

## Sobre la construcción en filosofía (1801) - F.W.J. Schelling

### Estudio preliminar e introductorio

Por Miguel Ángel Ramírez Cordón<sup>1</sup>

La traducción que aquí se presenta es una reseña realizada por Schelling a unas lecciones de filosofía escritas por el profesor de filosofía sueco Benjamin Höijer (1767-1812), vertidas, a su vez, al alemán, en 1801. La filosofía de Höijer se coloca, como el Idealismo alemán, como respuesta a la insuficiencia encontrada por todo este conjunto de autores en la filosofía de Kant. Aunque hay quien coloca a Höijer como precursor del pensamiento mismo de la pléyade de los autores idealistas, y pese a que el propio Höijer tildase su sistema como aun más acabado que el del propio Hegel, lo cierto es que este autor no ha logrado trascender al tiempo como sí lo hicieron sus correligionarios alemanes. Ello se debe, posiblemente, a las circunstancias políticas y vitales que hicieron que su sistema no estuviera dotado de la sistematicidad y continuidad necesarias.

Doctorado en 1789 con la tesis *Quid artibus elegantioribus mores debeant*, recibe en ese mismo año la plaza de profesor ayudante en filosofía teoría y práctica. Höijer, que ya mantenía una estrecha correspondencia con Fichte y con Schelling entre otros, viaja a Dinamarca y a Alemania donde conoce personalmente no solo a Reinhold y a Schelling, sino también al ya anciano Friedrich Gottlieb Klopstock. Al año siguiente, en 1799, tras presentar el texto *Sobre la construcción filosófica*, de la que Schelling se haría eco casi inmediatamente, Höijer llega a ocupar la cátedra en filosofía teórica en la Universidad de Upsala, hecho del que se congratula Schelling al final de esta reseña. Pese a la aparente carrera meteórica del prometedor profesor sueco, rápido tuvo que abandonar su posición en Upsala, al tiempo que presentaba las instancias para otras plazas que nunca terminaron de fructificar para él, como la solicitada en la Real Academia de Turku en los tiempos en los que la hoy ciudad finlandesa pertenecía a Suecia.

La razón de esta rápida caída puede encontrarse en el propio sistema universitario sueco, infectado por el nepotismo y el arribismo con el que se podía llegar a formar parte de la plantilla de la universidad, como también, y mucho más importante, por

razones políticas. Como es habitual en el ambiente universitario, existían en Upsala varias asociaciones constituidas por profesores y algunos estudiantes veteranos. La mayoría de estas asociaciones se dedicaban a labores ciertamente diletantes. Pero no era el caso de la asociación de la que formaba parte el joven Höijer. Este punto de reunión estudiantil, que recibía el nombre de “Juntan”, pretendía maridar la filosofía kantiana con los propósitos de la Revolución francesa que hacía por reafirmarse en ese momento, exactamente como ocurría otrora entre los entonces estudiantes del *Stift* de Tübinga Schelling, Hegel y Hölderlin. Este círculo fue rápidamente señalado, en plena época de la refriega revolucionaria francesa, como un foco jacobinista. Unido a esto, tampoco favorecía la estrecha relación que Höijer mantenía con Fichte, involucrado justo en esos años en la polémica sobre el ateísmo, todo lo cual activó la reacción por parte del rey Gustavo IV Adolfo, que impediría, a la sazón, el acceso de Höijer a cargos de relevancia en la institución universitaria. Pese a que Höijer era conocido y citado entre los colegas alemanes del momento, ciertamente su carrera no llegó más allá y quedó rápidamente estancada siendo posteriormente olvidada, y recluida estrictamente a círculos eruditos.

Sin duda una de las obras más reconocida de Höijer será precisamente *Sobre la construcción filosófica*, traducida rápidamente al alemán, y sobre la que Schelling realizaría la brillante reseña que aquí se presenta. La redacción de reseñas es una labor propia de la labor científica e investigadora que comenzaba a enraizarse profundamente en la época. Las reseñas no eran únicamente una manera de acumular comentarios insulsos sobre un texto recién aparecido, sino que eran motivo, más bien, para un posicionamiento crítico frente al autor de la propuesta publicada. Un ejemplo claro de esto es la reseña de Fichte al *Enesidemo* de Schulz, donde el filósofo de Rammenau marcaba distancias con Reinhold e iniciaba su propio camino especulativo<sup>2</sup>. También en ocasiones, una reseña servía para lo contrario, apuntalar el pen-

<sup>1</sup> Colaborador Honorífico en el Dto. Filosofía y Sociedad (UCM)  
E-mail: [miguelramirezcordon@gmail.com](mailto:miguelramirezcordon@gmail.com)  
ORCID: [0000-0003-3034-7462](https://orcid.org/0000-0003-3034-7462)

<sup>2</sup> Serrano Marín, V.; “Las tres «Reseñas» de Fichte del otoño de 1793”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, Editorial Complutense, 1994, p. 172.

samiento de un colega determinado para realzar así un pensamiento propio compartido por el reseñado y el crítico. Tal es en el caso del texto que nos ocupa. Höijer, que está llevando al ámbito de influencia sueco las conclusiones propias del Idealismo, se coloca como espejo en el que Schelling se mira, y utiliza esa plataforma para marcar las diferencias típicas no solo con Kant, sino también con Fichte, que había hecho evidente en las obras tempranas del entorno del año de 1800. Schelling encontrará, por tanto, la oportunidad en esta reseña de remozar su sistema.

A este tenor Schelling, junto con su todavía buen amigo Hegel, había decidido colocarse en la dirección de la edición de una revista científica que acogería las investigaciones más señaladas en la época sobre filosofía, pero que serviría a ambos autores para, a su vez, publicar importantes escritos con los que comenzar a edificar el argumentario característico de la sistemática idealista. En la revista, así, no sólo escribían los autores más importantes del panorama más actual de la filosofía del momento como Fichte o Schlegel, sino evidentemente sus coeditores, Schelling y Hegel, que publicaron importantes escritos constitutivos del periodo inicial de su producción, como son, en el caso del primero, el *Panorama de la literatura filosófica más reciente* entre otros, y *La vida de Jesús* en el caso del segundo, pero también gran cantidad de escritos menores o comentarios críticos como es el caso de la reseña que aquí se puede leer.

La génesis del sistema de Schelling nace como respuesta a Kant, como ocurre con toda la escuela Idealista, pero también cristaliza frente a la filosofía de un autor del que los autores del Idealismo se nutren profusamente como es Spinoza. Cuando Hegel marcha a Jena a ocupar la cátedra abandonada por su amigo Schelling, este último le manda desde Tubinga una famosa carta en la que el de Leonberg le confesaba que se había vuelto spinozista, afirmación sin duda mal comprendida por la interpretación posterior, y que Hegel utilizaría también en contra de su amigo en el Prólogo de la *Fenomenología* de 1807. En una nueva carta que Schelling envía a Hegel en 1807, y que ya no obtendrá respuesta, justificaba su posición en torno a su interpretación de Spinoza, que era ya evidente en la carta de 1795 y que Hegel parece no haber comprendido bien. Schelling, que reconoce haber leído tan solo la parte inicial de la obra, dice no reconocerse en la acusación que ahí se hace a su filosofía, donde, a fuerza de omitir el valor del concepto hace, a los ojos de Hegel, que el conjunto del mundo objetivo aparezca indiferenciado. Y es que el concepto, como aseguraba Schelling en aquella última misiva, está incluido en la intuición bajo la forma de la «*idea*»<sup>3</sup>.

Esta afirmación, que figura en el frontispicio del manifiesto idealista firmado por la pléyade de los

idealistas de Tubinga, animando a la necesaria mezcla de la razón y de la mitología como única herramienta capaz de dirigir a la humanidad en su conjunto, figura también en los primeros tratados de Schelling, siendo un principio al que Schelling se mantendrá fiel hasta el último de sus días. Schelling no desaprovechará, por tanto, la oportunidad que le brinda redactar una reseña sobre la obra de un buen amigo para persistir en estas líneas maestras de su sistema.

En este sentido cabe hablar de las dos designaciones con las que se referirá, precisamente, a esos sistemas filosóficos a los que se opone y sobre los que edifica su respuesta en forma de sistema filosófico: por un lado, el dogmatismo; por otro, el criticismo. Estos dos vectores de la sistemática filosófica aparecen apuntados magistralmente en una obra de hace apenas cinco años, las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Se trata de posturas irreconocibles, de un lado, el dogmatismo, tratándose de la afirmación de que el objeto procede del infinito, siendo el máximo representante de esta visión Spinoza; de otro lado, el criticismo, que considera que el paso de la infinitud a la finitud es impracticable, colocándose a Kant como al filósofo que defendería esta corriente. Las referencias a estos dos autores vuelven a aparecer en esta reseña. Spinoza, que ha propuesto en su *Ética* el paso del infinito a lo finito, en el fondo es incapaz de salir de las formas propias de la reflexión del Absoluto (p. 647), pero entonces la propuesta del plano objetivo del holandés no se acerca en el fondo a las cosas, su plano de consideración es siempre ideal. Los objetos no son más que una consecuencia de la individualización geométrica realizada desde el Absoluto.

La crítica realizada aquí de Kant, por su parte, ha sufrido una cierta modificación desde el desarrollo que tiene lugar en las *Cartas*, y en el fondo aquí Schelling encuadra a Kant dentro de la misma órbita dogmática que Spinoza teniendo aquí en cuenta únicamente la “Doctrina del método”, donde aborda en detalle el concepto de construcción, objeto del libro de Höijer. El dogmatismo de Kant residiría, en este caso, en emplear un método demostrativo empleando únicamente coordenadas lógicas, sin un acceso al ámbito de las intuiciones empíricas, lo cual supone, ciertamente, seguir el mismo sendero que el establecido en las pruebas de carácter geométrico de Spinoza.

Esta acusación se vierte en todo el escrito, más concretamente, contra el uso kantiano del método constructivo elaborado por el maestro de Königsberg. Y es que Schelling interpreta que la construcción en Kant implica la identificación del concepto y de la intuición. Por eso no comprende que el tipo de intuición reclamada para este concepto sea una intuición pura, una intuición que no encuentra su raíz en el mundo, sino únicamente en la estructura categorial del sujeto cog-

<sup>3</sup> *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Díez, J.A. (ed.), Ochoa, H. y Gutiérrez, R. (trads.), Universidad Nacional de Colombia, 2011, Bogotá, Carta nº 107.

noscente. Si no es posible la intuición empírica en el campo de la filosofía, pues esta se nutre tan solo de los conceptos puros, entonces no es posible la unión de partes heterogéneas con las que pensar en alguna suerte de construcción. De esta manera, la filosofía sólo opera en la homogeneidad del pensamiento, y por tanto no hay ninguna construcción posible en filosofía, la construcción sólo tendrá, pues, una posibilidad de maniobra en la matemática. La matemática, como interpreta Schelling, reflexiona, desde la instancia pura de su proceder, en la sensibilidad; la filosofía, por su parte, es la intuición pura que reflexiona sobre sí misma. Eso significa, entonces, que la filosofía no tiene ningún quehacer en la realidad circundante, la filosofía, como el Dios aristotélico, sólo se pensará a sí misma. Pero Schelling sostiene que la filosofía no es sino el método mismo para ganar la realidad, para ganar el mundo. Por ello Schelling, comentando a Höijer, propone un concepto conjunto de construcción donde se aúnan la intuición de lo universal y la intuición de lo particular, que está siempre dirigida por un sujeto de conocimiento. Schelling rescata así, del filósofo sueco, el esquema de una intuición pura general que se edifica sobre lo sensible. Schelling lo expresa diciendo que se trata de la reunión del conocimiento y del instrumento encargado del conocimiento, donde se concitan las dos partes recién señaladas; es decir, un sujeto que emplea categorías preparadas no sino para volverse a lo real, y desde ese vínculo entre la lógica y la materia conocida, conformar la base de la unidad del conocimiento que deviene, en sí mismo, lo Absoluto mismo.

Para reafirmar esta estructura relacional compleja, Schelling explicará el concepto que Höijer emplea de la “construcción del acto originario” (p. 654). Por ello entiende el filósofo sueco un acto originario, a la manera del *Thathandlung* de Fichte, radicado en el Yo puro, como lo designa Schelling en su recensión, que implica, al mismo tiempo, el conocimiento inmediato de lo objetivo, constituyendo, así, propiamente, lo homogéneo, la figura del Absoluto. Sobre la articulación de esta secuencia heterogénea de partes vinculadas en una Inteligencia que actúa como fuente de la síntesis, cabe hablar propiamente de construcción, de la unidad homogénea de lo diferente.

El planteamiento que propone Schelling es que la construcción debe de suponer la posibilidad de amalgamar elementos distintos sobre la base de un único principio, dando así como resultado lo construido y lo construyente, formando una unidad de partes autónomas, pero ligadas indisolublemente. El Yo absoluto comprende, al mismo tiempo, también el producto de su actividad como posibilidad. Lo subjetivo, por tanto, lo subjetivo por antonomasia, debe de volcarse sobre lo objetivo, sobre su producto. Schelling no evitará aprovechar la oportunidad de explicar dicha conjunción citando su doctrina de las potencias (p.

655), donde el resultado final es la conciencia, el Yo, que se ha ganado a sí mismo plenamente tras la reconstrucción de la realidad a partir de sí misma.

Sobre al apoyo de las obras inmediatamente anteriores, fundamentalmente el *Panorama de la literatura filosófica más reciente* y las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, y valiéndose de esta reseña de un colega y amigo cercano como era Benj Höijer sobre un tratado centrado precisamente en el concepto de construcción, Schelling quiere discutir con un concepto de construcción eminentemente formal y que tiene, según Kant, una validez *a priori*, pero que no ha de dar el paso de confirmar su eficacia en la realidad. En este esquema, que está presente en un escrito en el que Schelling se había afanado en los meses anteriores, el *Sistema del Idealismo trascendental*, existe una apelación directa a la filosofía de la naturaleza como base y como consecuencia, a la vez, del sustento trascendental del Yo como principio de la filosofía, y que vuelve a aparecer de soslayo en esta reseña. El Yo, como núcleo de la operación constructiva, precisa una materia distinta de lo meramente subjetivo para poder comprobar la validez de las categorías que pone en marcha el sujeto, como es en este caso la naturaleza, la materia de lo objetivo en este caso.

El concepto de construcción que propone Höijer, y Schelling valiéndose de esta reseña, es el de una construcción propiamente sintética, que tiene una validez sin duda en las categorías *a priori* del sujeto, pero que precisan ser cotejadas precisamente en el mundo, gracias a lo cual el Yo, como fuente predicativa, se valida a sí mismo por medio del mundo, y donde la realidad, también, deviene lo conocido una vez que obtiene el bautismo de la designación lógica del Yo. Se trata, en suma, de un concepto de construcción donde lo ideal y lo real, el Yo y el mundo, cursan un proceso de mediación perpetuo gracias al cual se desarrollan y recrecen constantemente. Únicamente ahí donde la lógica sirve de marco donde los elementos de la existencia aparecen comprobados bajo el estatuto de la inteligencia podemos ver la condición de una construcción eminentemente racional<sup>4</sup>. La razón que tan solo sabe de sí ni tan siquiera puede llegar a conocer de sí misma. Eso es lo que le hará proponer a Schelling en el *Vom Ich* que las únicas categorías con una eficacia auténtica para conocer lo real, como condición para el conocimiento para-sí de la razón, se encuentra en las categorías de modalidad, en las categorías relacionadas directamente con las estructuras propias de la existencia, y continuará sospechando en obras tan tardías como la *Deducción de los principios de la filosofía positiva*<sup>5</sup> de toda reflexión panlogista que otorgue una primacía absoluta al pensamiento, olvidando que la realidad debe ser el único referente capaz de decretar la validez del pensar.

<sup>4</sup> Van Zantwijk, T.; “Anthropologische Aspekte der „Philosophische Konstruktion“ der „Naturwissenschaft“ bei Schelling”, en *Naturwissenschaften um 1800*, O. Breidbach y P. Ziche (Hrsg), Springer-Verlag, 2001, p. 108.

<sup>5</sup> Schelling, F.W.J.; “Otra deducción de los principios de la filosofía positiva” (trad. Ramírez Cordon, M. A.), en *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 58, Sevilla, 2018.

### Sobre esta edición

De entre los países europeos, no hemos logrado localizar, hasta el momento, ninguna lengua en la que pueda localizarse este texto inicial de Schelling aparte del inglés. Por tanto, aunque el texto sí puede aparecer citado en cuantiosa bibliografía secundaria, no puede localizarse en otras lenguas distintas del alemán, amén de la ya citada excepción, a la que se le suma ahora la del español, siendo así la primera lengua romance en la que puede ser leído este trabajo de Schelling.

La pertinencia de traducir este texto radica, por una parte, en la oportunidad de ofrecer al público especializado en español un lugar específico donde puede rastrearse la discusión habida entre Schelling y Kant, y Schelling y Fichte que alcanza uno de sus momentos álgidos precisamente en los años de esta publicación de 1801 y que desembocará en la *Antifichteana* de 1806. Las referencias a estos dos autores no cesarán, con todo, en el año de 1806, sino que seguirán reproduciéndose a lo largo de toda la producción de Schelling. Las menciones a estos autores son constantes y permiten ver cómo se despliega la crítica a estas figuras definitivas para la filosofía de Schelling, y sobre las que se gesta y desarrolla el propio

sistema de Schelling. Por otra parte, en esta reseña aparecen citados, a su vez, dos textos aparecidos pocos años antes como son las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* y el *Sistema del Idealismo trascendental*, de tal manera que la reseña realizada, a su vez, sobre la traducción de Höijer al alemán, sirve al investigador para poder leer esta obra de juventud al amparo de la crítica de esta otra obra escrita bajo la constelación de los problemas propios de esta época.

Para la preparación de esta traducción nos hemos valido de la edición clásica preparada por Manfred Schröter en 1966. La razón de ello se encuentra en que, frente a la cantidad exorbitante de volúmenes de la Academia, la organización de los textos en los volúmenes de Schröter resulta más clara a la hora de localizar los textos, fundamentalmente, concentrada en una serie de volúmenes mejor organizados periódicamente para este traductor. Por lo demás, el *Fraktur* en el que está redactada la edición de Schröter tampoco nos ha colocado en la situación de tener que cotejar esta última edición con la de la Academia. Al tratarse de un alemán más sencillo que el vertido por el autor en algunas de sus obras principales, no ha sido necesario valerse de ninguna otra traducción a otro idioma.

## Sobre la construcción en filosofía (1801)<sup>6</sup>

F.W.J. Schelling

Traductor Miguel Ángel Ramírez Córdón<sup>7</sup>

Tratado sobre la construcción filosófica como introducción a las lecciones filosóficas de Benj Karl H. Höyer. Del sueco. Estocolmo por Siederstolpen, en comisión por Fr. Perthes, Hamburgo. 1801.

La filosofía no desborda las barreras del criticismo kantiano, ni puede tampoco continuar por el camino iniciado por Fichte hacia una filosofía apriorística y apodíctica sin haber antes instaurado un método de construcción en sentido estricto, cuyo punto principal, del que depende la culminación de la filosofía como ciencia, se indicará y se presentará con la mayor claridad.

Una lección sobre la construcción filosófica abriría en lo sucesivo un importante capítulo en la filosofía científica: es innegable que, así como se ha evitado iniciar este camino por la ausencia de conceptos en torno a la construcción, así como por una cierta falsa liberalidad de los mismos, ha habido un contento en la simple ingeniosidad de la filosofía, terminando por fomentar una filosofía dedicada únicamente a un razonamiento donde se mezclan todos los puntos de vista, haciéndolos indiscernibles y confusos. Así, fijar las primeras premisas sobre la construcción debe de actuar como una especie de arbitraje riguroso sobre este punto.

Algunos esfuerzos en filosofía tienen cierta apariencia de coherencia, únicamente porque no se aviene a aquel camino y se resiste a la prueba de la construcción filosófica, cuando realmente esta ha de ser, formal y materialmente, lo más inseparable de la filosofía. El lado de la forma de cualquier sistema sin una unidad completa debe de estar en el mismo nivel que el lado del contenido. No depende de la filosofía en general lo que esta pueda saber, sino cuáles son las razones. Antes de que el sistema haya penetrado en el Absoluto por antonomasia *aparece siempre necesariamente el lema del escéptico*: que a cualquier motivo se le pueden oponer otras razones. No se puede negar que, desde el punto de vista de la forma, los sistemas incongruentes y paradójicos también contienen los principios de la verdadera filosofía. Únicamente se encuentran sin todo su valor científico, sin sentido y sin contenido. El sentimiento de la verdad en el individuo, a la par que la total confusión en su conjunto, da pie al dogmatismo y al obstinado carácter doctrinario, de modo que, para convencer a algunos de la completa vacuidad de su filosofía, no se necesita de nada más que la forma, si ello bastase para convencerlos del camino para el éxito.

La forma, que guarda a los filósofos del error y de la divagación, tiene por otro lado en su mano algo muy importante, como es ser el único arma contra un filosofar a medias, lo cual no puede mantener ninguna exigencia sobre la forma sin revelar incluso con ello su total vanidad.

Este mismo argumento no podría valer para ninguna filosofía verdadera y absoluta que no demuestre haber ganado la forma absoluta. Simplemente no podría existir todavía tal filosofía. Tampoco cabría observar ninguna dirección ni ningún esfuerzo para esa verdadera filosofía que no haya comprendido la *inseparabilidad de la esencia y la forma* como guía y principio.

El ejemplo más grande es el que Spinoza ha dado del uso del método geométrico, pero lejos de dar con su realización, ha conseguido más bien todo lo contrario. El mundo, que este filósofo no ha podido comprender, tenía la fuente principal de su error en esta forma filosófica atribuida a un parentesco con el fatalismo y con el ateísmo.

Spinoza se equivocó por el hecho de que no se remonta suficientemente en los principios. También porque, si bien no desde el punto de vista de la forma, sí ha descuidado enteramente el lado puramente ideal de su filosofía, lo cual no tiene que ver tanto con su dogmatismo como con el método geométrico: hay en él un dogmatismo interno y externo, formal y esencial. Este último tiene una característica, como es el uso de las formas de la reflexión del Absoluto, que es lo contrario al espíritu más interno del spinozismo. El absoluto está en las antípodas de todo sistema dogmático, *no son necesarias todas las demostraciones que se quieran tomar del término*. Spinoza no evitó formalmente el dogmatismo. A su filosofía le falta el elemento necesario del escepticismo: puesto que la filosofía se encuentra enteramente en la región del infinito, no tiene, como la matemática, una reflexión más elevada sobre sí misma, sino que toda reflexión se concita en sí misma, de manera que siempre acompañará a su propia esencia. Ella no es solo saber, sino siempre y necesariamente un renovado saber de este saber, no solo en su progreso continuo, sino en su infinitud siempre actual<sup>8</sup>.

Tampoco tiene sentido hablar de la filosofía wolffiana, la cual se sitúa en la misma consideración del dogmatismo, cuyo empleo mísero y sin espíritu del método geométrico, además, no podría despertar ninguna idea en torno a la construcción.

<sup>6</sup> Traducción realizada a partir de *S.W. Schröter*, III.

<sup>7</sup> Colaborador Honorífico en el Dto. Filosofía y Sociedad (UCM)

<sup>8</sup> Cf. *Bruno*, tomo anterior, p. 290 (*n. del a.*).

Nos volvemos así a Kant, el cual comprende el método demostrativo en filosofía precisamente bajo el espíritu del dogmatismo a la vez que como análisis lógico, habiendo desplazado la crítica de su uso al apartado correspondiente de su Doctrina del método.

En lo que concierne al concepto más general de construcción, es Kant quizá el primero que lo ha interpretado profunda y auténticamente. Él describe la construcción continuamente como una identificación de concepto e intuición, exigiendo para ello una intuición no-empírica, la cual, por un lado, es una intuición única o concreta y, por otro lado, por lo que toca a la construcción de un concepto, debe expresar la universalidad para toda posible intuición que recaiga bajo el mismo concepto. Si se plantea el concepto general de triángulo en la intuición pura o en la empírica, no está sino expresando un concepto sin perjuicio de su universalidad y de un modo enteramente indiferente porque el lado de la intuición empírica misma está vista verdaderamente sólo en el acto de la construcción del concepto en y para sí mismo.

Hasta ahora Kant ha expresado la idea de construcción y la razón de su evidencia de un modo completo. Cuando él niega después, sin embargo, la posibilidad de la construcción en filosofía, pues esta solo tiene que ver con conceptos puros sin intuición y al mismo tiempo hace corresponder la matemática con una intuición no-empírica para la construcción, se revela que en esta construcción Kant ha tenido en cuenta realmente sólo el lado empírico, la relación con la sensación que se echaba en falta precisamente en ese polo empírico. Pues de que la filosofía esté limitada por meros conceptos puros sin todas las intuiciones, solo se seguiría si fuera demostrado que no podrían darse como es debido ninguno de los conceptos de la intuición no-empírica. Esta intuición no-empírica solo la ha negado Kant para la filosofía, porque esta debe ser intelectual. Según su opinión, toda intuición es necesariamente sensible. Queda claro, sin embargo, que en lo que en la intuición matemática es lo universal por antonomasia, la unidad pura de lo universal y de lo particular mismo, no es lo esencial, sino más bien lo intelectual mismo. Él determina, por tanto, la unidad de la intuición matemática en su relación sensible o, en la misma línea, que ella es la intuición intelectual sensible reflexionada que debería por ello ser agregada a la exigencia de una intuición no-empírica; es decir, de una intuición intelectual para la construcción matemática todavía particular de la relación sensible como tal.

Dado que Kant no admite para la geometría la intuición no-empírica, no puede fijar la diferencia entre matemática y filosofía, ya que no hay para esta última intuición no-empírica, lo que en efecto no concede. La diferencia de ambas consiste más bien en que la matemática reflexiona en la sensibilidad. La filosofía, por el contrario, pone como exigencia la pura intuición intelectual reflexionada en sí misma. Kant hace subyacer el espacio en la geometría, así como el tiempo en la aritmética, que es en lo que se cifra la entera

intuición intelectual. En el primer caso se expresa la finitud; en el segundo, la infinitud. En qué fundamento recae la filosofía de Kant en su conjunto, lo cual viene de la mano de la para él impenetrable intuición intelectual, es en parte suficientemente conocido, y en parte será todavía aclarado en lo que sigue.

Para no hablar de la contradicción que consiste en entrelazar el rechazo de la construcción y de la pura intuición intelectual, ya que su imaginación trascendental, su síntesis pura de la apercepción, la realidad efectiva, etc., involucran tal intuición, digamos únicamente que él, como también se ha señalado, establece que los conceptos que encuentra en la presentación mediata de objetos, se ven vacíos fuera de esta unidad, al tiempo que, después, circunscribe la filosofía a los conceptos puramente discursivos, (para no tocar estas contradicciones, se debe preguntar qué consideración filosófica tiene realmente de la matemática, ya que en ella la expresión sensible de la intuición intelectual sí es posible. Evidentemente no plantea esta posibilidad sin la conciencia intelectual y las manifestaciones de esta en la posesión de su construcción, y los apoyos puntuales que requiere esa conciencia en la intuición sensible) preeminencia que, en verdad, una verdadera filosofía no podría envidiar de las matemáticas. Por eso dijo Platón que los filósofos deben conocer necesariamente de geometría para contemplar lo esencial y elevarse sobre lo mudable.

Se quisiera también, junto al autor, añadir para el geómetra la ventaja de que él puede también fijar un acto corriente (?) en sí, que le permita descubrir al instante el error de cualquier conclusión. Así, primero de todo, atenúa, como él mismo hace notar, dicha ventaja en las otras ramas de la matemática, al tiempo que no proporciona ninguna imagen de ninguna de aquellas, sino que solamente lo señala, mientras solo se observa la relación de las dimensiones y, en el álgebra, la relación de las proporciones. Por otra parte, al margen de la presentación simbólica y característica de la matemática, debe quedar otro capítulo para el símbolo y la caracterización universal, y también así, para la Idea, la cual ya había sido abrigada por Leibniz. Algunos pasos se han dado que muestran la posibilidad de tal invención, y que la muestran fácilmente.

Las razones más importantes, que van justo en contra de la construcción en filosofía y con ello de la filosofía misma como ciencia, tal como las expresa Kant, vuelven aquí en lo que sigue.

La primera es la absoluta oposición de lo universal y de lo particular, lo cual sin duda Kant debe reconocer como superada en la construcción matemática, y que deja intacta en la filosofía: “El conocimiento matemático,—dice él—, ve lo universal en lo particular; el filosófico, por el contrario, ve lo particular solo en lo universal” (*KrV*, p. 742). Deben aquí de ser hechas varias puntualizaciones. En primer lugar, dado que aquella verdadera identidad de lo universal y de lo particular es la intuición en sí, al no haber ningún sustento en que pueda ser plasmado lo particular en

lo universal en el primer caso, y en el segundo lo universal en lo particular que permita negar en el primero la intuición, se seguirían sencillamente dos tipos distintos de intuiciones. Se entiende bajo lo universal el entendimiento puro o el entendimiento discursivo universal, de modo que se puede indicar fácilmente que estos tipos de intuición están dados realmente en ambas ramas de la matemática: la aritmética expresará lo particular (la relación de medidas individuales) en lo universal, y la geometría expresará lo universal (el concepto de una figura) en lo particular. Debe destacarse también que toda contraposición posible por medio de la antítesis de lo universal y de lo particular, cae también del lado de la matemática, mientras la filosofía no puede hallarse en ninguna contraposición con la matemática. Cuando en esta se escinde la construcción en dos lados, aquella se encuentra en un punto de indiferencia absoluta, o más concreto: que cuando aquella es necesariamente o bien la exposición de lo universal en lo particular, o la exposición de lo particular en lo universal, esta no es ni lo uno ni lo otro, sino la exposición de la unidad en la absoluta indiferencia, y que en la matemática aparecen separadas.

Hay otra idea de lo universal que Kant ni conoce ni acepta, a pesar de que él toma de la tradición una explicación de la filosofía proyectada sin duda para ella, idea según la cual la filosofía puede ser denominada como exposición de lo particular en lo universal.

Lo universal es aquí lo universal absoluto y esencial, no el concepto sino la idea que, cuando es pensado lo universal y lo particular como oposición de la reflexión en sentido kantiano, vuelve a comprender esta misma igualmente, como por su lado concibe en sí lo particular, tal como ocurre en geometría donde, al margen de lo particular como factor formal, se comprende también de nuevo lo universal. En este sentido es lo universal ya para sí como unidad de lo universal y de lo particular, al contrario de lo que ocurre con la intuición, que se comprende de un modo puramente intelectual como Idea. Kant no lo toma en este sentido. Él puede explicar la filosofía por tanto no como exposición de lo particular en lo universal.

Incluso la diferencia hecha arriba entre geometría y aritmética, donde se presenta a aquella como lo universal en lo particular, y a ésta como lo particular en lo universal, no se encuentra, para hablar con mayor precisión, en la superación de la construcción misma como tal, sino más bien en otra relación. Por tanto, la construcción como tal es siempre una identificación absoluta y real de lo universal y de lo particular<sup>9</sup> tanto en la matemática como en la filosofía. Lo particular en geometría no es el triángulo empírico que podemos bosquejar normalmente en el papel, sino, según Kant mismo, *el triángulo de la intuición pura*. Solo esta tiene realmente la construcción en el horizonte.

La empírica se comporta como un accidente, como la contingencia sobre la que no se reflexiona en absoluto. La particular es incluso sin embargo lo particular presentado en lo universal, y en esa medida por tanto es la Idea o lo universal real mismo, y con ello no algo meramente formal, sino la *unidad esencial*<sup>10</sup>.

Es bastante chocante que Kant esté reprochando a la filosofía un concepto geométrico por querer rivalizar con el geómetra en torno al concepto de construcción. “Demos al filósofo – [dice Kant] – el concepto de triángulo y dejémosle que halle a su manera la relación existente entre la suma de sus ángulos y un ángulo recto. No cuenta más que con el concepto de una figura cerrada por tres líneas rectas y con el concepto de otros tantos ángulos. Por mucho tiempo que reflexione sobre este concepto no sacará ninguna conclusión nueva. Puede analizar y clarificar el concepto de línea recta, el de ángulo o el del número tres, pero no llegar a propiedades no contenidas en estos conceptos. Dejemos que sea ahora el geómetra el que se ocupe de esta cuestión (*KrV*, p. 419)”. Sabia afirmación, como cuando quiere reclamar por el contrario del geómetra la construcción de una idea como la de la belleza, lo justo, la igualdad o el espacio mismo, quien no podrá hacerlo tan elegantemente como el filósofo respecto de la construcción de un triángulo. Es como si quisiera someterse a un músico a las condiciones de la pintura para, con ello, ejecutar la música, o un escultor a las de la música para con ello poder esculpir una estatua, y concluir entonces con la imposibilidad de su arte.

Al mismo tiempo se seguiría de este punto que los conceptos con los que Kant circunscribe a la filosofía no pueden tildarse más que como analíticos. ¿Es esta la opinión de Kant, o ha olvidado este tardío capítulo el anterior?

No obstante, el espíritu de su propio sistema se encuentra en repetir las proposiciones de los conceptos discursivos sobre las intuiciones, que no son sino la unidad de lo múltiple.

Toda la variedad *a priori* está extraída de la matemática, que para la filosofía no permanece por un lado como el entendimiento puro, y por otro como la variedad empírica, la cual, en tanto que empírica, no está excluida por ella. Ella marcha con las manos enteramente vacías; es decir, con un entendimiento vacío. – Con una multiplicidad indeterminada, como la materia propia de algo distinto, que se construiría de nuevo sin objeto. Ella, por tanto, no construye nada.

Dicho de otro modo: la filosofía no tiene ningún objeto *a priori* más que tener al alcance una síntesis de todas las intuiciones posibles (incluso, la mera posibilidad de las intuiciones), de donde se pueda probablemente dispensar una síntesis *a priori*, pero no construir. – Por tanto, no se puede construir con estos conceptos, aunque sí pueden ser construidos. No se puede construir en la medida en la que son conceptos

<sup>9</sup> Cf. *Método del estudio académico*, ed. original, p. 97, cf. 92 (n del a).

<sup>10</sup> Cf. *Nuevo artículo para la física especulativa*, tomo I, cap. 2, p. 24 (Tomo IV, p. 405) (n del a).

sintéticos, por ello no discursivos, abiertos por tanto a la realidad efectiva en las intuiciones. Tampoco se construirán estos conceptos como en las ideas, el concepto de causa y efecto en la idea de la unidad absoluta de la posibilidad y de la realidad efectiva, como de la posibilidad y de la realidad efectiva misma en la idea de la unidad absoluta de lo subjetivo y de lo objetivo, etc.<sup>11</sup>

Todas estas manifestaciones son necesarias en la opinión de que no hay en el espíritu humano conceptos vacíos, intuiciones empíricas y entre ambos un hiato absoluto. Kant no puede dar en esta parte de su Doctrina del método una explicación acabada de su propia experiencia sobre cómo ha llegado a esos conceptos sintéticos. Es también cierto que tampoco los ha construido, pues él más bien los ha tomado de la experiencia por analogía. Es imposible que haya hecho esa presuposición con conciencia: no hay una fuente de conocimiento más elevada de esos conceptos que pudieran comprenderse *a priori* con verdad y necesidad. – El retorno a la construcción – o, dado que esto no ha sido admitido –, el pensamiento en general no puede encontrarse en el punto en el que coinciden lo construyente y lo construido (lo pensante y lo pensado). Este punto puede llamarse únicamente el principio de construcción. No es para aquellos conceptos el caso. Por tanto, sin duda lo que este concepto piensa en la reflexión filosófica son, de otro modo, lo que sobre ellos es pensado, y lo que en la analítica kantiana es realmente lo construido. Lo que para los últimos puede ser principio, no puede serlo para los últimos. Aquellos caen enteramente fuera del perímetro de la construcción –o de la filosofía en general–, a los cuales no se puede llegar en general por medio de la reunión descrita.

Los conceptos que se enmarcan dentro de lo construido, o que no llevan al menos el carácter propio de la construcción de activar el medio de la construcción, demuestran no haber puesto en marcha ningún paso procedente de la reflexión y de la deducción, si bien es cierto que no puede construirse con estos conceptos. Tampoco el geómetra construye con el concepto de triángulo, de cuadrado, etc., pues proporcionaría tan variadas y diferentes evidencias como lo hacen dichas construcciones. Todas estas son lo construido, lo expuesto en sí por el geómetra. Él debe construir con estos conceptos, de modo que no actuaría con ello de otro modo que como lo haría el filósofo según se ha expuesto ya.

Solo hay un principio de construcción, uno con el que se puede construir tanto en matemáticas como en filosofía. El geómetra es en todas las construcciones la misma y absoluta unidad del espacio; el filósofo lo es del absoluto. Solo hay el Uno, lo que es construido; es decir, las ideas, y que todo lo deducido no será construido como lo deducido, sino en su Idea.

Quizá el razonamiento de Kant no se ha expresado en otro lugar de un modo tan inmediato y natural

como sobre la construcción filosófica, relacionándose con el entendimiento a través de toda la *KrV*, trascendiendo por tanto todo el verdadero objeto de la filosofía al reino de las ideas, del que ha proporcionado con diferencia el estudio más confuso. Incluso en los conceptos manejados por él, se muestra una cierta dependencia de sus propias limitaciones y de una dirección determinada de su filosofía sobre la finitud del entendimiento cuando en la p. 47 dice: “Incluso esos conceptos –que Kant llama ideas– surgen con la construcción. Una idea es realmente un concepto que en sí no tiene realidad y por tanto ningún concepto. Ni es construido ni puede construir. En un sentido más amplio es también un concepto que no tiene en este momento ninguna realidad. Una idea auténtica no sería nada, o no podría ser algo pensable. En la medida en la que, bajo otra consideración, es un concepto, siendo un esfuerzo vano construirlo, en modo alguno puedo construirlo como concepto”. El autor conoce sin embargo cómo se ven desde aquí los elementos de toda construcción y que Kant considera como totalmente desconocidos. El Absoluto, el Uno en sí ilimitado por excelencia, y lo particular, que es lo limitado y no el Uno, es lo múltiple, una pugna que solo puede ser resuelta en la construcción de la Idea y por medio de la imaginación productiva.

Ha quedado comprendido por los argumentos sobre la construcción en filosofía que a través de la construcción se dan meros objetos posibles. También el autor insiste, como debe ser en filosofía, en la necesidad exterior, que distingue de la interna o ideal, y que para él es verdaderamente lo que desde tiempos inmemoriales se ha ocupado la metafísica de un modo preminente. – Es necesario que Kant, que solo abre la posibilidad de los conceptos puros del entendimiento en el más allá, los plantee como realidad efectiva al margen de ellos mismos. Por tanto, en la construcción, cuya idea tiene validez, no es lo meramente relativo o puramente ideal, sino la posibilidad absoluta que comprende en sí la realidad absoluta efectiva. El autor ha consagrado con esto la idea de la construcción del Idealismo absoluto. Se trata de la pregunta por la absoluta realidad (*Realität*), que está dada inmediatamente con la idealidad absoluta. Se trata, como parece, del discurso sobre la necesidad exterior como determinación de la *realidad efectiva empírica*, de modo que nunca quedará justificado como tal en la Idea, pues no se desenvuelve sino en la *realidad efectiva empírica* por medio de la reconciliación con la idea. Incluso las leyes universales, que se transforman por medio de esta reconciliación, y no de ningún otro modo, podrían ser construidas de nuevo solo en la idea.

Para erigir el último apoyo de una esperanza fantástica, como él lo denomina, en una ciencia segura en el mundo intelectual; es decir, para erradicar dicha esperanza, es necesario que ninguno de los tres pilares de la matemática; a saber, las definiciones, los

<sup>11</sup> Cf. Bruno, tomo anterior, p. 246 y ss. y p. 249 y ss. (*n. del a.*).

axiomas y las demostraciones, puedan prestar ninguna ayuda o ser imitadas por la filosofía. Una investigación más determinante habría sido ver en qué medida pueden contribuir las definiciones y los axiomas como soporte de la matemática. Los antiguos escépticos dirigían precisamente contra este acceso a la matemática sus dudas más relevantes. ¿Una demostración de estos pilares, podría decirse, es definir la línea y el círculo, dado que no se señala el grado de su formación? ¿Cómo llego en general a dos o a más cosas para colocarlas como axiomas, estableciendo que dos cosas son iguales a una tercera, o decir que en los conceptos del conjunto y de la parte, el conjunto es más grande que la parte? Estas preguntas, como se ve bien, siguen planteándose, y demuestran que de ningún modo los axiomas y las definiciones, tal como son presentadas por Kant como verdaderos *principios*, son más que puntos límite de los principios y de la ciencia (puntos límite del retorno al primer Absoluto). Los mismos puntos límite requieren de una ciencia subordinada, por ejemplo, la física, mediante la cual se aísla igualmente y se forma para sí. ¿Cómo ahora puede lo que constituye la simple limitación de una ciencia conformar la escala del fundamento de la ciencia y la de la ciencia de todas las ciencias? Precisamente por eso, porque la filosofía se encuentra enteramente en el saber absoluto y construye de nuevo también la construcción misma, así como debería también definir la definición. No hay para ella ninguna limitación.

Pero incluso en el caso en el que la forma científica particular tuviera una validez universal, no se sostendrían los fundamentos sobre los que Kant certifica la imposibilidad de las definiciones y de los axiomas para la filosofía, tal como él lo deduce para la construcción de la filosofía en general. Él comprende la definición del quehacer filosófico como algo analítico. De esta presuposición son tomadas todas sus argumentaciones. El autor advierte por ello muy correctamente que tan pronto como se pierden de vista en la matemática las consecuencias de la construcción o se omite la importancia de ese detalle y se busca ordenar las definiciones de las reglas habituales de la lógica con señalamiento del género y de aquello por lo que un concepto llega a estar bajo un tipo y bajo un género, se expondría en la matemática los errores y dificultades que Kant solo encuentra en la filosofía. Ningún análisis podría destacar, ni en matemáticas ni en filosofía, la seguridad sobre su corrección y sobre su integridad (p. 60).

El propio Kant advierte que no puede haber ningún concepto como tal que sirva para definir, lo cual constituye una síntesis arbitraria con la que se pueda llegar a construir *a priori*. Pero precisamente esas síntesis libres, necesarias, son la construcción misma en filosofía, y en general de las Ideas. Cuando la filosofía no tiene ninguna definición en el sentido en el que la tiene las matemáticas, es porque en ella construir no es algo limitado. Las definiciones en matemáticas son también construcciones para ella inmediatas.

Cuando Kant describe los axiomas como juicios sintéticos *a priori* de la certeza inmediata, topamos con una investigación más elevada sobre la afirmación general de Kant en torno a la cualidad sintética de todos los principios y dogmas de la matemática. No es este el lugar de demostrar en general que la evidencia, y en especial las de tipo matemático, no consistirían en una relación sintética. De ello se aclarará, como podremos evidenciar sobre la demostración, que toda demostración no es nada más que una disposición del punto en el que la identidad y la síntesis son uno, es decir, la reducción general de la síntesis a la identidad del pensamiento (*vid. Sistema del Idealismo Trascendental*, p. 40 [tomo III, p. 363]). Cuando este es el caso, los axiomas podrán ser diferenciados, solo formalmente, como sintéticos, igual que algunos juicios inmediatos, como axiomas no esenciales. Estos presentan solo demostraciones interrumpidas, las cuales penetrarían desde el ámbito particular de las matemáticas al de lo universal, como por ejemplo el axioma matemático donde lo que es uno y lo mismo, lo que guarda relación de reciprocidad, está construido en la filosofía a partir de la naturaleza del silogismo.

Por lo demás, cuando Kant mantiene los axiomas como algo característico de las matemáticas, resulta haber también en esta ciencia algunas mentes analíticas que pretenden tener a estos axiomas, como los ya enumerados, como algo demostrable y que se quiere realmente poder demostrar. Por lo tanto, cuando las definiciones de esta ciencia tuvieran el motivo pretextado, no podría existir en ella ninguno de estos casos, como ocurre con la consabida definición de las líneas paralelas de Euclides, donde se quiere tener una parte considerable de la nueva geometría como dogma, por más que no se pueda disponer de ninguna demostración con una aceptación general.

A lo que por último aspira la demostración es a ser la igualdad completa entre lo universal y lo particular. En ello podemos distinguir dos momentos, uno que es tan solo esencial, el otro que pertenece a la particular relación de las matemáticas.

El primero es la absoluta equiparación de lo universal por antonomasia y de la unidad particular. Así que, por mantener el ejemplo de la geometría, en todas sus construcciones la geometría está basada en una y la misma unidad de lo ideal y de lo real, el puro espacio, en tanto que forma absoluta. En la construcción es determinada solo una particular unidad, por ejemplo, la del cuadrado o la de un paralelogramo. En esto consiste la equiparación, en que esa absoluta unidad sea expresada en cada construcción singular como lo universal en su conjunto y lo indivisible en lo particular propiamente, y en ese sentido no es lo adecuado a lo universal, siendo ahí donde reside toda construcción. Para demostrar las propiedades de las figuras indicadas, el geómetra no necesita de la forma universal y absoluta del espacio puro como tal, él no sabe del Absoluto para llegar a lo particular, y la evidencia consiste precisamente en que para su

demostración no necesita de nada más que la unidad particular vista como absoluta.

El otro momento, que se explica por la observación de la matemática misma, tiene que ver con la igualdad de la construcción de lo universal y de lo particular en lo concreto, y que queda reunida en el triángulo particular, por ejemplo, en la infinitud de todos los triángulos que, por más que sean empíricos, fijan de este modo su favor. De esto último podemos argumentar que la forma para la intuición intelectual de la geometría de la materia yace en lo sensible.

Kant no ha demostrado la ausencia del primer y esencial momento de la demostración de la filosofía, y queda por demostrar que también la presentación de lo particular en lo universal (como explica Kant la filosofía) es igualmente impensable, como a la inversa (cuando se quiere de hecho explicar con otra filosofía la derivación de lo particular desde lo universal, la multiplicidad desde la unidad), si es que no acoge lo particular en la intuición intelectual como construcción o idea de la unidad indivisible de lo universal.

Se hace evidente nuevamente el otro momento, el de la relación sensible solo de la matemática, la cual Kant echa en falta junto a la de la filosofía, y a causa de la cual él la priva de la posibilidad de demostración.

No puede apreciarse que la misma contraposición que hay en la demostración entre la intuición universal del triángulo por ejemplo y el empírico, se encuentre igualmente en la filosofía solo internamente en el sujeto. Lo construido es así siempre solo la intuición del individuo en la medida en la que establece determinaciones por medio de condiciones empíricas. La razón sin embargo ve en la contrafigura empírica solo la Idea o la síntesis pura misma de lo universal y de lo particular. Cuando esto no es así, no actúa la razón en el filósofo, sino en el individuo.

\* \* \*

Volvemos nuestros pasos sobre el autor de este escrito.

Kant construye sin saberlo (puede decirse, de un modo más preciso, que Kant debería construir si tuviera una conciencia más acabada de su filosofía y tuviera sobre ella una reflexión más cualificada); Fichte construye, pero sin regla. Podría decirse que Fichte ha llevado a cabo el método socrático en su doctrina hacia la ciencia objetiva, solo que hay ahí una continua intencionalidad reconocida, si bien aquí todo está relacionado de un modo subjetivo y arbitrario.

Es notable cómo el autor, que ha tomado su camino del de Fichte, precisamente por lo que en filosofía hace por la reivindicación de la forma, ha acompañado al espíritu y la letra del idealismo fichteano. Él se legitima, tal como lo explica, por estar en el rango de los que pueden ser llamados verdaderos pensadores, como no puede ser menos para el más auténtico conocedor y escritor en filosofía. “La ciencia no es otra

cosa que la regla de la construcción llevada adelante, y solo gracias a eso se distingue en general de todo lo empírico y de toda conclusión y todo tipo de acto del sentido común humano. Este paso en filosofía está de más. Ciertamente es inevitable que el idealismo cuanto más elaborado sea y por ello sea más forzado en colocarse cerca de una nueva creciente dificultad de la perfección, más puede acercarse esta construcción a una regla y poder alcanzarla finalmente” (p. 79). Cuando se piensa que el prólogo de este escrito fue redactado ya hace tres años, puede uno admirarse más todavía de cuán correctamente lo había visto nuestro autor. Él advirtió mucho mejor la intención de su escrito, y si el Idealismo es capaz de discurrir con la fuerza propia de su método, él mismo no alcanza la solidez de la matemática, sobre cuyo método puede extraerse el camino para una ciencia segura. La filosofía de todo el pensamiento científico abarca una mayor libertad, comportándose como lo hace el arte para la ciencia.

El señala como el momento crucial entre Fichte y él, el hecho de que en la *Doctrina de la ciencia* fuera confundido en el lugar más determinante el Yo puro con el acto puro y original por antonomasia, conservando Fichte de este modo dos yoes puros y, al instante, un No-Yo, con lo cual el planteamiento se torna algo disparatado, siendo que él ha asegurado necesariamente que su filosofía es completamente idealista. A parte de cómo desde aquí en lo sucesivo pueda aclararse una descripción aproximada del *acto original*, desde luego no está distinguida cuál es la forma para el Yo, pues le adjudica una tendencia centrífuga y centrípeta, al tiempo que le confiere una expresión imperfecta del sujeto-objeto liberado y contemplado en sí de la relación con la conciencia empírica. Podemos acceder a continuación a la característica de su propia idea de filosofía de un mejor modo, pasando por alto su introducción, que puede tomarse como su verdadera propuesta científica, la cual se cifra en vincular a la idea de filosofía la oposición de libertad y necesidad (p. 92).

El modo como busca evidenciar el *acto puro* como principio de la construcción filosófica es la siguiente: *la limitación de lo semejante* es el estricto y verdadero concepto de construcción. No solo hay lo similar o la materia pura para la construcción al margen de la intuición pura en general, esta no es sino lo intelectual sensible (p. 51). Bajo el auspicio de la filosofía se puede en particular satisfacer tanto el objeto en la forma de los elementos puros, como el sujeto en la forma de la mera presentación de la resolución de la tarea principal de esta ciencia. Pues en este sentido no es solo toda la sustancia, tanto objeto como también sujeto, sino también cada accidente, en la medida en la que es igualmente condición, como en la misma medida el acto determinado y real. La sustancia no permanece de este modo en sí, independiente de todas las modificaciones del acto puro, tal como ha deducido toda la filosofía, llevando a cabo toda construcción.

Parece ser una incorrección que caracterice al acto originario solo como acto, *como postulado*, e igualmente lo construya después. La línea del geómetra es justo por eso un postulado, precisamente en la medida en la que no lo construye. Postular es la abstención de construir. Solo esta relación en la que él da su principio tiene todavía consecuencias significativas para el contenido de su filosofía. Aparte de la dependencia subjetiva que mantiene, el acto originario no puede comprenderse como mero postulado a la par que como único y verdadero *en-sí, el Absoluto mismo*. El autor se encontraría de esta manera de nuevo en el mismo punto de partida que Fichte, para quien el Yo es sin duda principio, pero no al mismo tiempo el Absoluto, estando así afectado por lo *fuera-de-sí*. El Absoluto podría también presentársele solo como objeto (*Ding*) absoluto, como queda claro de su postura frente al dogmatismo (p. 103), de donde se comprende también el realismo tal como lo ha tomado de Spinoza. Vale plantear como demostración la única pregunta que él plantea en torno al realismo (p. 104): “¿Qué es una realidad que no es para una inteligencia, para mí o cualquier yo?”, lo cual es suficiente para demostrar que también está exigiendo para el *en-sí* y el *ser-Absoluto* lo *fuera-del-Yo*. De esta manera, lo *fuera-del-Yo* es siempre y necesariamente también solo para el Yo. Así, en la medida en la que ha comprendido el *en-sí* bajo el primer modo, tiene ante sí el porqué de su pregunta.

Esto sería suficiente para demostrar que en su construcción el autor no ha alcanzado el punto de la reunión absoluta del conocimiento y del Absoluto – el único que puede concluirse absolutamente – aunque quizá nadie como él mismo se ha encontrado más cerca de este punto. Así ocurre tanto en Kant como en Fichte: aquel lo reduce todo siempre al realismo; este lo hace a un absoluto *No-Yo*. Este último recae inevitablemente una y otra vez en la dualidad relativa del Yo y de la cosa, permaneciendo ambos siempre en esa oposición, porque el uno solo tiene en frente la otra realidad. Kant mantiene junto a sí el principio de la libertad, aunque esta solo es una parte de la antítesis, de donde la necesidad de la tesis, igual que para Fichte, es una suerte de prioridad que debe permanecer de un modo preeminente, permitiendo la posibilidad de las apariencias, pero también de las cosas, en cualquiera de los casos en un sentido destacado. Una particular inquietud para él es la realidad especial de las cosas que tienen señaladamente estas propiedades y ninguna otra, algo que aparece para él en el sentido más especulativo, igual que para Fichte (el cual asegura haber despertado y respondido a la misma pregunta), pues él declara como idéntica esta pregunta con el *surgimiento del mal*.

Cuando queremos criticar algo de las expresiones singulares del autor, como ahora, es porque se esconden detrás de sus ideas más insignes. El nivel al que ha llegado su especulación alcanza lo más alto, en donde logra concebir el punto absoluto de la identidad de su sistema. Destacamos este como el más

señalado del conjunto que puede ser únicamente buscado y como la única pregunta posible.

El punto de unión entre el mundo real o natural y un sistema inteligible de la esencia y de la acción – los cuales deben ambos (en su lado real) comprenderse completamente, sin que uno pudiera pertenecer o mezclarse con el otro para que el ideal (según como sea la presentación) acabase siendo distinto del real – reside para el autor en la necesidad de un sistema universal dentro de las limitaciones de la acción originaria, sin la cual desaparecería su unidad y su pensabilidad. El comienzo de este sistema en la inteligencia, el cual es la inteligencia misma, ha de ser pensado nuevamente tanto libre como necesariamente, siempre bajo distintos prismas. Libertad y necesidad en la inteligencia no son sino distintas visiones que yacen en un punto de indiferencia en la acción originaria sin ninguna modificación. En una oposición no son en sí ni lo libre ni lo necesario, pero sí lo son en la reflexión de ambas de un mismo modo. Son lo determinado y lo necesario, en tanto que fundamento, pues un fundamento indeterminado es también indeterminable, y en esa medida no puede ser fundamento alguno, pero como el fundamento absoluto es a la vez indeterminado y libre, no puede ser determinado por nada superior. La *causalidad* del acto originario es a la vez también el acto mismo completa y absolutamente, siendo su determinación y el acto mismo solo uno. Algo originario que, como libertad, accede al acto en la inteligencia, es incomprendible, como no puede ser de otra manera. De acuerdo con lo primero, debe mostrarse en aquella determinada liberación de los conceptos, o las cosas; es decir, en los acontecimientos, y por ello debe ser comprendido como un tipo de libertad absoluta (toda la vida procede de este acto originario y de esta fuerza, de la entera fuerza de la naturaleza). Toda la fuerza podría pertenecer a la naturaleza, y por tanto toda la existencia (*Dasein*) desaparecería. De esa infinitud surge en las cosas la infinita determinación. Y la determinación en su totalidad es el sistema. Por tanto, aquélla será la unidad en la multiplicidad.

En la unidad esencial del acto originario hay, en sentido estricto, solo un sistema, por tanto, es imposible que surja un sistema distinto por medio de algo distinto. Al retornar el acto absoluto sobre sí mismo, quedando concluido su desarrollo de un modo determinado, resulta imposible pensar en diversas naturalezas. Por tanto, la naturaleza es el sistema para un observador finito, es la esencia de las condiciones que ha de tener la presentación de lo infinito en lo finito, del Absoluto en lo limitado. Tan pronto como la naturaleza es vista o bien como objeto, o bien como presentación meramente subjetiva, o también como puro acto determinado, indigente en su naturaleza, entonces aparece solo por medio de la abstracción de las condiciones mismas.

A pesar de su libertad, podemos sentir *en cada acto* la unidad originaria del sistema. La razón de ello no reside en este primer acto, de donde surgen la rea-

lidad efectiva y la naturaleza, sino en un nuevo acto, en este sentido el primer acto opuesto de la reflexión. *Con este surge un nuevo sistema*, no según el contenido, ni una nueva naturaleza en un sentido auténtico, *sino simplemente un nuevo tipo de presentación*. Este sistema, que es en sí uno y el mismo, *es el mundo inteligible que, surgido a través de esta presentación*, se opone a cualquier otro sistema anterior por medio de la libertad. (Tampoco seré libre mientras permanezca en el *interior* de este sistema inteligible). Aquel acto es entonces, si se trata de un sistema, un conjunto orgánico para la conservación de la libertad, siendo, por este motivo, lo determinado en todas sus partes. Seré también libre en la segunda reflexión que me eleva sobre este sistema, no en la consideración de este tipo de acto, sino en la consideración de la consecuencia de ese acto, en tanto que puedo o no hundirme inmediatamente en la naturaleza, la cual contiene a ese tipo de presentación ya *in concreto*. Lo que me mantiene en la primera reflexión, la causalidad del acto originario mismo, no lo hace frente a la segunda de ellas. Esta puede concluir sin perturbar a aquella. La contingencia de la segunda reflexión con respecto a la primera, pues algo que en el sistema no cambia es que yo puedo o no aceptar una parte de su entero producto, es lo que la atribución y la libertad en general determinan como elección entre oposición y arbitrio.

Entre la primera y la segunda reflexión hay todavía una reflexión más elevada que reúne a ambas: es la *reflexión filosófica*. Esta también tiene su sistema; por tanto, la verdad es solo una. Esta no es otra que la reflexión general, sistema acabado en todos sus lados; es decir: naturaleza. *Ella ha tomado la naturaleza hacia la conciencia más elevada, naturaleza en su claridad y en su excelencia*.

Este es, si bien no en un sentido absolutamente literal, el camino y el asunto que ocupa al bosquejo de la identidad para la que se ha formado la filosofía del autor expresada en el presente escrito. A menudo y repetidamente hemos expresado en este artículo los principios que nos llevan a tener la seguridad necesaria de que el autor ha tomado parte de nuestra opinión sobre el verdadero punto de vista especulativo. Ahí donde este se encuentra, se hace a sí mismo aplicable significando con ello la irrupción de un espíritu pensante en las formas particulares cuando examinamos los rasgos individuales críticamente.

Hay todavía un aspecto al margen del contenido cuya importancia se esfuerza por destacar este escrito. Cuán lejos se haya formado la idea del autor sobre la filosofía de la forma resultará relevante sobre la construcción del acto originario erigida por él, aún más, gracias a ella debe ser determinada también la entera forma científica de la filosofía, tal como verdaderamente lo está para el autor.

La exposición de la construcción la realiza del siguiente modo: el acto puro es también el acto original y absoluto. Es una intuición pura, precisamente solo en la medida en la que es posible realizar en ella una

construcción. Esa construcción exige un esquema, la construcción más original de todas – la tarea por tanto más alta en términos generales: la unión subyacente a nosotros mismos, el Yo. (Esta última transición no es evidentemente ni la más culta ni la más rigurosa). Bajo el Yo será buscado simplemente o un *Yo puro* o la *Inteligencia*, no por tanto un Yo con auténtica conciencia, o alguna otra modificación, sino la mera esencia y forma de la inteligencia (el puro sujeto-objeto).

El punto más notable, como en toda filosofía, y por tanto también en esta construcción, es la nombrada transición de lo infinito a lo finito, el surgimiento de la limitación en lo ilimitado en sí, la homogeneidad y el Absoluto. No podríamos decir que el autor haya medido la completa envergadura de este problema en la medida en que se trata del primer tratado sobre la construcción de la síntesis de lo limitado y de lo ilimitado. “En la esencia del acto como tal, no al margen de él, en alguno de sus significados yace necesariamente la limitación; la limitación y el acto son completamente absolutos”.

Si esta limitación o frontera se tornara algo fluido e incesante, no tendría ningún efecto y no podría ejercer limitación alguna. El acto no tendría ningún producto, por cuanto que este debería quedar fijado. El acto debe también ganar con la limitación absoluta un equilibrio, un reposo, y esta calma es la frontera misma y a la par el producto (no la limitación, que por tanto no produce nada, sino el acto sintetizado con la limitación), producto por tanto al que el Absoluto contribuye conjuntamente.

Este primer producto es ahora para el autor también la materia originaria en la que, por medio de un reflexionar constante, y un retornar a la acción del acto originario de toda forma, surge con un aumento creciente. Cada producto está de esta manera caracterizado por el acto del producto anterior, de modo que en cada producto posterior hay más del acto que en el precedente. Lo subjetivo se vuelve objetivo; la actividad se vuelve producto. En el primer producto hay solo un objeto inerte; en el segundo uno que es al mismo tiempo acto (o a la inversa), – la entera presentación –; en el tercer producto en el que el objeto mismo es la presentación – el entero sujeto –, en el siguiente aparece el sujeto mismo, que era la presentación del objeto, – la entera conciencia que comprende todo lo precedente –. Con el último acto, el objeto que también es conciencia, es a la vez producto; es decir: el Yo. Toda esta secuencia queda por tanto por ambos lados concluida. Por lo que toca al producto, el cual es igualmente el objeto más elevado, es el puro reposo. Por lo que toca al sujeto absoluto, es aquello sobre lo que no hay un producto más elevado.

Por tanto, en esta relación el Yo constituye el último producto, que recae sobre sí mismo en uno de esos productos, los cuales surgen ante este Yo en el acto. Bajo cada relación posible solo son viables tres términos que se corresponden con tres productos. Los términos que se agregan sobre esta cantidad deberían,

con una reflexión previa, yacer en una relación anterior. Por tanto, en aquella relación o, por emplear una expresión nuestra, en aquella potencia, debo colocarme siempre al lado del sujeto, y no conservarme de nuevo como un Yo, por más que sea ahora un Yo limitado. Los términos de la relación anterior; es decir, del segundo término que se vuelca sobre el objeto, se encuentran ahora en la tercera posición.

No queremos afirmar que esta jerarquía sea para el autor de la mayor claridad, por lo que da igual que recibiera una demostración formal. Se desearía sin embargo que esa demostración, que ha estructurado el sistema del Idealismo gracias a la filosofía de la naturaleza, no la comprendieran como el simple juego de una limitada capacidad del espíritu, como su propia necesidad interna, que tan mal ha sido comprendida, condenándola desde la independencia con la que también ha formado y está en el origen de otras pruebas.

Este procedimiento científico se encuentra del modo más claro y general en el siguiente lugar: «A través del mecanismo del entendimiento, llega a ser la síntesis realizada incesantemente en una nueva tesis con su antítesis en el acto, tarea que se resuelve hasta la última síntesis. Ello consiste en traer a la inteligencia hacia la unión consigo misma en la presentación de la naturaleza, o en una reflexión más elevada, en la conciencia de esta unión. Tan pronto como esto es realizado, – lo cual no es posible ni pensable (empíricamente), pues esta síntesis extrema no puede acudir a la conciencia como una pequeña parte entre otras de un sistema acabado, porque la inteligencia no puede superar su finitud –, fallece la inteligencia y vuelve a ser sencillamente el acto languidecido. La inteligencia no tiene entonces nada mejor que entender más que el todo es uno, y que sin entender ella no puede existir».

La limitación del idealismo fichteano, desde un punto de vista puramente teórico, yace en que él tiene el fundamento de la limitación no en el Yo, sino en la oposición. Fichte circunscribe la construcción o, mejor dicho, la reflexión, en el estrecho lugar de la reunión de la yoidad pura y empírica (el sujeto-objeto subjetivo) y toma la forma de la tesis, antítesis y síntesis de un modo meramente lógico. El Yo, que aquí es principio, es para el autor lo construido, es así lo verdaderamente trascendental, exponiendo una jerarquía de acciones que yacen más allá del Yo. La forma de la tesis, antítesis y síntesis se repite tanto en particular como en conjunto, resultando ser el tipo de una organización real y general.

La envergadura objetiva y la relación universal que revela la idea del autor por lo menos en este dispositivo se juzgará en lo siguiente. Y es que, en la construcción de la materia, tal como aparece en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de Kant, suponen para él la única prueba de una construcción con la conciencia: “¿Qué es, –dice el autor–, la materia primitiva construida? Nada más

que una modificación de aquella realidad primitiva, la cual abarcaba el producto del primer acto pensable expresado. Este producto era también el primer objeto. Conservo nuevamente un objeto derivado o, mejor dicho, limitado en el espacio. En consecuencia, consiste también la esencia de la materia en lo negativo y en lo positivo, por donde ella colma el espacio. Lo que vale sin embargo para esta materia, debe valer también para aquella otra materia, siendo a tal efecto determinada e individualizada. La materia determinada es además un producto, y tiene por tanto la limitación de tal producto, ya que la naturaleza surge para mí por medio de su construcción y toda construcción es un producir. Por tanto, este dualismo concurre como lo esencial en toda construcción, pues debe proporcionar también la única aclaración liberadora de toda aparición. Algo que no puede aclarar ningún atomismo, ninguna química mecánica, ninguna psicología material, ningún hilozoísmo y ninguna propiedad oculta, debe de ser comprendido a través de este principio. La cohesión incluso, así como el cuerpo determinado y sus propiedades, deben al menos una vez poder desarrollarse y relacionarse justo de esa manera. Ya se tiene en la doctrina de la naturaleza la elasticidad, y quizá este concepto ha sido demasiado poco aplicado. Por lo menos debe de suponerse la causa de que la polaridad, que se encuentra de cierto en los cuerpos, puede llegar a encontrarse derivada de esta elasticidad o poder relacionarse con ellos. Tanto más son ambas aparentemente una mera modificación del general dualismo. Sin filosofía de la naturaleza no hay ciencia de la naturaleza. El único propósito verdadero del estudio (empírico) de la naturaleza puede estar al margen de su aplicación, y traer también el conocimiento de la naturaleza a una relación completa y necesaria con esta metafísica de la naturaleza”.

Es altamente gratificante, bajo la marea de libros sobre filosofía que aparecen en Alemania, lo cual da cuenta de la increíble insensibilidad en que nos encontramos, la falta de formación e incluso la falta de conocimiento histórico de la filosofía de estos autores, encontrar un pensamiento tan extraño en el estado actual de la ciencia a tenor del conocimiento y enjuiciamiento hecho sobre los trabajos existentes.

En la nota del prólogo del traductor entrego al autor, para la publicación de esta obra, el juicio y la opinión general en favor del gobierno para la toma de posesión de la cátedra en filosofía teórica de Upsala: «Solo –añade él–, para la clara nitidez, el conocimiento completo de las cosas, el vivo interés en la ciencia y en su ampliación, se plantea la tarea de esta dura y explícita disertación, y de un modo parecido, también sus propiedades inofensivas, como deben ser los rasgos preponderantes de todo profesor apropiado. Solo a un hombre merecedor de elogio, le correspondería la felicidad y la admiración de poder ser denominado profesor de filosofía».