

MARTÍN ZUBIRÍA

*Universidad nacional de Cuyo*  
*CONICET*  
*Argentina*  
*martinzubiria@gmail.com*

## **La unidad de la Filosofía Clásica Alemana**

El título de «La unidad de la Filosofía Clásica Alemana» resulta algo impreciso, al menos en dos sentidos porque, por un lado, el adjetivo «clásico» no basta por sí solo para determinar las doctrinas a que se refiere. A fin de despejar esta ambigüedad anticipemos ahora mismo que la presente exposición, por razones que resultarán comprensibles luego, habrá de atenerse a las posiciones de Kant, Fichte y Hegel, y solo a ellas.

Por otro lado, y por lo que atañe a la cuestión de la «unidad», no hace falta haber leído el libro X de la *Metafísica* de Aristóteles para comprender que, por su misma abstracción, el uso de esta noción puede dar pie, en todos los órdenes, a más de una falacia. ¿A qué género de unidad habremos pues de referirnos? Es claro que, en sede filosófica, no a una de carácter historiográfico fundada, verbigracia, en la copertenencia de determinados pensamientos a un mismo contexto histórico. Y si de una unidad conceptual, puesto que «filosófica», se trata, entonces esta ha sido mostrada ya por Hegel, de manera especulativa, al ver espejados en las doctrinas de la «novísima filosofía alemana» los momentos constitutivos del movimiento unitario de la autodeterminación del concepto. ¿O es que acaso deberíamos decir que tal fue, en efecto, lo que Hegel *se propuso* hacer en sus célebres «Lecciones sobre la historia de la filosofía», pero que la exposición misma, en medio de sus muchos aciertos, está lejos de haber satisfecho ese propósito con la

debida transparencia? ¿Habría que corregir, en tal caso, la exposición hegeliana? ¿Con qué autoridad, con qué derecho? Lo cierto es que esa exposición concibió la «filosofía clásica alemana», de manera filosófica, como un proceso unitario cuyo remate o «resultado» es la doctrina del propio Hegel.

Pero a partir de tal resultado y tras el despliegue de las posiciones de Schopenhauer, Kierkegaard y Feuerbach, en las que se articula la fase de cierre o de clausura de la mentada filosofía, la cuestión de su unidad conceptual o sistemática se volvió algo no ya irrelevante sino completamente ajeno al interés del pensamiento posterior, tanto en el caso de la meditación de la Modernidad en sentido singular como, *a fortiori*, en el de las cavilaciones de la Posmodernidad considerada en su conjunto.

Se impone así, casi doscientos años más tarde, la pregunta de si al juzgar la unidad de lo *hecho*, y no ya de lo simplemente dicho, por las posiciones fundamentales de la «filosofía clásica alemana», habría que retornar sin más a la comprensión histórica de Hegel, o si es que entretanto se nos muestra otro camino para abrir ese juicio. Por lo que atañe al interés de los estudiosos, no es raro que este permanezca atento a una posición filosófica en particular, cuando no a un aspecto puntual de la misma, por mucho que Platón llame «dialéctico», esto es, filósofo, solo a quien tiene visión de conjunto (ὁ συνοπτικός, R. 537 C).

De esto precisamente se trata en la presente ocasión, del don precioso, por lo infrecuente, de la «sinopsis» que nosotros mismos hemos tenido la fortuna de hallar en los estudios de un pensador alemán de nuestro tiempo, tenazmente ignorado por la opinión pública del mundo académico. Esos estudios suyos movieron a Heribert BOEDER (1928-2013) a exponer en diversos trabajos la unidad mentada, como una parte de los resultados a que lo condujo el descubrimiento de la constitución epocal de nuestra historia filosófica y la necesidad de hacerse cargo, transformándola, de la pregunta crucial de Heidegger por «la destinación de la cosa del pensar». Ello ha permitido comprender, de un modo enteramente diferente del de Hegel, la naturaleza lógica del vínculo que religa su posición con las de Fichte y Kant (en qué medida esta unidad posee un correla-

to epocal de igual dignidad en la Filosofía Griega y también en la de la Época Media, es algo en lo que no podemos detenernos aquí).

Puesto que esta comprensión histórico sistemática se ha dado a conocer en textos de escasa o ninguna circulación y puesto que, además, por razones puramente contingentes, se han mantenido ocultos a la atención de los estudiosos, nos hemos propuesto darla a conocer en lo que sigue, ateniéndonos a la sección III del estudio de BOEDER titulado «Lo diferente en el otro comienzo», publicado a mediados de la década del 70<sup>1</sup>. No nos hemos permitido más intervención personal que la de alguna glosa ocasional, atentos a la palabra del Evangelio que dice: «*Si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum*» (Jn. 5, 31).

A. El pensamiento de Kant representa para la Época Última, lo que el de Plotino para la Época Media y el de Parménides para la Primera, esto es, una cesura con respecto al curso de la reflexión filosófica precedente y, a la vez, la fundación de un nuevo principio epocal. En la posición kantiana, en efecto, la razón descubre «el ser contenido en su propia naturaleza». Solo que para poder hacer tal descubrimiento ella debe abandonar su determinación teórica, la de la relación con lo otro que ella en cuanto dado, porque la misma, si del conocimiento científico se trata, en el caso de las cuestiones decisivas de la Metafísica: las tres ideas de Dios, la libertad y la inmortalidad (*K.r.V.*, B 396, Anm.), choca contra un límite infranqueable. Pero al abandonar el horizonte de la teoría la razón pura ingresa en la esfera de su determinación práctica.

Esto ocurre cuando la razón descubre que ella, por su propia naturaleza es, a diferencia del ser dado, un ser ponente, un ser que es su misma actividad, y ésta consiste no en «inteligir» <*einsehen*> (como en el comienzo parmenídeo), ni en «recordar» <*erinnern*> (como en el comienzo plotiniano) sino precisamente en «poner» <*setzen*>, esto es, en determinar algo

<sup>1</sup> En: UTE GUZZONI et al. (hrsg.) *Der Idealismus und Seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, Hamburg, Meiner, 1976, pp. 3-35.

como existente y, a la vez, como *verdadero*. Por tal actividad la razón es la fuente de cuanto hay para saber.

Pero, ¿cuál es la esencia de la razón, sobre la que descansa el ser de la misma, esto es, la mentada actividad ponente? Esa esencia no es sino la representación o la «idea de una ‘totalidad’» carente de correlato empírico, ajena por ende a toda representación y no sujeta a condición alguna, por lo que debe reconocérsela como un absoluto. Este absoluto, la esencia de la razón, el fundamento por el que principia a obrar por sí misma y desde sí misma, en cuanto voluntad libre, sin que ningún objeto le sea dado, «es la idea de la libertad». La actividad de la razón consiste, en sentido sistemático, en desarrollar o realizar esta idea. La razón existe como el ser donde la esencia —la idea de la libertad— se vuelve «real». Y esto ocurre de dos modos, porque la actividad de la razón, lejos de agotarse en el poner *incondicionado* que la determina en cuanto «práctica», se extiende también al poner *condicionado* que la determina en cuanto «teórica».

Cuando, a la luz de la distinción epocal de la historia de la Metafísica, se ha comprendido la autonomía de su Época Media y cómo en ella el saber metafísico se realiza ante todo mediante la forma no ya de la θεωρία, sino de una πράξις, puesto que de una «conversión» que hace posible el retorno al Principio, no costará trabajo reconocer que en la Época Última el saber metafísico cobra en lo esencial la forma de una ποιήσις y que ello obliga a considerar además de la diferencia, la primacía de la razón práctica frente a la teórica.

Primacía fundada en la autonomía de la razón práctica, esto es, en su libertad. Aun cuando las ideas sean el objeto propio de la razón, porque esta no se relaciona con objetos, por lo que tampoco los reduce a conceptos (*K.r.V.*, B 671), lo cierto es que, en cuanto *teórica*, permanece vinculada al concebir del entendimiento, cuyos conceptos sabe ordenar en la unidad superior de las ideas. Pero el entendimiento produce sus conceptos a partir de representaciones y estas no se dan sin intuiciones sensibles, es decir, sin la capacidad receptiva de los sentidos (cf. B 93). Una capacidad no referida a nada que proceda del entendimiento, sino solo a lo dado, al material constitutivo

de un objeto. Precisamente en la supeditación a lo dado, en la falta de libertad en sentido absoluto que ello supone, se descubre el límite de la razón teórica.

Explica Kant en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (§ 56, n.), que el concebir también puede ser una obra de la razón, pero solo el concebir propio del entendimiento, solo su actividad forjadora de conceptos a partir del impulso proveniente de la sensibilidad puede pensarse como un término medio por el que esta, la sensibilidad, queda religada con la razón. Y es este concebir propio del entendimiento el que permite a la razón advertir que, por hallarse ella presente en un ser sensible, también la actividad por la que ella se realiza ha de ser de naturaleza «silogística», al vincular dos extremos mediante un término medio.

Para comprender cuáles son los tres términos del silogismo correspondiente hay que partir de la certeza de la razón: la de la libertad incondicionada de su propia naturaleza. Esta certeza inmediata, si no es un simple engaño, debe acreditarse como verdadera, lo que solo es posible bajo tres condiciones, a saber: a) que la razón misma ponga lo verdadero o lo que hay que saber; b) que el presente de la teoría, en lugar de permanecer restringido al ámbito de la naturaleza, donde la autonomía de la razón se ve condicionada por el material de la sensibilidad, se extienda al ámbito de la libertad; c) que lo existente pueda, en cuanto puesto, concebirse como la existencia misma del ser de la razón, o bien como un existente cuya necesidad responde a lo dispuesto por una razón que, siendo libre, se da a sí misma la ley suprema de su obrar.

La razón está *cierta* de su naturaleza absolutamente libre, porque tal naturaleza, la esencia que determina su existencia, es la idea de la libertad. Y la razón solo puede querer que tal idea, en lugar de ser una pura esencia, se realice y manifieste. Pero como esa esencia, siendo una idea, escapa a la posibilidad de ser representada (cf. *K.r.V.*, B 595), puesto que tampoco puede identificarse con un objeto de experiencia, la razón teórica no sabría cómo verificar aquella *certeza*. Porque no solo la idea de la libertad, sino también ella misma en cuanto ser existente —el espíritu— se sustrae a toda experiencia posible. Y

precisamente estos dos términos, por un lado la idea de la libertad, o la libertad según su pura determinación «lógica», y por otro el espíritu, o esa misma idea en cuanto existente, son los dos extremos del silogismo de marras.

¿Y cuál es el término medio que los vincula «racional y expresamente»? Una naturaleza que ha dejado ser concebida como la de las cosas «en sí», para ser solo la de «los fenómenos», siendo esta misma distinción una obra de la libertad. En efecto, si se niega la distinción entre «cosas en sí» y «fenómenos», o bien si estos son considerados como tales cosas,

«entonces la libertad no puede ser salvada. Pues en tal caso la naturaleza sería la causa completa y en sí suficientemente determinante de todo acaecer, cuya condición estaría contenida en todo momento solo en la serie de los fenómenos que, junto con sus efectos, son necesarios bajo esa ley de la naturaleza. Si, por el contrario, se tiene los fenómenos solo por lo que de hecho son, esto es, no por cosas en sí, sino por meras representaciones enlazadas según leyes empíricas, entonces deben tener otros fundamentos que no sean fenómenos» (B 564s.).

Así pues la naturaleza, si ha de concebírsela como un término medio, no ha de ser ya la de las cosas en sí.

Pero la razón no puede, mediante la teoría, realizar el silogismo que le permite *verificar* la certeza inmediata de su libertad. La teoría solo llega a determinar el término medio de aquel y al hacerlo muestra, del modo en que lo hace la ciencia, esto es, como un saber fundado, que «la libertad no es imposible». Tal es el fundamento suficiente de la autoconciencia de la razón. A partir de esta verdad, que atañe a su propio ser, la razón cobra conciencia de sí al descubrir, en cuanto *práctica*, que no es sino la libertad el fundamento que la mueve primero, a reconocerse como libre (y no ya como un instrumento al servicio de lo útil); luego, a afirmar la libertad misma como su naturaleza propia (y no ya solo como su certeza inmediata); y por último, a realizar esa libertad en cuanto verdadera, y no como simple arbitrariedad, mediante la libre sujeción a una ley dictada por la razón misma en cuanto práctica.

B. El segundo paso del movimiento epocal iniciado por Kant corresponde a la posición de Fichte. Ella muestra que el ser de la razón, su actividad, es no solo la realidad de la misma, sino *toda* realidad. Así lo reconoce también la *Fenomenología del Espíritu*, al identificar la razón con «la certeza de la conciencia de ser toda realidad» (Hegel, *GW* 9, 133, 6). Pero entonces nada hay que la razón deba considerar como simplemente dado o como radicalmente diferente de sí misma.

En efecto, la razón, para poder abandonar su determinación puramente lógica, para que su esencia, la idea de la libertad, se realice, debe comenzar por volverse una actividad determinada, la del representar. Solo que ahora el principio de tal actividad no reside en lo otro, en el material «dado» en la intuición, sino en la propia razón, para la cual ese material queda reducido a la condición de un mero «impulso» [*Anstoß*] por el que ella se limita, contraponiéndose a sí misma como lo otro que ella. Tal contraponer, anterior a todo representar, es la actividad originaria de la razón: un «poner» [*setzen*] que realiza la libertad en cuanto esencia de la razón misma. Pero la realización primera u originaria de la libertad no puede consistir en un «poner» cuyo término sea un objeto, un poner que resulte ser por eso mismo un «contra-poner», un poner la finitud del propio poner, al hacer de él un sujeto limitado por su objeto. Se comprende así que la actividad originaria de la razón sea un puro poner, carente de objeto.

Si la posición de Fichte no se vincula con la de Kant de un modo simplemente exterior o historiográfico, al socaire de las llamadas «influencias», si por el contrario ambas permanecen mancomunadas en la absolución de una misma tarea epocal, entonces el nexo inteligible que las religa ha de comprenderse como el desarrollo del silogismo en que se articula la doctrina kantiana, aquel donde la naturaleza fenoménica es el término medio que vincula la idea de la libertad con su existencia. También la posición de Fichte puede concebirse en la forma de un silogismo que vincula esos dos extremos, determinados de manera diferente, puesto que también el término medio es ahora otro: no la naturaleza fenoménica, sino la conciencia creciente del «sistema» de las actividades originarias del espíritu.

Estas actividades, comenzando por la del poner carente de objeto, se expresan bajo la forma de proposiciones fundamentales que constituyen entre sí la unidad del saber absoluto o de la *ciencia* sin más. Ciencia donde alcanza su desarrollo pleno la certeza de la conciencia: la de que la «idea de la libertad» es la esencia de la razón. Solo que ese desarrollo no basta para que tal certeza se vuelva verdadera. Por el contrario, la certeza de la libertad incondicionada como esencia de la razón mueve a esta última, en cuanto teórica, a superar la diferencia a que se ve siempre atada de manera inevitable, la que media entre la libertad condicionada que de hecho es y la libertad absoluta que debe ser si ha de realizar cabalmente su esencia. Para superar esta diferencia o desigualdad, la razón apela a la representación de un ideal.

Solo cuando deja de estar afectada por lo otro que ella, solo cuando deja atrás la teoría, la razón alcanza la igualdad con su fundamento, con su idea, y es así *espíritu*. Pero esta unidad es una determinación ideal, en relación con la cual la actividad del espíritu no pasa de ser un «tender» [*Streben*]. Se trata de una actividad de suyo contradictoria, pues el tender hacia el ideal es un determinar libre por el que el espíritu mismo se halla determinado; esta actividad, este «espíritu de la praxis», resulta ser el término medio de un silogismo cuyos extremos son ahora la Naturaleza y lo Lógico. Pero la naturaleza, no ya como la de los fenómenos, más allá de los cuales están las cosas en sí, sino como un supuesto que ha hecho surgir la razón misma. Y lo lógico, no ya como la simple *idea* de la libertad, sino como la *actividad* absoluta del fundamento de la razón.

C. En el tercer paso, el de la posición hegeliana, el término medio del silogismo mediante el cual se manifiesta la razón no es la Naturaleza (Kant), ni el Espíritu (Fichte), sino lo «Lógico». Y la razón misma, desplegada bajo esta última figura, siendo considerada igualmente como una actividad, no lo será ya como aquella por la que se manifiesta un fundamento, sino como la actividad inherente a este último en cuanto tal. Si la consecuencia de esto es «la disolución de la razón como forma de la conciencia», lo que aquí acaba por disolverse es, en



rigor, la conciencia misma, con lo que la posición hegeliana representa la crisis *κατ' ἕξοχὴν* de la filosofía moderna considerada en su conjunto.

Mientras que para la *Doctrina de la ciencia* el objeto, lejos de ser lo puramente pasivo, es el elemento que debe ser vencido por el «tender», en cuanto actividad absoluta del fundamento, por un tender cuya meta «ideal» consiste en alcanzar la unidad con el fundamento mismo, para la ciencia hegeliana lo único que opone resistencia a la relación de igualdad entre la razón y el fundamento no es ya objeto alguno, sino el propio saber en cuanto condicionado por un objeto, esto es, el saber en la forma de la «conciencia natural».

La *Fenomenología del Espíritu* muestra de qué modo pudo ser vencida aquella resistencia; esta obra es la historia «sistemática», no del rechazo de esa conciencia, sino de todos los estadios de la experiencia que la misma realiza para impedir su propia aniquilación en el saber absoluto. Este, en cuanto manifestación inmediata de sí mismo, es el puro ser, la pura inmediatez indeterminada, cuya determinación progresiva hace surgir, por un lado, la esfera de la mediación propiamente dicha dentro del silogismo antes mencionado —la esfera de lo lógico, cuya verdad no es el ser, sino la idea absoluta— y, por otro, la esfera de las ciencias filosóficas, cuya verdad es la idea de la filosofía (*Enciclopedia* <1830> §§ 572-577). Alcanzada esta idea, la razón «está en sí misma como en su fundamento verdadero», y este poder permanecer cabe sí, no como en una esencia o fundamento que deba exteriorizarse y que presenta por ende el lado de la finitud, sino cabe sí como en un fundamento que ha retornado sobre sí tras su manifestación plena en el sistema de la ciencia, la llena de gozo. Este gozo, que resulta de contemplar no un saber fundado y desplegado en una unidad arquitectónica, más allá del cual se extiende la «realidad» [*Wirklichkeit*], sino un saber que es el sistema de la realidad misma en cuanto sabida; este gozo, decíamos, no es ya el de la razón, sino el del espíritu, que tal es el nombre que ella recibe cuando ha logrado transformar en verdad la certeza de ser toda realidad «y es consciente de sí como de su mundo y del mundo como de sí misma» (HEGEL, *GW* 9, 238, 3 5).

El movimiento de las posiciones fundamentales de la Última Época, presentado del modo en que acabamos de verlo, permite comprender no solo que la libertad no es imposible (Kant), no solo que la libertad es posible (Fichte), sino que la realidad, la actualidad misma es libre, porque ha sido concebida (Hegel). Al haber reconocido en la razón «la rosa de los vientos en la cruz del presente y con ello gozar de este» (HEGEL, *Gr. Ph. R.*, Prefacio), también en la Época Última la metafísica, el saber de la razón pura desplegado en sus tres posiciones constitutivas e irreductible, por lo mismo, a una de ellas en particular, cumple con la tarea epocal que lo determina, esto es, satisface o consume su destino, porque su naturaleza no es la de un instrumento destinado a desempeñar una función servicial que habría de prolongarse *ad infinitum*. Pero consumir un destino significa, como lo sabían los antiguos, descender al Hades, esto es, *morir*. Solo que la muerte, cuando se trata de un sujeto racional, no significa aniquilación, sino «partir», un «partir a mejor vida» <*scheiden, verscheiden*>, un abandonar la esfera del presente inmediato para alcanzar así, como lo supo Nietzsche, el «único privilegio del que gozan los muertos: el de no volver a morir jamás».

No se nos escapa que todo esto puede resultar bastante inverosímil, por decir poco. Pero no ha de ser más inverosímil, más «paradójico», que cuanto la *filo-sofía*, el «amor a la sabiduría», ha dado a conocer desde siempre a los mortales, ya desde la voz aquella de la diosa innominada que un Parménides absorbió escuchó, *sin replicar*, en la «casa de la noche».