

LO FINITO Y LO ETERNO EN EL "BRUNO" DE SCHELLING

Giovanna Giglioli

Introducción

El *Bruno*, un largo diálogo filosófico, es la última obra Schellingiana del período de Jena. Al año siguiente, en 1803, Schelling se marcha a Würzburg, abandonando el contacto directo con Goethe y Hegel, poco después escribe *Filosofía y Religión*, obra en la cual se asiste a la definitiva transformación de la "intuición intelectual" así como de su objeto, lo absoluto. La intuición estética se convierte en religiosa; lo absoluto ya no es un complejo mundo platónico de cosas en sí, sino lo puramente simple que puede intuirse inmediatamente, la unidad absoluta de Dios. Este viraje, que postula la dicotomía de absoluto y real en lugar de su continuidad dialéctica, el "salto" místico en lugar del conocimiento filosófico—natural, han llevado a autores ya clásicos, como Georg Lukács, así como a intérpretes más recientes, como Giuseppe Semerari, a ver en este momento schellingiano el comienzo de una profunda crisis filosófica. "Es también la hora más insidiosa, porque la incapacidad de llevar a cabo la revolución empezada vuelve a fortalecer las tendencias reaccionarias latentes en la visión de lo absoluto a la cual el filósofo se mantiene en última instancia fiel; el iniciador de la revolución especulativa en Alemania termina convirtiéndose, para decirlo una vez más con Luckács, en el *Philosoph einer theologischen Reaktion*" (1) escribe Semerari comentando las conclusiones del *Bruno*.

No estaríamos por lo tanto en presencia de cinco sistemas diferentes —como lo sostiene por ejemplo Nicolai Hartmann y en general toda la

historiografía filosófica tradicional— sino más bien de dos etapas de un mismo pensamiento, la segunda de las cuales expresa la crisis y la desintegración de la primera. Nuestro trabajo acepta esta tesis e intenta analizar el significado filosófico e histórico de esta crisis a partir de las profundas antinomias en que desemboca el *Bruno*, y dentro del marco de una confrontación crítica de las interpretaciones de Lukács y de Semerari. De hecho la coincidencia de los dos autores en el aspecto mencionado es el resultado de procedimientos metodológicos y conceptuales radicalmente distintos. Semerari intenta una interpretación "schellingiana" de Schelling, inmanente, independiente de todo sistema previo de categorías analíticas, y esto lo lleva a ver en las obras de Würzburg y de Berlín la crisis de la filosofía de la identidad, crisis personal e intelectual de un pensador que —después de haber realizado el gesto filosóficamente revolucionario de absolutizar lo finito— retrocede ante las antinomias teóricas implícitas en este paso, incapaz de superarlas a través de un nuevo esfuerzo dialéctico. Para Luckács, en cambio, la mística evasión de Schelling ante la necesidad de construir la concreitud dialéctica de la totalidad trasciende lo meramente filosófico para pasar a insertarse en el centro de una contradicción que se gesta en la sociedad alemana de la época entre la burguesía y la reacción feudal, entre la concepción dialéctica y la metafísico—mecanicista del mundo, situándose sin embargo ya en el horizonte de las luchas proletarias y del surgimiento del irracionalismo filosófico de la época imperialista.

Nos limitamos a utilizar las interpretaciones de Lukács y de Semerari porque nos parecieron —por supuesto dentro de las limitaciones bibliográficas existentes— las más adecuadas para el desarrollo de

(1) Semerari, *Il problema del finito nel Bruno di Schelling*, ed. cit., p.

este trabajo: la primera para suministrar un marco interpretativo general en el cual insertar el análisis específico del *Bruno*, la segunda para profundizar en este análisis.

Con su filosofía de la naturaleza Schelling cree continuar y completar el pensamiento de Fichte, de la misma manera que éste con su *Wissenschaftslehre* había pretendido llevar la filosofía kantiana hasta su más pleno desarrollo. Para Schelling la doctrina de la ciencia no pasa de ser una propedéutica a la filosofía en el sentido de una búsqueda subjetiva del objeto y de la esencia del filosofar; el Yo debe poder incluir en sí mismo a la naturaleza como realidad objetiva, autónoma con respecto al yo subjetivo—empírico, para que haya filosofía de lo absoluto y no tan sólo de la conciencia finita. La negativa de Fichte a aceptar la integración de Yo y no—Yo en la totalidad del Yo real—ideal separa definitivamente al filósofo del idealismo subjetivo de los creadores del idealismo objetivo.

Hegel, unido a Schelling en el período de Jena en una lucha filosófica común, define lo absoluto de Fichte como un mero deber—ser, postulado pero nunca concretamente construido. En las *Ersten Druckschriften*, como más tarde en *La Fenomenología*, Hegel objeta que lo puramente subjetivo es tan abstracto como lo puramente objetivo, que una naturaleza reducida a límite y obstáculo para el Yo, implica la recaída en el dualismo kantiano. El Yo fichteano no supera la tendencia relativista agnóstica, al convertir el mundo entero en conciencia y al hacer de lo absoluto un fin que se esfuma en la que Hegel llama la “mala infinitud”.

Schelling es quien vuelve a proponer la cuestión del ser, arrancando del punto de vista de Spinoza, según el cual el orden y el entronque de las ideas no es otra cosa que el orden y la cohesión de los objetos, reinterpretándolo en el sentido de una superación dialéctica de la concepción mecanicista tanto de la naturaleza como del conocimiento. En esta búsqueda la tríada dialéctica, ya presente en Fichte como motor metodológico del desarrollo del Yo, pasa a ser un elemento objetivo, la contradicción se convierte en cualidad inherente de la realidad. Paralelamente Schelling —según una sugerente interpretación de Luckács— transforma el hipotético “intellectus archetypus” kantiano en la realidad existente de la “intuición intelectual como órgano del conocimiento humano, como revelación de que la realidad objetiva (naturaleza) y el conocimiento humano son dos corrientes del mismo río. las cuales pueden elevarse a

conciencia de su identidad en la intuición intelectual” (2).

Poner el problema del ser es de hecho poner el problema del conocer para Schelling, aunque se opine —como Semerari— que su filosofía es filosofía del objeto del conocer y sólo secundariamente del conocer mismo. Luckács —quien considera el enérgico viraje de Schelling hacia la construcción de una dialéctica del ser objetivo como un rasgo profundamente revolucionario— señala que una dialéctica de la realidad objetiva desde el punto de vista idealista no es posible más que sobre la base de la concepción del sujeto—objeto idéntico. De hecho como ya lo hemos visto, este es el proyecto filosófico tanto de Schelling como de Hegel, la dialéctica de lo objetivo sólo puede concebirse rebasando la conciencia individual y quedándose sin embargo en el orden del sujeto, sólo puede concebirse cuando se la considera etapa de un proceso único que llega a la autoconciencia en el sujeto, o sea dentro de la unidad objetivo—subjetiva.

Lo anterior hace que aparezca en el idealismo objetivo la categoría básica de la totalidad, rasgo común a Schelling y a Hegel y más tarde propio también del materialismo dialéctico. En estos autores la totalidad desempeña un papel decisivo como condición “sine qua non” de la construcción de la identidad sujeto—objeto. Hay que señalar sin embargo que es justamente en la producción concreta de esta totalidad donde finalmente se bifurcan los caminos de Schelling y de Hegel, y la lucha común se interrumpe para ceder el campo a la polémica entre los dos filósofos.

Escribe Hegel: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado, basta pararse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal” (3). Aquí no solamente está expresada con toda claridad la estructura de lo absoluto hegeliano, sino que también está presente el meollo

(2) Lukács, *El joven Hegel*, ed. cit., p. 252.

(3) Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit.,

de la crítica de Hegel a la totalidad de Schelling que solamente reproduce la abstracción de la generalidad pura, debido al carácter de inmediatez de su absoluto. La totalidad schellingiana, que construye la identidad sujeto—objeto como "sistema de la identidad absoluta" anula en opinión de Hegel— la riqueza de lo real por su incapacidad de subsumirla en el proceso de autoconocimiento del ser concreto y desemboca en un formalismo vacío a pesar de la ecléctica complejidad de su caracterización.

En el *Bruno* la afirmación de la totalidad es constante y decidida. ¿Dónde reside la certeza impercedera? pregunta Anselmo. Alejandro contesta: "Forzosamente en aquella verdad que no sólo vale para las cosas aisladamente, sino para todas..." (4). Asimismo lo que llamamos erróneo e imperfecto sólo lo es en virtud de nuestra manera de considerarlo; desde un punto de vista más elevado lo que aparece como error o imperfección expresa, siendo peculiar de la naturaleza que lo produce, la suprema verdad y perfección del todo. Así como la verdad lo es de todas las cosas, la belleza es expresión exterior de la perfección orgánica. Pero la realidad de la totalidad está indisolublemente ligada con la categoría de lo eterno. Es cierto que todo conocimiento oscuro y confuso deriva de nuestra fragmentación de lo real, pero ésta a su vez se debe a nuestra consideración meramente temporal. La garantía de la verdad como valedera para todas las cosas es su independencia del tiempo; la subsunción de la imperfección bajo la perfección del todo sólo es posible en tanto que la primera se sitúa, desde la eternidad, junto a lo perfecto; considerarla como imperfección en sí significa abandonar la perspectiva de la verdad para recaer en lo fragmentario del conocimiento temporal. Por otra parte la belleza, incondicionada en tanto expresión de la perfección orgánica, es expresión de los conceptos eternos de las cosas; asimismo la identificación de verdad y belleza se da a raíz de su idéntica relación con lo eterno. La totalidad de Schelling parece presentarse así como una reformulación del mundo platónico de las ideas que coloca en la temporalidad la fuente de todo error y eleva el conocimiento auténtico a la contemplación de la verdad y la belleza. Hay sin embargo elementos que se insertan contradictoriamente dentro del indudable platonismo schellingiano. A la par del conocimiento esotérico propio de filosofía —que será desarrollado en la segunda parte del *Bruno*— encontramos aquí el conocimiento estético, esencialmente exotérico. Es

tal porque no nos da la contemplación de la belleza en sí sino de las cosas bellas, como son en sí y en lo absoluto. Como nota Lukács el arte es concebido como reflejo de la realidad objetiva, es la intuición intelectual objetivada, la representación y contemplación de lo eterno en las cosas mismas. Sabemos que lo eterno se relaciona con todas las cosas en virtud de ideas eternas de las mismas, pero nos preguntamos cuál es la relación entre las cosas existentes y sus ideas en lo eterno. Mientras no aclaremos esta relación no tendremos ningún elemento para valorar el alcance de la objetividad del conocimiento estético. El fundamento de esta objetividad está para nosotros mistificado por su enlace con el mundo platónico de lo eterno, el de su conocimiento no solamente refleja esta mistificación, sino que se halla además mistificado en sí por su opción irracionalista y aristocratizante. Sin embargo la elaboración por parte de Schelling de una dialéctica del mundo objetivo y su intento por incluir la realidad finita en lo absoluto nos siguen pareciendo una conquista del pensamiento filosófico, cuyo valor no desaparece por el hecho de cobrar forma dentro de una opción idealista. Por ello es necesario que la segunda parte del *Bruno* aclare —desde el punto de vista puramente filosófico, ontológico diríamos— la estructura real de lo eterno en sus relaciones con la finitud.

Lo eterno es lo absoluto, su estructura es la unidad absoluta de todas las oposiciones que comprende en sí la unidad y la diferencia. Contra Luciano, portavoz del idealismo trascendental, Bruno niega la posibilidad de que la unidad se escinda en sí misma, en ella todo se halla eternamente opuesto y unido, de la misma manera que se hallan irreductiblemente contrapuestos e inesperablemente unidos el objeto y su imagen en el espejo. Lo absoluto es oposición y unidad de real e ideal, de finito e infinito, de intuición y concepto, de diferencia e indiferencia. La mediación, la posibilidad de un tercer elemento, del "ein Drittes" pertenece a la oposición relativa. Comenta Semerari: "La filosofía de la identidad es justamente el remontarse por encima de las antítesis como exclusión recíproca de los elementos antitéticos, es el remontarse hasta la unidad que, recogién-dolas, anula las oposiciones en el contraste supremo que coincide con la unidad absoluta" (5). Las oposiciones siguen existiendo para el entendimiento humano finito que separa lo finito y lo infinito, lo uno y lo múltiple, el concepto y la intuición. Pero las

(4) Schelling, *Bruno*, ed. cit. p. 10.

(5) Semerari, op. cit., p. 122.

antinomias de la reflexión quedan superadas en lo absoluto donde lo finito *es* en unión con lo infinito, lo uno en unión con lo múltiple, la intuición con el pensamiento, el límite con lo ilimitado.

Desde el punto de vista ontológico, finito e infinito están pues en lo absoluto en una relación orgánica, representando el primero la condición de posibilidad de la cantidad y la diferencia, el segundo de la calidad y la indiferencia. Para Semerari la unidad de finito e infinito en el *Mitsein* de lo absoluto representa una conquista de incalculable valor en el sentido de una superación de la unilateralidad tanto del materialismo abstracto como del idealismo subjetivo. En este sentido, comentando el elogio final del *Bruno* al antiguo "materialismo auténtico" contra la escisión cartesiana de naturaleza y espíritu, afirma: "resucitar el materialismo por un lado e instituir el verdadero idealismo por otro es en realidad un único acto, que es posible en tanto que el filósofo de la identidad sabe darse cuenta del exacto valor de lo finito y de su justa posición con respecto a lo infinito. Lo finito no es negación, límite fichteano de lo infinito... sino absoluta contraposición de lo infinito que por eso se une a él y con él se vincula inseparablemente, tanto que no se puede hablar de lo infinito sin comprender lo finito y vice-versa" (6).

Observamos que Schelling se refiere al peculiar materialismo metafísico de los primeros filósofos para los cuales la materia es "unidad del principio mismo divino natural, por consiguiente, puramente simple, inmutable y eterna" (7). En este sentido no hay síntesis de materialismo e idealismo, sino mero desplazamiento del principio divino y natural. Esto es lo que vuelve problemática la posterior afirmación de Semerari, según la cual Schelling es capaz de darse cuenta del exacto valor de lo finito y de su justa posición con respecto a lo infinito. ¿Se trata de lo finito real, lo finito existente que tanto necesitaba ser revalorizado por el idealismo posterior a Fichte? La respuesta la da el mismo Schelling al distinguir entre dos finitos: uno que coexiste con lo infinito y que es ontológicamente idéntico a éste, "zeitlos" en tanto parte de lo eterno, finito-infinito, cuya identidad tiene la naturaleza de lo absoluto; otro temporal, que se hace pues existencia, mundo, que no es lo finito de lo eterno sino de alguna manera finito "für sich"; ¿Cómo dar cuenta entonces de este finito, de su separación de lo eterno? La respuesta de Schelling es no solamente ambigua sino también superficial: "...es-

tando lo finito en lo infinito, aunque sea finito para sí mismo, es también en cuanto finito —quiere decirse, no en atención de lo infinito, sino para sí mismo— una diferencia relativa de lo real e ideal, poniéndose con esta diferencia, primero, a sí mismo y su tiempo, y, segundo, la realidad de todas las cosas cuya posibilidad se halla contenida en su propio concepto" (8). Y más adelante, "no crearás así ya que las cosas individuales, las múltiples formas de los seres vivos, o lo que tú quieras diferenciar, se encuentran en el universo en sí y para sí mismas, tan separadas en realidad como tú las contemplas, antes por el contrario se particularizan tan sólo para tí..." (9). Lo finito temporal, como desprendimiento de la totalidad, parece así oscilar entre la realidad ontológica y la ilusión epistemológica del entendimiento. En ambos casos lo finito *für sich* queda excluido de lo absoluto: como ilusión epistemológica negaría la misma realidad ontológica de lo finito atemporal; como realidad ontológica él mismo violentaría la lógica de lo idéntico. Por la imposibilidad de resolver esta antinomia el mundo de lo existente termina necesariamente por convertirse en imitación de la realidad, en mero reflejo de lo eterno, quedando así excluido de lo absoluto. Cuando Schelling, casi sin darse cuenta, llega a afirmar: "Dem Endliche aber für sich kommt keine Realität zu", Semerari observa: "Si es absolutamente real lo absoluto, ya no hay realidad para lo finito *für sich*, o sea para la diferencia y el tiempo" (10). Paralelamente, la mediación dialéctica, propia de la oposición relativa que es estructura de lo finito temporal, queda también expulsada de lo absoluto cayendo en la misma antinomia que atañe a lo finito *für sich*. Ahora podemos volver a la primera parte del *Bruno*, conscientes de que no hay desfase entre la afirmación dialéctica del mundo objetivo y el carácter irracional de su conocimiento; la irracionalidad del conocer intuitivo responde ya plenamente a la irracionalidad de un absoluto que excluye de sí al mundo. La larga lucha entre dos tendencias filosóficas opuestas ha llegado a su culminación dialéctica: la naturaleza que había captado la atención del "sincero pensamiento juvenil de Schelling" —para decirlo con palabras de Marx— ha pasado a vivir únicamente en el mundo platónico de las ideas. La objetividad reflejada por el conocimiento artístico deja de tener un significado y queda abierto el campo para que la transformación del "organon" de la filosofía se dé de

(6) Ibid., p.
(7) Schelling, op. cit., p. 132.

(8) Ibid., p. 63.
(9) Ibid., p. 64.
(10) Semerari, op. cit., p. 141.

manera natural.

Es indudablemente un gran mérito de Semerari el haber explicitado la antinomia contenida en la filosofía de la identidad; por una parte asunción de lo finito en la estructura relacional de lo absoluto, por otra necesaria exclusión del mundo de la lógica de la idéntico. Sin embargo cabe preguntarse si la filosofía de la identidad simplemente engendra la antinomia o si ésta no es más bien intrínseca a la concepción dicotómica de lo finito y a la concepción antidialéctica de lo absoluto y, por lo tanto, a la filosofía misma de la identidad. Cabe preguntarse acerca de la legitimidad de oponer —como lo hace Semerari— el Schelling que incluye lo finito en lo absoluto como "Initiator der philosophischen Revolution in Deutschland" al Schelling que lo excluye de éste como "der Philosoph einer theologischen Reaktion". Lukács había destinado la primera expresión al filósofo de la naturaleza y de la dialéctica y la segunda al filósofo de la inmediatez y de la intuición religiosa, pero no como dos momentos separados sino como dos momentos dialécticos de un único proceso contradictorio en el cual luchan dos tendencias filosóficas opuestas: la dialéctica y la racionalista. El desplazamiento de significado que realiza Semerari está ligado con su interpretación de Schelling como filósofo de la identidad, sistema en el cual reconoce la gran revolución del pensador alemán. Para nosotros la concepción de la totalidad como "coincidentia oppositorum" ya contiene en sí la crisis de la filosofía schellingiana como negación de la dialéctica y del carácter específico de lo finito real. Al establecer un corte dentro de la filosofía de la identidad para considerarla por un lado revolucionaria y por otro reaccionaria, Semerari demuestra, en nuestra opinión, no haber comprendido las consecuencias intrínsecas a una visión antidialéctica de lo absoluto y haber aceptado, consciente o inconscientemente, la validez de la distinción schellingiana de dos finitos para reservar la crítica únicamente a la elección de lo finito trascendente en detrimento del inmanente. Para decirlo una vez más con Hegel "considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A = A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gastos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento. El formalismo que la filosofía de los tiempos modernos denuncia y vitupera y que constantemente se engen-

dra de nuevo en ella no desaparecerá de la ciencia, aunque se lo conozca y se lo sienta como insuficiente, hasta que el conocimiento de la realidad absoluta llegue a ser totalmente claro en cuanto a su naturaleza" (11).

Conclusiones

Escribe Lukács en *Historia y Conciencia de Clase* que lo peculiar del racionalismo moderno consiste en que no se presenta ya como un sistema parcial sino con la pretensión de descubrir un principio de conexión universal, capaz de explicar todos los fenómenos de la vida del hombre en su relación con la naturaleza y la sociedad. En este caso el mundo de la irracionalidad ya no se presenta como sub—ordenado o supra—ordenado al sistema racional, convirtiéndose en un fin para éste, sino en el punto crítico cuya relación con el principio racional puede llevar a la disolución del entero sistema; el problema de lo irracional y de su superación se vuelve entonces fundamental para la filosofía.

Esta problemática se manifiesta del modo más claro en el concepto kantiano de cosa en sí. Esta no tiene, en opinión de Lukács, diversas funciones en el sentido de representar limitaciones diferentes de la capacidad humana del conocer, sino un fundamento unitario. El problema del contenido de las formas con que nosotros conocemos el mundo y el problema planteado en *La Dialéctica Trascendental* como problema del conocimiento de la totalidad, constituye de hecho un único y solo problema: la cuestión de la impenetrabilidad de lo "dado" es la cuestión de la posibilidad de construir una filosofía de la totalidad y por lo tanto de la posibilidad del sistema como tal. A esta problemática la filosofía burguesa responde por un lado renunciando a la captación de la totalidad y limitando su función a la investigación de las condiciones formales de validez de las ciencias especiales, dejando intacto lo "dado" en su irracionalidad, pero también insistiendo en levantar el sistema racional a pesar de la irracionalidad del contenido del concepto, a pesar de la contraposición lógica entre forma y contenido cuya superación implica entonces una relativización dinámica de ambos elementos, tendencia esta última desarrollada por el idealismo alemán "Dicho del modo más general, así se produce en filosofía la tendencia a penetrar hasta una concepción del sujeto como productor de la totalidad de los

(11) Hegel, op, cit., p. 15.

contenidos. Y, también del modo más general puramente programático, eso produce la siguiente exigencia: descubrir y mostrar un nivel de objetividad, de posición de los objetos, en el cual esté superada la duplicidad de sujeto y objeto (y la duplicidad de pensamiento y ser no es sino un caso especial de esa estructura, un nivel en el cual coincidan, sean idénticos, sujeto y objeto). Los grandes representantes de la filosofía clásica fueron, naturalmente, demasiado agudos y críticos para ignorar la dualidad del sujeto y el objeto en la empiria; aún más; ellos vieron precisamente en esa estructura escindida la estructura básica de la objetividad empírica. La exigencia, el programa, apuntaba más bien al descubrimiento del punto unitario, para hacer comprensible desde él, deducir y "producir" la dualidad de sujeto y objeto en la empiria, la forma de objetividad empírica. A diferencia de lo que ocurre en la aceptación dogmática de una realidad meramente dada, ajena al sujeto, se produce la exigencia de entender todo lo dado, a partir del sujeto—objeto idéntico, como producto de ese idéntico sujeto—objeto, y toda dualidad como caso especial derivado de esa unidad primigenia" (12).

Fichte y Schelling representan dos momentos de este proceso. Fichte realiza la conversión de la realidad en saber, pero luego se ve obligado a confiar a la acción, a lo práctico, la tarea de producir su unidad con el ser. Asegura Fichte que sólo partiendo de la acción la filosofía se sitúa precisamente en el punto que enlaza ambos mundos y, a partir del cual, es posible dominar ambos con la mirada. Pero en su concepción de lo práctico, al igual que en la kantiana, la conciencia vuelve a enfrentarse con la irracionalidad de lo dado que se le presenta como opuesta e irreductible, no pudiendo superar así la dualidad kantiana. El Schelling de la primera época es quien vuelve a plantear el problema del ser, de lo absoluto como origen real y, por lo tanto, el problema histórico del devenir de la realidad. Sin embargo, al planteamiento no corresponde su realización: el Schelling de la época posterior abandona su visión dialéctica para retroceder de manera irracional ante las dificultades lógicas que ésta impone, llegando a representar una reacción teológica de corte feudal. La totalidad idéntica de sujeto y objeto se resuelve en la pura inmediatez de lo abstracto. En este sentido Schelling termina dejando intacta la irracionalidad de la empiria y disolviendo la problemática del conoci-

miento teórico—práctico en un misticismo que borrar toda diferencia pero también toda relación. La superación de las antinomias que lo real propone al sistema de la totalidad alcanza su cabal y coherente realización únicamente en Hegel. "Pues en ninguno de los anteriores intentos de superar las limitaciones de racionalismo por medio de la dialéctica la disolución de la rigidez de los conceptos se refiere con esa claridad y univocidad al problema lógico del contenido, al problema de la irracionalidad, de modo que ésta es la primera vez —con la *Fenomenología* y La Lógica de Hegel— que se emprende la tarea de formular conscientemente en forma nueva todos los problemas lógicos, la tarea de fundarlos en la naturaleza material cualitativa del contenido, en la materia en sentido lógico—filosófico... Aún más decisivamente nuevo es el hecho de que aquí el sujeto no es ni espectador inmutado de la dialéctica objetiva del ser y de los conceptos (como ocurre en el caso de los eleatas o en el del mismo Platón) ni un dominador prácticamente orientado de sus posibilidades puramente intelectuales (como en el caso de los sofistas griegos) sino que el proceso dialéctico, la disolución de la rígida contraposición de formas cristalizadas, ocurre esencialmente entre el sujeto y el objeto... Sólo si lo verdadero se entiende no sólo como sustancia, sino también como sujeto, sólo si el sujeto, (la conciencia, el pensamiento, es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico y si por consiguiente se mueve en un mundo por él mismo producido y cuya configuración consciente es el mundo, pese a lo cual éste se le enfrenta con plena objetividad, sólo en este caso puede considerarse resuelto el problema de la dialéctica y, con él, la superación de la contraposición entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre libertad y necesidad, etc." (13).

Si analizamos este movimiento filosófico desde un punto de vista meramente immanente, fácilmente podemos reprocharle su mistificación de la realidad objetiva así como su constante intento por sobreponer la metafísica a la ciencia adecuando arbitrariamente los resultados de la segunda a las exigencias de la primera. Pero si partimos, como Lukács, de la consideración de la totalidad histórica y por tanto de la problemática de una sociedad dividida y fragmentada, en la cual la clase burguesa domina cada vez más los aspectos singulares de su existencia social al mismo tiempo que va perdiendo cada vez más la posibilidad de dominar intelectualmente a la sociedad

(12) Lukács, *Historia y Conciencia de Clase*, ed. cit., p. 168–69.

(13) *Ibid.*, p. 191–92.

como un todo, podemos ver entonces en el idealismo alemán una toma de conciencia de esta problemática —aunque sea bajo la forma de una problemática meramente filosófica—, llevada hasta sus últimas consecuencias por el grandioso esfuerzo de captar la totalidad. Esta tendencia se vuelve entonces doblemente revolucionaria, por un lado porque explicita la crisis de la sociedad burguesa, por otro, por el modo en que lo hace, creando un nuevo método de comprensión de lo real capaz de superar las antinomias del entendimiento.

“La filosofía clásica ha llevado, ciertamente, todas las antinomias de su fundamento vital hasta la más extremada consecuencia que le era intelectualmente accesible, y así les ha dado la más alta expresión intelectual posible. Pero, para ese pensamiento, siguen siendo antinomias irresueltas e irresolubles. Por eso la filosofía clásica se encuentra en la situación, históricamente paradójica, que consiste en que, por su punto de partida, tiende a superar intelectualmente la sociedad burguesa y a despertar especulativamente a nueva vida al hombre aniquilado en y por esa sociedad, mientras que en sus resultados no llega más que a la plena reproducción intelectual, a la deducción *a priori* de la sociedad burguesa misma. Sólo el *modo* de esa deducción, el método dialéctico, apunta a más allá de la sociedad burguesa” (14).

BIBLIOGRAFIA

Claudio Cesa, *Fichte e il primo idealismo*. Ed. Sansoni, Firenze, 1975.

Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE., México 1966, Tr.: Wenceslao Rocés.

Nicolai Hartmann, *La Filosofía del Idealismo Alemán*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1960. Tr.: Hernán Zucchi, T. I.

Georg Lukács, *El Asalto a la Razón*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1975, Tr.: Wenceslao Rocés.

, *Historia y Conciencia de Clase*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1975, Tr.: Manuel Sacristán.

, *El jovel Hegel*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1976. Tr.: Manuel Sacristán.

Luigi Payerson, *Fichte, il sistema della libertà*, Ed. Mursia, Milano, 1976.

Federico Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Ed. Laterza, Bari, 1965, Tr.: Michele Losacco.

, *Bruno*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1957. Tr.: H. R. Desanz.

José A. Soto, *El Apriori en los Prefacios a la Crítica de la Razón Pura*, Separata, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, San José.

Giuseppe Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli.

, “El Problema del finito nel Bruno di Schelling”, in *Contributi*, rivista di filosofia dell'università di Bari, Vecchi & C. editori, 1955.