

Incondicionada condición de lo finito. La teoría de la inmediatez en Fichte y Schelling y su aplicación a la fundamentación de la ontología

Jaime Llorente

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valladolid y certificado en suficiencia investigadora por la misma universidad. Licenciado en Antropología Social y Cultural por la UNED. Licenciado en Humanidades por la Universidad de Castilla-La Mancha. Grado en Geografía e Historia por la UNED. Profesor y jefe del Departamento de Filosofía del IES “Campo de Calatrava” (Ciudad Real).

“Tenemos que explicar lo incondicionado a partir de lo condicionado
y lo condicionado a partir de lo incondicionado”

Novalis (*Fichte-Studien*, 76)

1. Significación y centralidad de la cuestión de la inmediatez en el contexto de la Filosofía del Idealismo Alemán

1.1 Planteamiento de la cuestión: la relación entre la ontología y la deducción de lo incondicionado

En cierta ocasión, refiriéndose a los avatares hermenéuticos conocidos históricamente por el Idealismo Alemán, Heidegger apunta que la valoración del legado aportado por éste oscila, en el marco de la propia Alemania, entre los opuestos polos de una actitud alternante: “hasta hoy la relación alemana con la metafísica del Idealismo Alemán permanece enredada en un «o bien-o bien» (*Entweder-Oder*). O ciego rechazo irrazonable de la metafísica absoluta, o una igualmente ciega repetición (*Nachreden*)”¹. Más allá del enigmáticamente vaticinado por Heidegger “peligro del ocaso” resultante del “hundimiento” en esta basculante ambigüedad, es posible (obviando las actitudes irreflexivamente condenatorias o entusiásticamente apologéticas) retomar ciertas intuiciones originalmente formuladas por los pensadores del Idealismo Alemán sobre un trasfondo metafísico (o incluso teológico), reubicándolas en el seno de marcos teóricos ajenos a aquellos en cuyo interior fueron originalmente pensadas, pero con los cuales mantienen una potencialmente fructífera relación de analogía. Tal es el caso de la tematización que las nociones de inmediatez y conocimiento

¹ Heidegger, M., *Hegel*, GA 68, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1993, p. 142.

inmediato (y por tanto, también sus opuestas) reciben en el seno de la epistemología fichteana, así como en el contexto de las reflexiones ontológicas y gnoseológicas de Schelling a lo largo de la práctica totalidad de su vasta producción teórica.

Uno de los más significativos méritos susceptible de serle reconocido al proyecto teórico del idealismo alemán -y aquel donde radica su principal interés desde el punto de vista de la ontología- lo constituye la peculiar forma en que logra satisfacer la pretensión última y fundamental que alienta en toda filosofía digna de tal designación, a saber: la tentativa orientada a elevar lo originariamente irreflexivo a la esfera de la reflexión, lo inmediata y puramente fáctico al discurso racional, y lo primigeniamente carente de contenido al contenido aportado por la discursividad referencial propia del *lógos*². En contexto estrictamente ontológico, tal puro “hecho” inmediato y externo a la esfera de la reflexión admite ser identificado con el puro Ser, en cuanto éste resulta contemplado en términos de absoluta facticidad originaria e indeterminada subyacente a todo lo captado en el interior de la esfera de la determinación y la finitud. Esta pretensión orientada a propiciar la emergencia de lo irreflexivo y puramente fáctico a la superficie de lo conceptualmente consciente, cabe ser localizada -de modo subyacente o explícito- en múltiples construcciones teóricas características del Idealismo Alemán. Aparece larvadamente bajo la forma de Yo absoluto deducido a partir de la subjetividad empírica en el primer Fichte y el joven Schelling (1794-95), se muestra como “fondo oscuro de la existencia” (*Freiheitschrift* de 1809) o como “tiempo anterior al mundo” (*Die Weltalter*) en el Schelling posterior (1810-1815), o comparece envuelta en los ropajes de la idea lógica “premundana” ulteriormente explicitada y desarrollada (en la lógica de Hegel). En todos estos casos, se trata de aproximar al círculo de la reflexión el referente simple (a la vez “último y primero”) al cual remite, en última instancia, todo aquello supuestamente dado de forma epistemológicamente prioritaria, esto es, lo mediado empíricamente constatable (el yo empírico-psicológico, la realidad efectiva en su

² En palmaria alusión a ello escribe Hegel: “El espíritu ha producido esta virtud y sabe traer a la reflexión lo irreflexivo, el puro hecho” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1989, p. 146). También Fichte -en 1810- atribuye al pensar reflexivo la misma tarea en relación al saber en tanto que “esquema” o expresión de Dios: “Si existe tal esquema, lo cual no puede hacerse patente más que por su ser inmediato, puesto que no existe más que en la inmediatez, él no tiene consistencia sino por el hecho de que Dios existe [...]. La expresión inmediata y concreta de este conocimiento, que en el saber real no llega de ningún modo a la consciencia sino que no es elevado a ella más que a través de la *Doctrina de la Ciencia*, es el saber real mismo en cuanto a su forma” (Fichte, J. G., *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*, en *Fichtes Werke Band II* [hrsg. von I. H. Fichte], Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1971, pp. 697-698. En adelante *FW* con indicación de volumen y página).

conjunto, la temporalidad históricamente dada, o la realidad finita en su totalidad, respectivamente). Todo ello se muestra como elemento empíricamente dado de forma “inmediata”, pero, en cuanto es puesto en evidencia como resultado (como producto arrojado por un proceso anterior) es también susceptible de ser “genealógicamente” deducido en pos del elemento originario del cual deriva. En esto consiste precisamente el trabajo de la reflexión cuando ésta es aplicada a un *arkhé* no directamente abordable³.

La investigación emprendida en el presente estudio se orienta, pues, hacia la consecución de un doble objetivo. 1: Poner de manifiesto la decisiva relación existente entre el modo en el que el Idealismo Alemán aborda la cuestión relativa al vínculo entre lo inmediato y lo reflexivo en todas sus variantes, y la forma de acceso metódico al Ser (entendido como elemento no óntico e indeterminado que ha de ser presupuesto con anterioridad a la captación de todo ente concreto). 2: Una vez fijado el “estatuto epistemológico” que conviene esencialmente al “objeto” capital de toda ontología, sería necesario mostrar cómo el concepto de inmediatez es capaz de oficiar a modo de instancia fundamentadora de la propia ontología como disciplina filosófica. Esto sucede en la medida en que suministrar una correcta fundamentación “objetiva” (en general) significa, ante todo, justificar los principios últimos sobre los cuales se apoya el edificio teórico de la disciplina en cuestión. En el presente caso, tal fundamentación pasa por poner de relieve la necesaria remisión de los conceptos ontológicos fundamentales a una inmediatez originaria que, en cuanto tal o “en sí misma, no admite -ni precisa- demostración justificativa alguna, dado que la propia “naturaleza” de tal inmediatez exige la superfluidad e imposibilidad de “demostraciones últimas”, las cuales entrarían en directa contradicción con el *status* inmediato y no demostrable propio del Ser y lo tornarían justamente aquello que esencialmente no es ni puede ser. En virtud de su esencia misma, toda explicación torna dependiente lo explicado. Toda tentativa de *Erklärung*

³ En alusión a este acto de “recuperación de lo extrarreflexivo” escribe Fichte: “Se podría preguntar: ¿qué realidad debe corresponderle a aquellas acciones que quedan fuera del ámbito de toda conciencia y que no son puestas en la conciencia, si la realidad sólo le corresponde a lo que necesariamente es puesto por el Yo? [...]. Si se quieren reunir sistemáticamente las operaciones (*Verrichtungen*) del espíritu humano en un último fundamento, se tendrán que aceptar unas y otras como acciones del mismo [...]. Aquellas acciones originarias tienen la misma realidad que la causalidad recíproca de unas cosas sobre otras en el mundo sensible y su continua acción recíproca. Tan pronto como el espíritu humano se repliega sobre sí mismo tras la realización de esta tarea, y encuentra que todo lo que creía percibir fuera de sí lo ha producido sólo desde sí mismo, entonces anticipa a la razón sintéticamente progresiva la tarea de reunir todas estas operaciones del espíritu en el último fundamento [...] Que un Yo puro y las operaciones del mismo anteriores a toda conciencia no tengan realidad alguna porque no se presentan a la conciencia común, significa lo mismo que si un salvaje sin formación alguna dijera si hablase: vuestra causalidad y vuestra acción recíproca no tienen ninguna realidad, pues no se pueden comer” (Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, en *FW III*, pp. 25-26).

(explicación aclaratoria de carácter discursivo) inocular inevitablemente *Abhängigkeit* (dependencia, remisión a principios “justificativos” externos) en el objeto que pretende explicar. Lo inmediato cabe ser definido como aquello cuya aprehensión perceptiva carece de nexos referenciales con respecto a algo ajeno al “objeto” así captado, mientras que explicar de forma reflexiva significa precisamente poner al objeto en relación de implicación “abstracta” con principios justificativos externos a sí mismo: desplegar o explicitar -poniéndola en relación- su originalmente dada facticidad.

Ahora bien, en caso de que la ontología adopte como “objeto” o elemento último apuntado por su meditación al Ser concebido como evento que “se da” de forma diferenciada con respecto a los entes concretos cuyo aparecer posibilita (al modo en que tal escisión articulada es tematizada por el concepto heideggeriano de “diferencia ontológica” o *Zwiefalt*), resulta preceptivo extraer las implicaciones “epistemológicas” y “metodológicas” necesariamente derivadas de tal posición. En cuanto elemento “no óptico” y esencialmente indeterminado, el Ser se presenta ante la intuición como instancia dada con absoluta inmediatez, lo cual no permite su tematización de forma reflexiva, resultando, por tanto, refractario a toda hipotética tentativa de explicación, dado que ésta supone necesariamente la presencia de mediación, determinación y finitud (justamente aquellos atributos que, por esencia, no convienen al Ser inmediato).

1.2 La cara en sombras de la explicación conceptual (Sobre el método de presuposición)

Ubicados de este modo los elementos configuradores de nuestro paisaje teórico, surge en este punto la cuestión esencial: dado lo anterior, ¿se impone la renuncia a la elaboración teórica del término “Ser” (e incluso a su mera mención), o cabría hipotéticamente adoptar un procedimiento reflexivo investido de potencia descriptiva capaz de situar al Ser en contexto teórico de tal forma que resulte discursivamente “acotado” sin que por ello deje de ser respetado su carácter inmediato y, por tanto, heterogéneo a toda explicación (necesariamente conceptual y mediada)? A través del recorrido descrito en torno a la elaboración de la cuestión de la inmediatez en el Idealismo Alemán se trataría de hallar vías de orientación relativas a la posible respuesta a tal interrogante; respuesta que, una vez localizada, cabría aplicar de forma virtual al problema de la fundamentación del discurso ontológico.

“A mi modo de ver, el mayor mérito del pensador es desvelar lo existente y revelarlo (*Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren*). La explicación (*Erklärung*) es para él solamente un medio (*Mittel*), una vía que conduce a un fin; un fin muy próximo, jamás el fin último. Su fin último es aquello que no puede ser explicado, aquello que es insoluble, inmediato, simple”⁴. De este modo, tan impregnado de resonancias ligadas a la atmósfera teórica que acabamos de presentar, se expresa Friedrich Heinrich Jacobi en carta a Moses Mendelssohn del 1 de Septiembre de 1783. Doce años más tarde, Schelling retoma con práctica literalidad el espíritu y la letra contenidos en tal pasaje, si bien concretando aún más la naturaleza del objeto así tematizado: “El supremo mérito del investigador en filosofía no es dar lugar a conceptos abstractos y extraer de ellos sistemas”⁵. Su fin último es el puro Ser absoluto, su mayor mérito es desvelar y revelar aquello que no se deja jamás reducir a conceptos, explicar (*erklären*), desarrollar; en una palabra, lo indisoluble, lo inmediato, lo simple”⁶.

En ambos casos, tanto Jacobi como Schelling -al igual que hará posteriormente Hölderlin-⁷ ubican de modo explícito el ámbito propio del pensar filosófico en el interior de una esfera cuyo dominio excede el de la mera *Erklärung*, es decir, el círculo de la discursividad mediata. Ésta es concebida solamente a título de *órganon* subsidiario conducente a transportar al

⁴ Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), en *F. H. Jacobi Werke*, Leipzig, G. Fleischer, 1812, *Band IV-I*, p. 72. En lo sucesivo *JW*.

⁵ Análoga sospecha dirigida contra los constructos sistemáticos meramente conceptuales aparece en los primeros párrafos de la *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801) de Fichte: “La Doctrina de la Ciencia, en tanto que saber del saber, no es ni una pluralidad de conocimientos, ni un sistema, ni una coordinación de proposiciones, sino una consideración absolutamente única, indivisible. La intuición es ella misma saber absoluto, solidez, inquebrantabilidad e inmutabilidad del acto de representación, y la Doctrina de la Ciencia es únicamente la intuición única de esta intuición” (*FW II*, p. 9). En análogo sentido Fichte añade: “Descartando la idea de que la Doctrina de la Ciencia sea un sistema de conocimientos, siendo más bien una intuición única, podrá perfectamente hacerse que la unidad de esta intuición no sea de ningún modo una simplicidad absoluta, un elemento último, átomo o mónada -o como se quiera aún expresar este no pensamiento-, porque él no puede ni podría encontrarse de manera general en el saber” (*Ibid.*, p. 10).

⁶ Schelling, F.W.J., *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), en *Sämmtliche Werke I* (hrsg. von K.F.A. Schelling), Stuttgart, Cotta, 1856-1861, p. 186. En lo sucesivo *SW* seguido de volumen y página.

⁷ Quien, como colofón a su ensayo sobre las *Briefe* de Jacobi, transcribe casi literalmente el citado pasaje (Hölderlin, F., *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1990, p. 18). Asimismo, en su ensayo acerca de la división de los géneros poéticos, el propio Hölderlin se refiere a la necesidad de presuposición de lo indeterminado originario (el “albedrío de Zeus”) por parte de lo finito: “Y aquí, en la desmesura del espíritu en la unitariedad y en su aspiración a la materialidad, en el aspirar de lo divisible, de aquello más infinito, más aórgico, en lo cual tiene que estar contenido todo aquello que es más orgánico, porque todo lo que existe de manera más determinada y más necesaria hace necesario algo existente de manera más indeterminada y más innecesaria” (*Ibid.*, p. 82). Sobre las críticas (e incomprensiones) de Hölderlin con respecto a Fichte y el primer Schelling (asunto al que no podemos dedicarnos en el espacio del presente estudio), véase el estudio de Vicente Serrano: “Sobre Hölderlin y los comienzos del Idealismo Alemán”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 10, 1993, pp. 173-194. Desde un prisma totalmente distinto puede consultarse asimismo: Gabás Pallás, R. P., “El todo-uno del Idealismo Alemán en la poesía de Hölderlin”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 32-33, 2001, pp. 43-65.

filósofo hasta las inmediaciones de lo aconceptual y simple (y por ello indeterminado y no mediado), sin ser capaz de favorecer su efectivo acceso a ello⁸. Ahora bien, ¿cabe en este marco teórico hablar propiamente de “acceso” efectivo a lo inmediato, o resultaría necesario indicar que a este respecto tal hipotético acceso ha sido ya denegado de forma absoluta desde el comienzo? Sucede, en último término, que aquello que no es posible explicar o desarrollar (merced a su carácter “herméticamente replegado sobre sí”, esto es, inmediato) aparece como algo refractario a toda posible derivación predicativa operada a partir de ello; admitiendo únicamente, a lo sumo, ser presupuesto o referencialmente demandado por los constructos explicativos que justamente carecen de potencia teórica para describirlo.

En otros términos: lo simple es necesariamente presupuesto por lo compuesto, lo inextricable por lo imbricado a modo de *symploké*, lo inmediato por lo mediatizado, lo aconceptual por el concepto, lo inexplicable por la explicación y lo indeterminado por lo finito⁹. Desde esta perspectiva, todo elemento condicionado presupone (lógica y ontológicamente) un incondicionado anterior que se erige como condición de posibilidad de la propia existencia de lo condicionado en general: como auténtica condición incondicionada de la totalidad de lo finito. Este es el modo apropiado (y único) mediante el cual cabe referirse a lo “indisoluble y simple” mencionado por Jacobi y Schelling incluyéndolo de algún modo en la esfera del discurso filosófico. Difícilmente cabría señalar otro dispositivo metódico capaz de llevar a término esta tarea alusiva, pero conviene no perder de vista que se trata de un “medio” no explicativo ni vinculado a la “progresiva” discursividad conceptual, sino de un indirecto “medio” negativamente referencial. Método, pues, transido de la negatividad derivada de su necesario remitir a aquello que constituye su negación: lo inmediato, lo vacío de todo contenido conceptualmente aprehensible, lo irreflexivo. Así, pues, el medio o “vía que conduce a un fin” mencionada por Jacobi (aspecto, por lo demás, coincidente con el significado etimológico del término *méthodos*), debe ser considerada, no como una vía

⁸ Al modo en que lo expresa Heidegger: “Lo necesario tiene su más poderosa figura en lo *simple*. Llamamos simple a aquello que es inadvertidamente lo más difícil, aquello que cuando es, se muestra inmediatamente a cualquiera como lo más sencillo y más captable, y no obstante continúa siendo lo más difícil” (Heidegger, M., *Grundfrage der Philosophie*, GA 45, Frankfurt, V. Klostermann, 1992, p 13).

⁹ En alusión a ello, escribe Schelling en 1809: “En ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiese ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible (*Unergreifliche*) base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento [...]. De esta ausencia de entendimiento es de la que surgió propiamente el entendimiento” (Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, en *SW VII*, pp. 359-360).

“progresiva” sino en términos de una suerte de “anámnesis” cuyo objetivo final (la inmediatez irreductible a conceptos) aparece indicada al término del proceso de rememoración configurado por el itinerario recorrido por el discurso conceptual.

En el umbral mismo de nuestra consideración relativa a la cuestión de la inmediatez en el Idealismo Alemán nos topamos ya con lo esencial. Por un lado, el acto o dato originario (inmediato) resulta inaprehensible en el marco de la conciencia reflexivo-representativa habitual o empírica, y por otro -en virtud de esta imposibilidad misma-, tal dato originario y extra-reflexivo debe ser presupuesto con “anterioridad” a la eclosión y efectiva presencia de todo acto consciente. Fichte enfatiza a menudo, ya desde el inicio de su proyecto teórico, que “esta reflexión sobre el Yo no puede jamás llegar en cuanto tal a la conciencia, porque ésta no es de ningún modo inmediatamente consciente de su acto”¹⁰. Acerca de esto, resulta pertinente señalar de modo previo que una expresión tal como “inmediatamente consciente” constituye una palmaria *contradictio in terminis*. A aquello que es inmediato, le está vedada desde el comienzo la entrada en el círculo de los contenidos susceptibles de ser conscientes, conocidos y “sabidos” (en el contexto semántico habitualmente ligado a la reflexión conceptual ligado a tales términos)¹¹. Repárese ya, desde este momento propedéutico, en el hecho de que el panorama teórico que va perfilándose en el horizonte de nuestra consideración coincide con el apuntado con anterioridad en términos de reformulación del método ontológico de tematización del Ser. Fichte y Schelling no aluden explícitamente, al abordar la cuestión de la inmediatez de lo incondicionado, a la inmediatez propia del Ser en cuanto dato ontológico primigenio, sino más bien a la propia del Yo absoluto, del ego autofundado como basamento último de todo conocimiento humano, de la intuición puramente intelectual, del *Abgrund* (abismo) incondicionalmente libre subyacente a toda

¹⁰ Fichte, J. G., (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *FW I*, p. 295). Tanto al comienzo del itinerario especulativo fichteano (en 1794) como al final (en 1810), la formulación acerca de este aspecto permanece invariada: “La inmediata y concreta expresión de este conocimiento, el cual no puede llegar a la conciencia de ningún modo como saber real sino que simplemente es elevado a ella por medio de la Doctrina de la Ciencia, es ahora el saber efectivo mismo en su forma” (Fichte, J.G., *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*, en *FW II*, p. 698).

¹¹ Emmanuel Levinas (en su ensayo *L'ontologie est-elle fondamentale?*) se ha apercibido de este rasgo en referencia a la ontología heideggeriana: “Si las cosas son solamente cosas la relación que con ellas se establece es la de comprensión como entes; se dejan sorprender a partir del ser, a partir de una totalidad que les otorga una significación. Lo inmediato no es objeto de comprensión; un dato inmediato de la conciencia es una contradicción en los términos” (Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 22). En oposición a ello, Levinas propone con justicia la consideración de un origen de la filosofía situado en un ámbito anterior a sí misma, incardinado en una experiencia anterior al discurso filosófico: “¿Comienza la Filosofía antes de sí misma?, ¿en una vivencia anterior al discurso?” (*Ibid.*, p. 129).

existencia finita o de la propia existencia de Dios (*Daseyn Gottes*), y no obstante, el esquema esencial de fondo común a la totalidad de tales indicaciones resulta plenamente aplicable de modo fructífero a la propuesta de reformulación del método ontológico anteriormente propuesta. Tal es el espíritu del cual parte la presente investigación.

Señalemos finalmente que la obra de Fichte y Schelling no será abordada en lo sucesivo desde una perspectiva cronológica o histórica, sino desde un punto de vista conceptual y sistemático. Esto significa que no se trata aquí de historiar de modo temporal los diferentes períodos en los que cupiese dividir la evolución del pensamiento de Fichte ni de abordar las cuestiones tratadas teniendo en cuenta las diversas épocas en que suele fragmentarse el devenir de la reflexión schellinguiana. Se trata, más bien, de conceder prioridad a “la cosa misma” (a la cuestión de lo inmediato y su relación con el discurso ontológico), es decir, de rastrear y examinar los textos de ambos pensadores siempre desde el criterio de su pertinente referencia a la cuestión teórica que aquí nos ocupa, y que no es otra que la ya enunciada en el subtítulo del presente estudio, con independencia del lugar concreto y cronológicamente determinado en el cual tal cuestión aparezca.

2. Presuposición y demostración

2.1 La condición de lo definido

Hasta el momento se ha mostrado cómo lo inmediato no reflexivamente comprensible, tampoco permite ser derivado o elaborado discursivamente de modo conceptualmente “directo”. Es necesario, pues, presuponerlo desde el comienzo y orientar, seguidamente, el sentido de la investigación hacia sus ulteriores derivaciones ya incardinadas en la esfera de lo abstracto y mediatizado, las cuales lo suponen como ya presente en todo momento. Tanto Fichte como Schelling y Hegel apuntan hacia este rasgo consustancial a la esencia de la inmediatez mediante el empleo de ilustraciones extraídas del ámbito geométrico. Así, por ejemplo, Fichte (en el contexto de su escrito de defensa frente a la acusación de ateísmo elevada contra él en 1799, y ocupándose de desligar la idea de Dios de toda referencia a lo finito y determinado) indica con precisión la razón por la cual lo absoluto (Dios, en este caso) no admite ser propiamente concebido de forma conceptual y reflexiva; no al menos al modo en que ello es propuesto por sus acusadores: “Todo nuestro pensar es un esquematizar, es

decir, un acto de construir, un acto de limitar y formar aquello que debe ser presupuesto en el fundamento de nuestro espíritu, en el acto de pensar (es decir, un esquema). En geometría, por ejemplo, el espacio vacío se encuentra limitado de una cierta forma por el trazado de un triángulo, un círculo, etc. Esto es, con rigor, universalmente conocido y admitido. Pero esta construcción de un objeto a priori no vale solamente para la geometría, vale para todo nuestro pensar, incluso para aquel que llamamos experiencia (*Erfahrung*). La diferencia es que en el primer caso podemos llegar a ser conscientes del acto de este construir, mientras que en el segundo no podemos sino indicarlo por la mediación de la filosofía trascendental”¹². Más adelante Fichte aclara el significado que atribuye a la facultad de concebir: “Precisamente se llama *concebir* a un acto de comprender en su totalidad algo fuera de la masa de lo determinable”¹³, de modo que más allá de la frontera trazada permanezca aún algo que no es comprendido en ella, y que entonces no vuelve a aquello que es concebido. Desafío a todos aquellos que me leen a tratar de concebir (*begreifen*) de otro modo. Toda realidad comprendida por nosotros no es más que finita, y lo es porque nosotros la comprendemos. Todo aquello que es algo para nosotros no lo es más que en tanto no es otra cosa también. Toda posición no es posible más que por negación; del mismo modo, pues, que la palabra *determinar* misma no significa ninguna otra cosa más que limitar. Por tanto es claro que desde que se hace de Dios objeto de un concepto, deja de ser Dios, es decir, el ser infinito, y es encerrado en límites”¹⁴.

De los pasajes anteriores se desprende con toda evidencia el hecho de que únicamente lo finito y determinado puede ser objeto del pensamiento discursivo-conceptual. Ahora bien, toda determinación, en la medida en que se presenta constituida como tal, aparece como un resultado: una derivación con respecto a un presupuesto necesariamente “anterior” concebido

¹² Fichte, J.G., *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage der Atheismus*, en *FW V*, p. 259. También Jacobi, en la célebre carta a Fichte de 1799, tras aludir a la representación de la *Wissenschaftslehre* como un “spinozismo invertido” o un “materialismo sin materia”, establece un parangón entre la conciencia pura y el vacío espacio matemático: “No es necesario que exponga cómo la matemática pura puede crear en el pensamiento cuerpos matemáticos, y después un mundo entero a partir de la nada, presuponiendo el trazo de una línea recta y la construcción de un círculo. Por tanto, sólo aquel que fuera lo suficientemente ignorante e insensato como para despreciar la geometría y la aritmética, aquélla porque no crea sustancias, y ésta porque no crea ningún significado numérico con valor de ser, despreciaría también la filosofía trascendental” (Jacobi, F. H., *Brief an Fichte*, en *JW*, III, pp. 12-13). Una formulación estrechamente próxima al “geométrico” ejemplo jacobiano de 1799 reaparece bajo la forma de la “metáfora de la línea trazada” en los primeros párrafos de *Darstellung der Wissenschaftslehre* de Fichte (*FW II*, p. 5 y ss.).

¹³ Concebida ésta de modo estrechamente análogo a la aludida por Fichte en 1794: “Es solamente en virtud del Yo como el orden y la armonía llegan a la masa muerta e informe (*in die todt formlose Masse*)” (Fichte, J. G., *Ueber die Würde des Menschen*, en *FW I*, p. 413).

¹⁴ *FW V*, p. 265.

con absoluta prioridad lógica y ontológica en relación con todo elemento finito empíricamente considerado. Este presupuesto apuntado por la finitud escapa al dominio de la captación representativa, pero admite ser caracterizado *a sensu contrario* en términos de negación de lo determinado, esto es, como aquello que incorpora los “predicados negativos” inversos a los constitutivos de lo finito: in-finitud, in-determinación, carencia de límite y contenido propiamente “entitativo”, simplicidad, y por tanto posibilidad única de captación a través de un acto perceptivo inmediato. Schelling se refiere a este constitutivo aspecto propio de lo absoluto en el contexto de las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1810 empleando -al igual que lo hiciera Fichte- un símil imaginativo extraído del ámbito de la geometría. La cuestión a elucidar hace referencia, en este caso, a la posibilidad (intrínsecamente contradictoria) de suministrar una prueba demostrativa (*Beweisung*) acerca de lo inmediato: “Una cuestión corriente es la de saber cómo, si la filosofía hace de Dios su fundamento, llegamos nosotros entonces al conocimiento de Dios o del absoluto. A esta cuestión no existe respuesta. La existencia de lo incondicionado (*das Unbedingte*) no podría ser demostrada como la de lo condicionado. Lo condicionado es el único elemento en el cual una demostración se torna posible. Del mismo modo que el geómetra, cuando comienza a probar sus proposiciones, no prueba previamente la existencia del espacio sino que simplemente lo presupone, igualmente la filosofía no prueba la existencia de Dios, sino que confiesa que ella no subsistiría un solo instante sin un absoluto o sin Dios¹⁵. Todo [lo finito] no se deja presentar más que en el absoluto. Tampoco el existir de lo incondicionado interviene antes del existir de la filosofía, sino que toda filosofía no se ocupa más que de este existir. Toda la filosofía es propiamente la prueba continua del absoluto, el cual, de este modo, no debe ser requerido al comienzo de la filosofía”¹⁶.

¹⁵ A este respecto cabría indicar que Schelling se hace aquí acreedor de las invectivas elevadas por Hegel contra la consideración de lo divino bajo el prisma de la mera “ciencia inmediata”. Desde la óptica hegeliana, el verdadero contenido de la religión lo constituye el grueso de las pruebas (argumentos mediatos, por tanto) tendentes a demostrar la existencia y mostrar la esencia del ser divino; no resultando admisible en ningún caso una intuición simple y carente de contenido (inmediata) relativa a tal saber, y que viniese hipotéticamente a dispensar de llevar a cabo las anteriores pruebas: Cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, par. 61 y ss. (especialmente el par. 73).

¹⁶ *SW VII*, p. 424. En análogo sentido declara Hegel en *Ciencia de la lógica*: “La individualidad concreta está ya otorgada al conocimiento subjetivo natural como lo primero. Al contrario, en el conocer, que es por lo menos un concebir, al tener como fundamento la forma del concepto, lo primero tiene que ser lo simple, lo separado de lo concreto, porque sólo de este modo el objeto tiene la forma de lo universal que se refiere a sí mismo y de lo que, según el concepto, es inmediato [...]. En sí y por sí, lo universal [lo indeterminado] es el primer momento conceptual porque es lo simple, y lo particular es sólo el momento siguiente porque es lo mediado; y a la inversa: lo simple es lo más universal, y lo concreto, por ser lo diferenciado en sí, y por eso lo mediado, es lo que presupone ya el tránsito (*den Übergang voraussetzt*) a partir de un primero” (Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik II [Werke 6]*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 520-521).

El hecho de que el absoluto (esto es, lo ontológicamente indeterminado y simple) “no deba ser requerido (probado) al comienzo de la filosofía”, significa no sólo que el filósofo se halla dispensado de efectuar tal esfuerzo probatorio merced a la propia naturaleza del objeto al que se orienta su discurso, sino también que tal absoluto es ya demandado con necesidad de presuposición “lógica” por el propio proceso deductivo-mediato operado sobre lo determinado (lo “de-finido” al modo del triángulo trazado de forma empírica). El *terminus ad quem* (que desde esta perspectiva lo es también *a quo*) situado como extremo último del proceso mediato de deducción de lo finito constituye, pues, el presupuesto indeterminado originariamente fundacional de todo conocer. ¿Acaso no se trata manifiestamente del mismo procedimiento teórico que Fichte hace extensivo a la totalidad de nuestra experiencia de lo real? A este presupuesto no le es dado aparecer como parte integrante del contenido del saber, se halla excluido del proceso reflexivo en que tal saber consiste merced a su propia naturaleza de supuesto inmediato y carente de determinación (de límites o *hóroi*). El instrumento deductivo y mediato que es la racionalidad discursiva permite solamente la aproximación hasta el límite de tangencia entre lo finito y lo incondicionado, pero no el acceso a esto último (su efectiva descripción o “colonización” conceptual) mediante el uso de los medios propios de tal *órganon* (como fue indicado por Jacobi y Schelling). En efecto, la única jurisdicción propia del concepto reside en el interior de la esfera de lo finito, de lo mediado; justamente, por tanto, de aquello que el Ser considerado por nosotros no “es” en virtud de su misma esencia¹⁷.

2.2 La (conceptualmente) indemostrable condición del concepto

El acto mismo de la reflexión conceptual exige y presupone la previa constatación de la existencia de un objeto finito, limitado y determinado (*be-greifen* significa precisamente “aferrar”, “asir”), y a su vez, la posición de tal objeto demanda con necesidad la simultánea posición de otras determinaciones igualmente finitas (que lo son por causa de este mismo hecho de su coexistencia con lo otro de sí) ubicadas “más allá” o “al lado” de la

¹⁷ “Toda reflexión presupone la determinación” (Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *FW I*, p. 318). E igualmente: “Una nueva actividad del Yo se aplica a este no-Yo, o aun una reflexión se opera sobre éste. Ahí no puede haber reflexión más que sobre aquello que es limitado. La actividad del no-Yo es, pues, necesariamente limitada” (Fichte, J. G., *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, en *FW I*, p. 365). Toda de-finición conceptual implica, en efecto, un correlato objetivo igualmente definido sobre el cual ejercerse. Tal es la naturaleza esencial de la facultad reflexiva. En el exterior de este círculo compuesto por finitudes, el concepto “de-finiente” carece absolutamente de potencia descriptiva alguna.

determinación considerada en primer término¹⁸. En otras palabras: si se constata la existencia de un objeto “definido”, entonces debe haber más allá de los perfiles o límites instituidos por la presencia de éste, al menos otro objeto igualmente finito (condicionado, por tanto) merced a cuya existencia el primero es susceptible de ser considerado como tal elemento finito. La finitud, en general, presupone la existencia de una pluralidad configurada por determinaciones “ónticas”. La posición de un objeto como perteneciente a la trama general de lo realmente dado implica, por extensión, la previa donación universal de un horizonte mundano: un agregado de determinaciones finitas excluyentes entre sí, y que a la vez se presuponen y precisan de modo recíproco. A esta “posición” del darse de un elemento definido (que nunca puede ser contemplada como verdaderamente originaria, sino como subsidiaria y derivada de algo anterior) es a la que se refiere Hegel al afirmar que “En el comienzo uno se halla en lo inmediato. Las otras ciencias poseen, a su manera, una ventaja; en la geometría, por ejemplo, se comienza con la tesis: hay un espacio, un punto, una línea, etc. Ahí no se trata de demostrar; eso se concede inmediatamente. En la filosofía no está permitido comenzar con las palabras «se da», «hay» (*es gibt*). Esto sería lo inmediato”¹⁹. Del mismo modo, radicalizando una idea ya expuesta por el Schelling de *Vom Ich*, Hegel puntualiza este extremo: “Se dice igualmente hay una esencia suprema y se debe entender por tal a Dios. Es necesario hacer en este punto una doble advertencia. La primera es que la expresión *hay* es de aquellas que designan lo finito. Así es como decimos, por ejemplo, «Hay tal número de planetas» o bien «hay plantas de tal o cual índole». Todo aquello que existe de ese modo, es alguna cosa fuera y al lado de la cual hay otra. Pero no se puede aplicar a Dios, en cuanto ser absolutamente infinito, el «hay Dios» (*ist Gott*), ya que no se puede decir que fuera y al lado de él haya otro existente (*andere Wesen*)”²⁰.

En este punto recalamos en la segunda cuestión fundamental: ¿Resulta factible la demanda de demostración en referencia a la justificación del presupuesto originario de lo finito, siendo

¹⁸ “Límite (*Schranke*), falta de conocimiento, son solamente determinados como tales por comparación con la idea disponible de la universalidad, de algo completo y perfecto. Es, pues, simple irreflexión ignorar que la indicación de algo como finito y limitado es la prueba de la presencia real en ella de lo infinito e ilimitado, y que el conocimiento de límites (*Grenze*) no puede existir sino en tanto que lo ilimitado se encuentra en la esfera de la conciencia” (Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, [*Werke* 8], Frankfurt, Suhrkamp, 2003, p. 144). A este respecto, Hegel describe simultáneamente la esencia plural de la finitud y su necesaria referencia a su opuesto, esto es, a lo ilimitado y simple que ha de ser presupuesto con prioridad a la consideración de un elemento determinado cualquiera.

¹⁹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión I*, Madrid, Alianza, 1984, p. 249.

²⁰ Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, ed. cit., p. 233.

éste por esencia indeterminado e inmediato? En absoluto. Aparte de no resultar necesaria ni apropiada a la naturaleza de su “objeto” (la necesidad inherente a la presuposición ontológica reviste mayor volumen de pregnancia que la derivada de la mera inferencia lógica), tal demanda debe aparecer -considerado lo anterior- como una pretensión simplemente absurda y autocontradictoria. En efecto, el dominio propio de la demostración (*Beweisung*) coincide con el reino de lo condicionado (*das Bedingte*), del mismo modo que el de la reflexión conceptual coincide con el círculo de lo mediado, óntico y determinado. La “prueba” o “demostración” únicamente resulta posible y concebible en el marco de lo reificado (aquello que, en cuanto finito, excluye a otros elementos finitos), nunca en referencia a la inmediatez ontológica indeterminada propia del puro Ser. El acto de llevar a cabo una demostración (en general) implica la puesta en evidencia del objeto demostrado como algo puesto por otras instancias anteriores a él o resultante y derivado de ellas. Esto solamente es factible cuando se trata con elementos finitos y por ello condicionados²¹, mientras que resulta inviable cuando el referente apuntado por tal pretensión es aquella instancia indeterminada (incondicionada) de la cual deriva y a la cual presupone como condición de posibilidad toda determinación y finitud: el Ser. Es precisamente en virtud de lo anterior, como el Ser se muestra ante la percepción en términos de elemento inmediato, esto es, no susceptible de ser derivado respecto de algo previo, ni de admitir derivación ulterior alguna a partir de él.

Fichte es plenamente consciente de esta estructura propia de la demostración en su articulación con lo inmediato, refiriéndose, de hecho, a ella en múltiples ocasiones. Así

²¹ Tanto Schelling como Hegel conocen bien esta necesidad de pluralidad óntico-determinada requerida por todo objeto finito inserto en el contexto de una totalidad. Particularmente, Schelling se refiere a ella durante el transcurso de sus lecciones en Würzburg de 1804 (conocidas como *Propädeutik der Philosophie*), donde, tras afirmar que “en el universo no hay nada separado de modo absoluto”, se apunta claramente que “toda cosa está relacionada (*in Verknüpfung*) con todas las otras”, puesto que “este es el único modo en el que las cosas finitas pueden estar en el universo sin limitarlo” (*SW*, VI, p. 105). Es por ello que “Todas las cosas son infinitas según la esencia y finitas según la forma. Según la esencia podrían ser todo, según la forma son sólo un determinado que excluye todo el resto” (*Ibid.*, p. 86). La misma intuición reaparece en el llamado “período de la filosofía de la identidad”: “Cada ente particular es determinado por otro ente particular. En efecto, en tanto que ente particular, éste no está determinado por sí mismo, puesto que no es en sí y no tiene en sí mismo el fundamento de su ser; tampoco por la identidad absoluta, porque ésta contiene solamente el fundamento de la totalidad y del ser en la medida en que es comprendido en la totalidad. No puede ser determinado, pues, más que por otro ente particular, el cual a su vez es determinado por otro, y así hasta el infinito. Por ello, no hay, tampoco ente particular que no sea, en cuanto tal, un ente determinado y por tanto limitado, finito (*begrenzt*)” (Schelling, F. W. J., *Darstellung meines Systems der Philosophie*: 1801, en *SW*, IV, pp. 130-131). Análoga posición se deriva de lo expuesto en una de sus últimas obras: “El *qué* (*Was*) conduce por sí mismo a la dispersión (*Weite*), a la pluralidad, y por tanto también, naturalmente, a la poliarquía (*Vielherrschaft*), pues el *qué* es en cada cosa distinto, mientras que el *que* (*Daß*) es uno según su naturaleza, y por consiguiente en todas las cosas” (Schelling, F. W. J., *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*: 1850, en *SW* XI, p. 590).

sucede, por ejemplo, en su escrito *Rückerinnungen, Antworten, Fragen*, de 1799: “Nuestro conocimiento nos es dado de un solo golpe, para toda la eternidad, en consecuencia no podemos desarrollarlo en toda la eternidad más que tal como es. Sólo lo inmediato es, pues, verdadero; lo mediato no lo es más que en la medida en que se funda sobre ello. Más allá comienza el dominio de las quimeras y las ilusiones”²². Algo más adelante Fichte concreta: “Es porque se trata de una certeza únicamente inmediata que no puede más que ser sentida, por lo que no puede ser demostrada a nadie. Pero solamente se la puede suponer en cada uno, dado que aquellos que la poseen y que reflexionan, por otra parte, sobre la cohesión del saber humano, deben necesariamente reconocer que todo otro saber no se fundamenta más que sobre ella y que todos aquellos que saben algo con certeza comienzan por este saber sin apercibirse de ello y quizá sin tener ellos mismos conciencia de él [...]. Se señalará que no se exige de él que lo produzca en sí mismo, sino solamente que lo encuentre en sí mismo. Toda certeza mediata presupone una certeza originaria. También esta certeza originaria está en cada conciencia desde el momento en que ella está vencida de algo (lo que sea), y cada conciencia puede elevarse hasta esta certeza partiendo de este saber condicionado y mediato”²³.

Quien tratase hipotéticamente de llevar a cabo la demostración de lo inmediato (pretensión contradictoria en sí misma) revelaría una exigua capacidad de comprensión conceptual acerca de lo que tales términos significan e implican, puesto que en caso de que tal intento se viese finalmente coronado por el “éxito”, lo demostrado devendría, justamente en virtud del propio acto de demostración operado sobre él, no inmediato: condicionado, reificado y mediatizado por el proceso derivativo inherente a toda demostración. En suma: demostrar la inmediatez significa suspender *eo ipso* su carácter inmediato, es decir, equivale a negarla. Quien supuestamente demuestra la inmediatez, no es la inmediatez lo que demuestra²⁴.

²² *FWV*, p. 352.

²³ *FWV*, p. 358.

²⁴ En referencia a ello escribe Fichte: “El esfuerzo que escapa a toda determinabilidad es infinito, pero como tal, no llega a la conciencia ni puede llegar a ella, porque la conciencia no es posible más que por reflexión y la reflexión no es posible más que gracias a la determinación. Desde que se reflexiona sobre este esfuerzo, él se torna necesariamente finito. Desde que el espíritu deviene consciente de su finitud, se supera de nuevo, desde que se plantea la cuestión de saber si es infinito, deviene finito en virtud de esta cuestión misma; y así hasta el infinito” (Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *FW I*, p. 269). Aquí se pone de relieve lo baldío de todo intento de “demostración del Ser” (en cuanto elemento indeterminado e inmediato “distinto” de todo ente), dado que el Ser -incardinando la cuestión en contexto ontológico- aparece justamente como aquello que precede radicalmente a toda virtual demostración (a toda derivación mediada, por tanto) y la torna posible.

Todo lo indicado anteriormente es aplicable al ámbito estrictamente ontológico merced a la mera sustitución del objeto considerado por Fichte y Schelling en los casos mencionados (ya sea éste Dios, el triángulo geométrico o el Yo autofundado de modo absoluto) por el Ser indeterminado y captado con inmediatez que, precisamente por ello, se erige simultáneamente como *terminus a quo* y *terminus ad quem* de la investigación ontológica²⁵. La indemostrabilidad e inmediatez que convienen a la originaria actividad del ego no empírico fichteano, así como su constitutiva infinitud en tanto acto incondicionado, son todos ellos rasgos coincidentes con la peculiar “naturaleza” del Ser, observado como evento trascendente a toda determinación, y por tanto a toda tentativa de aprehensión meramente conceptual. Esta analogía permite al discurso ontológico adaptar los modos de consideración “metódica” utilizados por los idealistas alemanes en referencia al tratamiento de los elementos incondicionados por ellos abordados, a la correcta tematización del acceso al problema del Ser. Tal tránsito hacia el terreno ontológico *stricto sensu* no ha sido recorrido de forma explícita por el Idealismo Alemán en general (con la excepción del Hegel de la *Ciencia de la lógica*)²⁶, si bien aparece perfilado en el horizonte de ciertas formulaciones aisladas situadas fundamentalmente en el marco de la llamada por Walter Schultz “*Vollendung*” (“consumación”) del movimiento idealista, es decir, en la esfera de la *positiven Philosophie* o *Spätphilosophie* característica del último Schelling²⁷.

²⁵ Sobre la posibilidad de sustitución del concepto de Yo por otras instancias ontológicas (el propio Dios, por ejemplo) y sus límites en el contexto de la relación entre Kant y los idealistas alemanes, véase: Duque, F., “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el Opus postumum”, *Éndoxa. Series filosóficas*, 18, 2004, pp. 171-206 (especialmente p. 191 y ss.). A este respecto, una sugestiva comparación entre las categorías ontológicas propias de la metafísica antigua y las postuladas por el Idealismo Alemán, puede encontrarse en el artículo de Arturo Leyte: “De Húle a Materie: De Aristóteles a Schelling”, *Daimon*, 21, 2000, pp. 87-96.

²⁶ Aunque sí resulta insinuado en ciertas formulaciones programáticas fichteanas: “Está, en efecto, permitido filosofar propiamente de nuevo sobre la metafísica, que debe simplemente ser, no una doctrina de las pretendidas cosas en sí, sino una deducción genética de aquello que sobreviene a nuestra consciencia [...]. La verdadera crítica critica el pensar filosófico; si la filosofía misma debe ser llamada crítica, se puede solamente decir de ella que critica el pensar natural” (Fichte, J. G., *Über der Begriff der Wissenschaftslehre*, en *FW I*, pp. 32-33). El hecho de que la nueva “metafísica” consista en una crítica del “pensar natural” (es decir, empírico) significa que pone a éste en evidencia como derivado, como producto susceptible de ser genéticamente deducido de un presupuesto previo. Esto, a su vez, implica que tal posición teórica no resulta afectada por la crítica kantiana de la metafísica, puesto que no trasciende en ningún momento el ámbito de los fenómenos hacia el territorio de las ideas trascendentales, sino que lejos de ir más allá del límite impuesto por Kant a las pretensiones cognoscitivas ilegítimas, su jurisdicción se sitúa más bien “más acá” de lo empíricamente dado. Con ello se asume un prisma de consideración de carácter apriórico y deductivo al cual no es ajeno el propio Kant, dado que desde tal perspectiva la deducción trascendental de los principios del entendimiento puro (al igual que la del esquema trascendental y otras instancias gnoseológicas no empíricamente constatables) no deja de constituir, en directa analogía con el principio programático fichteano, una particular “crítica del pensar natural”.

²⁷ Cf. Schulz, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, Neske, 1975. Este sesgo ontológico se muestra claramente en pasajes como el siguiente: “Nuestro punto de partida es el existente que precede a todo pensamiento, el existente incondicionado. Nuestra tarea es encontrar la

El nuevo punto de vista adoptado por Schelling en su particular *Kehre* hacia la “filosofía positiva” y su eminente sesgo “existencial”, se torna patente al hilo de declaraciones como la siguiente: “No se habla originariamente de representación más que en relación a los objetos de la percepción sensible. Nos representamos con inmediatez una impresión recibida de un objeto en el espacio. El primer contenido de esta representación es solamente la existencia de algo en general²⁸; aquello que es el objeto representado, es decir, su *quid*, llega solamente en un segundo momento. El *quod* [esto es, el puro Ser] es, pues, anterior al *quid* en la representación, la cual quizá toma de ahí su nombre (*Vor-stellung*) [...]. El contenido de la representación pura es el Ser, el del puro pensamiento la esencia. Pero enseguida se ve que no pueden mantenerse en esta abstracción y exclusión recíproca, y que uno pasa inmediatamente al otro [...]. Pero ante el puro *quod*, el pensar se eleva inmediatamente y demanda el *quid* o el concepto. Tal es, igualmente, el movimiento de la filosofía positiva”²⁹.

mónada propiamente dicha, es decir, el elemento permanente, el principio superior a todo, en este único pre-dato: el existir incondicionado, puesto que la cuestión es precisamente la de saber si con el ser que precede a todo pensar, al cual llamaremos el ser impensable (*Unvordenkliche Sein*), se encuentra ya la mónada” (Schelling, F. W. J., *Andere Deduktion der prinzipien der positiven Philosophie*, en *SW XIV*, p. 337). Acerca de este particular puede consultarse: Courtine, J.F., “Las preguntas ontológicas en la filosofía tardía de Schelling: Platón y Aristóteles”, *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 143, 2010, pp. 5-31.

²⁸ Esta forma de concebir el Ser indeterminado es calificada por Feuerbach de “existencia insulsa” o “sosa”, precisamente merced a su absoluta carencia de cualidad: “La cualidad es el fuego, o el oxígeno, la sal de la existencia. Cualquier existencia, una existencia no cualificada, es una existencia desabrida y sin sabor” (Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1995, p. 67). Feuerbach piensa aquí, con toda verosimilitud, en el Ser inicial que abre la primera tríada de la lógica hegeliana, el cual por mor de su subsiguiente paso a su contrario (la pura Nada), y la ulterior reversión de ambos en devenir, pierde su originario carácter de elemento inmediato *par excellence*.

²⁹ Schelling, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, en *SW XIII*, p. 173. Declaraciones de carácter análogo se hallan diseminadas por doquier a lo largo de toda la producción schellinguiana a modo de prefiguraciones de la posición ontológica asumida por su pensamiento tardío. Ello es apreciable singularmente en ciertos pasajes del *Freiheitschrift* de 1809, en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1810, o en los aforismos iniciales de *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* de 1806. Con todo, la postura de Schelling en referencia a la absoluta prioridad del Ser incondicionado e ilimitado (el *quod* o *Daß*) sobre el contenido concreto del objeto finito (su esencia, *quid* o *Was*) no deja de resultar fluctuante y aun contradictoria. Compárese el pasaje arriba citado con la contundente declaración inversa formulada (verosímelmente contra Hegel) siete años antes (1834): “En el lugar del mero ente (el más elevado de todos los conceptos lógico-rationales) la filosofía anteriormente aludida ha puesto el puro Ser, el abstracto de un abstracto, del cual podría decirse sin duda que es un concepto puro, esto es, vacío; pero precisamente por ello [...] podría decirse que es nada: algo así como lo blanco sin algo blanco o lo rojo sin algo rojo. Situar el Ser como lo primero quiere decir ponerlo sin el ente. ¿Pero qué es el Ser sin el ente? El ente es lo primero, el Ser solamente lo segundo, puesto que es impensable por sí solo” (Schelling, F.W.J., *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, en *SW X*, p. 215).

2.3 De lo finito a lo incondicionado (pasando por el Yo)

Lo expuesto hasta el momento permite ya la escisión del cuerpo de la investigación ontológica en dos ámbitos paralelos, y sin embargo articulados entre sí. Por un lado tendríamos la esfera del contenido discursivo (necesariamente mediato) referido a las determinaciones finitas realmente existentes (los *phýsei ónta* concretos) y a las relaciones que entre éstas se establecen de forma recíproca. Se trataría, pues, del terreno propio de una renovada “teoría de las categorías” en cuyo interior cabría hipotéticamente desarrollar un “concepto natural de mundo” alejado ya del *natürliche Weltbegriff* tradicional. Al lado de esta investigación conceptual centrada sobre lo óntico, surgiría la referencia negativa que ello mantiene con respecto al puro Ser indeterminado y dado con absoluta inmediatez (en cuanto condición “previa” de aparición de los entes finitos considerados en la esfera anterior). Ontología, pues, en sentido literalmente etimológico, pero carente de las pretensiones racionalizadoras ligadas tradicionalmente al *lógos*, las cuales pertenecerían ya al territorio de lo categorial: lo susceptible de ser conceptualmente pensado y dicho. El Ser, como el infinito acto de autoafirmación del Yo fichteano, jamás puede aparecer en el círculo de lo reflexionado conscientemente mediante conceptos; ha de ser, al igual que aquél, incluido en el saber mediante deducción no demostrativa, so pena de despojarlo, en caso contrario, de su propia naturaleza ilimitada e inmediata.

Demandar certeza demostrativa del tipo que fuere acerca de la originariedad e inmediatez del Ser, supone necesariamente el acto de hurtar, con simultaneidad a la formulación de tal demanda, a tal Ser su carácter inmediato. Esto sucede en total paralelismo con lo ocurrido cuando el requerimiento demostrativo se alza hipotéticamente al comienzo de la filosofía idealista trascendental de los primeros Fichte y Schelling. En efecto, Schelling interroga del siguiente modo a su virtual lector-interlocutor, al cual supone instalado en la actitud demandante de *Beweisgründe* (fundamentos probatorios) al respecto del carácter originario de la incondicionada libertad del Yo: “¿Reclamas la conciencia de esta libertad? ¿Pero has pensado solamente en el hecho de que es únicamente gracias a esta libertad que toda conciencia es para tí posible y que la condición no puede jamás ser contenida en lo condicionado? ¿Has pensado solamente en el hecho de que el Yo, desde el momento en el que viene a primer plano en la conciencia, no es ya puro Yo absoluto; que para el Yo absoluto no podría haber en ninguna parte objeto alguno, y que este Yo absoluto no podría, pues, a

fortiori convertirse él mismo en objeto? La conciencia de sí implica ya el riesgo de perder el Yo [...]. Pero este esfuerzo del Yo empírico, así como la conciencia resultante de él, no serían posibles, a su vez, sin la libertad del Yo absoluto”³⁰.

Por tanto, en caso de que resulte constatada efectivamente la existencia de un ente condicionado, se trate del Yo empírico o de un objeto “mundano” cualquiera, es necesaria la presuposición “apriórica” (externa a toda experiencia concreta de algo determinado) de lo infinito o absoluto que subyace a aquélla y la posibilita (sea esto el Yo empírico o el puro Ser). En contexto ontológico, esto significa que la posición en la existencia de un objeto definido, limitado o finito implica la simultánea posición de una totalidad mundana (holísticamente configurada por tal objeto y por el resto de los elementos con los que mantiene relación de alteridad); y esta totalidad, a su vez, precisa, al igual que las determinaciones recíprocamente articuladas que la constituyen, de un abismático fondo previo, ontológicamente indeterminado y “epistemológicamente” inmediato: el puro Ser.

Acerca de tal principio originario y desprovisto de contenido no es posible la solicitud teórica de una prueba o justificación de orden demostrativo. La simple existencia de la totalidad de lo fácticamente dado constituye ya, por sí misma, una “prueba no demostrativa” de aquello que esa totalidad presupone, y que por tanto no sólo no admite ser “formalmente” solicitada, sino que es refractaria a todo tipo de prueba y además no precisa de ella en absoluto. Las pruebas, en general, resultan solamente posibles en el seno del proceso mediato de deducción de lo finito que hace uso para ello del instrumento de la reflexión. El dato inmediato que se halla en el origen de toda deducción (el Ser como absoluta simplicidad, o la incondicionada autoposición del ego trascendental) reaparece al término de tal proceso en calidad de *éskhaton* o límite último de la reflexión, y como algo no perteneciente ya por esencia al ámbito propio de ésta.³¹ Toda explicación conceptual -como fue pertinentemente indicado por Schelling y

³⁰ Schelling, F. W. J., *Vom Ich als prinzip der Philosophie*, en *SW I*, pp. 180-181. Sobre la relación entre lo óntico y lo conceptual en Schelling véase: Duque, F.: “La puesta en libertad de la filosofía: El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling”, *Daimon*, 16, 1998, pp. 41-56 (especialmente las pp. 43-44).

³¹ Así lo reconoce, por ejemplo, un pensador tan formalmente alejado del horizonte teórico propio del Idealismo Alemán como Merleau-Ponty, cuando, en referencia a la “percepción originaria”, esto es, a la noción de “una experiencia no-tética, preobjetiva y preconsciente”, postula lo siguiente: “Es en la experiencia de la cosa que se fundará el ideal reflexivo del pensamiento tético. La reflexión no capta, pues, su sentido pleno más que si menciona el fondo irreflejo (*fonds irrefléchi*) que presupone, fondo del que se beneficia, fondo que constituye para ella como un pasado original, un pasado que jamás ha sido presente” (Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, pp. 279-280.).

Jacobi- se detiene irremisiblemente ante el umbral mismo de lo inmediato, en el momento justamente anterior a la (para ella vedada) posibilidad de recalar en ello.

2.4 La Intuición intelectual como contrapunto de la Representación

Reformulando el *dictum* schellinguiano, puede legítimamente apuntarse que la “demostración” o elevación a la conciencia del Ser inmediato y puramente simple entraña -en directa coincidencia con lo acontecido en relación a la absoluta libertad del Yo- “el riesgo de perder el Ser”, vale decir, de destrucción del fundamento de la ontología en la fase liminar misma de su pretendida constitución. A este respecto, conviene parar mientes en el hecho de que, del mismo modo que lo condicionado no puede en ningún caso devenir “objeto” (cosa: *Ding*, y por tanto ente condicionado: *Be-dingte*), tampoco resulta captable en términos de elemento dotado de “entidad” u “objetualidad”, en el sentido habitual que suele conferirse a tales términos (en referencia a la consistencia propia de lo “sustancial”). Resulta evidente que una instancia ontológicamente indeterminada (y por ello perceptivamente inmediata) no puede ser categorizada o descrita en términos de “ente” *stricto sensu*. Ello implicaría ya el hecho de hallarse considerando una derivación, es decir, un objeto condicionado, finito y mediado por la reflexión. Sin embargo, este estado de cosas sí se verifica a la inversa: la inmediatez resulta intuitivamente perceptible a partir de la captación de un objeto finito mediato. En toda intuición subyace inevitablemente la inefabilidad no discursiva derivada de la inmediatez presente en el objeto captado por ella. Cabría cuestionarse, por tanto, acerca de qué tipo de intuición es esta cuyo correlato “objetivo” no se muestra bajo la forma de un objeto finito percibido (como *ob-iectum*: “lo arrojado delante de”) por un “sujeto” cognoscente. No se trataría, con toda evidencia, de la intuición sensible, a la cual, como es sabido, le son dados únicamente elementos condicionados, finitos y determinados. La respuesta de Fichte y Schelling es que un elemento incondicionado tal como el Yo autofundado con absoluta espontaneidad, sólo es susceptible de ser aprehendido (de forma no mediada, por supuesto) mediante el recurso a una intuición intelectual: aquella negada por Kant y que, no obstante, se desprende del “yo pienso” que ha de “acompañar necesariamente

También Schopenhauer, al comienzo de la segunda parte de sus *Parerga*, insiste, una vez más, sobre esta intuición fundamental: “Lo inexplicable es el terreno en que descansan todos nuestros conocimientos y todas nuestras ciencias. A ello conduce por tanto toda explicación, mediante eslabones más o menos intermedios; al igual que en el mar la plomada sonda el fondo, ya a menor profundidad, ya a mayor, pero antes tiene siempre que alcanzarlo. El estudio de lo inexplicable le corresponde a la metafísica” (Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena. Escritos filosóficos sobre diversos temas*, Madrid, Valdemar, 2009, p. 539).

a todas mis representaciones”³². El rasgo denotativo fundamental de esta *intellektuelle Anschauung* consiste en su falta de referencia a objeto alguno; no en el sentido de que se trate de una intuición puramente vacía (al modo de la mencionada por Hegel en referencia al “puro Ser” de la lógica), sino en cuanto su “objeto”, el referente perceptivo apuntado por ella, no es un contenido óntico y condicionado, y por ello tampoco un elemento determinado y finito.

Se trata de una cuestión que Schelling se ocupa de elucidar del siguiente modo: “Es solamente a través de una intuición como el Yo puede ser determinado. Pero el Yo no es Yo más que porque él no puede jamás devenir objeto [...]. No es, pues, jamás merced a una intuición sensible como él puede ser determinado, sino únicamente a través de una intuición que no apunta a ningún objeto y que no es de ningún modo sensible; dicho de otro modo, a través de una intuición intelectual. Allí donde hay objeto, hay intuición sensible y recíprocamente. Allí donde no hay ningún objeto, a saber, en el Yo absoluto, no hay lugar para ninguna intuición sensible. Por tanto, una de dos: o bien no hay absolutamente ninguna intuición, o bien ésta es una intuición intelectual. El Yo es, pues, determinado por sí mismo en la intuición intelectual como Yo puro y simple”³³. En el *System* de 1800, Schelling se refiere en términos meridianos a la naturaleza propia de esta intuición ligada a la inmediatez vinculándola privilegiadamente a la intuición estética: “Toda la filosofía parte y ha de partir de un principio que, al ser lo absolutamente idéntico, es totalmente no-objetivo. Ahora bien, ¿Cómo esto absolutamente no-objetivo tiene que ser, no obstante, llamado a la conciencia (*zum Bewusstseyn hervorgerufen*) y comprendido, lo que es necesario si es condición de la comprensión de toda filosofía? No es necesario demostrar que no puede ser entendido (*aufgefasst*) ni expuesto (*dargestellt*) mediante conceptos. Por lo tanto, únicamente resta presentarlo en una intuición inmediata que, sin embargo, es a su vez ella misma inconcebible (*unbegreiflich*) e incluso, puesto que su objeto debe ser algo totalmente no-objetivo, aparece como contradictoria en sí misma. Pues bien, si aun así hubiese una intuición que tuviera por

³² Sobre la relación Kant-Fichte en referencia a esta cuestión puede verse: Market, O., “La exigencia ontológica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 11, 1994, pp. 155-170 (especialmente p. 159 y ss.).

³³ Schelling, F. W. J., *Vom Ich als prinzip der Philosophie*, en *SW I*, p. 181. La raíz más profunda de la intuición intelectual es, precisamente, la referencia a lo incondicionado que se halla ausente de la experiencia concreta. Una carencia, sin embargo, meramente aparente, ya que el propio *factum* de la existencia de tal intuición atestigua que lo absoluto (es decir, lo inmediato) se encuentra ya dado, perpetuamente presente como presupuesto, y que por tanto no es necesario buscarlo, sino únicamente reconocerlo como tal. Sobre esta cuestión véase: Augusto Míguez, “R., “La libertad incondicionada del yo absoluto en el joven Schelling”, *Thémata*, 41, 2009, pp. 39-56.

objeto lo absolutamente idéntico, no objetivo ni objetivo en sí mismo, y si en virtud de tal intuición, que únicamente puede ser intelectual, se apelase a la experiencia inmediata, ¿de qué forma podría objetivarse a su vez esta intuición? [...]. Esta objetividad de la intuición intelectual, universalmente reconocida y no negable en modo alguno, es el arte mismo”³⁴

¿No es precisamente esto lo que sucede cuando el discurso ontológico considera el puro Ser inmediato?: ¿Que no se trata en este caso de un objeto “representado” y, sin embargo, resulta dado de forma intuitivamente inmediata a algún tipo de captación igualmente instantánea y puramente intuitiva? Puesto que tal donación no concierne a la conciencia reflexiva ni al discurso demostrativo vinculado a ella, cabría hablar con toda legitimidad de la presencia de una “intuición absoluta del Ser” dada con anterioridad o prioridad perceptiva a toda experiencia o intuición concreta de una determinación: de un objeto finito. Esta última intuición presupone la existencia de la primera (de ahí el carácter preeminente de ésta): supone la presencia de la indeterminación originaria del mismo modo que el triángulo fichteano suponía, como *conditio possibilitatis* de su propio darse como tal, el “espacio absoluto” indeterminado dado desde el comienzo. Esta “intuición absoluta” en la cual refulge de modo especular (epistemológicamente hablando) la incondicionada condición de toda finitud, no se muestra en términos de “facultad” remota (en el sentido habitualmente atribuido al término *Vermögen*), o “arte oculto en lo más profundo de nuestro entendimiento y que difícilmente permitirá la naturaleza que lo conozcamos” (al modo del esquema trascendental kantiano), sino que es precisamente lo más cercanamente evidente y próximo: aquello que es presupuesto perpetuamente por todo lo demás, por toda intuición empírica. La intuición de lo originario es, pues, lo más palmariamente conocido, pero que sin embargo pasa desapercibido a fuerza de ser preterido y dado habitualmente por supuesto. En este sentido, la intuición intelectual no ha de ser buscada o postulada en términos de facultad “suprasensible” o investida de connotaciones “místicas”, sino que la pretendidamente remota intuición de lo inmediato no es sino la habitual intuición cotidiana que presupone inconscientemente el ámbito abierto e indeterminado del Ser cuando percibe todo ente concreto y determinado. No se trata de una intuición que identifique o integre lo escindido por la conciencia: “eso absolutamente idéntico que ya se ha escindido en el Yo” (*im Ich schon sich getrennt hat*),³⁵ puesto que esto presupone ya la referencia a determinaciones concretas susceptibles, en

³⁴ Schelling, F. W. J., *System des transzendentalen Idealismus*, en SW III, pp. 624-625.

³⁵ *Ibid.*, p. 625.

cuanto tales, de “separarse”, “identificarse” o “converger”, sino de una captación inmediata de algo absolutamente indeterminado. Una intuición del puro Ser en cuyo seno no hay nada que pueda ser contrapuesto, identificado o deslindado, puesto que tal seno no contiene ningún “algo” en general.

Ahora bien, no resultaría legítimo hablar, al respecto de lo anterior, de “representado absoluto” en referencia a la captación perceptiva del Ser indeterminado y originario, como hace Schelling³⁶, puesto que la absoluta prioridad del *Daß* sobre el *Was* no implica -más bien proscrib- que el Ser se muestre como elemento susceptible de ser “representado” en sentido estricto. El *vor* presente en el acto de representar (*vor-stellen*) no alude a la anterioridad o prioridad temporal, sino al hecho de “encontrarse enfrente”, “puesto ante”, como *obiectum* dado a la percepción de un *subiectum*: justamente la caracterización de la relación perceptiva que, por esencia, no conviene a la naturaleza del Ser inmediato e incondicionado. Al hablar de “representado absoluto” se cae nuevamente en el “riesgo de pérdida del Ser”, dado que éste no se halla situado “ahí enfrente”, “puesto ahí delante”, o “contrapuesto al Yo como *Gegenstand*”, sino que aparece como elemento onmiabarcante (al modo del *periékhton ápeiron* de Anaximandro, o al de *das Umgreifende* apuntado por Jaspers) en el cual nos encontramos ya “aprióricamente” implicados y sumergidos: como aquello que no cabe localizar en ninguna región situada “ante” “tras” o “sobre” la intuición absoluta, sino que resulta incluso inmanente a ésta y la incluye. El Ser, en cuanto dato inmediato originario, es aquello que anega la percepción sobrepasándola, lo que no se deja determinar de ningún modo, y en menor medida aún a través del uso de algún tipo de instrumento o facultad “epistemológica” de carácter “representativo”. “Re-presentar” un objeto en general, significa haberlo ya previamente incluido de modo subrepticio en la esfera de la reflexión: precisamente aquello que jamás puede suceder en referencia al Ser inmediato, puesto que, como es sabido, todo acto de reflexión conceptual implica necesariamente mediación y la presupone.

³⁶ “El contenido de la pura representación es el Ser, el del puro pensar es la esencia [...]. El Ser que precede a todo pensar es, en esta medida precisamente, el representado absoluto (*Das allem Denken zuvorkommende Seyn ist insofern eben das absolut Vorgestellte*)” (Schelling, F. W. J., *Begründung der positiven Philosophie*, en SW XIII, p. 173). A este respecto, sería pertinente señalar que la anterior expresión supone una *contradictio in terminis*, puesto que en el caso de que se hable de un absoluto en general, tal absoluto no debería resultar “representable” en modo alguno. ¿No se trataría, pues, el supuesto “representado absoluto” de un elemento perceptible únicamente de modo inmediatamente intuitivo? (teniendo precisamente en cuenta su carácter de *absolutum*, a la vez que la denotación etimológica y semántica ligada al término “re-presentación” o *Vor-stellung*).

2.5 La estructura circular del discurso ontológico

En suma, toda prueba, demostración o explicación torna dependiente, esto es, condicionado, mediado y finito, el “objeto” sobre el cual ella resulta aplicada. Lo pone en evidencia como derivado o “arrojado” por otro del cual depende, y con ello lo sitúa en el plano de los objetos mediatizados y, en tanto que tales, dados exclusivamente a la reflexión; situación que (como se apuntó con anterioridad) no corresponde al “status ontológico” propio del Ser. No es precisa, por tanto, explicación alguna en referencia al fundamento de tal principio originario; y en caso de resultar posible, la posición de la virtual prueba demostrativa destruiría precisamente aquello que ésta trata de demostrar. El Ser inmediato admite, pues, a lo sumo, ser “mostrado”, “apuntado” *-er-weisen-* o “indicado”, pero resulta inmune en todo momento a la hipotética tentativa de ser (un paso más allá) “demostrado” *-be-weisen-*. El instrumento u *órganon* teórico que permite mantenerlo incardinado en el horizonte del pensamiento sin que tal cosa implique la revocación y suspensión de su naturaleza originariamente inmediata, no pasa pues por la utilización de medios vinculados a la tradicional aprehensión -casi manual- mediante conceptos (*epi-kheirēsis*, de *kheir*: “mano”) que torna al objeto explicado algo *manifestum* (“aprehensible” o “asible” por evidente), sino más bien por la mera *apódeixis*: la tan simple como esencial referencia mostrativa³⁷. En el primer caso la mano del concepto “agarra” o “ase” (*be-greift, capiat*), en el segundo una parte de ella alza el dedo índice en señal indicativa. El proceso discursivo mediado al que da lugar la explicación o *epikheirēsis*, acaba desembocando necesariamente en lo indemostrable y meramente mostrado, es decir, en el punto del cual se partió. Esto último aparece al final de la cadena explicativa en calidad de

³⁷ Al investigador ontológico le sucede, en cierto modo, lo mismo que al rey Midas: cuando trata de aprehender un objeto que estimula sus pretensiones cognoscitivas (un elemento “apetecible” desde cualquier punto de vista), elimina su carácter apetecible en virtud de este mismo intento de llevar a cabo o “materializar” tal pulsión apetitiva. La elaboración schellinguiana del problema de la relación entre lo incondicionado y su pretendida “demostración” incide, una vez más, sobre este aspecto fundamental: “Séame permitido notar que esta filosofía tiene más bien, por emplear una expresión tomada de Jacobi, a descubrir y manifestar la existencia, y que su esencia, su espíritu, no debe ser una fórmula tomada al pie de la letra, que su objeto supremo no es aquello mediatizado por conceptos, sino aquello que inmediatamente no es presente a sí mismo más que en el hombre” (Schelling, F. W. J., *Vom Ich als prinzip der Philosophie*, en *SW I*, p. 156). E igualmente: “Es así como la palabra alemana *bedingen* [...] es un término excelente del cual se puede casi decir que encierra en sí todo el tesoro de la verdad filosófica [...]. Que haya un Yo absoluto: ¡he aquí lo que no se deja demostrar objetivamente!, es decir, tomando en consideración el Yo a título de objeto, puesto que precisamente aquello que debe ser demostrado es aquello que no puede jamás devenir objeto. El Yo, para ser incondicionado, debe necesariamente permanecer exterior a la esfera de todo aquello que es demostrable objetivamente, Demostrar objetivamente que el Yo es incondicionado, equivaldría a demostrar que es condicionado [...]. Él es pura y simplemente porque es. Lo absoluto no puede ser dado más que por lo absoluto” (*Ibid.*, pp. 166-167). Lo mismo puede -con toda legitimidad- ser dicho en referencia al Ser inmediato.

referente “negativo” apuntado por lo condicionado y finito: objeto único del que puede ocuparse toda explicación y presupuesto desde el comienzo por ella. De este modo, la ontología se constituye y fundamenta merced a un esquema de carácter circular. Esquema análogo al descrito por Hegel en su *Filosofía del Derecho*, esto es, aquel que se constituye asentando como elemento primigenio inmediato “un elemento no demostrado, que no es resultado”, pero que sí aparece -dice Hegel- como un comienzo “inmediatamente relativo”, puesto que durante el transcurso del devenir conceptual “tiene que aparecer en otro punto final como resultado”. Anticipándose a la posible acusación de falta de fundamento que podría ser dirigida contra este círculo metódico aparentemente flotante y carente de basamento firme, escribe Hegel: “Es una sucesión que no pende en el aire, no es algo que comienza inmediatamente, sino que gira sobre sí mismo”.³⁸

3. De la imposibilidad de suministrar un principio demostrativo acerca de la inmediatez originariamente presupuesta

3.1 La necesidad de un principio inmediato como “fundamento” de la reflexión ontológica

Llegados a este punto -y haciendo uso del bagaje conceptual logrado- cabría hacer frente a la siguiente cuestión: en caso de que el principio inmediato al cual se ha venido aludiendo aparezca, bien como evidencia perceptiva instantánea y dada de forma puramente “intuitiva” (al modo de la intuición intelectual), bien como instancia -igualmente inmediata- necesariamente demandada por la reflexión en calidad de *éskhaton* (límite final) de la misma, ¿no sucede en ambos casos que la entera arquitectónica de la filosofía articulada de tal modo reposa sobre un principio en todo caso indemostrado y aun indemostrable por esencia? (demostrar lo inmediato, como se apuntó, implica tornarlo condicionado, y por tanto mediato) ¿No sucede, de este modo, que el discurso filosófico en su integridad pende de un elemento que resulta refractario a toda justificación “objetiva” en sentido estricto? ¿Resulta admisible que el *corpus* total del conocimiento ontológico gravite sobre un “principio” cuya demostración justificativa (cuyo fundamento, por tanto) es por naturaleza absolutamente imposible? Quien formulase tales interrogantes, debería atender, de modo previo, a las siguientes consideraciones.

³⁸ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 1987, p. 58.

Tras la demanda de demostración requerida acerca del primer principio fundante de la totalidad de una construcción filosófica, subyace el presupuesto tácito según el cual la consistencia que cupiese atribuir a tal constructo teórico derivaría del grado de firmeza investido del cual fuese capaz de presentarse este principio, o remitiría a él. Ahora bien, ¿qué sucede en el caso de que lo susceptible de ser considerado cierto y evidente lo sea únicamente merced a la referencia al principio del cual deriva, siendo éste algo indemostrable en cuanto tal? Dicho de otro modo: cabría considerar la singular situación de que lo conocido de forma “demostrativa” solamente pudiese ser sabido en general en la medida en que su principio fundamentante fuese presupuesto aun de modo “no demostrativo”. Este es el modo en el que procede Fichte cuando, con posterioridad a haber asentado el principio indemostrable último (y primero, por ello mismo) sustanciado en la proposición que enuncia el principio de identidad ($A=A$, $Y_0=Y_0$), sitúa tal proposición absoluta como piedra angular que soporta la totalidad del edificio de la *Wissenschaftslehre*: “La doctrina de la ciencia es ella misma una ciencia. Debe entonces tener también, desde el principio y de modo necesario, un principio (X) que no puede ser demostrado en ella, sino que es presupuesto para que ella sea posible (Y). Pero este principio no puede ser demostrado en otra ciencia superior, porque en ese caso esa ciencia superior sería la Doctrina de la Ciencia, y aquella de la cual sería necesario demostrar su principio desde el comienzo, no sería Doctrina de la Ciencia. Este principio de la Doctrina de la Ciencia [...] no es, pues, de ningún modo susceptible de recibir una prueba, es decir, que no se relaciona con una proposición más elevada, tal que a partir de la comparación de ésta con él, su certeza apareciese. Sin embargo, debe suministrar la fundación de toda certeza: le es necesario, por tanto, ser cierto [...]. Todas las otras proposiciones serán ciertas porque se deja demostrar que ellas son idénticas a él en algún sentido [...]. Todas las otras proposiciones tendrán solamente una certeza mediata y derivada de ella; debe ser una certeza inmediata. Ella es el fundamento de toda certeza, es decir, que todo aquello que es cierto, lo es porque ella es cierta [...]. Ella acompaña a todo saber, está contenida en todo saber, y todo saber la presupone (*setzt ihn voraus*)”³⁹.

De este modo, el principio que sustenta el edificio de la filosofía es únicamente cognoscible y susceptible de ser postulado de modo inmediato. Ello implica que ha de tratarse de un principio ajeno a toda demostración, so pena -en caso contrario- de diluir su constitutiva

³⁹ Fichte, J. G., *Über der Begriff der Wissenschaftslehre*, en *FW I*, pp. 47-48.

naturaleza inmediata: su “carta de ciudadanía” en cuanto tal principio absoluto. Una vez más, el criterio de alusión a lo inmediato se presenta bajo la forma de referencia negativa necesaria (presuposición) dirigida a ello por parte de su “contrario” u “opuesto”, es decir, de su “negación” (lo condicionado y mediado). El principio inmediato originario es “conocido” de forma igualmente inmediata en la medida en que debe ser inevitablemente dado por supuesto a la hora de conocer algo en general. Ese “algo” (finito y determinado) aparecerá, pues, como signo referente a él de forma indirecta, vale decir, “negativa”. También Schelling plantea la cuestión de la existencia de un principio absoluto e incondicionado, con plena conciencia de que tal principio debe remitir a un elemento exterior a la esfera de lo “sustancial” y objetivamente determinado. Los términos en los que se expresa Schelling al respecto, son prácticamente idénticos a los expuestos por Fichte; su, en este momento (1795), maestro e inspirador: “Ciertamente, si el principio establecido era un principio objetivo, no se podría comprender cómo este principio no debería depender de ningún otro más elevado [...]. Un principio objetivo no puede ser el principio supremo, porque es necesario que un principio tal, sea a su vez encontrado con ayuda de otro principio superior”⁴⁰. Perfilado tal escenario teórico, la cuestión fundamental resulta palmaria: “Permanece, pues, una sola cuestión litigiosa entre nosotros: la de saber si puede existir o no un principio que, sin ser de ninguna manera objetivo, funda, sin embargo, la filosofía en su conjunto”⁴¹.

Se trata, retrotrayendo el problema a nuestras coordenadas teóricas, de la cuestión relativa a si la ontología en su totalidad admite ser reconstruida a partir de la referencia a la originaria inmediatez de un Ser que, en virtud de su carácter indeterminado y “no objetivo”, resulta refractario a toda hipotética tentativa de demostración y justificación. ¿Es, pues, posible -teniendo en cuenta lo anterior- la construcción de una ontología dotada de verdadero contenido y consistencia propia? ¿Es posible fundamentar realmente el discurso ontológico partiendo de tan aparentemente resbaladizas premisas? Lo observado hasta el momento, lejos de operar un efecto disolutivo al respecto, asienta los fundamentos teóricos propedéuticamente necesarios para emprender la factura de la ontología así buscada. Resta únicamente la eliminación “refutatoria” del escollo que supone la interrogación relativa a la posibilidad de fundar la ontología sobre la referencia a un principio él mismo infundamentable e indemostrable, pero que oficia como centro de gravedad de la reflexión

⁴⁰ Schelling, F. W. J., *Vom Ich als prinzip der Philosophie*, en *SW I*, p. 155.

⁴¹ *Ibid.*

ontológica en su conjunto. Una posible respuesta afirmativa a tal cuestión habría de partir del supuesto de que tal principio debería aparecer en calidad de elemento del cual podría decirse - como indica certeramente Schelling- que es “la luz que se ilumina a sí misma y a las tinieblas”⁴², es decir, que es capaz de permanecer en la inmediatez de su naturaleza incondicionada (luz que se ilumina -o fundamenta- a sí misma), y propiciar simultáneamente un despliegue mediato derivado de ella, que configuraría (en articulación referencial con el elemento inmediato anterior) el contenido discursivo y reflexivo de la filosofía (luz que ilumina las tinieblas...de lo finito y mediatizado por los conceptos). Para que tal cosa resulte factible se requiere -parafraseando de nuevo a Schelling- que “lo que hay de último [esto es, de incondicionado e inmediato] en nuestro saber” no sea “una pintura muda exterior a nosotros” (*stummes Gemälde außer uns*), puesto que de ese modo “no sabríamos jamás que sabemos”. Muy al contrario, si este elemento último es él mismo condición irrecusable de todo saber en general, “incluso condición de su propio conocimiento, y por lo tanto lo único inmediato en nuestro saber, entonces es por él que nosotros sabemos precisamente que sabemos”⁴³.

En efecto, el comienzo y fundamento absoluto de la ontología fue cifrado en la pura captación intuitiva de la inmediatez del Ser indeterminado entendida como *a priori* absoluto de toda experiencia de lo finito y condicionado en general. La pregunta que interroga acerca de la certeza con la cual este principio se presenta -y que exige implícitamente su demostración- ignora la esencia propia de aquello sobre lo que eleva tal demanda; soslaya tanto la estructura de la inmediatez perceptiva y sus “leyes” internas, como la propia “naturaleza” del “objeto” que las produce: una instancia indeterminada, incondicionada y “no objetiva”. Interesa, en este momento, reorientar las razones ya expuestas con anterioridad acerca de la causa de esta interrogación impropia, con el fin de aplicarlas a la disolución de la posibilidad misma de tal demanda en contexto argumentativo. “Probar” o “demostrar” significa en general -como se apuntó- poner en evidencia a un objeto o una posición teórica como algo derivado y dependiente de otro anterior a él. Se trata, por tanto, de establecer relaciones de alteridad referencial entre un objeto considerado inicialmente como dado *simpliciter* (de forma aislada) y aquellos otros objetos “externos” a él que lo preceden, determinan y condicionan. Ahora bien, esta estructura deductivo-demostrativa es, por esencia,

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

inaplicable a lo inmediato: lo imposibilita el carácter “replegado sobre sí”, no referencial y carente de verdadera alteridad o relación con lo otro inherente a ello. Lo inmediato se muestra, en sentido eminente, como aquello que no admite ser deducido: que no puede aparecer como derivado de una instancia anterior (sea ésta cual fuere). Tal relación deductiva solamente resulta factible entre objetos determinados y condicionados, es decir, ya finitos y mediatos en sí mismos. Fichte recurre al empleo del término *Zurückverweisung* -que podría verse como “retrorreferencia”- a la hora de poner de relieve la estructura interna de toda demostración probatoria: “Se pretende mediante la demostración obtener una certeza condicionada y mediata: algo, en función de la demostración, es cierto si otro algo es cierto. Si surge alguna duda sobre la certeza acordada a este otro término, ésta debe ser relacionada con la certeza de un tercero, y así sucesivamente⁴⁴. Aquí surge la cuestión decisiva: “¿Este momento de retrorreferencia [una cadena de mediaciones sucesivas operada sobre una serie causal de elementos condicionados] continúa hasta el infinito, o existe en alguna parte un término último?”⁴⁵ En caso de que la serie causal recursiva carezca de término último, entonces la cadena de certezas mediatas “reposa” sobre la falta de una certeza incondicionada. Se trataría, propiamente hablando, de una serie compuesta por “no-certezas”; y ello cuando lo que se pretendía era, precisamente, una justificación del primer principio: la presentación de una certeza originaria, de un fundamento. Es frente a ello que Fichte escribe: “Si existe un término último del cual no se pueda preguntar por qué es cierto, desde ese momento existe un indemostrable que es el principio de toda demostración”⁴⁶.

La pretensión de fundar de modo consistente la ontología pasa necesariamente, por la justificación, no de su principio originario inmediato (lo cual resultaría autocontradictorio), sino del carácter no menesteroso de demostración propio de tal principio, el cual no le impide -antes al contrario- mantenerse como el referente firme último de la totalidad del constructo

⁴⁴ Fichte, J. G., *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *FW I*, p. 508.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.* Schelling se expresa del mismo modo -siguiendo la estela de Fichte- aludiendo al carácter incondicionado del Yo puro: “A quien pretende transformarlo en un concepto demostrable, le es necesario renunciar a considerarlo como incondicionado. En efecto, el absoluto no puede jamás ser mediatizado ni caer en el círculo de los conceptos demostrables, pues todo aquello que es demostrable presupone algo ya demostrado o aun una instancia suprema que no es ella misma demostrable. Aquel que, por tanto, pretende demostrar el absoluto, lo suprime precisamente por ello mismo” (Schelling, F. W. J., *Vom Ich als prinzip der philosophie*, en *SW I*, p. 184). Esto sucede porque, como indica de nuevo Schelling en *Philosophie und Religion* (1804) “Todo, incluso lo que está sumergido en la finitud, está impulsado por la naturaleza a buscar lo absoluto, pero desaparece ante él tan pronto como quiere fijarlo por la reflexión. Planea eternamente en torno a él, pero está ahí, como Fichte ha expresado de forma muy significativa, sólo en tanto que no se tiene y desaparece en tanto que se tiene” (*SW VI*, p. 19).

ontológico discursivo y demostrable. Ya en 1803, Schelling vincula la condición de posibilidad del pensamiento filosófico en general, con la idea de la absoluta coincidencia entre “lo absoluto real” y “lo absoluto ideal”, fuera de la cual “todo es en general sensible y condicionado, y no hay ninguna realidad absoluta e incondicionada”, cuidándose de remarcar que dicha idea “no se puede demostrar directamente, sino sólo indirectamente, pues ella es el fundamento y principio de toda demostración [...]. Por tanto, si la filosofía, para saber de una manera absoluta, sólo puede saber de lo absoluto, y si ese absoluto no puede revelarse sino por el saber mismo, entonces es claro que ya la primera idea de la filosofía descansa sobre el supuesto implícito de una posible indiferencia del saber absoluto con lo absoluto mismo [...]. Si hay filosofía, entonces aquello es su presupuesto necesario”⁴⁷.

3.2. *El lucus a non lucendo de la demostración (Del fundamento que se desfonda a sí mismo)*

Partamos, pues, de la hipotética toma en consideración de la objeción elevada por los adversarios de la posición de un principio último no demostrado. Su planteamiento admitiría ser condensado el siguiente modo: “no resulta aceptable el acto de instituir un principio indemostrable en calidad de piedra de toque o fundamento de un constructo teórico-discursivo en general” (de una elaboración ontológica en la cual los objetos finitos mundanos refieren negativamente al Ser inmediato, puesto como principio incondicionado, por ejemplo). ¿Bajo qué condiciones (este último término indica ya una clara pista acerca del carácter fallido *a priori* de tal intento) resulta demostrable ese Ser inmediato originario? La única respuesta posible es que no precisa de demostración alguna en absoluto: su propia esencia propicia que no solamente no sea posible su efectiva demostración -y no se trata aquí de una mera declaración de impotencia- sino que además ésta tenga que ser explícitamente proscrita desde un punto de vista “metodológico”. La pretendida demostración no aparece, en este caso, bajo los ropajes de un objetivo “deseable” y necesario, pero “lamentablemente” no susceptible de ser logrado, sino como un acto al cual es refractaria por definición la propia esencia del Ser incondicionado e inmediato presupuesto como principio indemostrable. Si, en efecto, el Ser

⁴⁷ Schelling, F.W.J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en *SW II*, pp. 58-59. A este respecto, afirma decisivamente Schelling: “ninguna proposición es, conforme a su naturaleza, más abisal que aquella que afirma la existencia de un absoluto en el saber humano, pues precisamente por afirmar un absoluto, no puede seguir dando razón alguna acerca de él. Tan pronto como nos adentramos en el territorio de las demostraciones, nos adentramos también en el dominio de lo condicionado, y a la inversa: en cuanto pisamos el terreno de lo incondicionado, entramos en el ámbito de los problemas filosóficos” (Schelling, F. W. J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, en *SW I*, pp. 308-309).

no es un objeto determinado y finito, y el “saber” acerca de él no es -propiamente hablando- un saber (todo saber es por naturaleza algo mediado), sino intuición absoluta e inmediata (en toda intuición subyace algo de inefable e inmediato), entonces toda explicación y demostración deben ser desterradas del horizonte teórico de consideración de tal elemento inmediato sin que ello implique caída en arbitrariedad alguna. Esto sucede porque el propio discurso -mediato, como todos- de la ontología, que es en sí mismo una explicación demostrativa, ya que se ocupa de desvelar relaciones entre objetos finitos condicionados, refiere a él en todo momento de su desarrollo y lo demanda como presupuesto necesario de su propia existencia. Esta necesidad resulta más concluyentemente determinante que la asociada a cualquier demostración lógica de orden inferencial o deductivo. Es, de hecho, el fundamento último o *éskhaton* exigido y demandado por toda reflexión.

Incluso el acto de exigir “en abstracto” una demostración debe ya presuponer tal instancia última inmediata, dado que el acto de enunciar algo -en general- ya supone una “prueba” tácita acerca de ella: una prueba externa a la necesidad de demostración. No hay explicación, ni determinación, ni finitud mediada más que merced a la referencia común a todas ellas a su “opuesto absoluto”: a su negación que las fundamenta y a la cual ellas presuponen. Este es el reino o dominio propio de la filosofía indicado por Schelling (y antes que él por Jacobi): el de la explicación que se aproxima a hasta los límites del *éskhaton* de la reflexión pero no es capaz de llegar propiamente hasta el corazón mismo de éste (lo inmediato). El tránsito más allá de los límites de la explicación demostrativa pasa por incluir en la esfera teórica aquello que se sitúa allende la totalidad de los pasos mediatos de los que se compone toda serie deductiva y que fundamenta a éstos “negativamente” desde fuera de ella.⁴⁸ El nexo de inclusión que surge al dar este paso no puede ser ya el característico de la ligazón conceptual o “reflexiva” (denotativa de la presencia de una estructura de orden demostrativo), puesto que

⁴⁸ Ya en su primera obra, *Versuch einer Kritik der allen Offenbarung*, alude Fichte a esta estructura propia de toda demostración, en referencia a la irrupción de la revelación divina en el contexto de la cadena efectual configurada por la serie de las causas naturales. En particular, a propósito de la posibilidad de que “la inmediata causalidad” del concepto moral divino dé lugar a un efecto distinto al previsiblemente derivable de una causa remota en el orden de la sucesión temporal, Fichte escribe lo siguiente: “entonces podremos aclarar correctamente conforme a leyes naturales el fenómeno en cuestión a partir del precedente, si conocemos bien las leyes naturales, y éste a su vez a partir del precedente, y así tal vez hasta el infinito, hasta que finalmente nos topemos con un efecto que no podamos ya explicar a partir de leyes naturales, sino solamente conforme a leyes naturales. Pero en caso de que quisiéramos o pudiéramos rastrear esa serie de causas naturales solamente hasta un punto determinado, entonces resultaría perfectamente posible que ese efecto a explicar naturalmente no cayese ya en el interior de nuestros límites establecidos (*gesetzten Grenzen*)” (*FWV*, p. 110).

si así fuera el principio inmediato resultaría por ello “positivamente incluido” en el conjunto de la explicación: no ya solamente presupuesto de forma negativamente referencial.

A ello se refiere indirectamente el Hegel del *Differenzschrift* de 1801 cuando observa que “Al sistema [como “todo orgánico de conceptos”] en cuanto organización de proposiciones puede exigirse que lo absoluto, que fundamenta la reflexión, le esté presente también a la manera de la reflexión como proposición fundamental absoluta y suprema (*oberster absoluter Grundsatz*). Pero tal exigencia lleva en sí su nulidad, pues algo puesto por la reflexión, una proposición, es por sí algo limitado y condicionado (*Beschränktes und Bedingtes*) y necesita de otra para su fundamentación, y así hasta el infinito [...], y en ese caso no es absoluta sino deficiente (*mangelhaft*), expresa solamente un concepto del entendimiento, una abstracción”.⁴⁹ En el escrito polémico contra Wilhelm Traugott Krug publicado el año siguiente en el *Kritisches Journal der Philosophie*, Hegel vincula esta nulidad de la demanda reflexiva con las contradicciones inherentes al sano sentido común cuando éste pretende hallar -con Krug- una contradicción entre la presunta falta de presupuestos en filosofía y la presuposición de lo absoluto en tanto “identidad y diferencia absoluta a partir de la cual se construye toda determineidad (*Bestimmtheit*)”: “Esta es justamente la contradicción que siempre encontrará el sentido común en la filosofía; el sentido común sitúa lo absoluto exactamente en el mismo rango que lo finito y extiende a lo absoluto aquellas demandas que únicamente cabe formular en consideración a lo finito. También se exige en la filosofía que no se ponga nada no probado (*unbewiesen*); el sentido común encuentra idéntica la inconsecuencia cometida, dado que entiende que no se ha probado lo absoluto [...]. De esta forma, el señor Krug reprocharía a la geometría no ser, como ella afirma, una ciencia en sí misma perfecta, pues no prueba de ningún modo la

⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Jenaer Schriften. 1801-1807 (Werke 2)*, 1986, Frankfurt, Suhrkamp, p. 35. En este punto, y solamente en él, coinciden curiosamente la perspectiva adoptada por Hegel y la explícita apología de la preeminencia de la intuición sobre el concepto abstracto sostenida por Schopenhauer: la némesis misma del hegelianismo. Así, en el capítulo séptimo del segundo libro de su obra capital, el pensador de Danzig escribe: “Pero también la *sabiduría*, la visión verdadera de la vida, la visión correcta y el juicio acertado, surgen del modo en el que el hombre capta el mundo intuitivo y no de su simple saber, es decir, de conceptos abstractos. Así como el fondo o contenido fundamental de cualquier ciencia no consiste en la demostración ni en lo demostrado sino en lo indemostrado, en lo cual se basan las demostraciones y que en último término no es concebido más que intuitivamente, tampoco el fondo de la verdadera sabiduría y de la comprensión real de cualquier hombre consiste en los conceptos ni en el saber in *abstracto*, sino en lo que ha intuido y en el grado de agudeza, corrección y profundidad con que lo ha captado” (Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II. Complementos*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 107-108).

existencia de un espacio infinito en el cual traza sus líneas”.⁵⁰ Así pues, el dominio de la demostración coincide con el de lo condicionado, finito y plural (lo determinado que excluye a otros), por lo cual “demostrar el Ser” implicaría hacerlo devenir elemento no originario, dotarlo de contenido “óntico”, trocarlo susceptible de categorización, explicable, derivado de otro elemento precedente; todo lo cual redundaría en convertirlo en aquello que esencialmente no es ni puede ser.⁵¹

Todo lo anterior se reduce a concebir el Ser como algo “puesto por” o “derivado de” otro principio en general. Siguiendo la cadena recursiva de la demostración, a este nuevo principio hallado como consecuencia del carácter derivado del anterior (dado que habría sido puesto de modo secuencial y subsiguiente por aquél), debería buscársele otro principio del cual derivase; a éste debería serle demandada, a su vez, una hipotética referencia a su antecedente, y así de modo sucesivo *eis ápeiron*. Pero aquí surge la cuestión fundamental, puesto que todo elemento mediado (y todo lo derivado lo es por definición) debe en algún momento referir a un inmediato, así como toda demostración debe hacerlo a algo no demostrable ni explicable: a algo, en suma, que no admite ser puesto como derivado de otro⁵². Toda explicación debe,

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, en *Jenaer Schriften*. 1801-1807, ed. cit, pp. 192-193.

⁵¹ Las propuestas ontológicas contemporáneas que tienden a fundamentarse en la posición de elementos lindantes con lo incondicionado muestran, al respecto de la fundamentación de sus principios, una postura semejante. Así, Giorgio Colli escribe -en referencia a la inmediatez dionisiaca que postula tras la trama de la representación empírica- que “por eso se cree que este mundo carece de cualquier afuera, y no es posible demostrar lo contrario, porque lo inmediato no es representable y porque la demostración pertenece a la representación. Pero para quien está en lo inmediato -y todas las cosas lo están- no es necesario demostrar” (Colli, G., *Filosofia dell'espressione*, Milano, Adelphi, 1982, pp. 50-51). De la misma forma, Emanuele Severino se refiere a quienes solicitan una prueba acerca de la existencia del inmutable Ser “parmenídeo” que él sitúa en el núcleo de su pensamiento en los siguientes términos: “La razón alienada pone como resultado, es decir, como algo mediado, la inmediatez misma del logos [...], esto es, se siente la necesidad de demostrar que existe un ente al que conviene necesariamente la existencia, justamente porque el pensamiento sucumbe ante tal fatal metátesis que no le permite percatarse del carácter originario de la afirmación de que cada determinación no es una nada, es decir, que a cada determinación le conviene por necesidad el existir [...]. En este trastocamiento de la verdad del ser, la verdad originaria se convierte en un resultado y, justamente porque no se la mantiene como originaria, resulta negada [...]. Aquí se está en lo hondo del pensar, en la verdad originaria sobre la que no se puede interrogar porque la interrogación es ya un modo de negarla” (Severino, E., *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 78-81).

⁵² Se trata de una posición ya implícitamente contenida en la teoría kantiana de la apercepción trascendental y a la cual no son ajenas ciertas relevantes tendencias de la filosofía contemporánea. Desde el ámbito de la fenomenología, por ejemplo, se acepta la posibilidad (o necesidad) recién apuntada: “El empirismo extremo como teoría del conocimiento no es menos absurdo que el escepticismo extremo. Anula la posibilidad de una justificación racional del conocimiento mediato; y por ende, anula su propia posibilidad como teoría científicamente fundada. Concede que existen conocimientos mediatos que resultan de la fundamentación y no niega que haya principios de ésta [...]. Ahora bien, si toda fundamentación se basa en ciertos principios a los cuales se ajusta su curso, y encuentra su última justificación recurriendo a esos principios, sería un círculo o un regreso infinito decir que los principios mismos de la fundamentación necesitan fundamentación [...]. Es

pues, apuntar en último término a una instancia no derivable, pues de otro modo la totalidad del saber se hallaría constituida por explicaciones y mediaciones sucesivas articuladas en forma de serie indeterminadamente extensa, con lo cual habría mediaciones, pero no un inmediato. Esto es manifiestamente absurdo, puesto que el concepto de mediación presupone el de inmediatez, de lo contrario habría infinitas derivaciones, pero no una instancia originaria ubicada al término de la serie derivativo-demostrativa, esto es, algo de lo cual toda ella derivase. En algún momento de la serie derivativa debe, pues, aparecer algo no derivado, no puesto o mediatizado por un elemento anterior: algo originario e inmediato a lo cual refiere el conjunto de las mediaciones derivativas. Schelling alude -en 1797- a esta estructura propia del método demostrativo oponiéndolo a la prioridad de la pura intuición, y empleando -como en las *Stuttgarter Privatvorlesungen*- ejemplos tomados de las ciencias: “En la geometría no se demuestra la construcción originaria, sino que se postula [...]. La matemática, por consiguiente, da a la filosofía una intuición originaria de la que tiene que partir cualquier ciencia que quiera exigir evidencia. Ella no comienza desde un principio fundamental demostrable, sino de lo indemostrable y originariamente intuitivo”⁵³.

evidente, pues, que no tiene sentido posible el exigir que se justifique por principios todo conocimiento mediato si no somos capaces de conocer de un modo inmediato e intelectual ciertos principios últimos en los cuales se funda en último término toda fundamentación. Los principios justificativos de todas las fundamentaciones posibles deben poderse reducir deductivamente, según esto, a ciertos principios últimos e inmediatamente evidentes” (Husserl, E., *Investigaciones lógicas I*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 91-92).

La misma posición subyace al llamado “principio de todos los principios” husserliano: “Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos [los datos originarios de la intuición], limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente un *comienzo absoluto*, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium* [...]. El principio de que todo conocimiento de hecho deba fundarse en la experiencia, no es él mismo un principio empíricamente evidente, como le pasa a todo principio y todo conocimiento esencial” Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, F.C.E., 1985, pp. 58-59.

⁵³ Schelling, F.W.J., *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, en *SW I*, p. 444. En este aspecto, Schelling coincide con ciertos aspectos indicados por Schiller en sus cartas *Über der ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) referentes a la “infinitud vacía” del espíritu humano que, en cuanto total ausencia de determinación, constituye una ilimitada y simple determinabilidad pura susceptible de acoger la emergencia de diversas representaciones, contenidos y por tanto límites determinantes: “Allí hay, por tanto, ya realidad; pero se ha perdido la infinitud. Para describir una figura en el espacio tenemos que limitar el espacio sin fin; para representarnos una variación en el tiempo tenemos que dividir el tiempo. Así pues, a la realidad llegamos sólo por medio de limitaciones; a la posición efectiva, por medio de la negación o exclusión; a la determinación, por medio de la supresión de nuestra libre determinabilidad [...]. Antes de determinar un lugar en el espacio no hay para nosotros espacio alguno, pero sin el espacio absoluto nunca podremos determinar un lugar. Lo mismo sucede con el tiempo. Antes de tener el momento no hay para nosotros tiempo; pero sin tiempo eterno no tendríamos representación del momento. Así pues, por medio de la parte llegamos al todo, y merced al límite, a lo ilimitado; pero sólo por el todo conseguimos la parte, y por lo ilimitado, el límite” (Schiller, J.C.F., *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 166-167).

La ausencia de tal “ápice último” indemostrable, implicaría la necesidad de aceptar que la certeza *tout court* (toda posible certeza, en general) debe inevitablemente reposar sobre una sucesión derivativa configurada en su totalidad por una secuencia infinita de pseudocertezas mediadas, lo cual resulta manifiestamente contradictorio.⁵⁴ No obstante, quien requiere algún tipo de demostración acerca de un principio (aún) no demostrado, se halla él mismo en la certeza de que todo principio carente de explicación o que no se presente acompañado de una subsiguiente prueba justificatoria, no es, en absoluto, digno de ser teóricamente aceptado. Así, pues, el hipotético “inquiridor demostrativo” -llamémosle así- posee sin duda una particular especie de certeza, a saber: aquella que consiste en saber que el “ponente de un principio indemostrable” no se encuentra en lo cierto (es decir, yerra). Esta certeza se muestra como el fundamento de su exigencia de demostración, puesto que de otro modo tal demanda resultaría absolutamente arbitraria y vacua. Su requerimiento presupone, pues, la larvadamente previa asunción de la fórmula siguiente: “Todo principio que se presente con carácter pretendidamente fundante y sea, a la vez, incapaz de formular una concluyente (e incluso, a ser posible, apodíctica) demostración de sí mismo, debe ser desechado como inaceptable y espurio. De ello, al menos, el demandante de demostración está cierto, y apoyándose en tal certeza censura al “ponente de lo inmediato”. Pero he aquí que esta certeza suya deviene -en cuanto se le aplica un ínfimo grado de reflexión- también algo a demostrar: un principio dado *simpliciter* que, en cuanto tal, es susceptible de ser colocado asimismo en la picota de la exigencia demostrativa. Ahora bien, la estructura propia de toda demostración conduce necesariamente -como vimos- a la recursividad inagotable ligada a las infinitas mediaciones que todo proceso demostrativo debe recorrer cuando se presupone desde el comienzo que al cabo del mismo no debe aparecer un principio indemostrable (justamente lo que el “inquiridor demostrativo trata de recusar”).⁵⁵

⁵⁴ Nietzsche parece aceptar tal posibilidad cuando, en uno de los fragmentos póstumos pertenecientes al otoño de 1885 formula a este respecto una particular interpretación acerca de la etiología propia de la *ignava ratio*: “«Conocer» es un *referir retrospectivo*: de acuerdo con su esencia, un *regressus in infinitum*. Lo que hace detenerse (en una presunta *causa prima*, en un incondicionado, etc.) es la *pereza*, el cansancio” (Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos Vol. IV: 1885-1889*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 119).

⁵⁵ Se trata, según aclara el propio Fichte ya en su primera obra, de un esquema válido únicamente en la esfera de la sucesión “lógica”, no en el marco de la causalidad recursiva de orden “empírico”: “Estamos obligados a aceptar un primer miembro absoluto de la serie [es decir, a postular o presuponer un incondicionado], pero no podemos decir de ningún miembro concreto de ella: éste es el primero, puesto que la serie (me refiero a la de las causas *eficientes*) es infinita, y nuestro ascender a través de ella jamás se completa. Si la concluimos en algún punto aceptamos entonces un infinito que es finito, lo cual es una contradicción” (Fichte, J. G., *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 201).

Por lo tanto, o bien en algún punto de la secuencia demostrativa (verosímilmente al final de la misma) ha de aparecer un término no susceptible de ser ulteriormente “deducido” (inmediato, por tanto), o bien no se da tal elemento último, y la serie mediata se prolonga sin término.⁵⁶ En caso de que nuestro hipotético “inquiridor de pruebas” se decante a favor de la primera posibilidad, inmediatamente el resultado de su exigencia de demostración destruiría el presupuesto inicial sobre el cual ésta se apoya (“no deben asentarse principios indemostrados”). En caso de optar, más bien por la segunda, sucede que, puesto que debería otorgar su anuencia al hecho de que la secuencia deductiva mediata carezca de *éskhaton* o término último, su mencionado presupuesto inicial permanecería él mismo indemostrado (justamente aquello que el propio presupuesto declaraba proscrito por inasumible). Como consecuencia de todo ello, la postura del “ponente de la inmediatez como principio originario” quedaría salvaguardada e incólume frente a la objeción del “inquiridor demostrativo”. La exigencia formulada por éste no habría de despertar en él ni el más exiguo ápice de inquietud, dado que resultaría invalidada de forma inmanente por ella misma. Es pensando en nuestro virtual “demandante demostrativo” como escribe Fichte: “El principio fundamental de todos los errores de nuestros adversarios podría muy bien ser este: no se han formado una idea muy clara de lo que significa demostrar y no han pensado sin duda que toda demostración tiene en su principio algo absolutamente indemostrable [...]. Se apunta por la demostración a obtener una certeza condicionada y mediata; algo, en función de la demostración, es cierto si otra cosa es cierta. Si surge alguna duda sobre la certeza ligada a este otro término, ésta debe ser remitida a la certeza de un tercero, y así sucesivamente [...]. Sin embargo aquellos [que consideran que la sucesión referencial se prolonga hasta el infinito] no han reflexionado acerca del hecho de que si ellos tuviesen razón, no podrían ellos mismos hacerse tampoco una idea de la certeza ni buscarla. Ellos no saben lo que significa

⁵⁶ Schopenhauer se refiere nuevamente a la imposibilidad de una serie infinita de representaciones conceptuales, es decir, de “objetos de reflexión” mediados, de manera explícita y contundente: “la esencia total de los conceptos o de la clase de las representaciones abstractas consiste únicamente en la relación que expresa en ellas el principio de razón: y, dado que esa relación es la referencia a la razón de conocimiento, toda la esencia de la representación abstracta está única y exclusivamente en su referencia a otra representación que es su razón de conocimiento. Esta puede ser a su vez un concepto o representación abstracta, e incluso ésta puede tener a su vez una razón de conocimiento meramente abstracta; pero no hasta el infinito, sino que al final de la serie de las razones cognoscitivas ha de concluir en un concepto que tenga su razón en el conocimiento intuitivo. Pues todo el mundo de la reflexión se basa en el intuitivo [esto es, en el inmediato] como su razón de conocer” (Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid, Trotta, 2004, p. 89).

tener certeza, más que porque están ciertos de algo. Si nada es cierto sino bajo tal o cual condición, entonces no hay nada cierto, y no hay incluso nada cierto bajo condición”⁵⁷.

Conclusión

Aplicando lo indicado a nuestra inicial cuestión relativa al fundamentación de la ontología, habría que reseñar que, en analogía con lo indicado, existen únicamente dos opciones recíprocamente excluyentes: o bien no se eleva objeción alguna (demanda demostrativa) contra la indemostrable posición del Ser como fundamento inmediato del discurso ontológico (con lo cual éste permanece como principio originario), o bien se eleva tal requerimiento. En el segundo caso, quien lo asumiere deberá conceder que toda demostración se constituye como sucesión ilimitada de mediaciones, pero al hacerlo pulverizará el propio fundamento que posibilita la elevación de tal objeción contra la incondicionalidad del Ser inmediato. Esto ocurre porque tal petición de prueba ya presupone la certeza de que es necesario evitar la posición como principio de un elemento incondicionado o inmediato cualquiera, y esta certeza constituye ella misma un final, se presenta a sí misma como un término firme, y por tanto como un principio indemostrado o “axiomático” a partir del cual se pretende formular la crítica recusatoria contra -precisamente- lo inmediato e infundamentado, lo cual resulta palmariamente inconsistente.⁵⁸

416

DICIEMBRE
2015

En caso de que, tratando de evitar tal contradicción, se aduzca que esta misma certeza debe también, a su vez, ser demostrada deductivamente, entonces la sombra del proceso infinitamente mediado recae de nuevo sobre ella, y esto significa que ya no resulta demostrable “en condiciones” (aquellas que exige precisamente quien demanda una

⁵⁷ Fichte, J.G., *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *FW I*, p. 508. Sobre el problema de la fundamentación última en oposición al “nihilismo” en Fichte, puede consultarse: Villacañas Berlanga, J.L., “Ser y existir. La estrategia de Fichte contra el nihilismo”, *Daimon*, 9, 1994, pp. 135-154. Sobre la misma cuestión (la autopoición absoluta del Yo como germen del nihilismo en cuanto “desvalorización de lo real”, del no-Yo), véase: Weier, W., “Orígenes del nihilismo en el Idealismo Alemán”, *Anuario filosófico*, Vol. 10, 2, 1977, pp. 171-190.

⁵⁸ En un sentido muy cercano a las reflexiones que nos ocupan declara oportunamente Heidegger: “Aquello que es percibido en el admitir no requiere prueba alguna. Se muestra por sí mismo. Lo así percibido es ello mismo la *base* y el *fundamento* sobre lo cual se funda y soporta cualquier enunciación acerca de él. Aquí se trata de un simple mostrar-se de aquello que es dicho. Logramos esto mediante un simple indicar. No es necesario un despliegue de argumentos. Hay que distinguir estrictamente dónde debemos exigir pruebas y buscarlas y dónde no se requiere ninguna prueba y, sin embargo, se halla la forma más elevada de fundamentación. No toda fundamentación debe y puede ser una prueba, por el contrario, toda prueba es una especie de fundamento. Ya dijo Aristóteles: «En efecto, es falta de cultura no conocer respecto de qué cosas debemos buscar pruebas y de cuáles no»” (Heidegger M., *Seminarios de Zollikon*, México, Jitanjáfora-Morelia Editorial, 2007)

demostración sobre lo in-condicionado). Con ello, la inmediatez del Ser indeterminado puesta como principio originario no se resiente en absoluto a causa de una “refutación” que ni siquiera alcanza a rozarla; mucho menos, por tanto, a resquebrajarla o ponerla seriamente en cuestión. Quien sabe que lo inmediato no resulta teóricamente aceptable como fundamento, “sabe” simultáneamente -con irreflexiva ignorancia de éste, su saber- que lo inmediato es necesariamente presupuesto por ese mismo saber que pretende recusarlo.

En esto consistía precisamente la primera de las opciones planteadas al comienzo, por lo cual -a modo de conclusión- es necesario asentar definitivamente el principio conforme el cual no es posible justificar razonablemente el acto de proscribir la asunción de un elemento inmediato tomado como clave de bóveda de una construcción ontológica en general. Es por ello que nuestra propuesta de articulación del discurso ontológico entre lo óntico-finito susceptible de ser reflexiva y conceptualmente categorizado, y la referencia negativa que ello mantiene hacia el Ser como su presupuesto inmediato e indeterminado, permanece así justificada y fundamentada. El Ser originario dado a la pura intuición inmediata se mantiene, de este modo, como inicio, fin y punto de fuga de la totalidad del constructo discursivo y mediado que lo presupone en calidad de referente negativo dado con necesidad. Tal es la potencialmente fructífera estructura de la ontología como disciplina filosófica; una estructura carente de firme basamento (en el sentido lógico tradicional), pero cuyo neutro e infinito trasfondo subyace de forma permanente al horizonte de todo lo fácticamente dado.

Bibliografía

Augusto Míguez, “R. (2009), “La libertad incondicionada del yo absoluto en el joven Schelling”, *Thémata*, 41, pp. 39-56.

Colli, G. (1982), *Filosofia dell'espressione*, Milano, Adelphi.

Courtine, J.F. (2010) “Las preguntas ontológicas en la filosofía tardía de Schelling: Platón y Aristóteles”, *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 143, pp. 5-31.

Duque, F., (2004) “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el Opus postumum”, *Éndoxa. Series filosóficas*, 18, pp. 171-206.

Duque, F. (1998) “La puesta en libertad de la filosofía: El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling”, *Daimon*, 16, pp. 41-56

- Feuerbach, L. (1995), *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta.
- Fichte, J. G. (2002), *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Fichte, J. G. (1971), *Fichtes Werke (hrsg. von I. H. Fichte)*, Berlín, Walter de Gruyter & Co.
- Gabás Pallás, R. P. (2001) “El todo-uno del Idealismo Alemán en la poesía de Hölderlin”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 32-33, pp. 43-65.
- Hegel, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2003), *Wissenschaft der Logik II (Werke 6)*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (2003), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I (Werke 8)*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986), *Jenaer Schriften. 1801-1807 (Werke 2)*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1984), *Lecciones sobre filosofía de la religión I*, Madrid, Alianza.
- Hegel, G.W.F. (1987), *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa.
- Heidegger, M. (1993), *Hegel, GA 68*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., (1992), *Grundfrage der Philosophie, GA 45*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2007), *Seminarios de Zollikon*, México, Jitanjáfora-Morelia Editorial.
- (Hölderlin, F. (1990), *Ensayos*, Madrid, Hiperión.
- Husserl, E. (1985), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1985), *Investigaciones lógicas I*, Madrid, Alianza.
- Jacobi, F. H. (1812), *F. H. Jacobi Werke*, Leipzig, G. Fleischer.
- Levinas, E. (1993), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos.
- Leyte, A., (2000), “De Húle a Materie: De Aristóteles a Schelling”, *Daimon*, 21.
- Market, O. (1994), “La exigencia ontológica radical en Fichte y su necesaria ruptura con el criticismo”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 11, pp. 155-170.
- Nietzsche, F. (2006), *Fragmentos póstumos Vol. IV: 1885-1889*, Madrid, Tecnos.
- Schelling, F. W. J. (1856-1861), *Sämmtliche Werke (hrsg. von K.F.A. Schelling)*, Stuttgart, Cotta.
- Schiller, J.C.F. (1990), *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos.
- Schopenhauer, A. (2009), *Parerga y Paralipómena. Escritos filosóficos sobre diversos temas*, Madrid, Valdemar.
- Schopenhauer, A. (2004), *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid, Trotta.

Schopenhauer, A. (2003), *El mundo como voluntad y representación II. Complementos*, Madrid, Trotta.

Schulz, W., (1975), *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, Neske.

Serrano, V. (1993), “Sobre Hölderlin y los comienzos del Idealismo Alemán”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 10, pp. 173-194.

Severino, E. (2005), *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi.

Villacañas Berlanga, J.L. (1994), “Ser y existir. La estrategia de Fichte contra el nihilismo”, *Daimon*, 9, pp. 135-154.

Weier, W. (1977), “Orígenes del nihilismo en el Idealismo Alemán”, *Anuario filosófico*, Vol. 10, 2, pp. 171-190.

