANDKÜHLER, H. J. (2005), *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart: Metzler.
- 42 ZUVIRÍA, M. (2014) “Infinitud e idealismo, a propósito de una nota de Hegel en la Doctrina del ser de 1832”, *Agora*, 88, 71-88.
- 

## NOTAS

1. “Cómo el mundo verdadero terminó convirtiéndose en una fábula”, en Nietzsche 1973: 51-52. Allí Nietzsche narra cómo el mundo verdadero, representado por la Idea de Platón, fue tornándose a lo largo de la historia de la filosofía en algo sublimizado, pálido, “königsberguense” (cuando se volvió inasequible “por ahora”, para nosotros), luego desconocida, luego inútil, superflua, refutada.

2. Hegel 1955/II: 194.

3. También en Fichte, aunque no lo trataremos aquí, el idealismo se derrumba si hay algo que *es* para el yo, algo real, que no es *también* ideal, que no brota de la Idea. Tal es también el sentido de la afirmación: “*Todo* lo que es para el yo, es por el yo” (GA, I/4, 210, el subrayado es mío). Se trata de dar cuenta del “sistema de *toda* la experiencia” (GA, I/4, 213, el subrayado es también mío).

4. Hegel raramente usa el término “idealismo” para referirse a su propia filosofía. Recurre a él habitualmente para referirse en forma crítica a los pensamientos de los que pretende distinguirse: idealismo subjetivo, idealismo trascendental o incluso idealismo psicológico. Los autores a los que apunta principalmente son Kant y Fichte (y en menor medida a Spinoza y Leibniz). También lo utiliza, como veremos en las *Lecciones de historia de la filosofía* para caracterizar una de las dos corrientes del pensamiento (idealismo y realismo) que se trata de hacer converger en torno a la idea concreta. Por otra parte, la expresión “idealismo absoluto”, que se utilizará en los manuales para caracterizar a su filosofía, no tiene casi apariciones en toda su obra. Las más significativas son tres, y figuran todas en los agregados a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* en compendio, es decir, no provienen directamente de la pluma de Hegel sino que han sido tomadas de los apuntes de sus alumnos. Recurrimos sin embargo a la expresión “idealismo absoluto” para designar su concepción del pensamiento que abarca tanto la realidad como el pensar, y se contrapone a lo que él llama “falso idealismo”,

5. Hegel 1955/II: 194.

6. Hegel 1955/II: 135.

7. Hegel 1955/II: 160.

8. Sandkühler 2005: 1.

9. *Cfr.* Hegel 1968/I: 192. La nota sobre la mala infinitud precede, no por casualidad, la nota sobre el idealismo, sobre la cual volveremos.

10. Hegel 1955/II: 161.

11. Hegel 1955/III: 208. Preferimos esta presentación de la oposición que se trata de superar a la de la secuencia idealismo subjetivo – idealismo objetivo – idealismo absoluto que, al tratar de reencontrarla en el idealismo al cual, *por principio*, tal oposición repugna, sólo contribuye a la confusión que intento despejar. Los escritos hegelianos de Jena, lejos de afirmar que Fichte representa el idealismo subjetivo y Schelling el objetivo, se sumergen en esas complejidades, en el esfuerzo por evitar que la oposición permanezca como subyacente a su propia filosofía: que no haría así son continuar la historia del error.

12. “La dialéctica platónica tiene en el Parménides, por una parte, sólo la intención de resolver y refutar por sí misma las afirmaciones limitadas y, por otra, obtiene sin embargo en general como resultado la nada”, Hegel 1955/I, 73. Modifico la traducción, ya que Mondolfo parece interpretar *Parménides* como el filósofo cuando, a mi entender, Hegel se refiere al diálogo con ese título.

13. Hegel 1968/I: 66.

14. Hegel 1955/II: 161.

15. Hegel 1955/II: 161.

16. Hegel 1955/II: 161-162.

17. Tomar el pensamiento como meramente formal y a lo sensible como la única realidad es el *primer malentendido* o tergiversación de la filosofía platónica para Hegel. El segundo es pensar que las Ideas son ideales de nuestra razón, que no tienen realidad o no pueden ser alcanzadas (Hegel 1955/II, 162). En suma: ni el empirismo ni Kant son capaces de comprender a Platón ni a ninguna forma auténtica del idealismo.

18. Hegel 1968/ I: 66

19. Hegel 1997: 603-604.

20. Hegel 1997: 604.

21. Goddard 1999: 11.

22. Sobre la polémica en torno a la temporalidad en la Idea de Hegel, *cfr.* Espinoza Lolas, 2012 (actas de un congreso donde esta discusión ocupó un lugar central, protagonizada eminentemente por Vincenzo Vitiello y Volker Rühle). *Cfr.* también Ferreyra, 2013.

23. Hegel 1955/II: 218.

24. Fichte acotaría que en tanto “sustanciales” sólo pueden enfrentarse, que para comprender la unidad de las series hace falta pensarlas no como un ser sino como un actuar (GA 1/4, 212).

25. Hegel 1955/II: 217,

26. Hegel 1955/III: 208, *cfr supra*.

27. En términos de Fichte: ciencia, pero no Doctrina de la ciencia (GA I/4, 210).

28. Hegel 1955/II: 197.

29. Hegel 1955/II: 197.

30. Platón 1988: 43.
31. Hegel 1997: 598 (pasaje del *Mawlana Dschelaleddin Rumi* reproducido por Hegel en las páginas finales de la Enciclopedia, que conduce ya al silogismo de silogismos).
32. Bakhtin 1984: 115.
33. “Ideales necesarios para nuestra razón, pero cuyos productos ni tienen realidad ahora, ni pueden llegar a adquirirla nunca (...) De ser así, no serían otra cosa que figuraciones de la fantasía”, Hegel 1955/II: 162.
34. Hegel 1955/II: 217.
35. Hegel 1955/II: 218-219.
36. Hegel 1997: 307
37. Hegel 1997: 308.
38. Hegel 1997: 309
39. Hegel 1997: 577
40. Zubiría 2014: 81.
41. Hegel 1968/I, 197-198.
42. Hegel 1970/8: 122-123. Las menciones al “idealismo” son en total tres, siempre como *agregados* a la *Enciclopedia* (y por tanto provenientes de los apuntes de los alumnos, y no de la pluma misma de Hegel). Utilizaremos otra más abajo. La restante dice: “La acción persistente de la vida es el idealismo absoluto; se relaciona con un Otro, que sin embargo es siempre superado. Si la vida fuera realista, tendría respeto por lo exterior; pero sin embargo inhibe constantemente la realidad del otro, y lo transforma en sí mismo” Hegel 1970/9: 338.
43. Hegel 1955/II: 194.
44. Goddard 1999: 11, *cfr. supra*.
45. Hegel 1968/I: 198
46. *Ideell* no es, por tanto, como indica Zubiría, un “*terminus technicus* del lenguaje filosófico que se emplea como sinónimo de «irreal», de «abstracto», o de lo que, por ser simplemente *finito*, resultado de una negación primera o inmediata, no es sino un momento destinado a desaparecer en lo propiamente real” (Zubiría 2014, 81).
47. Hegel 1970/8: 307
48. Las determinaciones características de la Doctrina del ser están signadas por el pasaje inmediato: todo equivale, todo “vale junto”, todas las vacas son negras. El devenir desfonda al ser y la nada, porque es su pasaje inmediato (sólo la Idea los fundamenta). De allí los peligros de tomar como la verdad del pensamiento hegeliano (así como más arriba señalábamos los peligros de hacer verdad revelada de la Doctrina de la esencia y las determinaciones de la reflexión).
49. Hegel 1968/II: 474
50. Hegel 1968/II: 471.
51. Hegel 1968/ I: 66
52. Hegel 1997: 604, trad. modificada.

---

## RESÚMENES

Hegelian absolute idealism, far from implying an annihilating negation of the finite, means the capacity of the Idea of vivifying and being in itself in everything that exists - even in the non-important and most despicable forms. We will construct the authentic Hegelian idealism through his *Lectures on Plato*, where Hegel already rejects the *schlechten Idealismus* on unilateralism grounds and finds a thought that embraces both reality and thinking. Therefore, the Idea cannot be a Chimera or remain locked in the Mind of God but must be immanent to the human and the natural. We will show how Hegel wavers (with his affirmations of the ideality of finite and the impotence of nature) and the limits of Platonism (the resistance to lose himself in the nonsense without ground to which hair, mud and garbage would lead), but also the conceptual necessity of an Idea that should leave no aspect of reality in the shadows. Doing so would mean disregarding the syllogism of syllogisms and enter in a nihilistic spiral of the *history of an error*.

## ÍNDICE

**Keywords:** Hegel, absolute idealism, slum naturalism, Plato, Logic of the Concept

## AUTOR

JULIÁN FERREYRA

UBA

---

## Reseñas/Recensões

---

# Isaac Nakhimovsky, *The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*

Héctor Arrese Igor

---

## REFERENCIA

Nakhimovsky, I., *The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*, Princeton: Princeton University Press, 2011, 216 pp., ISBN 9780691148946

- 1 La publicación de este estudio de Isaac Nakhimovsky sobre *El Estado comercial cerrado* (1800) es un evento saludable para la investigación especializada en este tema, así como para el estudio de la filosofía política en general, porque constituye un trabajo serio sobre las fuentes del texto y el marco histórico en el que fue redactado. De este modo, este trabajo arroja una nueva luz sobre la problemática de esta obra emblemática de Fichte, que ha generado tanto detractores como defensores apasionados, a más de dos siglos de su publicación.
- 2 El libro de Isaac Nakhimovsky presenta un estado de la cuestión detallado y completo respecto de las diferentes interpretaciones del *Estado Comercial Cerrado*, desde su lectura en términos de una defensa de un ideal de Estado militarista y dictatorial, hasta quienes lo entendían como un republicano, precursor del socialismo y del Estado de bienestar. Frente a estas diferentes interpretaciones, Nakhimovsky considera que este texto clásico es un intento de controlar la competencia entre los Estados, aliviar el conflicto de clases y producir la transformación moral de las relaciones económico-políticas modernas.
- 3 Nakhimovsky logra enmarcar el texto de Fichte en los debates contemporáneos en torno de la viabilidad de la Revolución Francesa, atendiendo a la estructura geopolítica de la Europa de aquel entonces. Por un

lado, estaba la problemática, desarrollada por Herder, relativa a la situación geográfica de Francia, que no era una isla, como Gran Bretaña, o no estaba separada de Europa por un océano, como era el caso de los Estados Unidos de Norteamérica. Otra cuestión señalada por Herder tenía que ver con la sustentabilidad de la economía francesa, dadas las relaciones comerciales que debía establecer con los demás Estados. Por otro lado, también estaba el problema considerado por Kant de si se podía establecer una constitución civil republicana en un país que no estableciera una relación gobernada por leyes con los demás.

- 4 A partir de este trasfondo, Nakhimovsky reconstruye la argumentación fichteana de la *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1793), donde se sostenía que los Estados europeos eran meros accidentes de la historia, y no comunidades políticas genuinas. Los Estados modernos, según esta línea de razonamiento, estarían regidos por el principio de los animales carnívoros. En consecuencia, Fichte veía al sistema de los Estados como una maquinaria perversa construida por medio de un mecanismo de estamentos sociales, de acuerdo con el cual cada uno oprime al inmediatamente inferior. De allí que Fichte considerara que, dado este estado de cosas, la única posibilidad de coexistencia entre los Estados fuera el mero balance de poder entre ellos. Frente a este estado de cosas, Fichte se declaraba optimista respecto de la posibilidad de que la Revolución Francesa transformara este orden internacional perverso en un orden cosmopolita de paz perpetua.
- 5 En su *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa* Fichte comenzó a desarrollar la tesis de que no puede pensarse un Estado justo si a la vez no se postula un orden internacional que garantice los derechos de los ciudadanos al interior de la comunidad política. Como bien señala Nakhimovsky, esta será la problemática central de *El Estado comercial cerrado*. Sin embargo, el libro nos permite recorrer ciertas estaciones intermedias entre estos textos de la década de 1790 y el clásico de 1800.
- 6 En particular, Nakhimovsky se detiene en *Algunas lecciones sobre la misión del académico* (1794), destacando la concepción fichteana de la sociedad humana como una empresa cooperativa para el mutuo apoyo, en dirección al desarrollo de la propia personalidad moral. Pero Nakhimovsky también contrasta esta concepción de la sociabilidad con la idea fichteana del Estado, entendido como un mero medio para el establecimiento de una sociedad perfecta. En última instancia, lo que más interesa al autor es la tesis de que el Estado, en tanto que mera mediación, está destinado a abolirse a sí mismo, una vez que los seres humanos hayan logrado el pleno ejercicio de su razón en el ámbito de la moralidad. El autor considera que esta idea es relevante, sobre todo porque se ubica en el complejo de debates en torno de la necesidad

del poder estatal, fundado en la coacción, en razón de la sustentabilidad de una comunidad fundada en las relaciones cooperativas de los ciudadanos. Por otro lado, esta problemática será abordada explícitamente por Fichte en el *Fundamento del derecho natural* (1796/1797), e implícitamente en *El Estado comercial cerrado*.

- 7 Al internarse en este plexo de ideas, Nakhimovsky se detiene en primer lugar en la tesis desarrollada por Kant en *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (1784), de que el hombre ingresa a la vida social movido por una “insociable sociabilidad”, en contra de la tesis desarrollada por Fichte en *Algunas lecciones sobre la misión del académico*. Esta tesis habría llevado a Kant, desde el análisis de Nakhimovsky, a pensar que el Estado es un elemento imprescindible de la vida social, porque el carácter antisocial de los seres humanos los lleva a crear órdenes cada vez más acordes al ideal del derecho para así gobernarse ellos mismos.
- 8 En orden a delinear mejor este trasfondo en el que tiene lugar la filosofía política de Fichte, Nakhimovsky se centra en el proyecto de Emmanuel-Joseph Sièyes, quien, en *¿Qué es el Tercer Estado? (Qu'est-ce que le tiers état?, 1789)*, defendía la necesidad de que el pueblo francés identifique a una persona para que tome las decisiones últimas y más importantes, a fin de evitar la desintegración interior y poder resistir a un ataque externo. Sièyes era un promotor de un sistema representativo de gobierno, con elecciones indirectas a partir de los niveles locales, que culminaría con la elección de un representante unitario de la voluntad nacional. Esto ponía a Sièyes en las antípodas de los defensores de la democracia directa. Nakhimovsky ubica el proyecto de Sièyes en la misma línea del kantiano. Debemos agregar que, además, se ubica también en la dirección del derecho natural fichteano de 1796/1797.
- 9 Nakhimovsky pone énfasis en el rechazo de Sièyes a la concepción fraternal de la política, en contra de las tesis del joven Fichte. Para aclarar la cuestión recurre al par conceptual de la “unión” y la “concordia”, desarrollado por Hobbes. Mientras que la “concordia” hacía referencia a un consenso moral pre-político, fundado en la idea de la sociabilidad natural, la “unión” implica que una “multitud” anárquica de individuos se convierta en un pueblo capaz de actuar colectivamente únicamente por medio de la voluntad del agente representativo.
- 10 Para ampliar aún más la perspectiva abierta por el pensamiento fichteano, Nakhimovsky desarrolla el debate entre Sièyes y Thomas Paine que tuvo lugar durante el verano de 1791 en el diario parisino *Moniteur* y luego traducido rápidamente al alemán. En el curso de este debate, Sièyes argumentaba que el enemigo del republicanismo no era la monarquía, porque

el modo de coronar al gobierno era independiente de su carácter republicano, toda vez que este último residía en la búsqueda del bien común. En consecuencia, desde el punto de vista de Siéyes, el enemigo del republicanismo era más bien la poliarquía, que es el gobierno de un grupo, donde las decisiones se resuelven por el voto mayoritario de un consejo o de una asamblea. Este debate tiene importancia para comprender el sentido de la idea del Estado que está supuesta en *El Estado comercial cerrado*, por lo que arroja luz sobre los referentes que puede haber tenido Fichte en vistas a la hora de delinear su propuesta política.

- 11 En esta reseña me he detenido, por razones de espacio, en el primer capítulo del libro de Nakhimovsky. Sin embargo, considero de mucho interés los capítulos posteriores, donde el autor se ocupa de cuestiones relevantes al comercio en la Europa de 1800, el republicanismo en la teoría y en la práctica, y la economía política de la voluntad general.
- 12 En suma, el texto de Nakhimovsky constituye un gran aporte para los estudiosos del pensamiento político, económico y social de Fichte, en la medida en que nos permite ubicar en su contexto específico gran parte de sus problemáticas y tesis centrales, identificando sus referentes e interlocutores.

# Serrano, Vicente, *Naturaleza muerta. La mirada estética y el laberinto moderno*

Emiliano Acosta

---

## REFERENCIA

Serrano, V., *Naturaleza muerta. La mirada estética y el laberinto moderno*. Colección Pensamiento, Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso, 2014, 200 pp., ISBN 9782141154

- 1 En *Naturaleza muerta* Vicente Serrano, profesor de filosofía en la Universidad Austral de Chile y reconocido especialista en la filosofía del idealismo y romanticismo alemán, ofrece un nuevo capítulo de sus investigaciones iniciadas en *La herida de Spinoza* (Premio Anagrama Ensayo 2011). Al igual que en su premiado ensayo sobre el autor de la *Ética* Serrano vuelve en este nuevo libro sobre un problema que entiende como esencial para comprender nuestro tiempo: la ausencia de aquella naturaleza que supo garantizar al mundo pre-moderno la coexistencia armónica entre verdad científica, verdad moral y belleza. Como sucede en *La herida de Spinoza* la idea de que esa naturaleza perdida (¿ese paraíso perdido, tal vez?) aún puede ser recuperada, si bien sólo por medio de los rastros que ella (o su ausencia) deja en los afectos, es aquello a lo que en última instancia apuntan las reflexiones de Serrano sobre filosofía, arte, cultura y estética en *Naturaleza muerta*. En este sentido, esta nueva visita de Serrano a la “tumba vacía” de la naturaleza ofrece al lector un camino alternativo al del ensayo de 2011 para llegar a comprender la idea mencionada. Mientras que en el escrito sobre Spinoza Serrano ilustra el problema de la ausencia de la naturaleza y sus consecuencias, principalmente en el campo de la ética, mediante una discusión con Antonio Damasio, este problema es desarrollado en *Naturaleza muerta* mediante una reconstrucción conceptual de algunos momentos significativos en la historia de las artes, la filosofía y la estética de Occidente.

- 2 Serrano explica al inicio del libro que la pregunta inicial del mismo es “por qué el arte dejó de imitar a la naturaleza” o, en definitiva, “por qué se pasó de la poética a la estética como disciplina” (11-12). De lo que se trata principalmente es de encontrar una explicación a la gran transformación iniciada con la edad moderna, de la cual nuestro presente no es, según Serrano, sino su continuación. Interesante es la tesis del autor de una triple muerte fundacional de nuestro tiempo: la muerte de Dios (Nietzsche), la del hombre (Foucault) y la de la naturaleza. Serrano afirma que a diferencia de las dos primeras, esta última no ha sido aún analizada ni incluso advertida dado que “el estruendo de los celebrados funerales” de Dios y del hombre no nos han dejado atender a lo que ha sucedido (11). La significatividad de este *olvido* adquiere su real magnitud cuando se llega a ver que, como sostiene Serrano, la muerte de la naturaleza ha sido anterior a las otras dos.
- 3 A partir de este interrogante se inicia un recorrido a través de la historia del arte y de la filosofía desde el inicio de la modernidad hasta nuestros días. Este camino, que Serrano describe como el deambular de un detective buscando en vano indicios sobre el cuerpo del delito, comienza con un interesante análisis de los puntos centrales que unen y separan a Cervantes, Shakespeare y Descartes. Esta tríada que ya ha sido analizada por distintos autores cobra, sin embargo, dentro del relato que construye Serrano una nueva dimensión. La idea de un poema original, aquel orden natural que, Serrano sostiene, se hallaba a la base del pensamiento griego antiguo, muestra una gran productividad al utilizarla como punto de contraste para explicar la emergencia por un lado de la filosofía moderna y por otro de la novela y la literatura modernas. La identificación de *Don Quijote* con las *Meditaciones* de Descartes como novelas recuerda, sin duda, aquel comentario de Borges a su poema *Las dos catedrales* en las que el autor del *Aleph* no vacila en declarar que “la filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies de la literatura fantástica”. Esta especie de identificación subversiva permite que aflore, como lo muestra con gran agudeza Serrano, uno de los costados más interesantes del proyecto cartesiano: la tensión entre ficción y realidad, entre delirio y certeza. A su vez, la indicación del autor acerca de que con la llegada de la modernidad no sólo se quiebra la armonía que había entre ciencia y arte, sino que además el objeto común desaparece, permite ver que a partir de la era moderna ciencia, filosofía y arte dejan de ser puntos de vista o aproximaciones distintas de lo mismo, para transformarse en producciones de realidades, de mundos, diferentes.
- 4 Las líneas centrales elaboradas en el primer capítulo (la ausencia, la desaparición, de la naturaleza, de aquel poema del ser, a partir de la modernidad y el intento optimista, utópico y, por último, desesperado, de reemplazarla, superarla o revivirla en un elemento extraño a su ser) lejos de

ser abandonadas, vuelven a ser identificadas y enriquecidas en cada nuevo momento que Serrano describe como hecho significativo del devenir histórico europeo. Así el libro permite redescubrir autores, obras, sucesos políticos y culturales en una luz distinta: bajo el signo de una historia del vaciamiento de sentido de la naturaleza.

- 5 Si bien el autor sugiere que los distintos capítulos pueden leerse por separado (12), lo cierto es que cada uno va construyendo el escenario donde se desarrollará el último acto de *Naturaleza muerta*, en el que Serrano analiza las sucesivas muertes y resurrecciones del arte por última vez y a la luz del medio digital de la sociedad de la información, sobre la cual ha escrito junto a Guiomar Salvat Martinrey, *La revolución digital y la sociedad de la información*. (Manganeses de la Lampreana: Comunicación Social, 2011). Así el último capítulo ilumina y resignifica todo el recorrido llevado a cabo. En el mismo se hallan consideraciones que refieren al todo del libro y logran sintetizarlo, como cuando Serrano afirma que “el arte moderno es, en realidad, esa efigie solitaria y autónoma en medio de las sociedades humanas que resiste al poder, que no encuentra modelo y que se sustrae a la riqueza” (183). En este último capítulo el autor vuelve sobre el tema de la muerte del arte, pero esta vez mostrando lo dialéctico de su muerte que a la vez es renacer y de este modo logra descubrir un costado positivo en esta ausencia del poema del ser, que hasta este momento había sido descrita solo negativamente como proceso de vaciamiento de sentido de la naturaleza y por ende del arte. En estas últimas páginas comienza a cobrar forma la esperanza de *saber* que allí donde esta el peligro está creciendo también lo que salva. Dicho concretamente: que el arte digital (Serrano se refiere principalmente a la obra de Bill Viola) nos enseña que “el arte puede ser instrumental y la tecnología puede ser bella” (192), que el mismo representa la posibilidad de independizarnos de lo técnico en medio del dominio de la técnica, de volver a experimentar en nuestro presente artificial y carente de emociones y afectos la unión de naturaleza y espíritu (198).
- 6 Serrano muestra en este libro, ciertamente, gran conocimiento de los personajes y hechos más importantes de este devenir trágico, destacándose no sólo sus exposiciones de Fichte, Schelling y los románticos alemanes, sino además de las figuras más destacadas de la pintura y literatura del siglo XIX e inicios del siglo XX (Picasso y Braque, Mallarmé, Valéry, Poe, Rimbaud y Baudelaire). Pero tal vez lo más digno de destacar no sea este conocimiento, que abarca las grandes cumbres del pensamiento occidental de Descartes a Deleuze, sino antes bien la capacidad de Serrano de poder reunir esta diversidad bajo un mismo motivo para darle así un orden, una lógica. La reconstrucción histórica que emprende Serrano en este libro puede ver ser considerada un signo de rebeldía frente al discurso postmoderno del fin de

los grandes relatos.

- 7 *Naturaleza muerta* ofrece, así, ante todo una historia con sentido, da testimonio de la potencia del pensamiento para (re-)construir un orden causal allí donde todo parece disperso, desconectado. Explica, da razones, muestra la necesidad en los hechos de los hombres. Así por ejemplo, Serrano da argumentos para llegar a ver que el arte moderno está “condenado” a la novedad, “a vagar en busca de una representación que recupere una armonía ya irrecuperable” (177) y que la pérdida de la naturaleza es el motor de la estética y del arte moderno.
- 8 Este ordenamiento ofrece un criterio para distinguir aquello que ha sido relevante en la historia de la ausencia de la naturaleza de aquello que no lo ha sido. Lo cual, por cierto, abre la puerta a infinidad de cuestionamientos acerca de la lectura que hace Serrano de filósofos y artistas así como también acerca del aparato conceptual y el método de su investigación. Se podría preguntar, por ejemplo, si no se trata ante todo de una elegía de un recuerdo imposible. Podría objetarse además la distinción tajante entre, por un lado, el poema original de la Grecia clásica y el mundo moderno reduccionista, apelando a uno de los poemas presocráticos *Sobre la naturaleza*: el de Parmenides, donde la naturaleza no es sino aquello que en verdad no es, puesto que sujeta a generación y corrupción. Se podría también exigir más claridad entre los conceptos de mundo y naturaleza tal como son utilizados por Serrano, discutirse algunos pareceres particulares acerca de artistas y obras, tales como considerar a Picasso la expresión máxima de lo que Serrano considera la evolución del arte moderno, o, por último, atacar la argumentación de Serrano en aquellos lugares donde el autor ensaya explicaciones contrafácticas. Pero *Naturaleza muerta* no es un manual de historia de la filosofía, ni un tratado de estética, sino una reflexión acerca del pasado a partir del presente. Serrano se propone entonces ante todo dar al pasado de Occidente un lugar diferente del que suele recibir en los ámbitos dominantes de la investigación sobre historia de la filosofía, a saber, el de ser pieza de museo, sólo accesible de modo historiográfico. Sus reapropiaciones de autores, hechos y obras buscan darle a los mismos un lugar en nuestro presente: el lugar de lo que constituye la ausencia que caracteriza, según Serrano, a nuestra época. Este pasado se hace presente, empero, no sólo en la reflexión filosófica, sino ante todo en los afectos. *Naturaleza muerta* es una exhortación a redescubrir lo humano (divino, demoníaco y terrenal) en los afectos. De allí que el libro consista esencialmente en darle un nombre, un significado, una historia, a aquello que se expresa en nuestros afectos. Si bien la exposición de los distintos acontecimientos relevantes de esta historia del olvido de la naturaleza da la impresión de que se está avanzando en el tiempo, en realidad las consideraciones que ofrece Serrano se mantienen

siempre en el mismo lugar: en nuestro tiempo, siguiendo de algún modo el motivo heideggeriano del *Verweilen*. Serrano no busca, pues, explicar el pasado, sino comprender el presente. Más específicamente el presente de la ausencia de la naturaleza o, dicho con palabras del autor, del “poema del ser”.