

## Ontología negativa. Ecos de la mística eckhartiana del *esse absolute* en la egofanía idealista

Vicente Llamas Roig  
Pontificia Universidad Antonianum (Murcia) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/dmae.92070>

Recibido: 21 de octubre de 2023 / Aceptado: 14 de noviembre de 2023 / Publicado: 1o de abril de 2024

**Resumen:** La ontología negativa de Eckhart tendrá un profundo impacto en el idealismo alemán. No sólo la réplica a la distinción eriugeniana de naturalezas (*naturans / naturata*), también la idea de auto-revelación trinitaria parece prefigurar las bases de la fenomenología del espíritu. La *Abgeschiedenheit*, criba de peculiaridades del ser encauzada al *esse absolutum* (no-ser determinado), dejaría indeleble impronta en la parusía del Yo puro o en-sí, no contraído a yo empírico (no un ser omnímodo superior al yo inmanente sino su condición de posibilidad), y en la inyección de categorías autopoyéticas por interacción universal Yo / no-Yo con la que Fichte pretendiera conjurar la sombra del noumeno kantiano. El Yo absoluto, al pensarse a sí en plena identidad consigo mismo (intuición de sí no objetivante, tesis sustentada en un principio de identidad auto-posicional) detona la antítesis a un no-Yo en demanda de una síntesis ulterior: Yo (transcendental) opongo en el Yo (conciencia) al Yo divisible (yo empírico) un no-Yo divisible (naturaleza). Yo empírico y naturaleza se limitarían mutuamente, mas la suspensión de esa recíproca determinación (lo que uno es, no lo es otro, dentro de una identidad, pues “uno es lo que otro no es”) no revertiría la tesitura autogenética del Yo absoluto (autoconciencia), como la supresión de caracteres que alivia la tensión ontológica del *esse proprium* en la vía mística eckhartiana se orienta a la radical indeterminación del *esse purum*. Los dos niveles de racionalidad diferenciables en la antítesis dialéctica, teórico (en cuanto el yo está determinado por el no-yo: conocer es sentirse afectado por lo-otro, como si el no-yo limitase al yo; conocer lo-otro es su determinación sobre el yo, que construye a priori el no-yo para poder pensarlo como objeto) y práctico (en tanto el yo está determinado al no-yo) se disipan, restando la auto-conciencia (*¿ipsum intelligere?*). La apertura transcendental del yo a la alteridad, más allá de la inmediata auto-identidad [“la autoconciencia es en-sí y para-sí en cuanto que y porque es en-sí y para-sí para otra autoconciencia (*gegenseitig anerkennen*)”, apunta Hegel], se nutre asimismo de ecos del *ledic-sein*. Este ensayo rastreará tangencias de mística renana e idealismo post-kantiano.

**Palabras clave:** Idealismo, ser propio, Yo, noumeno, adnihilación.

### [en] Negative Ontology. Eckhartian Mysticism Echoes of the *esse absolute* in Idealistic Egophany

**Abstract:** Eckhart's negative ontology will have a profound impact on post-Kantian idealism. Latent the Eriugenian distinction of Natures (*naturans / naturata*), the idea of Trinitarian self-revelation seems to prefigure the bases of the phenomenology of the spirit. The *Abgeschiedenheit*, sieve of particularities of being aimed to overcome *esse absolutum* (not-being determined) would leave its mark on the parousia (*παρουσία*) of the pure I or I-in-itself (*das Ich*), not contracted to an empirical I (not an all-embracing being superior to the immanent I but its condition of possibility), and in the inception of autopoietic categories by universal interaction I / not-I (*das Nicht-Ich*) with which Fichte intended to conjure the shadow of the Kantian noumenon (*νοούμενον*). The absolute I, thinking of itself in full identity with itself (non-objectifying self-intuition, thesis supported by a principle of self-positional identity) triggers the antithesis to a non-I in demand of a further synthesis: The I opposes a divisible non-I to the divisible I (all in the I). Empirical I and nature limit each other, but the suspension of that reciprocal determination (what one is, another is not, within an identity, since “one is what another is not”) would not reverse the autogenetic position of the absolute I (self-consciousness), as the suppression of characters that relieves the ontological tension of the *esse proprium* in the Eckhartian mystical path is oriented to the radical indeterminacy of the *esse purum*. Two levels of rationality differentiable in the dialectical antithesis, theoretical (as the I is determined by the not-I) and practical (as the I is determined to the not-I) dissipate, subtracting self-consciousness (*ipsum intelligere?*). The transcendental opening of the self to otherness, beyond immediate self-identity (“self-consciousness exists in and for itself insofar, and

by the fact that, it so exists for another; that is, it exists only in being acknowledged”, Hegel argues), is also nourished by echoes of the *ledic-sein*. This essay will trace tangents between Rhenish Mysticism and post-Kantian Idealism..

**Keywords:** Idealism, Absolute being, Self-consciousness, Noumenon, Annihilation.

**Sumario:** 1. Introducción: Parusía del Yo absoluto. 2. Negación del *esse hoc* como identidad en el *esse absolute*. Prioridad operante del *esse* sobre el *intelligere* en la escena creatural. 3. Fisiología de la negación en el idealismo post-kantiano. Egosfera de propiedad eidética. 4. *Nichtsey* y *Sey* des Absoluten: superación de la ontología apofática en la génesis del Espíritu. 5. Epílogo: finalismo intrínseco en la disolución de la negatividad y liturgias de la inmanencia. 6.1. Fuentes. 6.2. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Llamas Roig., V. (2024). Ontología negativa. Ecos de la mística eckhartiana del *esse absolute* en la egofanía idealista. *De Medio Aevo* 13/1, 153-175. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.92070>

## 1. Introducción: Parusía del Yo absoluto

El idealismo alemán enlaza con la metafísica eckhartiana del *esse absolute*. Carl Schmidt advertía una *comunidad espiritual (Geistsgemeinschaft)* entre la filosofía de la religión de Hegel y los sermones alemanes del maestro renano<sup>1</sup>. Diversos estudios contemporáneos inciden en motivos transversales a la mística negativa y el idealismo post-kantiano<sup>2</sup>.

Si bien la autopoición activa del sujeto en el ejercicio de la libertad presagia la eclosión de un Yo cuya identidad formal abunda en determinaciones con simétricas contra-determinaciones en la apófasis de sí, devastadora para la mística por desamortización psíquica de *quod est (ledic sein)*, ese Yo transcendental, en su advenimiento en lugar de lo simplemente humano, podría haber adquirido en

Fichte cariz divino como absoluto (el ser de Dios en el hombre posibilita la libertad o la esencia de la humanidad consistiría en la libertad conforme a la voluntad divina: “Menschheit Wesen ist nichts, denn diese mit dem göttlichen Willen über ein stimmen sollende Freiheit”<sup>3</sup>). Aun cuando en ese sentido pareciera traicionar, si no combatir, la espiral de drástico despojamiento que propugna Eckhart, la maniobra ético-existencial de autopoición no deja de tener cierta conexión con el *Abgeschiedenheit* del sermón *Vom edlen menschen*, al punto que el *supra-egocidio* que busca la unión mística pudiera leerse como una absorción de la posición ontológica del Yo aniquilado por la misma divinidad.

La desposesión para internarse en un Dios mudo ante los estragos de la pandemia que azotara a Occidente en el ocaso de la Escolástica augura algo más que el colapso de la aviesa faz *ad Deum* de una inteligencia itinerante en diáspora terrenal, el desahucio divino de la *φύσις* es preámbulo de la parusía egológica en la *era orgánica del noûs monofacial*: la criatura se desnuda para hundirse en su Dios, pero el dramático despojamiento es un subterfugio, una estratagema prometeica de usurpación. Resurgirá el alma de la inmersión en su Dios, que encubría un solo propósito: arrebatarle la soberanía, arrogándose el *esse absolute* sobre el que refundar la naturaleza. El expolio del atrio sagrado de peregrinación anuncia el despertar de una razón postrada durante siglos ante el misterio, subyugada a la *auctoritas*, que sellará un pacto fáustico de *vida fría* para librarse de ancestrales servidumbres; el saqueo consecuente a la enajenante fantasía onírica de un *noûs* alienado que pretendiera mitigar su congénita ametropía *ad supra* con la lente correctora del defecto de convergencia que le extenuara en la *era del super-yo*: la metátesis del *noetón* (ensidad inteligible) en *nooúmenon* (ensidad transinteligible, externa a la cobertura de las formas *a priori* de la sensibilidad) depone la competencia epistémica de la metafísica.

Al delirio teofánico de una razón que incurriera en anamorfosis (*super-yo*), absorta *ad supra*, acosada por la peste negra que la empujara al *supra-egocidio*

<sup>1</sup> Carl Schmidt, “Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters”, *Theologische Studien und Kritiken. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie* 12 (1839): 663-744.

<sup>2</sup> Quero Sánchez distingue dos corrientes al respecto, una surgida en torno a las ediciones del *Corpus Philosophorum Teutonicum Medii Aevi* (K. Flasch, B. Mojsisch, L. Sturlese, ...), autores que encuadran la innovadora metafísica eckhartiana en un sector dominico antitomista de los siglos XIII-XIV en el que se inscribirían Teodorico de Freiberg o Bertoldo de Moosburg, remontándose a los trabajos de Bruno Nardi [“La dottrina d’Alberto Magno sull’inchoatio formae”, *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell’Accademia dei Lincei*, Ser. VI, vol. XII, fasc. 1-2 (1936): 3-38]. Una segunda corriente (W. Beierwaltes, Th. Kobusch, J. Halfwassen, ...) celebra a Eckhart como precursor del idealismo moderno en continuidad con la tradición neoplatónica. Los críticos con una u otra corriente son numerosos [Cf. Alois M. Haas, “... ‘das Personliche und Eigene verleugnen’: Mystische Vernichtigkeit und Verworfenheit sein selbst im Geiste Meister Eckharts”, en *Individualität*, ed. Manfred Frank y Anselm Harverkamp (München: Fink, 1988), 106-122; Otto Langer, “Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart”, en *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, ed. Kurt Ruh (Stuttgart: Metzler, 1986), 17-32; Niklaus Largier, “Negativität, Möglichkeit, Freiheit. Zur Differenz zwischen der Philosophie Dietrichs von Freiberg und Eckhart von Hochheim”, en *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft (Freiberger Symposium, 1. O. -13. März 1997)*, ed. Karl-Hermann Kandler, Burkhard Mojsisch y Franz-Bernhard Stammkötter (Amsterdam / Philadelphia, 1999), 149-168; Katharina Ceming, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999)]. Cf. Andrés Quero Sánchez, *Sein als Freiheit: Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes* (Freiburg: Karl Alber, 2004).

<sup>3</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Staatslehre (1813)*, *FsW IV*, 523 [Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, ed. Immanuel H. Fichte, Band IV (Berlin: Veit & Com., 1845); reprod. *Fichtes Werke*, Band IV (Berlin: Walter De Gruyter, 1971), 523].

místico, seguirá un tibio fervor antropocéntrico exacerbado hasta la egolatría. Restará al usurpador sofocar el secreto anhelo de una esquivo divinidad, la nostalgia de la gran *quimera ausente* que sigue hostigándole en incómodas transfiguraciones (idea innata de infinitud, *Natura* naturante, mónada primitiva, *Deus absconditus* de la *vía del agrado* que transita *l'esprit de la finesse*, elevado sobre el *Deus revelatus* luterano; *ens rationis ratiocinatae / νοούμενον*) hasta el completo naufragio en la inmanencia por demolición del ideal transcendente. El *ἔσχατος* intrahistórico como designio de especie, la fe ilimitada en el progreso humano sobre una *ἐπιστήμη* aliviada del oscuro volumen del nómeno, exonerada de su lesivo influjo: el individuo queda huérfano de destino transcendente. El fin de la utopía inspiradora, el espejismo de Ítaca, no dilucidable en el éxodo vital pero con insoslayable ascendencia sobre los extravíos mundanos del *homini lupus*. El éxtasis del yo, su exaltada unción, se prolonga hasta el desgarró.

Abatido el nómeno, último vector de fuga racional *supra se* para el *lógos* bifacial, el peso del absoluto recae sobre la razón, no sobre el contenido de un *ens rationis* o un producto de ficción racional, sobre la misma razón: la entidad inteligible (epistémica) del paradigmático *noetón* muda en entidad metainteligible (ideal) nouménica; la caída del nómeno y ulterior síntesis onto-epistemológica que asimila el objeto al sujeto (identidad *en* y *por* el sujeto) transfunde la entidad o delega la incondicionalidad de la utópica carga racional del nómeno en el propio yo, asumiendo este el carácter absoluto cifrado en el ideal de razón. En el ruinoso escenario de desfiguración trófica del nómeno irrumpirá una conciencia líquida aquejada de un pernicioso *πάθος*, un espíritu melancólico que se abandona a la emoción (blandas máscaras de un yo declinante translucen la orgía subterránea del *ello*). La era secular del yo cederá a la epilógica del *ello*, el *lógos* pierde su delusoria faz *ad supra*, sustentada en el nómeno, monofacializándose, la *facies* epistémica concentrada en la mecánica natural, adepta al *φαινόμενον*, deja a la razón estancada en un discurso puramente técnico (secuestro del *lóγος* por la *τέχνη*), un régimen estacionario de espurias necesidades invasivo de la vacante nouménica convoca a la lógica difusa de la inmediatez y la emoción con sus éticas minimalistas de consenso que rehúsan toda deletérea solución de objetividad.

Agotada en el dispendio irracional del nómeno o en su vacío, la metafísica de la autodeterminación perdura hasta el egocidio endógeno o la aniquilación del yo *desde dentro* que profetiza Simone Weil contra la gravedad: el hombre sale de lo que le es propio para acoger a Dios, se eleva sobre su *esse proprium*, el menos íntimo, reniega de su ser *para sí*, y no reclamando nada *para sí* ansía a su Dios, amándole *de la misma forma que para sí mismo*.

La tragedia de la filosofía contemporánea será su denodado esfuerzo por salvar la dualidad fenómeno / nómeno, arruinando con él la bifacialidad de un *lógos* errante que, privado de ideal transcendente, vagará, sonámbulo, por escenarios distópicos, ensayando rituales de fobias, la mímica fúnebre del exilio, el eterno retorno a lo dañado del condenado a una víspera lívida, inhóspita, a la reclusión en una angosta estancia anegada de una luz hueca, casi deshecha, cercada por las sombras, bajo el ritmo quimérico y

grotesco de una misma hora repetida sin norma hasta el desgarró o la apatía, llena de tedio invernal.

## 2. Negación del *esse hoc* como identidad en el *esse absolute*. Prioridad operante del *esse* sobre el *intelligere* en la escena creatural

De suyo, la criatura es nada:

“Ornnes creature sunt unum purum nihil. Non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil”<sup>4</sup>.

El verdadero ser de lo creado no es un ser propio, sino un *esse absolute* en Dios. La realización de un ser natural determinado que distinga a una criatura como tal de las demás se opone al acontecimiento en la indistinción que le procura verdadera identidad y ocasión ontológica: cuanto más determinada en su ser (*esse hoc*), menos es en sentido absoluto<sup>5</sup>. Los caracteres determinantes de un *esse proprium* alejan del *esse proprie*, indeterminado (tesis central en la metafísica eckhartiana: Dios es *esse, indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur*)<sup>6</sup>.

La finitud distintiva, en los límites que demarca al ser recibido una esencia delineada, se disipa en la nada, así que la infinitud intensiva como posición absoluta del ser tendrá connotación negativa, suma perfección por no sujeción a fin. Subliminal, el tópico tomasiano del «*esse per se subsistens, non receptum in aliquo*», diverso del «*esse in alio*», limitado por recepción o participación, *esse habens, non esse subsistens* (como la «*albedo subsistens*» diferiría de toda «*albedine existente in subiecto*»)<sup>7</sup>, o el aria «*creatura Deo*

<sup>4</sup> Meister Eckhart, *Predigten*, 4, DW I, 69<sup>a</sup>-70<sup>r</sup> [*Die deutschen Werke*, Band I, ed. Josef Quint (Stuttgart, 1958), pp. 69-70, lín. 8-7]: “Alle crēatūren sint ein lüter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sīn oder iht sīn: sie sint ein lüter niht. Swaz niht wesens enhāt, daz enist niht. Alle crēatūren hānt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kerte sich got ab allen crēatūren einen ougenblik, sō wiirden sie ze nihte. Ich sprach etwenne und ist ouch wār: der alle die werlt naeme mit gote, der enhaete niht mē, dan ob er got alleine haete. Alle crēatūren hānt niht mē āne got, dan ein mücke haete āne got, rehte glīch noch minner noch mē”.

<sup>5</sup> Meister Eckhart, *Traktate. Liber Benedictus*, II. “Von dem edeln menschen” / “Von abegescheidenheit”, DW V, ed. Josef Koch (Stuttgart, 1963), 230<sup>r</sup>: “Ja, ie mēr wir eigen sīn, ie minner eigen”.

<sup>6</sup> Meister Eckhart, *Expositio Libri Sapientiae*, n. 154, LW II, 490<sup>r</sup>-<sup>10</sup> [*Die lateinische Werke*, Band II, ed. Konrad Weiss, Heribert Fischer, Josef Koch und Loris Sturlese (Stuttgart, 1992), p. 490, lín. 7-10]; *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 99, LW III, ed. Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese und Albert Zimmermann (Stuttgart, 1994), 85<sup>13-14</sup>: “Dei proprium est esse indistinctum et ipse sola sua indistinctione distinguitur, creaturae vero proprium est esse distinctum”.

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 7, art. 1, ad 3, *Opera omnia*, editio Leonina, Vol. IV (Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1888), 72b; *Summa contra gentiles*, I, c. 43, *Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. XIII (Romae, 1918), 124a; *Quodlibet II*, q. 2, art. 1, *Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. XXV (Romae, 1996), 214b: “de qualibet autem creatura predicatur [scil. ens] per participationem: nulla enim creatura est suum esse, set est habens esse”; *Commentarium in Aristotelis libros posteriorum analyticorum*, II, lect. 6, 3, *Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. I (Romae, 1882), 347a: «in solo enim prima essendi Principia, quod est essentialiter ens, ipsum esse et *quidditas* eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et *quidditas* entis”.

*comparata invenitur quasi nihil*<sup>8</sup>, que Eckhart transformará profundamente en su revisión de la teoría de la analogía<sup>9</sup>: el ser no se halla *formaliter* en lo creado, solo *Deo analogatur*<sup>10</sup>. El ser de Dios no constituye la forma propia de la criatura, esta no es por sí misma, sino en la medida en que se ordena o análoga a Dios (relación asimilativa *esse substantiarum ad esse subsistens*)<sup>11</sup>. Cuando a Dios se le presenta como *vivum* o *vivens*, se advierte que lo vivo *era en la misma vida (quod factum est in ipsa vita erat)*<sup>12</sup>. Ninguna creación se dirá formalmente «ser» por un *esse proprie* reconocible en ella sino *per respectum ad esse absolutum*; no se declara «buena» en un aspecto transcendental inherente a su entidad (*creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente / bonitate increata sicut forma exemplaris*) sino por asimilación a la bondad divina misma. En sí, no es *aliquid*, siquiera algo insignificante (*quid modicum*), es pura nada: *unum purum nihil (eine lûther niht)*, contra el dictamen del *Votum Avenionense*, que persiste en preservar la dignidad ontológica del «*aliquid in seipsis et secundum se ipsa formaliter per actionem creantis*» para la entidad finita por más que se halle supeditada al don divino (la dependencia real del creador habría de fundarse en entidad real *-cum realis dependentia fundetur in reali*

*entitate*). La apuesta ontológica realista por un *esse reale* propio en aras de un cierto esplendor creatural es censurada por la dialéctica negativa.

Si el *esse proprium*, ser determinado del ente en su finitud (*esse hoc*), da cauce al *purum nihil*, la culminación del *esse absolute* exigirá una adnihilación, precisamente la aniquilación del ser distinto<sup>13</sup>: ser en sentido absoluto significa no ser determinado (*non esse hoc*), la plena identidad de lo indistinto. *Ipsum intelligere* se alza en fundamento del mismo ser divino<sup>14</sup>: «entender» es superior y de condición dispar al ser (*intelligere est altis quam esse et est alterius conditionis*). En una visión integral de la realidad de corte neoplatónico, la prioridad operante del *intelligere* sobre el *esse* responde a la relación causa-efecto: la causa de *todo lo que es (esse extra causam)*, Dios *in quantum causa primera o puritas essendi (esse in causa)*, es el mismo inteligir subsistente (*ipsum intelligere*), en tanto el *esse* (ser fuera de la causa) sería efecto inaugural del orden creado, *prima rerum creaturarum*, fruto divino de *ebullitio* -surgido de sí- (*Liber de Causis*, IV.1)<sup>15</sup>, renta externa del *intelligere*<sup>16</sup>. Cuanto es, en tanto es creado o efectiva manifestación de *esse* (el *esse absolutum* representaría a la creación en su conjunto, la *puritas*

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, art. 3, ad 18, *Opera omnia*, ed. Leonina, vol. XXII, 54b.

<sup>9</sup> Existencia propia de Dios y de la criatura correlativas. Mojsisch refiere una correlacionalidad unívoca (*univoke Korrelationalität*), característica de la metafísica eckhartiana, en yuxtaposición a la relacionalidad monocausal (*monokausale Relationalität*) o relacionalidad analógica (*analoge Relationalität*) en el modelo jerárquico tomista. Cf. Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit* (Hamburg: Meiner, 1983), 57.

<sup>10</sup> Meister Eckhart, *Sermones et Lectiones super Ecclesiasticum cap. 24*, n. 52-53, *LW II*, ed. Konrad Weiss, Heribert Fischer, Josef Koch und Loris Sturlese (Stuttgart, 1992), 280<sup>o</sup>-281<sup>o</sup> / 282<sup>o</sup>-283<sup>o</sup>: «Rursus nono advertendum quod distinguuntur haec tria: «univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vera per diversas rei differentias, analoga vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed «per modos» unius eiusdemque rei simpliciter. Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, quia nihil vini in se habet. Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quod analogantur, deus scilicet [...] Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alia».

<sup>11</sup> Rolf Schonberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (Berlin/Nueva York: De Gruyter, 1986), 173: «keine Relation zwischen Substanzen, sondern das Sein endlicher Substanzen ist diese Relation zu Gott».

<sup>12</sup> Meister Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, *LW III*, n. 62, 51<sup>o</sup>-52<sup>o</sup>: «Ad cuius evidentiam sciendum quod vivum sive vivens omne, quod est ex se ipso vel a principio intra et in ipso movetur [...] quod proprie non vivit omne, quod habet efficiens ante se et supra se, sive finem extra se vel aliud a se. Tale est autem omne creatum. Solus deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est. Hoc est ergo quod hic dicitur: quod factum est in ipso vita erat».

<sup>13</sup> Meister Eckhart, *Predigten*, 1 [DW I, 142-8], 6 [DW I, 107<sup>o</sup>-109<sup>o</sup>], 29 [DW II, ed. Josef Quint (Stuttgart, 1971), 89<sup>o</sup>-7], 76 [DW III, ed. Josef Quint (Stuttgart, 1976), 321<sup>o</sup>-322<sup>o</sup>].

<sup>14</sup> Meister Eckhart, *Quaestiones Parisienses*, q. 1, *LW V*, ed. Josef Koch, Bernhard Geyer, Erich Seeberg, Heribert Fischer und Loris Sturlese (Stuttgart, 2006), 40<sup>o</sup>-7: «Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse». Contra la tesis de Duns Escoto, *Reportata Parisiensis I*, d. 8, q. 1, *Opera omnia*, ed. Vivès XXII, París 1894, 153a-b: «intelligere non est primum in Deo, nec primum dans esse divinum, sed primum dans esse divinum esse; tum quia operatio non potest esse prima ratio essendi; tum quia intelligere presupponit rationem objecti et potentire; haec autem praesupponunt rationem entis; ideo intelligere non est primum dans esse divinum». La máxima escolástica «*agere sequitur esse*» impone un fundamento ontológico a las acciones inmanente o transitiva, el *esse*, a la postre, un ser suppositado o hipostasiado («*actiones sunt suppositorum*»). Aun la potencia en su prioridad ontológica como *modus o ultima differentia entis* sería fundamento de acción. En el *modus eliciendi* libre, la indeterminación activa (*potest se determinare o indeterminatio ad opposita*) que hará de la voluntad el principio *simpliciter* racional, se detecta potencia como modalidad ontológica matricial para el ejercicio volitivo. La hegemonía de la voluntad libre divina, ajena a la necesidad natural o intelectual, sigue una línea opuesta a la concepción eckhartiana (e idealista) del accidente como aquello que adolece de ser propio (*Quaestiones Parisienses*, q. 1, *LW V*, 46<sup>o</sup>-47<sup>o</sup>: «Unde, sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, quae est ens formaliter ---et sibi competit esse formaliter-, accidentia non sunt entia nec dat esse substantiae, sed accidens bene est quantitas aut qualitas et dat esse quantum aut quale: extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dat esse nec est ens»).

<sup>15</sup> Werner Beierwaltes, «Eckhart et le livre des causes», *Revue des sciences religieuses*, 68, n° 2 (1994): 159-172. El recurso neoplatónico de «*Être-dans*» y «*Être-au-dessus de la cause*» que evoca Beierwaltes haría del Uno fundamento de «*Todo en Todo*» («*l'Un lui-même est en tant que fondement de Tout en Tout et simultanément au-dessus de Tout*» -165-).

<sup>16</sup> Diversos autores han abordado la temática de la identidad en Dios de *quidditas* y *annitas (cum in deo esse sit idem essentiae)* y los problemas que suscita la concepción de la divinidad como *intelligere (Quaestio I)* o como *esse (Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem)*: Fernand Brunner, «Eckhart ou le goût des positions extrêmes», en *Voice Maître Eckhart*, ed. Emilie Zum Brunn (Grenoble: Jérôme-Millon, 1994), 209-230.

essendi invoca a Dios-causa), remite al *intelligere* en su prominencia causal.

Dos planos conjugados con prelación quiásmica: preferencia del *intelligere* (principio fundante) sobre el *esse* (primera creación o prioritario hábito constitutivo en la jerarquía cósmica) en la abstracción total de lo real que grava la relación causa-efecto (*Quaestio I*) / primacía del *esse* en el orden metafísico creado (el *esse* como primicia cósmica, fundamento ontológico *intra muros* de vida y de toda operación vital, del *intelligere* entre otras, principio “más íntimo y próximo al viviente y a la criatura que intelige”<sup>17</sup>). Será, pues, el *esse*, primario en el régimen finito, lo más radicalmente expuesto a la anonadación, el más recóndito reducto expugnable, sin embargo: cuando la causa universal segunda depone su influjo sobre una cosa -reza la proposición I.3 del *Liber De Causis*-, la causa universal primera no se retrae (*causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda*)<sup>18</sup>, no desiste en su virtud precedente, de ahí que en la supresión del *esse* creado no quede el hombre nadificado, desasistido de ser propio no sucumbe a la nada, antes bien, supera la nada como signo de *esse creatum*, ingresando en el *esse absolute*. Como si una inteligencia mendiga abdicara de la luz, no se aviniera ya más a las formas en las que solo halla *páthos*, arrancándose el nombre para que la muerte no pueda encontrarla, el egocidio místico se ha consumado.

En el orden metafísico de la escena finita, lo más íntimo y menos propio de la criatura es el *esse*. La deconstrucción del ser humano detraería en una fase preliminar al adamita su racionalidad, la más específica determinación; despojado de potestad o virtud racional, no habría hombre, solamente viviente sensible. La abstracción del viviente más allá de la vida

compromete al *esse*<sup>19</sup>. El plan metafísico de disposición de causas en el efecto presenta a la causa primera como la más impropia, la causa universal que no retira su virtud del ente cuando las demás han cedido en el máximo grado de abstracción. Suspendida la vida, permanece el *esse* vacío de toda determinación: el *esse hoc* se descubre como *esse tantum* al desvanecerse los demás caracteres; bajo cualquier determinación que haga del ente «*hoc esse*» subyace el ser desnudo, desprovisto de rasgo alguno, el *esse* en su plena indeterminación y primacía lógica sobre el *esse hoc*. El *esse communis* es lo menos propio, lo más inespecífico en el panorama creatural y, a la vez, lo más íntimo al ente finito, base ontológica de la creación. La senda del *esse absolutum* está despejada. El fondo común de proliferación creatural, el *esse*, marca la cadencia *in naturalibus*, y pues en ese régimen *quanto est aliquid magis suum proprium alicui, tanto minus est suum et minus sibi propinquum*<sup>20</sup>, el *intelligere* aleja al hombre del puro *esse* (desamortización de *quod est* psíquico primordial en la *adnihiliatio*: solo un *esse* desasido, vacío de contenido quiditativo, puede aspirar a ella, ya que, cuanto más contraído por un *quod est* hocceizado, mayor *quiddificatio* del *ens* bajo sucesivas determinaciones contractivas, más distante del *esse sensu absoluto*; cuanto más determinadamente se es, menos se es absolutamente; cuanto más íntima o comúnmente es la criatura -*esse in sensu communi*-, menos propiamente es -*esse sensu proprio*-). Los principios determinantes en la constitución del finito (*vivere / intelligere*), solícitos de uno indeterminado susceptible de contracción quiditativa, el principio más común o impropio, el *esse*, indispensable para la actualidad creatural (*Deus est esse*: Dios, efecto de sí en la procesión causal, el quiasmo arqui-co *esse - intelligere*, su preeminencia cruzada, vaticina la *causa sui*).

Si el canon explicativo (*explicatio causae in effecto*) antepone al *esse* (principio superior en la enigmática jerarquía metafísica de la finitud, seguido de *vivere* e *intelligere*), el complicativo (*complicatio effecti in causa*) privilegia al *intelligere*. Como *noésis* noesiva, Dios no es nada determinado diverso del conocer racional mismo<sup>21</sup>, más allá del ser que incoa la dicotomía *anti / hypo-keímenon*. El intelecto es actualmente *nada* en los entes antes de inteligir -asegura Aristóteles-<sup>22</sup>, pura potencia sin naturaleza o semblanza alguna, si bien no hay en la concepción del Estagirita cláusula de anonadamiento de lo determinado que enlazase al «no-ser» con el «deber ser», subrepticia, en cambio, en la ontología negativa eckhartiana como una exigencia ético-existencial. Por obediencia, el hombre desatiende su *esse proprium* (“sale de lo que le es propio”) para elevarse sobre él hacia el *esse absolute*. La conexión con el idealismo está gestada: «*veritas est*

<sup>17</sup> Meister Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, n. 426, 361<sup>7-11</sup>: “in naturalibus quanto est aliquid magis suum proprium alicui, tanto minus est suum et minus sibi propinquum [...] esse communis est quam vivere et intelligere, et quo minus proprium, magis intimum, proximum et suum viventium et intelligentium. Hoc est ergo quod, hic dicitur: mea, non mea”. La secuencia jerárquica de figuras en el plan metafísico cósmico sería: *esse - vivere - intelligere* (determinaciones del *esse* propias de la criatura). En atención a *Liber de Causis* I.7 [ed. bilingüe de R. Águila Ruiz, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001]: “Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deiende vivum, postea homo”. Si el nivel superior de abstracción comprende la realidad global, expeditivo de un principio último sobre la relación causal meta-universal (*intelligere*), un grado de abstracción menor discurre (*ad intra*) sobre el efecto primero del *intelligere* (extradición del *esse*: *prima rerum creatarum*), que será, a su vez, por analogía, causa universal en el plano de la finitud: el *esse* sería *causa longinqua* en el escenario metafísico de la creación, condición común de posibilidad para lo demás (*nihil tam conveniens, nihil tam intimum et coniunctum effectui et rei cuilibet quam esse ipsum et causa sua prima*), a él seguiría la *causa propinqua* «*vivere*» (*vivum* opera bajo irradiación del *esse*), y a ésta, *homo* (orden específicamente humano). El carácter remoto del *esse* como causa le concede superior dignidad en el ámbito creatural, con ostensiva soberanía causal en la constitución de la entidad finita (*esse vehementius causa homini quam vivum ... quam rationalitas -Liber de Causis* I.9-10), postulándose entonces como causa última a derrocar en la adnihiliación.

<sup>18</sup> *Liber De Causis* I.3: “Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsam”.

<sup>19</sup> *Liber De Causis* I.11: “quando removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensible, et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse”.

<sup>20</sup> Meister Eckhart, *Traktate. Liber Benedictus*, II. “Die rede der unterscheidung”, DW V: “Ja, ie mer wir eigen sin, ie minner eigen”.

<sup>21</sup> Meister Eckhart, *Predigten*, 43, DW III, 431<sup>2-4</sup>: “Got ist niht; niht alsô, daz er âne wesen sî: er enist weder diz noch daz, daz man gesprechen mac; er ist ein wesen ob allen wesen. Er ist ein wesen weselôs”.

<sup>22</sup> Aristóteles, *De anima* III, 4, 429a 24.

*ratio omnium*» (*ipsa divina se ipsis sunt vera*)<sup>23</sup>. Lo real es lo racional, la verdad en su condición absoluta (no-ser determinado) como expresión de racionalidad:

“La verdad es algo tan noble que si dios pudiera apartarse de ella [no siendo entonces aquello en que consiste su ser esencial], yo querría adhirirme a la verdad y abandonar a dios”<sup>24</sup>.

El pulso estructural que aprecia Eckhart entre *esse* e *intelligere* se vislumbra en el momento disolutivo de reducción onto-epistemológica hegeliana de objeto a sujeto: la identidad absoluta se alcanza *en y como* sujeto por reconversión del objeto en él con absorción del *Sein* por el *Denken*, la reconducción del *ser a pensar*. Antes, en *Meditaciones metafísicas* II, Descartes se interroga a propósito de la vigencia del ser en el *cogito*: “Yo soy, yo existo, ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense”<sup>25</sup> ... Abortado el *intelligere*, cesa el *esse*. Aunque subjetivado aquí, no subsistente, *intelligere* delata la apropiación por el Yo sustantivo de la posición preeminente que la mística especulativa reserva a la divinidad.

### 3. Fisiología de la negación en el idealismo post-kantiano. Egosfera de propiedad eidética

Para el idealismo, el ser acaece como negación del ser de lo determinado. El ser es la libertad desamparada en la pura indeterminación, la ausencia de toda determinación en el despliegue de la actividad racional. Como en la metafísica eckhartiana, *intelligere* se erige en *fundamentum ipsius esse*. El ser *sensu absoluto* es no-ser determinado: Dios es nada, no en el sentido de una carencia de ser, sino en el de no-ser «esto» o «aquello» determinado de lo que quepa tratar, un *ser sin ser* (*ein wesen weselôs*) o más allá de todo ser propio (*esse hoc* o *sensu proprio*)<sup>26</sup>.

Si la coronación del ser *sensu absoluto* en la metafísica eckhartiana confirma la negación del ser en sentido propio (*esse proprium*: en su ser propio, la criatura es pura nada; *esse absolute* implica *non esse hoc*), para Fichte, todo ser propio de un yo empírico es no-ser y limitación de ser verdadero<sup>27</sup>, “existencia par-

cial y defectiva de la existencia divina, una negación del ser”<sup>28</sup>. La vida verdadera salva el hiato existencial, no se darían en ella *dos entes diferentes existentes*, Dios y la criatura, ni *dos voluntades*, solamente una. Para ser *-sensu absoluto-*, el hombre debe *aniquilarse a sí mismo de modo perfecto, hasta la raíz*. La criba de lo taxativamente negativo elevaría sobre una vida más baja, *determinada por la existencia de lo propio*. El Yo fichteano no es un ente determinado, dotado de genuino ser subjetivo con capacidad de autoposición, la realización autoposicional de una potencialidad real en trance de ser (potencia egogénica insurgente en un *hypokeímenon* preexistente), sino el mismo acto de *ponerse a sí mismo*, en cierta manera, desde la nada. El Yo se pone a sí en el *deber acontecer* de su radical identidad, no en una simple expectativa de ser, transición de la posibilidad de ser a la realidad, antes

umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig-möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss”). Frontal al Yo, un principio de resistencia que le impone límites fácticos cuyo contenido debe ser transformado por exigencia racional del Yo, el No-Yo, en parte absoluto y no dependiente del Yo al serle dado (heteroposición prehabida), no pudiendo ser creado *ex nihilo* por este. El Yo es fundamento de la realidad del No-Yo, no en modo distinto a como él es fundamento de la determinación en sí mismo, de la determinación de su pasividad. Yo y No-Yo se insertan en el ámbito inferior de lo divisible (*Teilbarkeit*). El Yo es *Ideal-Grund*: “todo en su idealidad es dependiente del Yo, pero en relación con la realidad él mismo es dependiente, mas nada es real para el Yo sin ser asimismo ideal [en caso contrario no tendría noticia de ello]; por consiguiente, en él, fundamento ideal y fundamento real son una y la misma cosa, y aquella relación recíproca entre el Yo y el No-Yo es, a la vez, una relación recíproca consigo mismo”. Cf. Johann G. Fichte, *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, 412 [ed. Reinhard Lauth & Hans Jacob, *J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Stuttgart-Bad Cannstadt: Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog), 1964), Sección I, Vol. 2, 412]. Dos niveles del Yo: momento originario de ausencia de oposición (*tesis*: Yo absoluto = *Realität*, categoría de cualidad), momento de oposición del No-Yo (*antítesis*: compartición de realidad como yo y no-yo finitos, el Yo no es toda la *Wirklichkeit* o realidad mundana efectiva -categoría de modalidad-). La oposición Yo / No-Yo es dinámica e interna al Yo, trismo entre los dos momentos, el de identidad del Yo consigo mismo y el de fáctica escisión, la tensión entre su realidad absoluta en autoposición (libertad / apercepción transcendental kantiana) y su finita realidad efectiva como yo fenoménico o empírica subjetividad.

<sup>28</sup> Johann G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, GA I, 9, 148<sup>29-31</sup>-149<sup>26-36</sup>: “So lange nun aber, irgend ein Ich, noch in irgend einem Punkte der Freiheit steht, hates noch ein *eigenes* Seyn, welches ein einseitiges und mangelhaftes Daseyn des göttlichen Daseyns, mithin eigentlich eine Negation des Seyns ist [...] So wie durch den höchsten Akt der Freiheit, und durch die Vollendung derselben, dieser Glaube schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Daseyn, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen: da der Affekt, die Liebe, und der Wille dieses göttlichen Daseyns die Seinigen würden, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und eben derselbe Wille Alles in Allem ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu seyn begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. So balder sich aber rein, ganz, und bis in die Wurzel, vernichtet, bleibet allein Gott übrig, und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott [...] alles eigene Seyn ist nur Nichtseyn, und Beschränkung des wahren Seyns”.

<sup>23</sup> Meister Eckhart, *Prologi in Opus tripartitum, Expositio Libri Genesis et Libri Exodi*, n. 275, LW I, 1, ed. Konrad Weiss (Stuttgart, 1964), 412<sup>1-6</sup>.

<sup>24</sup> Meister Eckhart, *Predigten*, 26, DW II, 24<sup>10</sup>-25<sup>3</sup>.

<sup>25</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas* II (Madrid: Gredos, 1987), 21.

<sup>26</sup> Meister Eckhart, *Predigten*, 82, DW III, 431<sup>2-4</sup>: “got ist niht; niht alsô, daz er âne wesen sî: er enist weder diz noch daz, daz man gesprechen mac; er ist ein wesen ob allen wesen. Er ist ein wesen weselôs”.

<sup>27</sup> En una etapa inicial, Fichte funda su filosofía en la autoposición ideal del Yo puro, acción o «agilidad» real (no sustancia pensante) que sabe de sí por intuición intelectual, no determinada por nada superior (Johann G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FsW I, 98: “Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn”). Para el Yo, ponerse a sí mismo es su actividad pura: “el Yo se pone a sí, y es en virtud de este mero ponerse por sí mismo; y a la inversa: el Yo es, y pone su ser, en virtud de su nudo ser. A la vez, el Yo es lo actuante y el producto de la acción, lo activo y el resultado de dicha actividad; acción y hecho son una misma y sola cosa [...] «Yo soy» es la expresión de una acción-hecho, la única posible” (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 96: “Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und

al contrario, del *Sollen* (no, obviamente, la imputación periférica de Kelsen) a todas las posibilidades de ser determinado (*Sein*) conjuradas en él, sentencia Fichte: “Es heißt nicht: ich soll, denn ich kann, sondern: ich kann, denn ich soll”<sup>29</sup>.

El plan eckhartiano prospera: la causa primera es el *esse* en su valor más impropio, el *esse absolute*, al que se añaden las determinaciones subsecuentes (*vivere*, *intelligere*) que harán de él un *esse hoc*. Será por la razón que el hombre *obre en el no-ser*, siguiendo de tal modo a Dios, a diferencia de los entes *naturales*, que obran en el ser. Y como en la visión del maestro de Turingia, el Yo se manifiesta en su inteligir (razón, en rigor) a la que no concierne ser o subsistencia real alguna<sup>30</sup>, acto que no proviene de ser (subjeto - *esse hoc*) o *hypokeímenon* agente (*Akt ohne Agierendes*). La exigencia ético-existencial del *intelligere* en el

programa eckhartiano revierte en el *deber ser* que compromete a la razón egomórfica fichteana en su autoposicionamiento: más allá de la simple actitud epistemológica, la epifanía racional del Yo cobra vigor ético-existencial en el *deber ser*, abstinencia del mundo como realidad *en sí* o preexistencia a la actividad racional del *autoponerse*<sup>31</sup> (semejante a la purificación ético-existencial que anuncia Eckhart en el apartamiento, el *Abegescheidenheit* en que el espíritu se libera por aniquilación de lo determinado -*esse hoc*- o desafección de la voluntad de toda llamada creatural, el completo desapego de la creación de una voluntad libre -la libertad es Dios mismo-) para comprender la trama de nudos ontológicos con gravamen epistémico, distanciamiento sigiloso de los objetos mundanos en su plural calidad de *cosas en sí* para depurarse (¿es eso la *epojé* fenomenológica, la suspensión del semblante reificado de las cosas en su intencionalización y la ulterior reducción al *eídos* -plano de la conciencia pura- en curso al Yo puro transcendental, vívido en su esfera de propiedad o extroversión intencional?), sus-trayéndose a la degradación de ser *ein Produkt der Dinge, accidente del mundo (ein Akzidens der Welt)*<sup>32</sup>.

La *Thathandlung* que fundamenta las diversas formas de conocimiento es acción pre-teórica, soporte práctico de la razón, haciendo de la filosofía, cimentada en esa instancia pre-teórica, una ciencia de la experiencia vital antecedente a la relación sujeto-objeto en la total indistinción de Yo y No-Yo, aceptada como facticidad que repele toda justificación<sup>33</sup>. El ser del Yo fichteano no es explícitamente tematizado (no desempeña, al menos, una función significativa), ni reducido a fenómeno de autoconciencia, pero no queda sepultado en la autoposición activa - *Setzen* del Yo como principio de racionalidad práctica, antes bien, responde a una diagnosis ontogénica de la *praxis* existencial emitida sobre la relación *Seyn* (Yo absoluto) - *Daseyn* (Yo mundano) que conecta con el trinomio «*esse - intelligere - vivere*», mostrándose a sí, saliendo por sí mismo del ocultamiento, sin rebasar los límites de la conciencia<sup>34</sup>. El examen estructural

<sup>29</sup> Johann G. Fichte, *Ober den Grund unseres Glaubens an einer göttlichen Weltregierung*, GA I, 5, 352: “Nicht von der Möglichkeit wird auf die Wirklichkeit fortgeschlossen, sondern umgekehrt. Es heißt nicht: ich soll, denn ich kann, sondern: ich kann, denn ich soll”. Heidegger estima que la autoposición del Yo (acción primera: *Setzen*) solo es legible en clave ontológica como positiva posición (*positio*) originaria del ser, abandonado el paradigma metafísico de la *Vorhandenheit*. El Yo no ha de ser pensado como *presencia* ni como sustancia existente susceptible de juicios predicativos. El Yo se pone *absolutamente a sí mismo*, tesis ponderada como un juicio infinito (lugar del predicado vacante o abierto a las sucesivas determinaciones del sujeto *ad infinitum*, perfiladas como tareas esenciales a su propio ser). «Posición» no sería un concepto lógico sino ontológico, extraído de la metafísica tradicional, y un juicio infinito no podrá aplicarse al Yo como objeto determinado, las convencionales determinaciones ontológicas son enunciados categoriales referentes a un ente no-yoico (*nicht ichliche Seiende*), el Yo únicamente admitiría *Existenzialien* indicativos de la inadecuación de un aparato categorial para su comprensión. La limitación recíproca Yo / No-Yo invocada en *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) haría de la finitud característica génica del Yo, la oposición del No-Yo no es externa al Yo, le pertenece íntimamente, extendida como limitación originaria e insuperable al conocimiento (la razón atrapada en un pentaedro: el *Sinnlichkeit*, principio de sensibilidad que funda la perspectiva materialista en la naturaleza y descansa sobre el objeto estático -*stehenden Objekte*-; el principio de legalidad, confesión de personalidad unitaria, sustentado en el sujeto estático -*stehenden Subjekte*-; el dictado de moralidad y la creencia en el actuar del Yo consciente proyectado al infinito, amparado en el sujeto activo; la fe en un Dios viviente, precepto religioso apoyado en el objeto activo, y, al fin, el principio que confiere unidad genética a la tetrada canónica del saber -Johann G. Fichte, *Wissenschaftslehre*, FsW X, 312-313-). Un esfuerzo infructuoso por pensar lo impensable, el Yo como realidad absoluta y el No-Yo como nada absoluta, con la crítica subsidiaria al privilegio de la *Gewiheit* sobre la verdad en la sistematización filosófica. La relevancia del método dialéctico en el idealismo para justificar la certeza y la sistematicidad del saber filosófico empaña el interrogante sobre el ser del *Dasein*, abocando a una subjetividad absoluta en sentido lógico cuya estructura acoge los tres momentos de desarrollo dialéctico -tesis, antítesis, síntesis- [Cf. Martin Heidegger, “Der deutschen Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart”, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II, Band 28, ed. C. Strube (Frankfurt am M.: Vittorio Klostermann, 1997), 108-113]. Si el Yo absoluto no se tomase por realidad transcendente sino por ideal de yo finito, no existente al margen de la representación del sujeto empírico, la analítica existencial heideggeriana ofrecería una perspectiva sobre la finitud del *Dasein* desde una concreta situación conciliable con la dimensión normativa de la acción en la filosofía de Fichte

<sup>30</sup> Johann G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I, 4, 200<sup>2-3</sup>: “kein eigentliches Sein, kein Bestehen”.

<sup>31</sup> Johann G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FsW I, 285-286: “Wenn daher die Wissenschaftslehre doch eine Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge an sich, haben sollte, und eine solche von ihr gefordert würde, so müsste sie an ihren praktischen Theil verweisen. Dieser allein redet, wie sich immer näher ergeben wird, von einer ursprünglichen Realität; und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen”.

<sup>32</sup> Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I/4, 194<sup>28-38</sup>: “Alles was sie sind, sind sie wirklich durch die Außen Welt geworden. Wer in der That nur ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken [...] Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, -und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht-, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln”.

<sup>33</sup> Alfred Denker, “Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers”, *Fichte Studien* 13 (1997), 47.

<sup>34</sup> Johann G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, FsW V, 405-406: “Das Seyn ist einfach, unveränderlich, und bleibt ewig sich selbst gleich; darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das blosse Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwis-

de los entes remite a una actividad del sujeto en su iniciativa de transformación de la realidad objetiva según las exigencias del *deber ser*, la realidad originaria se encuadra entonces en el marco expresivo de una razón práctica dispuesta a asumir la constitución de las cosas en sí (la entidad metafísica que hubiera de subsidiar una doctrina de la ciencia estará en sintonía con el *Sollen*).

La disociación de momentos en el Yo (realidad absoluta sin oposición / realidad efectiva integrada con el No-Yo en el ámbito de lo divisible) es saldo de la necesidad de saber de sí, necesidad que envuelve la antítesis a lo otro de sí, el No-Yo. La conciencia de sí es para el Yo la caída en la finitud desde la originaria no-subjetividad. Para el segundo Fichte, el No-Yo es relegado a momento de desarrollo del saber absoluto. El Yo absoluto del período de Jena se desdobra en Absoluto real (no saber ni intuición intelectual) y un saber que no es el Absoluto real mismo sino su imagen o luz externa, englobando la realidad conocida. El Absoluto se revela en la alquimia del saber: el saber no es el Absoluto, pero él, en cuanto manifestación del Absoluto, es absoluto, “relación a una multiplicidad enteramente una sola, simple y eternamente igual a sí misma”<sup>35</sup>, solo la acción de saber puede *saber de sí*, una forma pura sin ser propio limitante contrapuesto al Absoluto. La diferencia ontológica entre el Absoluto y el saber es la que hay entre el ser y su imagen: el saber no captura al Absoluto mismo, apenas forja un concepto de él; la reflexión crítica del saber sobre sí (al comprenderse a sí como imagen, el saber se niega a sí mismo un *ser en sí* propio, realizada en tal acto la conciencia - manifestación del Ser absoluto como *lo otro* del saber) y la consecuente autolimitación ontológica del saber preservaría la distinción *Sein - Denken* (el Yo absoluto de Jena como intuición intelectual subsumiría en el saber de la segunda etapa) en la línea metafísica que defiende Eckhart para *esse - intelligere*. La conceptualización que hiciera Spinoza del Absoluto se transpone a su fenómeno (el saber como *ἄνθησις* del Absoluto), así, cabe proclamar la *ἕνωσις* cósmica, la omnitud en la unidad (“*Ev kai páv*”), en el fenómeno único ... “En [Dios] vivimos, nos movemos y somos, ciertamente en su fenómeno, nunca en su Ser absoluto”<sup>36</sup>.

El fraccionamiento de momentos egológicos, más que la disgregación de planos sustancial (*naturans*) y modal (*naturata*) de *Natura*, denota la primacía del *intelligere* sobre el *esse* en el orden divino, invertida en finitud, aunque la filosofía trascendental del período de Jena parte de una abstracción metodológica del ser contra lesas metafísicas y el presupuesto “*en sí*” al que asignan caracteres esenciales. El ser objetivo es indeleble representación teórica que cae fuera de la relación directa del Yo transversal a su propia conciencia y capacidad representativa. La referencia a un ser *en sí mismo*, sin relación a la conciencia, es un

contrasentido<sup>37</sup> (la sola conciencia inmediata de su actividad no legitima en ella una representación de sí como ser: “Al principio era la acción”, máxima fáustica). Abstraído todo ser particular, solo resta la dehis-cencia del Yo, motivo de inspección filosófica, en vez del *concepto muerto (todter Begriff)* basal en sistemas tradicionales que presumen la constante corriente de pensamiento sin incorporarla como hecho interno de indagación o exploración. El único instrumento del idealista es el pensamiento, y en su aplicación al ser objetivo<sup>38</sup> esa actividad sufre una inevitable modificación que sabotea el «*so bin ich an und für mich*» con notoria sospecha de infracción de una restricción del conocimiento en la deducción trascendental del principio de probidad, la pretensión de derivar un ser real del parco ejercicio noético. El ser -afirma Fichte- es el carácter del No-Yo; el carácter del Yo es la actividad. El dogmatismo profesa devoción al ser, exponiéndolo como lo primero e inmediato, en tanto la actividad del Yo se detenga en el No-Yo será aniquilada por este, no cabe No-Yo como entidad óptica sin referencia a una conciencia, la noumenalidad del ser es fruto de la imaginación<sup>39</sup>. La deducción trascendental progresa de un acto de pensamiento pertinente a la conciencia común del *deber ser* a otro relativo al fundamento racional de ese deber moral, sin inflexión alguna en ser externo al pensamiento: la filosofía no desborda a la razón, no ha de traspasar sus límites (el deber moral no es un ser sino una acción noética que se impone con necesidad racional, como el ideal trascendente -*Vernunftwesen*- es en la dialéctica kantiana *ens rationis ratiocinatae* de indefectible servicio a los intereses de la razón práctica). La conciencia necesaria del deber moral (*einem nothwendigen Bewusstseyn*) y su pilar racional solapan al ser, no hacen mención expresa a él, como sucediera con el *intelligere* respecto al *esse* en el cuadrante de la causa primera.

La autogénesis o *Thathandlung* del Yo consiste en su autoposición activa, la acción (*Handlung*)-hecho

<sup>37</sup> Johann G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en I. H. Fichte (ed.), *Fichtes sämtliche Werke*, v. I (Berlin: Veit und Comp, 1845 -reimpresión Walter de Gruyter, Berlín, 1971-), 456.

<sup>38</sup> La remisión de todas las modificaciones perceptibles a un sustrato que escapa a la intuición sensible parece rehabilitar la vieja pulsión ser objetivo - sustancia para justificar la unidad sintética de los fenómenos. La nóesis presupone ese sustrato en la experiencia. Cf. Johann G. Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, *FsW VIII*, 319-320.

<sup>39</sup> Johann G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo, Kollegnachschrift K. Ch. Fr. Krause 1798/99*, ed. E. Fuchs (Hamburg: Felix Meiner, 1994). La acción del Yo detenida en el No-Yo no es realmente una actividad, pero puede denominarse sustancia del Yo. Es una intuición (al menos en tanto que actividad), “lo opuesto a ella no sería, pues, una intuición, sino la negación real del intuir, un intuido, mas éste sería nuevamente el carácter del No-Yo, por eso, el No-Yo como cosa en sí es un absurdo. El No-Yo ha de ser referido siempre a un intuyente” (“*Sein ist Charakter des Nicht-Ich, der Charakter des Ich ist Thätigkeit, der Dogmatismus geht vom Sein aus, und erklärt die Thätigkeit fürs erste, unmittelbare. Indem die Thätigkeit des Ich ruhend ist in C, ist die Thätigkeit des Ich vernichtet durch das Nicht-Ich. Jene Thätigkeit in C, die nicht eigentlich Thätigkeit ist, die man aber nennen kann die Substanz des Ich, zeigt sich wenigstens so fern als Thätigkeit, daß sie eine Anschauung ist. Das entgegengesetzte wäre sonach, keine Anschauung, es wäre reelle Negation des Anschauens, ein Angeschautes; dieß wäre abermal der Charakter des Nicht-Ich, daher ist das Nicht-Ich als Ding an sich eine Absurdität. Es muß immer bezogen werden auf ein Anschauendes*”).

chen Werden und Vergehen schwebend, und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige”.

<sup>35</sup> Johann G. Fichte, *Carta a Schelling del 15 de enero de 1802*, *GA III/5*, 112-113.

<sup>36</sup> Johann G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801-1802*, *GA II/6*, 153.

(*That*) de ponerse *por sí y a sí* mismo en la actividad (el Yo es en la medida en que se pone a sí y *no es más que lo que pone*). El Yo no puede (hetero)poner lo objetivo (heteroposición de No-Yo) sin arrogarse a la vez una acción libre: *Setzen* es también *percibir* o *concebir* (*wahrnehmen / begreifen*)<sup>40</sup>, intuir (*anschauen*)<sup>41</sup>; «poner» es para el Yo la acción de pensar, autoposición como acción en la que deviene consciente de sí. Tampoco para Eckhart Dios podría ser otra cosa que el *acontecer mismo de la libertad* (el hombre divino, imprescindible la creación, es procreador del Verbo, realiza lo que Dios obra<sup>42</sup> conforme a la razón, pues *él es la razón*, dirá Fichte, el *ipsum intelligere* eckhartiano). El primado de la razón práctica eleva al Yo puro, no como existencia concreta (*esse hoc*), más bien sujeto incondicionado de saber, huérfano de contenido empírico (desguarnecido de *aliquid*)<sup>43</sup>, a ese carácter del *esse* en su originaria relación con el mundo alude la finitud, cifra esta las condiciones formales de ser *conciencia de algo*). La recíproca limitación Yo / No-Yo desata una pulsión subjetiva de determinación como posibilidad de *representación de algo* definible en cierto ámbito de predicación. La nóesis ha dejado de estar ensimismada o ser noesiva (*noéseos*) para ser representativa (intencional), abriéndose al *esse*. Lo auténticamente real es lo racional (*ipsa veritas est ratio omnium* -aduce el dominio de Hochheim-, fiel al salmo “iudicia domini vera, iustificata in semet ipsa”)<sup>44</sup>, y *lo que es, lo es, no por discrecional esse hoc* con peculiaridades propias, sino por veraz en sí mismo. La tesis parisina de prevalencia de la razón sobre el ser promueve una metafísica idealista de la autodeterminación que exime al ser de toda dependencia de lo que contingentemente pueda determinarlo. No es el *esse* divino el que prodiga lo verdadero (en la línea de decurso formal de los transcendentales: el transcendental *verum* desde el transcendental *ens*), al contrario, la verdad es Dios mismo, y la libertad aflora en la racionalidad necesaria de lo que no reviste en sí contingencia. El hombre humilde (*der demüetige mensche*) sale de lo que le es propio, se vacía de

*proprium esse* para que anide Dios (vacío ontológico de propiedad), deja de ser para sí, de querer para sí, en disposición de “obligar a Dios”<sup>45</sup>: la razón insta a la plena consumación del ser moral, encauzando la existencia humana a la eternidad por labor inviable en tiempo finito (en tanto Dios sea, querrá -por esencia, por razón- procurar al hombre la eternidad requerida para esa plenificación moral)<sup>46</sup>.

El Yo es para Fichte una estimulante posición al modo kantiano (ponerse como realidad)<sup>47</sup>, concierto de infinitud y unidad<sup>48</sup>. La posición del Yo es el Yo

<sup>45</sup> Meister Eckhart, *Von abegescheidenheit*, LW V, ed. J. Quint, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1963 (reimpresión 1987), 403<sup>5</sup>.

<sup>46</sup> Johann G. Fichte, *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (Sommersemester 1797), GA IV/1, 445<sup>15-19</sup>.

<sup>47</sup> Johann G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/2*, GA II, 6, 297; *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre*, GA II, 9, 273; *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre*, GA II, 5, 388.

<sup>48</sup> Johann G. Fichte, *Seit d. 1. April 1808*, GA II, 11, 226. La idea kantiana de «posición» como género de representación identificable con lo puesto en ella es reemplazada por la de delimitación, negación determinante (J. G. Fichte, *Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus*, GA VI, 50), siendo el Yo producto de negación de *lo otro*, sin otra apelación posible que la acción de él a lo que le resulta exterior desde su posición ontológica. No hay *continuum* Yo - No-Yo, para ambos cabe unidad (No-Yo: accidente del Yo) o ruptura. La mutua exclusión los convierte en aspectos diferenciables de lo mismo (J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre*, GA I, 2, 19, 341-342). Las cosas ilocalizables tienen *locus* negativo, fuera del orden local de las que comparten existencia (el tenebroso océano de huecos ontológicos de Dirac amortiza una imagen idónea de las posiciones negativas): lo *no-puesto* por el Yo al constituirse en autodeterminación es la negativa posición del No-Yo, una *no-posición* opuesta a la omniposición yoica. Toda posición está asociada a una *no-posición* opuesta definida como espacio de exclusión del Yo, el lienzo efectivo de una *kénosis*, no tanto el *ἐαυτὸν ἐκένωσεν* (autovaciamiento con resonancias de *μορφῆ θεοῦ*, renuncia a la propia posición egogénica, repliegue ontológico acompañado de *páthos* creativo) cuanto cesión de lugar a lo otro. La posición solo puede estar determinada por sí misma en oposición a una *no-posición* en virtud de su carácter conformativo diferencial, inherente al Yo. La simplicidad de la *no-posición* impugna la residualidad del No-Yo, y el signo excluyente bloquea toda intersección, algo del Yo que pudiera darse en el No-Yo, no hay común pertenencia (encuentro espacio-temporal de partícula y antipartícula en estados cuánticos apropiados: aniquilación sin estadios metaestables), no obstante la confesión de ignorancia respecto a la fundamentación de la reciprocidad Yo / No-Yo (Fichte, *Wissenschaftslehre*, 328-337). El término «posición» tiene acusado énfasis local para Fichte, de lo contrario, Yo originario y Yo reflejo no se superpondrían: la identificación del Yo-sujeto de la reflexión y el Yo-imagen de ella obedece a la asimilación del lugar simple a lo contenido en él, no a la confusión de dos posiciones: la autodeterminación del Yo significa su reflexión, afinidad de lugar y posición en el encuentro del Yo a sí mismo en la reflexión como autoposición [Dieter Heinrich, “Fichte ursprüngliche Einsicht”, en *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, ed. Dieter Heinrich & Hans Wagner (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966), 202]. El acta local del *egotopo* conlleva relación de orden entre sujeto y objeto que sólo pueden estimarse configurados a partir de esa relación de signo epistemológico [Klaus Hammacher y Albert Mues, *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann, 1979), 463]. Si ha de explicarse la paradójica identificación de lo activo y el producto de su actividad, la posición intramundana del Yo consistirá en una localización, no la autoposición *a priori* que reclame una autogénesis primigenia (*Yo soy*) en la que el *esse* se alzase autogénicamente sobre el *intelligere* como sucediera en el plan eckhartiano dentro del friso creatural. La individuación se escorza entonces en un marco de interacción o intercambio, una trama de influjos recíprocos para la determinación de la espontaneidad

<sup>40</sup> Johann G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, FSW III, 30.

<sup>41</sup> Johann G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, FSW IV, 29.

<sup>42</sup> H. Laurent (ed.), *In agro dominico*, art. 9, nota 29, 438: “Ego nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desiderare. Ego volo de hoc valde bene deliberare, quia ubi ego esse in accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dando; et sic non debemus esse in eterna vita” (tesis condenada por la bula: *Predigten* 6, DW I, 112<sup>6-9</sup>).

<sup>43</sup> En la metafísica del Éxodo y en el *solemne* plan intencional del mundo sub lunar, horizonte de finitud, el ente creado es *aliquid*, su *esse* es recibido en una esencia, entificándose (*aliquid sensu* transcendental: composición *cum his: aliquid + esse*). La esencia es ratificada ontológicamente por una primera intención (*esse simpliciter essentialiae*) como *esse hoc aliquid*, o bien el *esse* sufre *quiddificatio* (*actus essendi*) por composición con una esencia (el complejo onto-eidético es ente por *habens esse*, no *esse subsistens*). La causalidad ejemplar en el plan estructural de la entidad apunta a una *res rata esencialmente existible* (pendiente de la intención *esse existentiae*) frente a una divinidad *esencialmente existente* que no es *aliquid* (*id quod est*) diverso de su mismo *esse*, sino *ipsum esse* (*id quod est = quo est*). Solo el vacío quiditativo, la anulación de *quod est* (haz de particularidades formales singularizadas en un *esse hoc*), el *esse* desnudo, podría asimilar a Dios.

<sup>44</sup> Meister Eckhart, *Expositio libri Genesis*, n. 275, LW I/1, 412<sup>1-6</sup>.

mismo (infinitud del Yo en finitud), pero su proceso genético es actividad pura previa a cualquier momento de autodonación de ser por el que se autoponga<sup>49</sup>. Trasunto de determinación, toda delimitación de una posición comporta negación excluyente: el No-Yo, extraño al Yo, es caracterizado como no - actividad<sup>50</sup>. Internamente, a la autoposición activa del Yo está ligada la contraposición inactiva del No-Yo<sup>51</sup>, mas el Yo despunta en la matriz de una circunscripción que deja fuera de sí lo que no le sea idéntico (pulsión autodeterminante)<sup>52</sup>. Solo en la medida en que el Yo encuentre algo que se le oponga es capaz de volver sobre sí (efecto especular), la autolimitación que se impone no es una tentativa de negación del ser propio. El regreso (*reditus*) a sí del Yo es inducido por la oposición adnata del No-Yo: «salir fuera de sí» (No-Yo) para volver sobre sí, viéndose a sí como «autopuesto», coincidiendo el Yo-actividad con el Yo-resultante de la actividad («llegar a ser sí mismo» por confrontación de algo diferente<sup>53</sup>). La negación vicaria del Yo anula el *esse proprium* en el No-Yo para rescatar reflejamente el Yo que emula la aseidad divina. Las magnitudes negativas postuladas por Kant en el régimen de causalidad natural (toda causa natural con efecto real «A» tendrá contra-causa de simétrica consecuencia real negativa «-A») son reparadas por auge en el No-Yo.

El No-Yo no es una suerte de escenario de inmersión interactiva del Yo o arco de *egocenos*, esfera de inmanencia empírica<sup>54</sup>, tampoco el dominio de propiedad eidética del Yo para el curso vital por apropiación de intencionalidades esencialmente hipocodificadas, es la exosfera kenótica abierta en una intendencia ético-existencial del Yo de raíz eckhartiana (espíritu del mundo: *processio amoris* y unidad de naturaleza, el desierto sin tiempo ni lugar de cuyo modo tan sólo él sabe -*ir wíse dī ist sunderlīch*-): el Yo se vuelve práctico en el despliegue de su actividad para captarse a sí mismo. La *era secular del yo* se descuelga como un período en que el antropocentrismo renacentista, testigo de la agonía teocéntrica de la *era del super-yo*, derivará en una egología sistemática: el Yo se unge a sí para usucapir el espacio creacional del que ha sido expulsada la divinidad por negligente uso, ejerciendo su legítimo derecho de propiedad sobre él, viejas claves teológicas son reeditadas en credo egolátrico hasta la egofanía cósmica de la *Lebenswelt*.

El aparato de deducciones genéticas (examen de condiciones de posibilidad de las funciones cognitivas del Yo, cuyo contenido subduce al acto

performativo del mismo), soporte de la proposición tipo «A=A» como principio indeterminado y absoluto del saber humano en *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794-1795*, desvela el ímprobo esfuerzo de Fichte por disolver contradicciones en la actividad del Yo. La inferencia de ilaciones cognitivas del sujeto depende de la *Tathandlung* (actividad autoposición del Yo: *setzt sich selbst*) y solo puede ser acometida desde el propio Yo, no abordada desde la posición extrínseca de una conciencia empírica (“el Yo no sólo debe ponerse a sí para alguna inteligencia externa, debe ponerse para sí mismo”)<sup>55</sup>. La distinción entre Yo absoluto-transcendental y yo empírico-inteligencia, un Yo en fuga nouménica y el yo fenoménico expuesto a la heterodeterminación, preludia la transición de la deducción genética a la intuición intelectual, giro metodológico hacia el acto de conciencia inmediata como forma explicativa de la autopoiesis (fundamentación de la posibilidad originaria de toda conciencia en la estructura misma de la autoposición: la competencia del Yo para autoconfigurarse, actividad propensa a constituirse a sí misma, acentúa el carácter intencional<sup>56</sup> de una subjetividad proclive a estados y capaz de generar en la autodeterminación sus propios contenidos; el Yo absoluto opta a principio de toda conciencia, basal en el relato de su facultad cognitiva).

La teoría genética, ajustada al *teorema del Anstoß* (impacto externo del No-Yo inductor de actividad reflexiva, un impulso originario bajo relación biunívoca)<sup>57</sup>, aboca a la actividad infinita del Yo, acto no mediado que desenmascara la *Streben nach Kausalität*, concebido en antítesis por conjugación a *simultaneo* del carácter ilimitado de la actividad y el contenido idéntico a sí mismo generado por el Yo en tanto se determina (limitación) a través del predicado de la infinitud (el Yo es infinito según su finitud, mas en esa limitación es infinito, pues la limitación que se dirige a lo infinito puede ser puesta siempre nuevamente). Es infinito en su finitud y finito según su infinitud<sup>58</sup>. La capacidad

dad [Edith Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütze, Fichte und Hegel* (Köln: Jürgen Dinter, 1986), 274].

49 Johann G. Fichte, *Wissenschaftslehre*, GA I, 2, 258ss.

50 Johann G. Fichte, *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von H. Pr. Fichte*, GA IV, 2, 235.

51 Johann G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA V, 56.

52 «Saber de sí» (dificultada la relación a sí mismo del sujeto) o metafórico «verse a sí», fórmula más apta, adoptada a partir de 1801 (el Yo se capta a sí mismo por reflexión como producto de una actividad no perceptible. La superficie reflectante sería el No-Yo). Cf. Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica* (México: FCE, México, 1983), 206.

53 Johann G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA V, 37-40.

54 La *Aufforderung* o interacción Yo / No-Yo contrasta con la *Anregung*, interrelación activa de nudos de pluralidad empírica del Yo.

55 Johann G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794-1795*, GA I, 274: “Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgendeine Intelligenz außer ihm, sondern es soll sich für sich selbst setzen”. La posibilidad de deducción externa se contemplará en *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*.

56 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, ed. Stephan Strasser, (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), 57: “Die Vielfältigkeit der Intentionalität, die zu jedem cogito gehört, zu jedem weltlich bezogenen cogito schon dadurch, daß es nicht nur Weltliches bewußt hat, sondern selbst, als cogito, im inneren Zeitbewußtsein bewußt ist, ist nicht thematisch erschöpft in der bloßen Betrachtung der cogitata als aktueller Erlebnisse”. La intencionalidad es base de la *ἐπιτοχή* (propiedad estructural de la conciencia y sus formas relacionales específicas con el mundo reducido), aunque en Husserl acaba siendo un impulso de refundación o expropiación eidética del mundo como *Eigensphäre*, esfera intencional de propiedad en que el yo tético despliega su auténtica vida. En la filosofía de Fichte, el término podría tener el sentido de autoproyección activa del Yo, tomada su actividad como único objeto de la conciencia.

57 Pierre-Ph. Druet, “L’«Anstoss» fichtéen: essai d’élucidation d’une métaphore”, *Revue Philosophique de Louvain* 70, n° 7 (1972): 384-392: “L’Anstoss est à la fois un choc premier (Urstoss) et un choc générateur de mouvement. Il est la mise en branle absolument originaire”.

58 Johann G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794-1795*, GA I, 258: “Das Ich ist unendlich, weil es begrenzt sein soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins Unendliche immer weiter hinaus gesetzt

autoproducción es una fuga antinomial a la infinitud<sup>59</sup>; el Yo se pone a sí como ilimitado en su actividad y su autoconciencia en infinitud es el Yo mismo. El resultado de la actividad del Yo es su propia autoposición, a diferencia de la heteroposición objetiva para la conciencia empírica (la conciencia del yo empírico tendría el sentido objetivo «ser-conciencia-de-algo», la actividad infinita del Yo no tiene el carácter heteropoiético de efectuar «algo» a partir de sí mismo, su objeto intencional es la conciencia del objeto pensado, incluido el yo cogitante). La actividad es por su naturaleza ilimitada y limitada, no contraída a actos concretos aun cuando sea una determinación del Yo a través de la cual este se arroga el predicado de la infinitud, ordenándose entonces a un acto finito, el acto determinado de conciencia en el que el Yo se aplica a sí el predicado de la infinitud<sup>60</sup>. Dos momentos articulan la actividad infinita, el acto por el que el Yo cobra contenido, actividad que se constituye a sí misma, creando un objeto idéntico a su poder - *Setzung*, a su propio actuar. La actividad infinita incurre en el plano predicativo al rendir un objeto, la inserción de la predicación en la estructura de la actividad infinita únicamente define la actividad como objeto de la conciencia, no hay diversificación sustancial Yo / objeto de predicación: la actividad del Yo genera un objeto cuyo contenido es idéntico al Yo mismo. En tanto se adscriba al plano predicativo, el Yo es considerado objeto, y la actividad infinita redanda en la unidad como autoposición del Yo cuya estructura sugiere la contraposición de ambos aspectos, una síntesis dinámica de capacidad autoconstitutiva y exterioridad (la actividad infinita del Yo y su relación al No-Yo deben interpretarse desde la convicción de que auto-conciencia y conciencia del No-Yo tengan lugar a partir del Yo). La bipolaridad ontológica *anti- / hypo-* fisiona al *keímenon*, la autoposición absoluta como unidad sintética de yo empírico y No-Yo.

La falta de armonía entre infinitud y finitud debiera minar la identidad conquistada en la conversión en sí mismo (por síntesis) de un Yo que aspira a autofundarse, transido de dolor. La abrumadora desesperación de un pseudo-yo inquieto que se rehúye a sí cuando no se posee a sí o no es él mismo, angustiosa obstinación en ser sí mismo, mortificada conciencia de sí (forma autorrelacional del espíritu por unificación psicósomática, rehén de un yo fracasado, impelido a deshacerse de sí por aguda aversión hacia su propio ser), es la amarga frustración de una búsqueda truncada. Pensemos en Virgilius Haufniensis y *Begrebet Angest*, la progresión del estado de autoconciencia inmediata (*cogito* pre-reflexivo sartreano) al de reflexiva. El espíritu es fáctica opacidad óptica; la angustia, pulsión de claridad ontológica de aquel como yo (egogénesis: dehiscencia onto-psicológica o egomorfosis del espíritu. El movimiento interno de elucidación ética del espíritu es egogenia recapitulativa; la subjetividad

estética es aún malograda autoposición activa del espíritu esclarecido como auténtico yo, egopenia expectante de reflexión<sup>61</sup>. El amor *no busca lo suyo* -arguye el danés en *Postdata no científica*-: «mío» o «tuyo» son *especificaciones relacionales* de «lo propio» que suscitan el dudoso espectáculo de la justicia distributiva, el amor no escudriña el don, no provoca ira, es el resguardo de la malicia y la miseria moral, la repulsa a las disensiones que hacen del corazón una tenebrosa morada en vez del gozoso hogar de la fe. Fichte aboga también por un momento reflexivo en tanto el Yo sea objeto de su propia actividad cuya estructura está pendiente de aclaración, y el *Anstoß*, transferido a la exterioridad por efecto de la procesión activa del *Ich*. El carácter reflexivo del Yo advierte de la objetivación ante conciencia de la propia actividad autoposición, presentada simultáneamente como sujeto y objeto a ella, reconociéndose objetivamente en un contenido idéntico a sí mismo. Esa reflexión presupone el *Anstoß*, la asunción de una periferia que evite la conciencia desde la nada. La actividad infinita no sería *ex nihilo*, dimana de la interacción Yo / No-Yo. Solo es posible representar mediante el Yo, pero el *ser-representado del Yo (Ich vorstellend sei)* viene determinado por algo exterior a él, la representación preexige el *Anstoß* en la actividad que fluye hacia lo indeterminado. El yo empírico (*intelligentes Ich*) depende de un No-Yo indeterminado y completamente indeterminable hasta este momento, “solo a partir y mediado por tal No-Yo, [el yo] es inteligencia”<sup>62</sup>. La actividad infinita queda sometida a una instancia externa, y puesto que el Yo absoluto es impensable sin la necesaria condición del *Anstoß*, ¿hasta qué punto el Yo puede concebir toda la realidad a partir de sí o de su actividad autoconstituyente?<sup>63</sup> ¿Por qué el recurso del *Anstoß* si la actividad infinita del Yo se aclara estructuralmente en la misma cadencia reflexiva del yo empírico (vinculación del carácter intencional del yo con la predicación de la infinitud)?

Reflexión y *Anstoß* translucen los momentos estructurales contrapuestos auto- y hetero-relacional y empírico / No-Yo en la actividad infinita, dos vertientes antípodas en las que el Yo absoluto se polariza en subjetividad u objetividad, determinándose a sí, haciéndose a sí objeto de su capacidad productiva, cercanas a la antesis modal-naturada de *Natura* (series modales correlativas o isomórficas del necesario espectro naturado de una única *Natura* o sustancia -riguroso homomorfismo biyectivo entre secuencias

werden kann. Es ist seiner Endlichkeit nach unendlich, und seiner Unendlichkeit nach endlich”.

<sup>59</sup> Johann G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794-1795*, GA I, 214.

<sup>60</sup> Daniel Breazeale, “Check or checkmate? On the Finitude of the Fichteian Self”, en *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, ed. Karl Ameriks and Dieter Sturma (New York: State University of New York, 1995), 87-99.

<sup>61</sup> Vicente Llamas, “El vértigo de la libertad. Angustia y egopenia recapitulativa en Kierkegaard”, *Antoniano* 3 (2018): 429-460.

<sup>62</sup> Johann G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794-1795*, GA I, 248: “die Art und Weise des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich; daß aber überhaupt das Ich vorstellend sei, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas außer dem Ich bestimmt, wie wir gesehen haben. Wir konnten nämlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Demnach ist das Ich, als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmten Nicht-Ich; und nur durch und vermittelt eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz”.

<sup>63</sup> Jürgen Stolzenberg, “Geschichte des Selbstbewusstseins’ Reinhold - Fichte - Schelling”, en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism Band 1*, ed. Karl Ameriks & Jürgen Stolzenberg (Berlin - New York: De Gruyter, 2003), 93-113.

modales infinitas del pensamiento y la extensión-). En profesión de infinitud el Yo se determina a sí como infinito, creando su propio objeto en su actividad, la acción intencional genera una figura de reflexión al determinarse a se. La estructura unitaria y diferenciada del Yo requiere una demostración genética que dilucide la interrelación (*Wechselwirkung*) Yo / No-Yo: la aparente paradoja en la actividad infinita responde al compromiso de dos facetas contrapuestas, la clave de la contradicción residiría en la acción auto-relacional del Yo, los dos semblanzas son sólo flexiones de una misma y única actividad (como los atributos son facetas naturantes de una misma y única *Natura*, concebibles distintamente *per se*, no en diversidad de *rationes subsistendi*). La actividad del Yo no ha de referirse sino al Yo, revierte en sí, ahora como yo naturalizado, no como Yo naturante<sup>64</sup>, y la modalización de *naturans* es aquí determinación predicativa. La solución de unificación, como se ha anticipado, pasa por la discriminación de un Yo incondicionado y un yo extrínsecamente condicionado, afectado por un No-Yo. Discordante tematización de la ascendencia causal del No-Yo sobre un yo inteligente o empírico en la génesis y relación del Yo con el No-Yo y consigo mismo. En tanto afectado por contextura exterior (No-Yo), o en el *Anstoß*, el Yo se perfila como forma empírica de conciencia (interacción yo / No-Yo); el momento reflexivo-intencional del Yo evidencia su carácter auto-constitutivo (comunidad activa del Yo consigo mismo).

El Yo teórico, simple vehículo de representaciones, velado e inaprehensible por falta de correspondencia de alguna de ellas, sobreviene por autogénesis práctica en oposición al No-Yo para percibirse a sí<sup>65</sup>. La contra-determinación refuerza la identidad del Yo (no contradictorio en su propia arquitectura formal) por contra-imagen en el No-Yo de cada una de las determinaciones de aquel<sup>66</sup>. La identidad no empañada en la doble negación que suscita la especularidad del No-Yo (exclusión de determinaciones impropias en las parejas de predicados contrarios), en reciprocidad con lo otro<sup>67</sup> (rastreables ciertas reminiscencias de comisión esencial del Yo: una naturaleza común numéricamente diversificada en su individuación. El Yo es acta de naturaleza de la pluralidad de singularidades como la *natura communis* lo fuera en cierto ideario metafísico para los individuos que la encarnarán en acto), pudiera justificar el empleo del término *Ichheit* -Yoidad- para señalar la posición pre-auto-consciente del Yo como fundamento de objetividad<sup>68</sup> y subjetividad, la unitariedad del Yo, anterior al *hiatum* ontológico sujeto - objeto, es condición de posibilidad del mundo, umbral para la multiplicación individual del Yo único en su esencial auto-identidad. Ya no es la

unidad de la conciencia sino la del Yo la que sufraga la realidad de un mundo. El dominio de objetividad queda enteramente a merced del Yo, regido por las leyes que este le otorga.

El Yo está sometido a la ley de su misma proyección *ad extra*, sin ser determinado por nada externo. El idealismo reelabora la creación sobre claves ego-lógicas: *κένωσις / ἐκένωσεν* del Yo, *aseitas / Ichheit*<sup>69</sup>... El Yo no es tanto sujeto (*ὑποχείμενον*) cuanto entelequia subrogante de subjetividad y objetividad (la subjetividad se consolida como tránsito espontáneo - *reflexionante* de un Yo antecedente de aquella a la conciencia consecuente<sup>70</sup>, el sujeto de conciencia es ajeno a toda determinación empírica en su absoluta libertad); la diástasis ontológica sujeto (determinable) - objeto (determinado) acaece en el seno del Yo como necesaria separación para que este pueda adquirir conciencia de sí mismo, siendo la aprehensión del Yo noticia de ese *hiatum* cuyo carácter contingente se difumina en el episodio de autoconciencia (identidad de sujeto y objeto en la *Ichheit* sin presunción de existencia objetiva: prematura *conciencia de mi libertad*, previa a la constitución del objeto como «*das Es*», característica sintética del Yo de ser a la vez sujeto y objeto<sup>71</sup>). La *Ichheit* tiene connotación espiritual y preconiza la facultación del Yo para la acción sobre sí mismo, oponiéndose a la *Esheit* (Itness), el «*ello*» del objeto que abre la fisura ontológica tras el estadio de autoconciencia (la segunda terna tópica freudiana desacralizará al vehemente *ello* en la topografía psíquica como la más primitiva región en el modelo estructural, núcleo del aparato anímico, incognoscible sin la mediación del *Ich* y solicita del auxilio de objetos del mundo exterior para la satisfacción de ardientes

<sup>64</sup> Johann G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794-1795*, GA I, 4-5, 256-271.

<sup>65</sup> Johann G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, GA I, 3, 332.

<sup>66</sup> Johann G. Fichte, *Eigne Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I, 3, 35.

<sup>67</sup> Johann G. Fichte, *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*, GA II, 3, 34.

<sup>68</sup> Reinhard Koch entiendo la objetividad como resultado del olvido de su propia actividad por el Yo. Cf. Reinhard F. Koch, *Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins ihre Entwicklung von den Eignen Meditationen über Elementar Philosophie 1793 bis zur Neuen Bearbeitung der W. L. 1800* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989), 35ss.

<sup>69</sup> Profusos signos de egolatría postkantiana. Importación de teologemas y esquemas operativos de ese campo para el trazado de una egogénesis trascendental. Ejemplo ilustrativo: paralelismo de los momentos vertebrales del método fenomenológico (elipsis del mundo natural para el salto al plano de la conciencia, el del *eídos* autárquico que muestra el verdadero semblante de las cosas, hasta la reducción trascendental a la *Eigensphäre*: apropiación por el Yo del *factum* natural en redimensión eidética) y la articulación ternaria de algunas pruebas teológicas (traslación del orden contingente a la posibilidad esencial, itinerancia al *possibile esse a se*, cuya aseidad dicta esencial existencia, a partir del *possibile esse ab alio* en su esencial existibilidad). El tránsito reflejo de la *res* al *εἶδος*, del mundo parentizado de entidades físicas (constatadas en actitud natural) al mundo deshiletizado de la *eidetische Reduktion*, traslapa una metábasis de lo real, su recodificación en clave eidética de apropiación por un yo trascendental. El *progressus* divergente fuga más allá de la serie de intencionalidades reificadas hacia una configuración *metábasis eis allos genos*, el *eídos*: la *ἐποχή* es un incipiente ejercicio de posesión fundante de la realidad en traza eidética, acto ejecutado por un *cogito* que se diviniza en su egosfera trascendental de propiedad. Cierta tipo de argumentos demostrativos de la existencia divina en el marco de la metafísica dinamicista del *quod est* expiden un momento *a priori* de transición de la *res* (*realitas simpliciter*) a la *realitas secundum quid* o quiditativa subyacente. Cf. Vicente Llamas, "Conexión estructural de pruebas teológicas escolásticas y método fenomenológico husserliano", en *Pensar la Edad Media cristiana: presencia de la teología medieval en el pensamiento moderno*, ed. Manuel Lázaro Pulido, Francisco León Florido y E. Montoro (Madrid: Sínderesis, 2018), 107-147.

<sup>70</sup> Hans-Jürgen Müller, *Subjektivität als symbolischen und schematisches Bild des Absoluten. Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes* (Königstein: Forum Academicum in der Verlagsgruppe, Athenäum Hain-Scriptor-Haustein, 1980), 51ss.

<sup>71</sup> Johann G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA V, 131.

deseos canalizados por conformantes pulsiones eróticas o tanáticas internas; la relación *Ich - Es* en el patrón freudiano es deudora de la bipolaridad intrayocica sujeto - objeto en el programa fichteano). La *Ichheit* no es propiedad privativa del Yo, la razón es también subjetiva y objetiva, cumple una Yoidad<sup>72</sup>.

La *Unphilosophie* de Jacobi tiene asimismo impropria eckhartiana, una *no-filosofía* que hunde su raíz en el *no-saber* sin vulnerar la infinitud, ofrendando o dejando expuesta su existencia a la razón especulativa. La revocación de limitación o diferencia en lo Absoluto, también la de conciencia, haría de la actividad ilimitada un perfecto reposo. La identidad fracturada sujeto - objeto en el saber teórico objetivaría lo Absoluto como acción, cancelada la causalidad libre (dogmatismo), pero el idealismo debe aspirar a la *mismidad*, plena identidad polar sin sumisión por libertad incondicionada. El idealismo fichteano sería, a juicio de Jacobi, un *spinozismo inverso*, impotente ante el Absoluto, pues este se halla fuera del saber y las verdades alumbradas en la disquisición racional, que solo serán un *presentimiento de lo verdadero*, insinuado en ellas como último propósito del deseo de conocer, esencia de la razón. Aun cuando todo hubiera de ser dado exclusivamente *en y por* la razón, *en el Yo en cuanto Yo, en la Yoidad*, la razón solo se percibiría a sí misma, transformadas las cosas por conceptualización en figuras o esquemas mentales que al ser tomados por la realidad externa al Yo se nadifican. Destituido el Yo, la realidad tutelada se quiebra, como si un *lógos* borroso, anudado, no sostuviera las cosas, antes *Ich*, recapitulativo (*ἀνα-κεφαλαίον*) en su *Ichheit*.

La intuición intelectual del Yo como principio originario depara una captación inmediata del Absoluto indemostrable, inapresable en conceptos (*Unbegreiflich*, no de calidad nouménica o suprasensible: coartada la transgresión de categorías autopoéticas, no genéticas, surgidas de la necesaria interacción Yo / No-Yo, la dimensión noumenal de la realidad es repudiada por Fichte), una suerte de asentimiento o *Glauben* precoz, pues si la comprensión del Yo demandase mediación cognitiva su acción sería ilusoria, contra el sentimiento de libertad y el interés práctico en la autonomía del ser. La fe en la fuerza real de la libertad y en su progresiva realización en el mundo se basa en la validez objetiva de las representaciones de Dios, la moralidad, el derecho, etc, no solo el vigor de las representaciones intramundo, animadas las segundas por un sentimiento de limitación frente a la ambición que inspira las primeras (entre ambas se extiende la acción). Lo incondicionado provee un canon moral, oficio de una fe racional pura y práctica, no un concepto natural, pues la razón teórica no puede alcanzarlo, la acción moral es ya confianza en la consecución de un propósito. La unificación en la que *el Yo determina, por medio de su autodeterminación* (que no consiste en una autocomprensión de la propia existencia en su facticidad para el filósofo de Rammenau), todo No-Yo (idea de divinidad), sería el logro postremo en la procesión del Yo como razón práctica: "cuando el Yo inteligente se representa la meta de la misma fuera de él, es una fe"<sup>73</sup>, una fe en la

*inconmensurable perfectibilidad de la humanidad*, en el impulso del bien y la promoción al fin de la razón, en Dios y la inmortalidad, una fe en cuanto excede las potencialidades del ser finito<sup>74</sup>. Dios: el *Yo puro, puesto fuera de nosotros*, al que se adjudican atributos que advertimos en nuestra confección psíquica, recusados en su individualidad<sup>75</sup>, actividad enteramente libre a la que nada se opone (un Yo sin oposición de No-Yo, rechazada toda potencia limitante), Dios *hecho mediante el Yo transcendental*, que ya no se sigue designando «Yo»: el Yo como ideal - perfección en el que la individualidad se ha extinguido (Yo-omega), el *orden moral vivo y actuante -ordo ordinans-* del que vive y siente en sí la acción<sup>76</sup>, en contraste al Yo como intuición intelectual o principio originario, en el que la individualidad aún no se ha formado (Yo-alfa). La individualidad fraguada en las acciones del Yo en síntesis con el No-Yo. En un primer estadio de génesis transcendental del Yo, la intuición intelectual es acto relativo a la singularidad en antagonismo a la universalidad del concepto: *el Yo sólo puede ponerse como individuo*, en cuanto espíritu, es algo determinado, *su determinable ha de ser igualmente espíritu, una masa de lo puramente espiritual*, el reino de los seres racionales del que el Yo empírico es partícipe. El Yo es razón determinada cuyo *determinable* es toda razón - ser de su especie. Lo determinado es yo empírico, individualizado en contraposición a una esfera de lo racional.

Ahora bien, el individuo o la razón individual no puede explicarse a partir de sí misma ("la razón no es individuo sino comunidad")<sup>77</sup>, la voluntad de *llegar a ser hombre entre los hombres* -por la finitud del Yo empírico- se desenvuelve en doble proyección, ideal-subjetiva (senda idealista en el orden de la sustancia) y real-objetiva (línea realista de la causalidad). La serie real presenta al cuerpo propio como sensibilización de la voluntad individual, con el sentimiento de fortaleza que le acompaña y la intuición del objeto real producido por la acción del Yo. El pensamiento ideal destaca la finalidad por la que el individuo sabe que actúa, más el yo sustantivo que, en cuanto capacidad sensible-espiritual de querer, se decanta volitivamente por la acción, doble secuencia de elementos determinados, sintéticamente unidos y comprendidos en correspondencia a lo determinable (no hay conciencia individual-determinada sin relación a lo determinable-universal de la razón finita, ley basal de la finitud)<sup>78</sup>: la acción, lo objetivo, como parte de la totalidad natural, incisivamente de una naturaleza que se organiza a sí (condición de posibilidad del Yo o de la conciencia: existencia de un mundo determinable); el fin, lo subjetivo-espiritual, y el yo empírico, integrados en la comunidad de seres racionales, esfera delimitable correlativa (el carácter de lo determinado transfunde a lo determinable concomitante: el yo determinado es espíritu puro, también lo ha de ser lo

<sup>72</sup> Johann G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA IV, 255-257.

<sup>73</sup> Johann G. Fichte, *Ober den Grund unseres Glaubens*, GA I/5, 348.

<sup>74</sup> C. Strube, "Heidegger's Turn to German Idealism: The interpretation of the *Wissenschaftslehre* of 1794", en *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, ed. Tom Rockmore (New York: Humanity Books, 2000), 124ss.

<sup>75</sup> Johann G. Fichte, *Carta a Jacobi del 30 de agosto de 1795*, GA III/2, 392<sup>17-21</sup>.

<sup>76</sup> Johann G. Fichte, *Aus einem Privatschreiben*, GA I/6, 373<sup>1</sup>.

<sup>77</sup> Johann G. Fichte, *Vorlesung über Logik und Metaphysik*, GA II/4, 329<sup>6</sup>.

<sup>78</sup> Johann G. Fichte, *Carta a Schelling del 31 de mayo - 7 de agosto de 1801*, GA III/5, 47<sup>23-24</sup>.

determinable, el mundo de seres libres exterior a ese yo, de manera que en su emergencia como individuo se concreta una tarea moral, dibujándose un destino compartido que concede sentido a la existencia -el sujeto empírico no puede devenir *totum* porque hay otros seres libres-).

La doctrina de la ciencia opera dentro de la manifestación del Ser absoluto cuyo despliegue fenoménico como saber procede en régimen descendente, similar a la *próodos* neoplatónica, hasta el dominio empírico, desde el cual el yo finito comienza su ascenso epistrófico hasta cerrar el círculo de la identidad. El mundo se explana en la *Erscheinungslehre* a partir de la única plausible manifestación del Yo absoluto en el saber, este transluce el «*hên kai pân*» de la realidad en su gama completa de tonalidades (inadmisible un doble Yo absoluto en reciprocidad limitante, el saber no tendrá un ser propio, es esencialmente y desde su base *Erscheinung*, el Ser no aparece en él, está separado y escondido en Dios, permanece simplemente en él). El mundo fáctico es un sistema de imágenes y conceptos, de ciertas determinaciones del ver [saber], momentos del saber absoluto (albor de la crónica hegeliana de la realidad como desarrollo gradual de la Idea), nada más:

“Somos en nuestra esencia no erradicable solo saber, imagen y representación [...] incluso en este coincidir con Él [Dios en la bienaventuranza] no deviene Él nuestro propio ser, únicamente está ante nosotros como algo distinto que se encuentra fuera de nosotros, al que exclusivamente nos hemos de entregar y estrechar con íntimo amor”<sup>79</sup>.

Filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental convergen con Schelling en la indiferencia anterior a la escisión de lo subjetivo y lo objetivo, la razón absoluta reside en la indiferencia desde la que acecha el verdadero *en sí* (el conocimiento de las cosas como son en sí mismas, como son en la razón, pues fuera de ésta no hay nada y en ella está todo: ninguna filosofía verosímil que no adopte el punto de vista del Absoluto, y la razón es lo Absoluto, exquisitamente una e igual a sí misma; el principio de identidad es prístino conocimiento de la estricta identidad, ley suprema de la razón. La razón no es causa de la totalidad, sino ella misma totalidad absoluta, pertinente la diferencia cuantitativa entre subjetividad y objetividad solo en las cosas individuadas). Un aparato categorial - dogmático de corte spinozista sirve al autor de *Die Weltalter* para caracterizar la sustancia única, el fundamento primigenio (*Urgrund*) de toda realidad, pensable por sí mismo, a través de su ser incondicionado, un Yo absoluto cercano a Dios<sup>80</sup> que abarca al yo finito como

accidente o modificación de la sustancia. El Yo infinito es fundamento (inconsciente) y fin (autoconciencia) del finito (en contrapartida, Fichte contempla un Yo infinito ideal - conciencia infinita como fin de una tendencia subjetiva del Yo infinito humano). También el eco del *Abegescheidenheit* eckhartiano resuena como *Umkehrung, total inversión de principios* que sitúa al conocimiento en el sujeto para la emancipación del hombre, sofocado el temor al mundo objetivo<sup>81</sup>. La traza incondicionada del *Urgrund* impide su hallazgo en los objetos y el Yo condicionado no podría conducir al incondicionado: pensado por algo no-absoluto, dejaría de ser absoluto, la posibilidad de acceso discursivo al Yo absoluto desde el yo empírico atentaría contra la infinitud de aquel<sup>82</sup>. El Yo absoluto no puede

nente, ..., si bien no hay rastro en él de necesidad: lo que pone el Yo absoluto estaría determinado por la forma del ser puro (agitado aquí el motivo eckhartiano del *esse purum*, frontal al *purum nihil*), sin índices en él de posibilidad o necesidad. Libertad y necesidad no han de cohabitar en el Yo absoluto, la necesidad se refiere al yo finito. Para el yo empírico hay, en su uso teórico y práctico, posibilidad, realidad y necesidad. La libertad hace factible el deber para el yo finito, la posibilidad práctica para ese yo (un deber) no es comprensible sin noción de libertad del yo empírico. El deber o precepto pragmático del yo finito es *ley constitutiva* para el Yo infinito, ley que no expresa posibilidad, realidad ni necesidad. El deber no existe para el Yo absoluto, este se realiza a sí mismo, más allá de la esfera de toda causalidad objetiva (su libertad absoluta “no es otra cosa que la absoluta determinación de lo incondicionado a través de las simples -naturales- leyes de su ser, la independencia de su ser de todas las leyes no determinables por su esencia misma, de todas las leyes que pondrían algo en él que no fuera puesto por su simple ser” -*Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, AA I, 2, 167), mientras que la libertad del yo empírico no puede realizarse por sí misma, pues el yo empírico -como tal- no existe por sí, por su propia libre causalidad. El yo empírico surge como yo merced a la causalidad del Yo absoluto, y se torna empírico al tropezar con los límites de la realidad. El segundo no halla oposición (el No-Yo es nada), la libertad del yo finito choca, en cambio, con los objetos sensibles, que cobran realidad a través del Yo absoluto (la *epojé* eidética en la que la conciencia pura despunta como foco o epicentro de constitución de intencionalidades y la suspensión del mundo de entes reificados contra el que conspira la actitud refleja son anticipadas por Schelling en forma de *Zernichtung*), y la causalidad trascendental del yo empírico, incardinada a la causalidad absoluta (o solo posible a través de la causalidad de lo infinito, de la que no se diferencia en la cualidad sino en la cantidad), coincide con la causalidad natural de ese yo porque lo objetivo únicamente existe *en y con* el yo empírico (así, toda causalidad del yo empírico es “simultáneamente una causalidad de los objetos” que debe su realidad a la “sustancia de toda realidad”, el Yo metaempírico, de esa manera se alcanza “un principio de armonía preestablecida, que es solamente inmanente y determinado en el Yo absoluto” -*Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, AA I, 2, 173). El principio de armonía yo empírico - objetos, ambos deudores en su realidad de la infinitud y causalidad del Yo absoluto, descansa en este último. Un conato de explicación de la libertad que pueda tener el yo finito (“lo inexplicable -se cuestiona Schelling- no es cómo un Yo absoluto pueda tener libertad, sino cómo pueda tenerla un Yo empírico, no cómo un Yo intelectual pueda ser intelectual, es decir, absolutamente libre, sino cómo un Yo empírico pueda ser, a la vez, intelectual” -*Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, AA I, 2, 167-168).

<sup>81</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, AA I, 2, 77ss.

<sup>82</sup> Hans Jörg Sandkühler, “Dialektik der Natur - Natur der Dialektik”, en *Ist systematische Philosophie möglich?*, ed. D. Henrich (Bonn: Bouvier, 1977), 141-158; Jürgen Habermas, “Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”,

<sup>79</sup> Johann G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, GA I, 9, 103<sup>4-9</sup>.

<sup>80</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, AA III, 1, 23 [*Historisch-kritische Ausgabe*, Schelling Kommission der Bayerische Akademie der Wissenschaften, ed. Hans M. Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings & Hermann Zeltner (Stuttgart: Frommann, 1980) / edición alternativa SW: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke*, ed. Karl F. A. Schelling (Stuttgart-Augsburg: J. G. Gotta'scher), 1856-1861), I, 149ss]. El Yo absoluto asume los predicados tradicionales de la divinidad: infinitud, simplicidad, inmutabilidad, unicidad sustancial, causalidad inma-

ser objeto de conocimiento para un entendimiento finito, no es determinable en ninguna intuición sensible, se piensa a sí mismo, y el nexa con el yo finito pasa por una intuición intelectual<sup>83</sup>, no científica, puramente subjetiva, una *intuición mística* en la que “mi Yo se engendra como realidad absoluta fuera del tiempo”<sup>84</sup> (tal intuición degenerará en la transvaluación irracional del noúmeno, acaparando la propia razón el carácter absoluto de la ensidad objetiva -“irracionalismo romántico”<sup>85</sup>, inflación trófica de lo en sí, ...).

La libertad es el acto original de autoposición del Yo, su esencia en cuanto incondicionado (al margen de todo objeto que pudiera determinar su naturaleza), el yo empírico habrá de retornar por superación de finitud a la unidad de lo absoluto para alcanzar la plena libertad que no disfruta como yo condicionado (víctima este de una libertad objetiva, dictada por otros en su condicionalidad). El Yo se pone a sí (en tanto que Yo) -pontifica el filósofo de Leonberg- desde su *propio poder absoluto*, no como “algo” indefinido, sino como simple Yo (la libertad no es atribuible a cosa en-sí alguna sino al “puro Yo, puesto por sí mismo, presente por sí solo, excluyente de todo No-Yo. Al Yo no le corresponde ninguna libertad objetiva, puesto que no es un objeto; cuando pretendemos determinar al Yo como objeto, reclusándolo en la esfera más insignificante y limitada posible, y bajo las condiciones del cambio, su libertad y autonomía cesan”<sup>86</sup>. Como en la adnihilación eckhartiana, el *desideratum* último, la unidad del Yo absoluto, pasa por la purga de todo signo de finitud (*esse hoc*), prescindiendo aun de la felicidad condicionada que traduce la *concordancia -a través de la naturaleza- del objeto con el Yo*, la destrucción (*Zernichtung*) de la personalidad (unidad de la conciencia en el yo finito) por ampliación de la misma hasta la infinitud o la identidad con lo infinito (“el Yo infinito no conoce ningún objeto y, por consiguiente, ninguna conciencia ni unidad de la conciencia”<sup>87</sup>). La aniquilación se cierne sobre el mundo en su totalidad: el *fatum* del yo finito, la fortuna final del No-Yo, el desenlace del mundo, es su destrucción en tanto que mundo o sustancia finita (del yo finito y el No-Yo), una *infinita aproximación* al asintótico Yo metaempírico en lance

de absoluta unidad (prognosis cuantitativa), realidad (evaluación cualitativa: ser realidad absolutamente), incondicionalidad e intemporalidad (dimensiones no relacional y modal: ser incondicionado, absuelto de mudanza temporal) que garantiza la *infinita permanencia* del Yo (inmortalidad). Cualquier desviación del curso hacia la completa unidad con el Yo absoluto es un mal que amenaza al yo finito.

El Yo absoluto schellingiano no está dado *a priori*, ha de ser alcanzado por creciente posesión pensante del yo empírico en su decurso temporal hacia la unidad inmediata de sujeto y objeto (la identidad *ad se* refrenda la inquisitiva elevación de las formas subjetivas del ser al Absoluto a través del pensamiento de estructuras unitarias progresivamente más densas hasta el grado más alto de unificación, con el Uno arcaico). El estatuto ontológico de Yo absoluto lleva aparejada la *destrucción* del mundo como *prototipo de finitud* en un afán de *eternidad pura*. La paulatina liberación de lazos con las formas de multiplicidad por parte del alma en la *vowθήναι* plotiniana (automorfosis del pensamiento dianoético del alma anfibia y las formas de diversidad resultantes en la transición a una variedad más elevada de ser)<sup>88</sup> hace consciente de sí al *noûs* que obra inconscientemente en el alma, ganando identidad consigo mismo.

También para Schelling, el yo finito se eleva por *epojé* sensorial hacia el Yo absoluto, autotransformación del *noûs* discursivo que opera internamente<sup>89</sup> (hay en el espíritu un *conocimiento independiente de toda subjetividad*, no un conocimiento del sujeto en cuanto tal, sino el del Uno en sí, el de *lo que es en sí*<sup>90</sup>: transcendencia real de lo absoluto, no refugio en una esfera de subjetividad transcendental de sesgo husserliano). Ese Yo abarca toda la realidad como sustancia única o noosfera infinita (el yo finito debe aspirar a *hacer real cuanto es posible en él, y a hacer posible todo lo que es real*)<sup>91</sup>, *pensamiento puro de sí* sin relación a nada externo a sí (es en tanto se piensa a sí mismo: línea oscilatoria del *intelligere* al *esse* en el pórtico de la infinitud dentro de la mística trecentista, si bien la autorreflexión del *noûs* plotiniano o el movimiento noesivo de la nóesis se tornan con Schelling autoconciencia, acto absoluto, atemporal<sup>92</sup>), poder absoluto y *libertad por sí misma*<sup>93</sup>, sin determinaciones predicativas compatibles con el Uno eterno. En su autogénesis (*causa sui: en sí y para sí* en semántica autogenerativa) no tiene «sobre sí» ninguna esencia transcendente (ni aun la frontalidad antikeimenónica de un «ante sí» ya que el Absoluto no es *hypokeímenon*), él mismo es transcendencia respecto al yo empírico atrapado en el tiempo; no halla tampoco un «fuera de sí» que le permita *salir de sí* (la rígida identidad consigo mismo

en *Theorie und Praxis* (Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1971), 215-223; Hans M. Baumgartner, Schelling. *Einführung in seine Philosophie* (Freiburg / München: Alber, 1975).

<sup>83</sup> Georg W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, *Gesammelte Werke*, Vol. 4 (Hamburg: Felix Meiner, 1968), 1-92.

<sup>84</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, AA I, 134.

<sup>85</sup> Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, en *Georg Lukács Werke*, Vol. 9 (Nuewied / Berlin: Luchterhand, 1962), 114-172. La tensión entre “lo discursivo y lo intuitivo”, según este autor, redirigiría el “organon del conocimiento” a la superación del idealismo subjetivo fichteano (minado por contradicciones dialécticas que penden sobre la relación de las categorías subjetivas del entendimiento y la realidad objetiva presumida incognoscible o subjetivada como No-Yo) y el mecanicismo metafísico de la filosofía de la naturaleza precedente mediante una oposición dialéctica que se insinúa como categoría o “cualidad inherente a la misma realidad objetiva”, abocada a un irracionalismo vacilante, una interpretación irracionalista de la intuición intelectual (126-129).

<sup>86</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, AA I, 103.

<sup>87</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, AA I, 128.

<sup>88</sup> Plotino, *Enéadas* V, 3, 4, 7, 11; VI, 8, 5, 35.

<sup>89</sup> Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt am M.: Klostermann, 1985).

<sup>90</sup> Friedrich W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, 143.

<sup>91</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, SW I, 232.

<sup>92</sup> Friedrich W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, SW III, 388.

<sup>93</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, SW I, 179.

no le dejaría escapar de sí), a diferencia del Uno plotiniano que se autolimita o se pone en relación con su origen en una hipótesis de sí. El movimiento de transformación del objeto en sujeto *no anula la polaridad interior de ambos*, conduciendo al autoconocimiento de la *libertad eterna* sobre el imperativo délfico: llegar al ser por introspección (*γνωθι σεαυτόν*)<sup>94</sup>. Pensarse a sí intemporalmente es ser *causa sui*, acto espontáneo que *se hace a sí de sí mismo (Selbstbewegung)*, desde la libertad, a la vez, origen y fin (el Uno en Plotino es, sin embargo, fuente de la constitución por reflexividad del *noûs* como hipótesis autoconsciente). Nada queda fuera del Yo absoluto por cuanto no cabe otro conocimiento sino aquel en el que *lo mismo conoce a lo mismo*.

Tarea de la filosofía trascendental es la subordinación de lo real a lo ideal; la natural, complementaria en el sistema total de la filosofía, traslada explícitamente lo ideal al mosaico físico, pues filosofar sobre la naturaleza equivale a *crearla*, rescatarla del *mecanismo muerto* que la retiene, disponiéndola en *evolución propia y libre*, en la directriz de la *acción en sí misma*, no como simple hecho<sup>95</sup>. La mediación entre la concepción de la naturaleza como objeto de experiencia y sujeto de confluencia teórica (“espíritu innato en lo objetivo, esencia de Dios introducida en la forma”)<sup>96</sup> concilia las dos orientaciones, sobrepasando la objetivación positivista de la naturaleza en una razón de ensidad, más allá de sí misma y de la finitud, sobre la base de un espíritu desenvuelto autónomamente en ella. En la concepción de la naturaleza como unidad dialéctica de productividad del espíritu (fundamentación subjetiva de la naturaleza en el espíritu creador inmanente, actividad productiva absoluta) se opera la compenetración dinámica de ambos: el *sistema de la naturaleza se revela a la vez sistema del espíritu*.

La naturaleza es el espíritu aparente, el espíritu -causa (la actividad del espíritu se realiza en la naturaleza como organismo que se conforma a sí en movilidad productiva hacia *un ser-uno movido en sí*), espejo de la naturaleza invisible<sup>97</sup>, no sencillamente la “aparición de lo eterno” sino “el eterno mismo”<sup>98</sup>. *Natura naturata* es dehiscencia modal (*ex necessitate Dei naturae*) de los atributos *naturantes* (actividad absoluta, *origo universae naturae*)<sup>99</sup>, en la lectura de la tesis

spinozista que hará el condiscípulo de Hölderlin en el Tübinger Stift: *Natura naturans* sería el *acto absoluto de conocimiento*, cuyo *cuerpo o símbolo es naturata* (unidad particular, *la naturaleza en cuanto naturaleza*, fuera del absoluto)<sup>100</sup>. La identidad de la naturaleza -*totalidad de los objetos*- como producto (*naturata*: dimensión objetiva de *Natura* a la que se atiene el empirismo) y productividad (*naturans*: dimensión subjetiva de la naturaleza a la que se aviene toda teoría, la física especulativa no podría atender sino al *misterio de la naturaleza*)<sup>101</sup> la presenta cual fuerza originaria eternamente creadora que genera todo desde sí y hace a las cosas *seguir trabajando*. También en este punto la connivencia con Plotino es patente<sup>102</sup>: la naturaleza no ha de ser un mural de *facta bruta* empíricamente accesibles, imbuida la dinámica natural de un espíritu activo-contemplativo, generador de formas en su omnitud fontal, un *lógos* inmanente contra la insinuación de una naturaleza sin interna estructura racional y cerrada a la transfiguración, *ἄλογος* y *ἀφάνταστος*. Temerario giro en la estación del yo para atajar la alienación trascendente del período precedente de *noûs* bifacial. En esta era orgánica, la racionalidad interna de la *φύσις* (moción de universalidad *in re*) se sostenía en una forma de causalidad trascendente, la ejemplar, depositaria de universalidad *ante rem*: entidades y dinámica natural supeditados a la replicación de decretos y razones ejemplares de un *lógos* trascendente [metátesis (*μετάθεσις*) del *kósmos noetós* platónico, intraposición al entendimiento divino].

El idealismo restituye a la *φύσις* el *lógos* endógeno arrebatado, inmanentiza la ejemplaridad, el *kósmos noetós* solapado al *aisthetós*, está en él porque la naturaleza-producción (*naturata*) del espíritu se identifica con este como productividad (*naturans*), es empírica manifestación (*naturata*) del espíritu activo (*naturans*). Los *lógoi* son fuerzas creadoras (*dýnamis poioûsa*) en los órdenes naturantes inferiores (vegetativo-sensitivo) y una contemplación racionalmente configuradora en ese canal natural que guía a otras potencias conformantes convectivas. El *lógos* es *apotelesma* de su acción poiética y momento esencial de la contemplación, surge de la *theoría* y es idéntico a ella, está dado como su misma actuación productiva. He aquí el *lógos* que trata de raptar la *techné* en la era actual, generando una realidad virtual sustitutiva, un régimen artificial alternativo al natural para expansión de la sintaxis emocional del *ello*, solsticio ilúdico de un *lógos* monofacial, huérfano de *noúmena*.

La ficción racional del cóptico *nooúmenon* relevada por la ficción técnica del hechizante *eikón*, la *phýsis* desplazada por una realidad paralela, santuarios virtuales de fuga ilúdica y un orden crepuscular de necesidades suplente del noúmeno, régimen benéfico

<sup>94</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Über die Natur der Phüosophie ais Wissenschaft*, SW IX, 226.

<sup>95</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW III, 13ss.

<sup>96</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur ais Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, SW II, 66.

<sup>97</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Ideen*, SW II, 39-56.

<sup>98</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Von der Weltseele, eine Hypothese zur Hóheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, SW II, 378.

<sup>99</sup> Baruch Spinoza, Hieronymus Lombardus, *De natura libri tres*, II, c. 1 (Patavia, 1589): “nam primo comparari potest Deus cum universo corporeo mundo, secundum quam comparationem Deus est Natura Naturans, quia est origo, et caput universae Naturae. Mundos vero, sive natura eius, cum pendeat ex Deo, ab eoque dirigatur, dicitur Natura Naturata”. *Ethica* I, ed. Konrad Blumenstock (Darmstadt: Buchhanlung, 1967), Propositio XXIX, Scholium: “Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam expriment, hoc est, Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum

sequitur, hoc est, nomines Dei attributorum modos quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt”.

<sup>100</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Ideen*, SW II, 67.

<sup>101</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, SW III, 284-285.

<sup>102</sup> Plotino, *Enéadas* III, 8, 3, 18ss. Cf. Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt am M.: Klostermann, 1972), 103ss. También: “Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings ‘Bruno’”, en *Identität und Differenz* (Frankfurt am M.: Klostermann, 1980), 204-240.

de dóciles realidades inmediatas que eclipsan el ideal transcendente. La ilusión gnoseológica suplantada por la ilusión tecnológica. El *lógos* inmanente a la *physis* que la razón tratara de desentrañar en su *mayoría de edad* venciendo la estéril fascinación por lo sobrenatural, una pasión inútil (era del yo víctima de un delirio anamórfico *-super-yo-* por alienante vocación ultraterrena), cede al *lógos* cautivo de la *techné* (la tecnología es una *morfosis técnica* del *lógos* en su amplitud activa: cultural, social, ...). El severo *apó-lógos* práctico del *nooúmenon* derrocado por el laxo *epi-lógos* técnico del *eikón*, la impúdica gramática de la imagen se adueña de un yo atrofico. La ética formal de imperativos racionales destronada por la ética difusa de hipotéticos emocionales (éticas con-secuencialistas de mínimos: optimización teleológica de valores).

Tras la anástrofe cósmica en la que *tò aisthetón* absorbe el valor epistemológico privativo del caduco *noetón*, desvitalizado epistémicamente en la *era del yo* como fábula aleccionadora (desvirtuación inteligible del *noetón* en *nooúmenon*), no inocua por su función normativa para los intereses prácticos de la razón (*tò ethikón*), la más baja forma de *doxastón*, el ente artificial (*tò skeuastón*), preponderará sobre el natural (*tò physikón*), objetivo de experimentos eugenésicos o ensayos de mutación inducida. Total inversión de la jerarquía ontológica platónica en las postrimerías de la fase orgánica del *ello*, el período de transhumanización en el que el hombre prometeico (*zōon poietikón* post-edípico) acabe sustancializando, asimilando a su propia naturaleza, el elemento artificial (*metà-zōon poietikón*): el animal bípedo (*e-dípous*) de la era del yo, erguido sobre la penumbra mítica que lo postrara en el pasado con sus atávicas devociones (tetrapodismo), reemplazado por un trípedo *metà-zōon*, más allá de los *biopoiemas* del furioso vitalismo. El enigma alegórico de la esfinge oculta la memoria evolutiva de la especie porque la ontogenia del espíritu es recapitulación de su filogenia<sup>103</sup>.

#### 4. *Nichtseyn* y *Seyn des Absoluten*: superación de la ontología apofática en la génesis del Espíritu

Adnihilación, criba de *quod est* (matriz de la individuación), negación de *esse hoc* en misión de ser absoluto, los trazos de la caligrafía eckhartiana resurgen en el ciclo dialéctico que consagra la sustancialidad de una razón histórica, colectiva, comprensible *a posteriori*, cuya *astucia* escapa a toda previsión, a las más prominentes variables de cristalización en el mundo de un ideario de la conciencia. La razón va apropiándose de la realidad, barriendo lo incognoscible, las *Dinge an sich*, con categorías que le permitan apoderarse del contradominio a la *unidad sintética de apercepción*. La deflación onto-epistemológica del *noetón* como *noúmeno* había hollado el terreno para la subversión.

El *no ser de lo finito* es, para Hegel, el *ser de lo absoluto* (*Das Nichtseyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten*). La negatividad de la esencia es su ser<sup>104</sup>.

La *Ansicht*, visión holística del filósofo de Stuttgart, sacrifica en primera instancia la subjetividad individual a una *ley necesaria* (una suerte de moción anti-subjetivista que invita a la abstención de *opiniones individuales*), aunque se gesta en un profundo sondeo de la herencia escolástica que presenta al individuo *qua* individuo o investido de una *ultima dignitas* que lo abisma en el solipsismo de la *existencia encarnada* (la autonomía que confiere la sustancialidad no basta ciertamente para lo espiritual, reclama la espiritualidad una dinámica paulatina de autodeterminación y transcendencia, dejando de ser, en tesitura personal, algo poseído pasivamente, algo dado como propiedad natural, para adquirir carácter procesal: la vida personal es proceso autoconstitutivo desde la libertad, existencia que pugna por desprenderse de su indumento óptico, deshacerse de todo rastro de comunicabilidad primordial, auto-actualidad sin direcciones difusivas esenciales, ahora relevada de su estatus de modalidad sustancial), remonta la heredad del *ego cogitans* moderno, singularidad inextensa gravitante en una víspera hueca, no porosa al tiempo, átoma, sin partes que las horas ciegas puedan erosionar, residual conciencia egomórfica generatriz de verdad (*fundamentum inconcussum veritatis*) que arrastra aún la huella del *hypokeímenon* aristotélico, no tanto como sujeto de *eídos*, susceptible de determinaciones convenientes en secundaria sustancialidad a otros individuos, cuanto "*materia lógica* de toda determinación (es decir: de la *realitas objectiva* de los entes)"<sup>105</sup>, arrebatando el protagonismo al Yo absoluto (Fichte) o al sujeto transcendental (Kant)

<sup>103</sup> Félix Duque, "La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana", *Cuaderno Gris* 3, nº 8 (2007): 27-42: "es palmario el hecho de que Hegel vuelve consciente y constantemente a la filosofía antigua, y muy especialmente a Aristóteles, justamente para atacar lo más *nuevo* del tiempo *nuevo*, de la Modernidad, a saber: el agnosticismo de los discípulos de Kant, el subjetivismo egoísta de Jacobi y la desenfundada subjetividad de los románticos, exhibicionistas de un *ego* hipertrofiado y, a decir verdad, un tanto patético. Cuál sea en general el sentido que Hegel cree encontrar en Aristóteles, y que él hace suyo, se dice en una sola palabra: *relacionalismo*. Hegel piensa siempre, en efecto, en términos *holistas*, de estructura, en lugar de intentar deducir el sistema a partir de un único principio, como habrían intentado Descartes, Reinhold y Fichte. Es más: en expresión memorable, Hegel considera en 1801 una «locura» (*Wahri*) la pretensión de situar «necesariamente en la culminación del sistema algo puesto por la reflexión como un supremo principio absoluto». Y poco después, al hilo de su crítica a Spinoza por haber comenzado su *Ética* «con una definición», sostiene que la filosofía de éste sólo podrá ser revalorizada: «una vez empero que la razón se haya purificado de la *subjetividad* del reflexionar», con lo que queda clara su hostilidad contra las filosofías de la reflexión y de los «hechos de conciencia», típicas de su tiempo, y capitaneadas por Fichte, con su «Yo» absoluto [...] Hegel se considera a este respecto, diríamos, «absolutamente moderno», de modo que sus críticas al subjetivismo moderno han de ser consideradas más bien como ataques contra el anhelo incontrolado de los románticos de reducirlo todo a un punto fijo, a un *sujeto* tan inamovible como vano. Con todo, Hegel insistirá siempre en la importancia del descubrimiento del valor infinito de la *interioridad* como factor de libertad [...] Lo que Hegel intentará hacer es, nada menos, recoger todos esos *membra disjecta* y convertirlos en una estructura, y aun más: en un organismo «vivo», convirtiendo el sustrato último de la realidad y de los hombres en un purísimo, cabal movimiento de *autorreferencialidad*, en el cual el Sujeto (si queremos seguir llamándolo así) se es y se sabe a sí mismo... solamente para desfondarse sin resto en y como lo Otro de sí" (34-36).

<sup>103</sup> Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca mitológica* III (Madrid: Gredos, 1985), 52, 8 - 55, 5: *τί ἐστιν ὁ μίαν ἔχον φωνήν τετράπους καὶ ὀπίπουν καὶ τρίπουν γίνεταί ...*

<sup>104</sup> Georg W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke* XI, ed. Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner, 1978), 260<sup>22</sup>.

como núcleo activo para cederlo a la actividad del *Begriff* - Concepto, inicialmente negativa, abstracta y vacua, depuradora de la finitud por denegación de cuanto ella *no-sea*, de manera que la conciencia anegogénica dirima por sí sola la adecuación de la realidad a título de objeto representado al concepto - fuerza de representación. El ejercicio apofático al servicio tradicional de la infinitud reorienta ahora su cometido a lo finito, comenzando por el yo subjetivo que alentara la primera certeza cartesiana: la *apóphasis* (*ἀπόφασις*) *de-*ponente del *hypokeímenon*, la *ab-*negación del sujeto hipostasiado como yo o *singularmente concretado* en finitud es implícitamente *katáphasis* (*κατάφησις*) *auto-*ponente del sujeto *universalmente concretado* en infinitud. El valor de la infinitud en la reflexión absoluta de lo determinado es resaltado por Heidegger:

“La «oposición absoluta», la infinitud es esta reflexión absoluta de lo determinado en el seno de sí misma, que es otro que él mismo [...] no un otro sin más, frente al que sería para sí indiferente, sino lo contrario inmediato y que en tanto es esto, es él mismo”<sup>106</sup>.

*Ser-en-sí*, *ser-para-sí*, *ser fuera-de-sí* (*Außersichsein*) y *ser-cabe-sí* (*Beisichsein*) no parcelan regionalmente el mundo, censan el suceso óptico en el ente intramundano en calidad de conceptos dotados de universalidad indeterminada. El *ser-en-sí* no responde a la sustancialización, antes bien, cabe la sustancia como modo mundano del *ser-en-sí*. Tampoco el *ser-para-sí* se asienta en la subjetividad, sino que el carácter subjetivo incumbe al ente intramundano en coyuntura ontológica modal de *para-sí*. Sustancialidad y subjetividad se fundan en *ser-en-sí* y *ser-para-sí* como hitos ópticos o fenotipos intracósmicos. *En-sí* y *para-sí* serían los modos en que el ente acaece en el mundo, desvelado en el temporal *sostenerse a sí misma* de cada singularidad inmersa en una trama de conexiones. Como *en-sí* se concibe lo clausurado en sí mismo, lo que reposa en sí, en su hermética constancia, haciendo efectiva la apariencia de autonomía a los entes, junto al *ser-fuera-de-sí*, que va disipándose a medida que el Absoluto vuelve a sí como Espíritu al *ser-para-sí* y *cabe-sí*. La autárquica ensidad de las sustancias estatuye una temporal autosustentación; en el *ser-para-sí* se manifiesta la exposición del sujeto a sí mismo y a los otros.

La fórmula *Sein in Seienden*, *ser en el seno del ente*, no traslapa una entificación (*ens*) del *esse* que oficie su olvido: ser embozado en la clámide opaca de un *quid* o concertado con una *quidditas*, fijado en su contribución a una estructura eidética, sino ser *am Seienden*, conspiración de lo finito que conjura la cosificación del ser. La liturgia óptica de lo absoluto frente a la utopía trascendente y la danza febril de *noúmena*: así como *Natura naturata* es una modalización de *naturans*, la sobredimensión de *en-sí*, *para-sí*, *fuera-de-sí* y *cabe-sí* con halo o efluvios de infinitud haría del *ser-en-sí* de las cosas expresión intramundana del *en-sí* absoluto en su descanso cerrado sobre sí mismo. Las cosas parecerían autónomas e independientes en su ensidad, mientras el absoluto no sea *para-sí*, en tanto no iniciado el movimiento de autocaptación. Al volver lo absoluto a sí como Espíritu, al llegar a ser *para-sí*, esa efímera apariencia de autonomía se esfuma. La razón que rige la historia universal es sustancia *en sí* y *por sí* a la que quedan subordinadas las grandes conformaciones de la materia; inmanente en existencia histórica, la razón se realiza *en* y *mediante* ella.

El pulso polar caracteriza la reciprocidad de la relación entre unidades finitas de ser determinado y negación, sometida la ensidad de cada polo a la tensión de su relación con el otro al que, a la vez, excluye (el *en-sí* autodistintivo detenta el ser determinado o la realidad de la unidad relativa a lo otro, la negación de este desde el *en-sí* implica su exclusión: la enantiosis dialéctica conjuga el no-ser de un extremo como inmediato *ser-en-sí* del otro según una mutua dependencia y simbiótica fundamentación. Cada polo alberga intrínsecamente al otro en la negación constitutiva de su unidad, todo lo finito transciende en su fáctico ser determinado lo contrafáctico, existiendo entonces como unidad de su mismidad y de su contrariedad en una infinita resolución de esa oposición (sinergia inversa). La originaria ambivalencia efectiva en la manifestación de lo finito por demarcación respecto a un antipolo, implícito en su límite, explica la vida y la muerte como determinaciones positiva y negativa de la finitud en su delimitación conforme a las que existe. En tanto que *limitante*, se ve degradado a estar *limitado*, mas como *cesación del otro en él*, su límite mismo embosca, a su vez, ser de algo que tiene su cualidad merced al límite<sup>107</sup>. Unidad de *en-sí* o de *ser algo determinado* y *no-ser de otro* (negación del ser propio inherente al límite y ensidad a través de su otro).

*Etwas* y *Anderes* son entidades determinadas, si bien cada una de ellas es secundariamente *otra*: ser A significa ser determinado como A y, a la vez, ser determinado como otro que B, ambos son en sus respectivas unidades *sí mismos* y *otros* (constituídos internamente como *ser en sí* y como *ser otro* en oposición, como unidades de mismidad y alteridad, de ser determinado y negación). La *mismidad de las determinaciones* se mantiene suspendida en una reflexividad externa que auspicia la simetría (A y B en recíproca alteridad), la propiedad transitiva extrae de la mismidad-reflexividad<sup>108</sup> y de la simetría-reciprocidad

<sup>106</sup> Martin Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung* [GA 5], *Holzwege* (Frankfurt am M.: Klostermann, 1942-43), s. 138, 107: “Die Absolutheit des Absoluten, die Absolutheit sich absolutierende Absolutheit, ist die Arbeit des Sichbegreifens der unbedingten Selbstgewisheit. Sie ist die Mühsal des Schmerzes, die Zerrissenheit auszuhalten, als welche die unendliche Relation ist, in der sich das Wesen des Absoluten erfüllt. Frühzeitig notiert Hegel einmal: «Ein geflickter Strumpf besser als ein Zerrissener, nicht so das Selbstbewusstsein», Wenn Hegel von der Arbeit des Begriffes spricht, dann meint er nicht den Schweiß der Gehirnanstrengung bei Gelehrten, sondern das Sich-heraus-ringen des Absoluten selbst in die Absolutheit seines Sich-begreifendes aus der unbedingten Selbstgewisheit”. Contra la idea de una “simplificación disyuntiva” (Jarczyk-Labbarrière) en la lectura heideggeriana que prima el momento reflexivo de identidad sobre la diferencia, cabe defender una negación de la diferencia frente a su simple omisión: la *Aufhebung* pone en marcha un dispositivo de superación de la finitud en el que la diferencia se presenta como algo inesencial, superado (*überwunden*), aniquilado (*vernichtet*) o desterrado (*ausgetrieben*), algo que no reside en la esencia de la presentación sino en *modo eficiente*.

<sup>107</sup> Georg W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica* (México: Ediciones Solar, 1982), 162.

<sup>108</sup> Uso ambiguo, pues «mismidad» no dicta auto-relación ni ensimismamiento. La reflexividad importa relación a sí mismo. Esa acotación semántica está en Sartre, no en Hegel: la preposición «en» impone una falsa distancia del ser a sí

a la relación consigo mismo del otro<sup>109</sup>. El juego *autò- / héteron* del *Protágoras* (349b-ss), la oposición *tò héteron a tò hén*, momento de la totalidad en que el primero se esboza en autoposición óptica, con una ensidad propia, no como alteridad de algo sino como *lo otro en sí mismo* (*lo otro de lo otro*, la negación de la alteridad equivaldría a la afirmación de la mismidad). *Ser en sí* no se da excusado de *ser otro*, nada es inmediata y aisladamente *sí mismo*, dispensado de su otro, mediado por la negación va a su *seidad* a través de su alteridad, es mediatamente *sí mismo* como *en sí* o coincide consigo mismo mediante la alteridad (ensidad = *seidad* mediatizada por la otredad o la relación con lo otro). La autoposición mediata es indicio de ensidad especular por supresión de alteridad: el ser determinado se hallará reflejado en sí por eliminación del *ser otro* como algo idéntico a sí mismo, al cual, por consiguiente, el *ser otro* que es su propia negación estructural (negación de *seidad* conformante de la unidad de ser autodeterminado y *ser otro* en que se constituye) no le atañe precisamente en cuanto ser determinado (el *ser para otro* consistiría en *ser otro* o alteridad acogida por un ser determinado que comparece, a la vez, como separado de ella).

El límite encierra idealmente en sí los momentos de «algo» (ser determinado) y «otro». En tanto momentos distintos, “se hallan puestos al mismo tiempo en la esfera del ser determinado como diferentes real y cualitativamente”<sup>110</sup>, testimoniando la autocontradicción de lo finito en la bifacialidad *ser para sí* y *ser para otro*, antifasis que socava su integridad ya que lo finito es mediatamente lo que es por relación con *su otro* (solamente es *en sí* mediante la relación con *otro* y está determinado en sí mismo como relación con *otro*, siendo así *ser para otro*). La negación de la autodeterminación que supone estar determinado en sí mismo como *ser para otro* (en consecuencia, determinado por *otro*), degrada la determinación (*Bestimmtheit*) a pálida *Beschaffenheit*, condición negativa modulada

mismo, obsta su *seidad*. «En» separa al ser de sí, insertando la negación o la alteridad, el *ser otro* a través del cual el *ser sí mismo* deviene *ser en sí* (*ser sí mismo* + negación o *ser otro* = *ser en sí*). A la identidad directa del ser repugna la negación de sí alojada por el *ser en sí* como *ser otro*, pasa por la alteridad al *ser sí mismo* que junto a este integra la unidad de *ser sí* y negación que es el *ser en sí*. La concordancia consigo mismo del *ser sí mismo* es inmediata, la del *ser en sí* es mediata o está mediatizada por el *ser otro*, la alteridad). Esa pseudo-distancia habilita la reflexividad, implanta la autorrelación o la mediata ensidad a través de la alteridad (no ser inmediatamente lo que es, sino mediatamente, merced a su otro o a través de la negación). La preposición «en» es implícito indicador del asilo de la negación en el *en sí* (unidad de *seidad* y alteridad, de *ser sí mismo* y *ser otro*). El *ser sí mismo* se identificaría inmediatamente consigo mismo, no así el *ser en sí* por inclusivo de negación o *ser otro*, y puesto que el ser determinado se constituye como unidad de mismidad y negación, el *ser sí mismo* llegaría a *ser en sí* mediante su *otro*. El *ser en sí* no es inmediatamente *sí mismo* por encerrar negación, obturado por la otredad. La *seidad* no comporta auto-relación, el *sí mismo* no es relativo en ningún sentido, ni siquiera auto-referido. Repele la identidad y la diferencia, convenientes al *ser en sí*: ser separado de sí por la preposición «en» sugerente de negación obstructiva de *seidad* óptica, delatora de alteridad o apófasis de mismidad en el seno del *en sí* fundante de auto-relación, y con ella, de autoposición ontológica.

<sup>109</sup> Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [GW IX], ed. Eva Moldenhauer & Karl M. Michel (Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1986), 152ss.

<sup>110</sup> Georg W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 162.

por influjos externos, pero también cualificado abandono (“en la medida en que algo es en otro o para otro, carece de propio ser ... cualidad de algo, ser abandonado como presa a esta exterioridad”)<sup>111</sup>. Lo finito está genéticamente abierto a *lo otro* desde *sí mismo*, por íntima disposición en él del ser diferente: “su ser-en-sí incluye la negación dentro de sí, por medio de la cual únicamente puede tener una existencia afirmativa”<sup>112</sup>.

La metáfora ontológica es tentadora. En un sistema newtoniano, cada partícula queda determinada en interacción con las demás, una red de fuerzas centrales en pares de acción-reacción (nulo rotacional). Las fuerzas de reacción concurrentes en la partícula la sostienen en su negatividad por concurso de factores extrínsecos que compelen a su *ser para otras*. La acción que emana de ella sobre las partículas de su entorno dinámico la consolidan como ser autodeterminado, son la expresión de una afianzada ensidad. La acción recíproca es también biunívoca determinación ontológica si se admitiese el ser como fundamento de la acción, pervirtiendo la máxima faústica del idealismo post-kantiano.

En la contradicción existencial de lo finito (poseer un *ser en sí* que entraña autonegación, separación de ser y *seidad* por una preposición «en» sintomática de alteridad, ser y no-ser él mismo su límite) radica la mortalidad: si el ser humano no fuese en sí *otro*, no fuese alteridad en su ensidad (no siendo esta *seidad* por el obstáculo preposicional entre el ser y el sí mismo, la obstructiva función del «en» entre el ser y su mismidad), si no fuese *un yo que es no-yo* y *un no-yo que es yo*, sería divino, independiente de *lo otro que sí mismo* (se adivina ya el ideal sartreano de plenificación, la idílica coincidencia *en sí / para sí* como solución de divinidad). La partícula «en» relega al ser de la divinidad al apartarlo de la *seidad* por inclusiva de autonegación, forzándolo a *llegar a ser* lo que es (la kénosis ontológica hacia la autoposición como asalto al ser en una distinción *ad intra* que encubre una antifasis a resolver).

La prosecución de la finitud en una tensión existencial (liza entre *ser para sí* y *ser para otro*, momentos articulares del finito) induce a la autosuperación en la muerte, «salir del *ser para otro*» volviendo *en sí* (“algo está en sí, cuando al salir del ser para otro, ha vuelto en sí”)<sup>113</sup>, concreta realización de lo finito mediante el *ser para otro* sin pérdida de sí en la relación con él, recuperándose por insolvencia de la contradicción ante el *otro*, recobrándose a sí en la infinitud, una permanencia consigo mismo en el *otro*, sin enajenación en la alteridad.

La *Ding an sich* kantiana se devalúa en lábil abstracción pues la ensidad (*an-sichheit*) conlleva autonegación, *ser para otro* (reciprocidad existencial de caracteres *en sí / para otro*: todo *en sí* tiene necesariamente un *ser para otro* y todo *ser para otro* tiene un *en sí*). El *en sí* en el ser determinado reflejado dentro de sí en su *ser para otro*, frustrada identidad inmediata *ser / sí mismo* por el «en» interpuesto que implanta autosegregación, delegada la identidad en la mediación del *ser para otro*, deja de ser abstracto. La ensidad internamente lacerada por la extrañeza de sí, condenada

<sup>111</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 155-157.

<sup>112</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 161.

<sup>113</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 154.

a la conquista de la seidad por vuelta a sí desde el *ser para otro*:

“El en sí en el algo se halla reflejado dentro de sí en su ser para otro, ya no es en sí abstracto, sino que se halla como negación del ser para otro, mediado por este, que así es su momento. No representa sólo la identidad inmediata del algo consigo, sino aquella por la cual el algo es también en él lo que es en sí”<sup>114</sup>.

La perenne superación de la contradicción amparada en el límite significaría la ilimitación de lo finito<sup>115</sup>: inherente a la naturaleza de lo finito es la *negación* de la endógena *autonegación* como *ser para otro* en su ensidad, ir más allá del *en sí* deviniendo infinito (*superarse a sí mismo, negar su propia negación*, transfigurándose en infinitud, está en la naturaleza de lo finito). La preposición «en» que parece separar infinitamente como autodistinción al ser de la asintótica *seidad* se desvanece. Si en su ensidad el ser incorpora constitutivamente la autonegación del *ser otro* o *no ser sí mismo* por la cual es precisamente finito (la finitud estriba en la tesitura ontológica de *ser en sí*, reporta autonegación), en su *seidad* abraza la infinitud de la nula distancia a sí, nula auto-relación siquiera (no solo la abolida relación a lo otro) por rigurosa identidad (la *seidad* es, no el *en-símismamiento*, sino el *sí mismo* óntico de lo infinito). La divinidad sería estáticamente *sí misma*, a lo finito esa mismidad exige una fuga de la ensidad para alcanzar mediatamente, a través del *para otro*, la plena identidad en la infinitud del *sí mismo*, un designio dinámico. El retorno a sí supone el desahucio ontológico del «en» limitante por infinitud (el ser emerge de la ensidad en la que encallase para desembarazarse del «en» vehicular que lo aleja de su seidad u obstruye su mismidad, sumiéndolo en la finitud), deviniendo *sí mismo* (la adusta identidad del ser consigo mismo, *ser sí mismo* al salir de la interna otredad constitutiva para hallarse enteramente a sí, allende la propia ensidad y la negatividad intrínseca). Vestigios de la mística renana: el ser sale de lo que le es propio para hacerse absoluto, *ratio omnium* (simetría de racionalidad y realidad).

<sup>114</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 158.

<sup>115</sup> La idealidad del límite descansa en el carácter determinante de toda negación (*omnis determinatio est negatio*, en clave spinoziana -Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 146-: los entes finitos serán limitados en la medida en que estén determinados cualitativamente, afectados por una negación y excluyentes *per se* de otras variaciones finitas), reconocida como *base de toda determinación* (Hegel, *Enzyklopädie*, 196) e identificada con el límite cualitativo / cuantitativo: los entes finitos están determinados en sí mismos por negatividad, constituyéndose a través de ella, en la que hallarían una determinación positiva como autopoiesis; las cosas impondrán lo ilimitado en su limitación inmanente o los límites han de comprenderse a partir de una idealidad latente en ellos. Sustancias y sujetos finitos brotan de una autodistinción de lo universal (el límite es intrínseco al ser de lo finito, un aspecto de su autodeterminación o su *en sí*, no una determinación *desde fuera*: los límites se manifiestan en el ser de las cosas finitas, que encierran una contradicción en su ensidad, de ahí que sean unidades de realidad y negación), condensando una idea que subraya su auto-subsistencia, su principio interno, contra la tesis spinoziana de un Dios ilimitado o una *Natura naturata* en la que las finitas contingencias se fundamentasen a sí mismas como tales, obteniendo su determinación de una negación exponente de delimitación o demarcación.

La negatividad externa al límite cognitivo que fuera para Kant el nómeno (*no ser objeto de intuición sensible*) ha sido absorbida por el *en sí* hegeliano, interiorizada como *no ser sí mismo por ser en sí* (ser lo otro de sí), instaurada así la finitud, pero el «en» disruptivo es abatido en el devenir *sí mismo*, venciendo el carácter asintótico de la seidad. La infinita aproximación al *en sí* que desmarca a lo finito de la exhaustiva auto-identidad se transforma, la autonegación retiene al ser en la infinita distancia a *sí mismo* asociada a la ensidad disipada en la muerte, asilando la infinitud en lo finito. Lo finito en cuanto tal existe únicamente en la reflexión que lo vincula a sí mismo en su *otro* como *otro de lo otro*. *Ir más allá de sí mismo* en la infinitud es el verdadero modo de realización de la idea, principio dinámico de lo finito por tal, lejos de la concepción platónica del *eídos* estático e intemporal (distorsión del cosmos eidético: arquetipos de densidad ontológica en sí mismos que computan epistémicamente como *lo que siempre está siendo, kósmos noetós* disímil también del horizonte nouménico en la medida en que la idea de «cosa en sí», que únicamente tiende una visual práctica sobre el ser, no un nivel óptico distinto del sensible, se sustraiga a la *epistème* -desvirtuación epistémica del nómeno-, ordenada al fenómeno por defecto congénito de intuición intelectual). El límite plasma una forma de *común diversidad* en la que cada uno está mediado consigo mismo en su *otro*. *Ir más allá de su límite* hace al concepto representado por el *en sí* contener la identidad con su *otro*. Si una existencia rinde un concepto, no solo como abstracto *en sí* sino en cuanto totalidad existente *por sí*, quebrantará su límite<sup>116</sup>. Un ácido neutralizado viola su límite existencial como ácido por acción de un factor externo; una espermatofita en su alto grado de organización vegetativa rebasa su límite existencial germinal, foliar, radicular, etc, pero un ser sensible se ve impelido por una fuerza instintiva a superar los límites que marcan sus apetencias.

## 5. Epílogo: finalismo intrínseco en la disolución de la negatividad y liturgias de la inmanencia

El conocimiento subjetivo solo funciona para Kant como regla regulativa en los juicios de reflexión y su divergencia del conocimiento de validez objetiva se abona a un enfoque u óptica dicotómica de la naturaleza, cuya forma inorgánica sería legible desde la categoría «causalidad efectiva», en tanto la naturaleza viva, lejos de la visión mecanicista cartesiana, demandaría una clave categorial finalista: todo organismo es *Naturzwecke, fin natural*, en tanto se realiza a sí mismo por interna finalidad (*innere Zweckmäßigkeit*), esa finalidad no es sino *Idee des Ganzen* (idea del todo)<sup>117</sup> o *innere Form* (forma interna) del viviente<sup>118</sup>. En la perfección intrínseca (*innere Vollkommenheit*) a un organismo cooperan, sin marginación, todas sus partes como representaciones parciales de un todo, reelaboración de la *ἐντελέχεια* aristotélica (*causa formalis-finalis*: forma que el organismo porta en sí a modo de

<sup>116</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 163-172.

<sup>117</sup> “Todo” sería concepto puro de *Vernunft*, no de *Verstand*, por trascender la realidad empírica.

<sup>118</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A 287 / B 291 - A 296 / B 300 (Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1989), 321-327.

genética *inchoatio rei* o *vis* ínsita que posibilita y dinamiza la autogénesis del bionte, latente en todos los estadios de su ontogénesis como motivo telofásico del mismo o *imago* a culminar). La finalidad connatural de lo viviente proporciona un patrón de reflexión sin valor objetivo en la interpretación mecánica del universo sobre las dos hipótesis ontológicas newtonianas que subtienden las formas puras de la sensibilidad.

A la alabanza que Hegel hará de la idea de finalidad intrínseca brindada en la *Crítica del juicio*, su apertura al *camino de la vida* elevando la filosofía sobre las *determinaciones de la reflexión* y el extrínseco finalismo (finalidad relativa) de la metafísica (“la presencia de los organismo vivos y de la belleza artística muestra desde ya, incluso para el sentido y a la intuición, la realidad del ideal”)<sup>119</sup>, subyace la sanción del carácter subjetivo, accidental, del plan de teleología interna, con restringida aplicación a *oportunidades ocasionales*<sup>120</sup>, sin concentrar en él la norma estructural de un universo en el que la naturaleza inorgánica es solo un caso límite, irrelevante en un contexto global de dinamismo teleológico y morfología (morfogénesis) vital. La estructura del organismo asume un rol paradigmático en la concepción hegeliana de la subjetividad y la *Idee des Lebens* (*todo ser debe considerarse organismo y todo organismo sujeto*, más o menos desarrollado, por la base teleológica de la capacidad de autodeterminación y autorealización del *Sein in sich*)<sup>121</sup>. El juicio tiene consistencia ontológica para Hegel como *auto-determinación del viviente*:

“Todas las cosas son un juicio, es decir, son singulares que incluyen en sí una universalidad o naturaleza; universalidad y singularidad se oponen en ello, pero al mismo tiempo son algo idéntico entre sí”<sup>122</sup>.

La *división del origen* a que apunta el juicio es la dialéctica *auto-división* (*Selbst-teilung*) de la única y verdadera realidad, la del *absoluten Geistes*, la oposición entre el sujeto orgánico (totalidad en sí mismo como encarnación del Espíritu absoluto) y el mundo objetivo que afronta, con el que, a la vez, se identifica como *su mundo* (*suyo*: perteneciente al ser del sujeto que lo enfrenta; la vida es *Verbindung von Verbindung und Nicht-Verbindung*, “conexión de la conexión y no-conexión”<sup>123</sup>, por unidad del sujeto y *su mundo*

mediada por la diferencia -la *identidad del Espíritu consigo mismo será identidad de la identidad y la diferencia-*). La ingenua conciencia natural (*natürliches Bewusstsein*) capta realidades del mundo objetivo como existencias autónomas e inmediatas a su vigilia, si bien el objeto es *idéntico con el Espíritu* (modalidad objetiva) y *existe solamente a través de su auto-división en una aparente independencia*<sup>124</sup>. Identidad no abstracta sino expresa en la primera forma de manifestación del juicio en la naturaleza y en el auto-desarrollo lógico (automorfismo) del Espíritu: el límite.

La inmanencia del límite opera con las cosas que diferencia en su singularidad como mediación (*Vermittlung*). El sujeto va construyendo la auto-referencia en el límite sin desconexión de *su otro*. La auto-referencia se establece en un marco de mutua limitación: en relación con *lo otro* mediada por el límite, un ser individualmente determinado se relaciona consigo mismo o se constituye en auto-remisión (será esta una posición ontológica de cosas mutuamente limitadas).

En el límite del juicio ontológico se entabla una simbiosis entre lo universal y lo particular justamente en su *indeterminada* diferenciación (el carácter indeterminado de la diferencia en el límite propicia la pérdida de identidad al traspasarlo, adviene la transformación). Para Hegel, el límite es juicio prefigurado que une y separa, *relación diferenciadora y unidad de diferencia* de lo particular y lo general por reflejo de uno en el otro: la cópula judicativa «es» asevera su identificación mediada por la auto-discriminación real. A través de la lógica superior del juicio la unidad de diferencia en el límite se torna una forma dialéctica de auto-integración, verdadera identidad del sujeto como *concepto existente* que se desarrolla a sí en su auto-delimitación (las naturalezas vivientes, siendo *concepto existente*, son *en sí la negatividad de sí mismas*, facciones reales de la fuerza infinita; tal negatividad, *el privilegio del dolor*, existe por ellas, y así “se conservan en su *ser otro*”<sup>125</sup>), de ahí que el juicio sea el *concepto en su singularidad* como relación distintiva de sus momentos, y en su resorte dialéctico confronte al ser fáctico del sujeto con su propio concepto, concitando entonces la correspondencia del ser concreto consigo mismo -*corresponderse a-sí-consigo-mismo*- (en el juicio asertivo se inquiere especialmente la objetivación de lo general en lo particular que da contenido a la relación sujeto - predicado, más allá de un extrínseco formalismo). Si el juicio ha de ser la diferenciación del concepto a través de sí mismo, el sujeto - *concepto existente* en relación a sí por su entidad, la *deducción será reconstrucción del concepto en el juicio*, superación de la diferencia indeterminada del límite, unidad y verdad en las que el sujeto llega a sí (*llega a ser sujeto o se une a sí mismo*) a través de la mediación: “el sujeto es solo en él mismo la deducción racional”<sup>126</sup> (lo verdadero aprehendido, no como sustancia, sino -*eben so sehr*- como sujeto, lo

<sup>119</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 140.

<sup>120</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 452.

<sup>121</sup> Rolf- Peter Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel* (Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1990).

<sup>122</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 318: “Alle Dinge sind ein Urteil, d.h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind, oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch”. En prístina etimología germana, «juicio» (*Urteil*) es «división» (*Teilung*) del «origen» (*Ursprungs*), extractando “unidad del concepto y su diferencia como división primaria”: “Gewöhnlich denkt man bei einem Urteil zuerst an die Selbstständigkeit der Extreme, des Subjektes und des Prädikats, dass jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung außer jenem Subjekt, etwa in meinem Kopfe sei [...] Die etymologische Bedeutung des Urteils in unserer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Teilung aus. Was das Urteil in Wahrheit ist” (p. 316).

<sup>123</sup> Georg W. F. Hegel, *Frühe Schriften* [GW I], ed. Eva Moldenhauer & Karl M. Michel (Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1971), 444.

<sup>124</sup> Georg W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I* [GW VIII], ed. Eva Moldenhauer & Karl M. Michel (Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1970), 202.

<sup>125</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 491. La reciprocidad *Etwas / Anderes* en la proposición responde a la fórmula latina «*alius-alium*», ambos son *aliud*, análoga a la solución «*alter-alterum*» en oposición.

<sup>126</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 333-356.

verdadero es sistemáticamente real, enunciados de lo absoluto como Espíritu, el célebre edicto del prólogo de la *Fenomenología*<sup>127</sup>).

El hombre accede a lo más íntimo, avanza hacia lo menos propio, el *esse*, despojándose de determinaciones. Lastrado por una traba a la absoluta auto-identidad, el ser abandona la ensidad conminado a su mismidad, salva el obstáculo «*en*» que se interpone entre él mismo y su seidad, dejando de ser *en-sí* para ser *sí mismo*.

A la alienación *ad supra*, la conjetura de un numen sobrenatural deformante del yo en su anátesis epistémica (*super-yo*: anamorfosis del yo) sucede el despertar del promisorio sueño teofánico, un yo de hosco semblante ciñe la realidad. Su caída es detonante de alienación *ad infra* por hipertrofia del *ello*, la seducción por una dinámica virtual que fomenta la hipnopedia y sus perversos conductos. La prevención contra las falacias sensitivas (exhortación a huecos sentidos, eventual disidencia del orbe sensible) o la dificultad para discernir fantasmas oníricos (*caprichosos* monstruos engendrados por el sueño de la razón) son arrasadas por una fatua adhesión al *kósmos aisthetós* y la abducción por el azaroso devenir (resignada deserción del *ού-τόπος νοητός*, renuncia al prisma metafísico que pudiera ser el *fenómeno saturado* de Marion, transcendencia de la fáctica objetividad y su contenido de presencia por apertura al *être donné*, el rostro infinito como modo privilegiado de manifestación). El *meta-lógos* del nómeno cede al *epi-lógos* del *eikón*: atractivos portales para la expansión progresiva de la vida ilúdica bajo endebles máscaras morfológicas de yo. Un yo letárgico, displicente, se afirma irónicamente en furtivas sintaxis del *ello*: transeúntes ávidos de placer, de posesión, de ruta exterior, instalados en el algoritmo, el déficit de *Weltanschauung* y la técnica cualificación que desdeña la profundidad muerta en la que yace escondida la magia secreta de las cosas más allá de las diáfanos leyes de su apariencia. El nómeno es la última reverencia, el atenuado fulgor postrero de lo dañado.

Un yo desarraigado repta bajo los suntuosos altares del *ello*, la geografía vital de la distopía y sus códigos emocionales de inmanencia, fastuosos templos del ocio edificadas sobre la niebla. Criaturas sonámbulas, danzando al compás de llanas antífonas contra el hábito austero de la piedra, habitantes de laberintos sombríos, sinuosos túneles sin entorno. Ni árboles, ni ríos, ni mercancías de ámbar y nácar alrededor, solo lestrigones y cíclopes, una restaurada mitología emergente, *eikones* suplentes de la sabiduría sepultada en las ciudades egipcias que cubren el camino a ftaca.

## 6.1. Fuentes

- Aristóteles. *De anima*. Madrid: Gredos: 1983.  
 Eckhart, Meister. *Die deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer, 1956-2015.  
 Eckhart, M. *Werke. I Predigten. Text und Kommentar; II. Predigten, Traktate. Text und Kommentar*, editado por Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag TB 24-2, 2008.

Eckhart, Meister. *Obras alemanas: Tratados y Sermones*, editado por Ilse de Brugger. Barcelona: Edhasa, 1983; *El fruto de la nada*, editado por Amador Vega Esquerra. Madrid: Alianza, 2011.

Fichte, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [GA]*, editado por Hans Jacob, Reinhard Lauth et al. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964ss.

Fichte, Johann Gottlieb. *Sämtliche Werke [FsW]*, editado por Immanuel Hermann Fichte. Elberfeld: Büschler, 1834ss (reimp. Berlin: De Gruyter, 1971).

Hegel, Georg W. F. *Gesammelte Werke [GW]*. Hamburg: Felix Meiner, 1957ss.

Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1989.

*Liber de Causis*. Edición bilingüe de R. Águila Ruiz. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001.

Schelling, Friedrich W. J. *Sämmlische Werke [SW]*, editado por Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart / Augsburg: J. G. Gotta'scher, 1856-1861.

Schelling, Friedrich W. J.. *Historisch-kritische Ausgabe, Schelling Kommission der Bayerische Akademie der Wissenschaften [AA]*, editado por Hans M. Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings & Hermann Zeltner. Stuttgart: Frommann, 1976ss.

Spinoza, Baruch. *Tractatus de intellectus emendatione. Ethica*, editada por Konrad Blumenstock. Darmstadt: Buchhanlung, 1967.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae I*. En *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII edita cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum*. Vol. IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1888.

Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles I*. En *Opera omnia iussu edita Leonis XIII edita cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrarisensis*. Vol. XIII. Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918.

Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae De veritate*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII edita*. Vol. XXII. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

## 6.2. Referencias bibliográficas

- Asmuth, Christoph. "Von der Kritik zur Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte". En *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, editado por Klaus Kahnert & Burkhard Mojsisch, 167-187. Amsterdam / Philadelphia: B. R. Grüner, 2011.
- Brachtendorf, Johannes. *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*. Paderborn - Munich: Ferdinand Schöningh, 1995.
- Beierwaltes, Werner. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972.
- Beierwaltes, Werner. "Eckhart et le livre des causes". *Revue des sciences religieuses*, 68, n° 2 (1994): 159-172
- Ceming, Katharina. *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999.
- Claesges, Ulrich. *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des Spekultativen Problems*

<sup>127</sup> Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW IX (Hamburg: Meiner, 1980), 18.

- in *Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*. Den Haag: Martinus Nijhof, 1974.
- Denker, Alfred. "Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers". *Fichte Studien* 13 (1997), 35-49.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, 1987.
- Druet, Pierre-Ph. "L'«Anstoss» fichtéen: essai d'élucidation d'une métaphore", *Revue Philosophique de Louvain* 70, n° 7 (1972): 384-392.
- Duque, Félix. "La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana". *Cuaderno Gris* 3, n° 8 (2007): 27-42.
- Düsing, Edith. *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütze, Fichte und Hegel*. Köln: Jürgen Dinter, 1986.
- Franken, Martin. *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1993.
- Haas, Alois M. " ... 'das Persönliche und Eigene verleugnen': Mystische vernichtigkeit und verworfenheit sein selbs im Geiste Meister Eckharts". En *Individualität*, editado por Manfred Frank y Anselm Harverkamp, 106-122. München: Fink, 1988.
- Habermas, Jürgen. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Hammacher, Klaus y Mues, Albert. *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Asschluß an Kant und Fichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1979.
- Heidegger, Martin. *Hegels Begriff der Erfahrung [GA 5], Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1942-43.
- Heidegger, Martin. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- Horstmann, Rolf-Peter. *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Janke, Wolfgang. *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- Koch, Reinhard F. *Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins ihre Entwicklung von den Eignen Meditationen über Elementar Philosophie 1793 bis zur Neuen Bearbeitung der W. L. 1800*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.
- Langer, Otto. "Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart". En *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, editado por Kurt Ruh, 17-32. Stuttgart: Metzler, 1986.
- Largier, Niklaus. "Negativität, Möglichkeit, Freiheit. Zur Differenz zwischen der Philosophie Dietrichs von Freiberg und Eckhart von Hochheim". En *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft (Freiberger Symposium, I O. -13. März 1997)*, editado por Karl-Hermann Kandler, Burkhard Mojsisch y Franz-Bernhard Stammkötter, 149-168. Amsterdam / Philadelphia, 1999.
- León Florido, Francisco. "El problema de la metafísica de Aristóteles en la Antigüedad: una crisis prematura". *Carthaginensia* 39, n° 76 (2023): 443-460.
- Llamas Roig, Vicente. "*Ledic sein* como desamortización del *quod est* psíquico en la mística eckhartiana". En *Mística y Filosofía en el Siglo de Oro*, editado por José Luis Fuertes, Manuel Lázaro y María Idoia Zorrosa, 95-108. Pamplona: Eunsa, 2017.
- Mojsisch, Burkhard. *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Felix Meiner, 1983.
- Quero Sánchez, Andrés. *Sein als Freiheit: Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*. Freiburg: Karl Alber, 2004.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. "La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard". *Cauriensia* 17 (2022): 473-493.
- Schmidt, Carl. "Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters". *Theologische Studien und Kritiken. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie* 12 (1839): 663-744.
- Schonberger, Rolf. *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*. Berlin / Nueva York: Walter De Gruyter, 1986.
- Wildfeuer, Armin G. "Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität. Zu Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J. G. Fichtes". *Fichte Studien* 9 (1997), 61-82.