



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.xxxx>

# SOBRE LA ESENCIA DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA EN GENERAL Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO ACTUAL DE LA FILOSOFÍA EN PARTICULAR

G. W. F. HEGEL

F. W. J. SCHELLING

Trad. Fernando Forero\*

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

## Introducción del traductor

Presentamos la primera versión en español del texto *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, redactado y publicado por G. W. F. Hegel y F. W. J. Schelling, y que corresponde a la introducción a la primera edición del *Kritisches Journal der Philosophie*, que circuló entre 1801 y 1803. Se trata de un texto audaz, provocativo y complejo, en el que se perfilan las líneas generales dentro de las cuales se puede proyectar una contribución para la revista en cuestión. La tesis fuerte es decir que no tiene sentido crear un *órgano* para la recepción de la filosofía sin una medida desde la cual la filosofía se midiese a sí misma al margen de toda manifestación subjetiva de esta. Lejos de trabajos que no sean capaces de advertir la razón o la idea, la crítica se debe ocupar de obras genuinamente filosóficas, obras en las que se pueda detectar el autoconocimiento de la razón, en las que lo finito sea conducido a la totalidad.

\* [jofforeropi@unal.edu.co](mailto:jofforeropi@unal.edu.co) / ORCID: 0000-0002-0664-5016.

En lo que respecta a Hegel, la revista le permitiría perfilar su filosofía en relación con los enfoques contemporáneos de la misma (Kant, Fichte, Jacobi, Rainhold, etc.), a la vez que ir mostrando la necesidad de presentarla sistemáticamente y en una conexión abarcante. Allí aparecen por eso algunos de los primeros testimonios de su pensamiento. En sentido estricto, no hay en los textos que escribió para la revista una presentación “unitaria” de su obra, y ello obedece a que se trata de un joven profesor que se halla aún en plena búsqueda y elaboración de su propio camino hacia el pensar, que se encuentra en pleno proceso de apropiación de la tradición filosófica y de aquel movimiento que representó una cima inusitada en la historia del pensamiento, a saber, el idealismo alemán en general y de la filosofía poskantiana en particular. No sorprende, entonces, la multiplicidad y polifonía en que se expresa Hegel en estos textos críticos.

Previo al artículo en cuestión, presentamos también la primera traducción al español del *Ankündigung des kritischen Journals*, también elaborado por Hegel y Schelling, en el cual se advierte de la aparición de la revista. Las versiones utilizadas para la presente traducción son el tomo dos, dedicado a los escritos de Jena, de las obras completas de Hegel editadas por Suhrkamp (Frankfurt am Main, 2016), y el tomo IV, publicado bajo el título *Jahres kritische Schriften*, de las *Gesammelte Werke* de Hegel editadas por la Academia (Düsseldorf, Felix Meiner, 1968). Por lo demás, agradezco a la Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional por apoyar esta traducción, mediante el proyecto de facultad “Hablemos de formación. Perspectivas desde Goethe y Hegel”. También agradezco al profesor Jorge Aurelio Díaz por leer cuidadosamente la primera versión del texto, por sus muy acertadas recomendaciones a la traducción y por sus orientaciones para sacar la versión definitiva de esta.\*

### [Anuncio de la revista crítica]

#### **Revista crítica de filosofía editada por F. W. J. Schelling y G. W. F. Hegel**

Mientras la inmensa multitud que la filosofía, en contra de su voluntad, ha atraído en los últimos tiempos, tanto para participar como para mirar, empieza a perder poco a poco su rumbo, la verdadera ciencia gana tiempo para replegarse en sí misma y, formando un centro vivo de contracción, separarse para siempre de la no filosofía (*Unphilosophie*). El interés universal que realmente ha encontrado la filosofía, su gran relación cosmopolita, su influencia en la formación de la vida universal e individual de los hombres y la recuperación de la antigua grandeza y el casi extinto carácter especulativo de todas las ciencias no han

producido de ningún modo los efectos reales. Lejos de que todos los intereses particulares y, en general, toda separación de las partes individuales del todo viviente que se ha producido paulatinamente a lo largo del tiempo sean reconducidos a la totalidad por la filosofía y, por tanto, eliminados como rasgos particulares, esta ha tenido más bien que dejarse utilizar para crearles un nuevo agregado de vida aparente y, en lugar de hundirlos en la profundidad de su propio centro, más bien se ha extendido y profundizado en ellos. En primer lugar, la presentación de la esencia categórica de la filosofía en contraste con el carácter negativo de la no filosofía; luego, la consideración, en la medida de lo posible, de todos los puntos de contacto de la filosofía con la cultura entera; la adscripción de cada parte de la formación general a lo absoluto; y la apertura de la perspectiva de la verdadera palingenesia de todas las ciencias a través de la filosofía es aquello por lo que la señalada obra periódica de la filosofía se asegurará el respeto del mundo interesado en ella y buscará adquirir el aprecio de los contemporáneos. Mientras que una parte de lo que ahora pretende ser filosofía se ha cerrado y se ha separado por sí misma completamente de ella, y mientras que una a una las otras limitaciones que querían afirmarse se caen por sí mismas, los pocos que todavía se ganan la vida gracias a un débil influjo de la filosofía, que habían tratado de hacerla por sí mismos a través de canales falsos, se marchitarán y morirán infaliblemente tan pronto como se les corte esta última ayuda. Así se despejará por fin el camino, y, bajo la mano de la crítica, el fundamento y el suelo de la verdadera filosofía podrá formarse y elevarse tranquilamente.

### **Introducción. Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía en particular<sup>1</sup>**

La crítica, en cualquier parte del arte o de la ciencia que se practique, exige una pauta independiente tanto de quien juzga como de quien es juzgado, que sea tomada, no de la apariencia individual ni de la particularidad del sujeto, sino del modelo eterno e inmutable de la cosa misma. Al igual que la idea de arte bello no es creada o inventada primero por la crítica del arte, sino que simplemente es presupuesta, también en la crítica filosófica la idea misma de filosofía es la condición y la presuposición sin la cual se tendrían que oponer por toda la eternidad solo subjetividades a subjetividades, nunca lo absoluto a lo condicionado.

.....  
 1 Escrita por Hegel con la colaboración de Schelling en *Revista Crítica de Filosofía* 1.1 (1802).

Dado que la crítica filosófica se diferencia de la crítica de arte, no por juzgar la capacidad de objetividad expresada en una obra, sino solo por el objeto o la idea misma que le subyace y que no puede ser otra que la de la propia filosofía, entonces (ya que, en lo que respecta a la primera, la crítica filosófica tiene iguales pretensiones de validez en general que la crítica de arte) quien, sin embargo, quisiera denegarle la objetividad del juicio, tendría que afirmar, no la posibilidad de formas meramente diferentes de una misma idea, sino la posibilidad de filosofías esencialmente diferentes y, sin embargo, igualmente verdaderas –una representación que, por mucho consuelo que contenga, en realidad no hay que tener en cuenta–. Que la filosofía es solo una y solo puede ser una se debe a que la razón es solo una; y, así como no puede haber razones diferentes, tampoco puede haber un muro entre la razón y su autoconocimiento, gracias al cual esto pudiera convertirse en una diferencia esencial en cuanto a su manifestación (*Erscheinung*); pues la razón, considerada absolutamente y en cuanto se convierte en objeto de su propio autoconocimiento, es decir, en filosofía, es de nuevo solo una y la misma, y por consiguiente son totalmente lo mismo.

Puesto que el fundamento de una diferencia en la filosofía no puede estar en la esencia de esta, que por excelencia es una sola y la misma, ni en la desigualdad de la capacidad de conformar su idea objetivamente, porque, filosóficamente hablando, la idea en sí misma es todo, pero la capacidad de representarla, que se añade a su posesión, solo le da a la filosofía otra cara que no le es propia, entonces solo se podría hacer efectiva una posibilidad de reflejos infinitamente múltiples y diversos, cada uno de los cuales, puesto como diferente de los otros según su esencia, tendría igual derecho de afirmarse frente a los demás, si, al ser determinada la filosofía como un conocimiento de lo absoluto, este, ya sea como Dios o, desde alguna otra perspectiva, como naturaleza, fuera pensado en contraposición inmutable y absoluta frente al conocimiento como subjetivo.

Pero incluso desde este punto de vista, la diversidad tendría que superarse y mejorarse. Pues, en la medida en que el conocimiento se representa como algo formal, se piensa que es enteramente pasivo en su relación con el objeto, y se exige del sujeto, que se supone capaz de esta recepción de la divinidad o de la pura contemplación objetiva de la naturaleza, que se cierre a sí mismo de toda otra relación con cualquier limitación y se abstenga de toda actividad propia, ya que de este modo se enturbiaría la pureza de la recepción. Mediante esta pasividad de la recepción y de la igualdad del objeto, lo que se representa como resultado, el conocimiento de lo Absoluto, y una filosofía que surja de él, tendrían que ser de nuevo solo una y en todas partes la misma.

Puesto que la verdad de la razón, así como la belleza, es una sola, la crítica como valoración objetiva es posible por completo, y de ello se desprende que solo tiene sentido para aquellos en los que está presente la idea de una y la misma filosofía, e igualmente solo puede referirse a aquellas obras en las que esta idea puede reconocerse como más o menos claramente expresada. La empresa de la crítica está totalmente perdida para aquellos y en aquellas obras que debieran carecer de esta idea. Con esta ausencia de la idea, la crítica se ve sumamente avergonzada, pues si toda crítica es subsunción bajo la idea, donde esta falta, toda crítica cesa necesariamente, y esta no puede darse otra relación inmediata que la de reprobación. En la reprobación, sin embargo, se interrumpe por completo toda relación de aquello en lo que falta la idea de la filosofía con aquello a cuyo servicio está. Puesto que con esto el reconocimiento mutuo ha quedado superado, solo aparecen dos subjetividades enfrentadas; lo que no tiene nada en común con lo otro comparece, pues, con igual derecho; y la crítica, al declarar que lo que ha de ser juzgado es todo menos filosofía y, sin embargo, no querer ser sino filosofía, se declara a sí misma como nada, se ha colocado en la posición de algo subjetivo, y su pronunciamiento aparece como un pronunciamiento unilateral de poder –posición que, puesto que su acción se supone objetiva, contradice inmediatamente su esencia–; su juicio es una apelación a la idea de la filosofía, que, no obstante, al no ser reconocida por su contraparte, es un tribunal de justicia ajeno a esta. Situarse en un lado contra esta relación de la crítica, que separa la no filosofía de la filosofía, y tener la no filosofía en el lado contrapuesto no es de inmediato una salvación. Puesto que la no filosofía se comporta negativamente frente a la filosofía y, por ende, no se puede hablar de filosofía, no queda más que narrar cómo se expresa este lado negativo y confiesa su nada, que, en la medida en que tiene una apariencia, viene a ser una trivialidad. y como no puede faltar que lo que es nada en el principio solo aparezca cada vez más como nada en el proceso, de modo que pueda ser reconocido como tal casi universalmente, la crítica, por esta construcción continuada de la primera nulidad, reconcilia de nuevo también la incapacidad que en el primer enunciado no podía ver más que arbitrariedad y capricho.

Pero allí donde la idea de la filosofía efectivamente se da, es asunto de la crítica aclarar el carácter y el grado en que ella emerge libre y claramente, así como la extensión en que se ha elaborado en calidad de sistema científico de la filosofía.

En cuanto a esto último, hay que aceptar con alegría y placer cuando la idea pura de la filosofía sin alcance científico se expresa con espíritu como una ingenuidad que no alcanza la objetividad de una conciencia sistemática; no es la huella de un alma bella que ha tenido la indolencia

de precaverse del pecado original de pensar, pero que además le faltó el coraje de sumergirse en él y llevar su culpa hasta su redención, pero por eso tampoco alcanzó la autointuición en un todo objetivo de la ciencia. Sin embargo, la forma vacía de tales espíritus, que sin espíritu quieren dar la esencia y lo principal de la filosofía en breves palabras, no tiene significado científico, ni ningún otro significado interesante.

Sin embargo, cuando la idea de filosofía se hace más científica, la individualidad que expresará su característica sin perjuicio de la igualdad de la idea de la filosofía y de la presentación puramente objetiva de esta debe distinguirse bien de la subjetividad o de la rigidez que se interpone en la presentación de la idea de filosofía; es a la apariencia de la filosofía deslucida a la que la crítica debe dirigirse en particular y derribarla.

Si se demuestra aquí que la idea de la filosofía está realmente rondando, entonces la crítica puede atenerse a la exigencia y a la necesidad que se expresa, al objeto en el que la necesidad busca su satisfacción, y refutar la limitación de la figura desde su propia y genuina tendencia a la objetividad completa.

Pero aquí es posible un doble caso. O bien la conciencia de la subjetividad no se ha desarrollado realmente; la idea de la filosofía no se ha elevado a la claridad de la libre intuición y permanece en un trasfondo más oscuro, tal vez porque las formas en las que se expresa mucho y que tienen gran autoridad siguen impidiendo el avance hacia la pura ausencia de forma o, lo que es lo mismo, hacia la forma más elevada. Si la crítica no es capaz de aceptar la obra y el hecho como forma de la idea, no obstante, no juzgará mal el esfuerzo; el verdadero interés científico en esto es romper la cáscara que todavía impide que el esfuerzo interior vea el día; es importante conocer la diversidad de los reflejos del espíritu, cada uno de los cuales debe tener su esfera en la filosofía, así como la naturaleza subordinada y defectuosa de estos.

O bien, queda claro que la idea de la filosofía ha sido reconocida más claramente, pero que la subjetividad se esfuerza por resistir a la filosofía en la medida en que viene a ser necesaria para salvarse a sí misma.

No se trata aquí de encumbrar la idea de filosofía, sino de descubrir los ardides que la subjetividad emplea para escapar de la filosofía, así como de hacer visible la debilidad, para la cual la limitación es un asidero seguro, en parte para sí misma, en parte con respecto a la idea de filosofía, que está asociada a una subjetividad; pues la verdadera energía de esa idea y la subjetividad son incompatibles.

Hay, sin embargo, otra manera a la que la crítica debe atenerse especialmente, a saber, la que pretende estar en posesión de la filosofía, utiliza las formas y las palabras en las que se expresan los grandes sistemas filosóficos, habla mucho, pero en lo fundamental es un vapor vacío

de palabras sin contenido interior. Esa palabrería sin idea de filosofía adquiere una especie de autoridad por su prolijidad y su propia presunción, en parte porque parece casi increíble que tanta cáscara carezca de fondo, en parte porque el vacío tiene una especie de inteligibilidad universal. Como no hay nada más repugnante que esta transformación de la seriedad de la filosofía en trivialidad, la crítica tiene que ofrecer todo para conjurar esta desgracia.

Estas diferentes formas se encuentran dominando más o menos universalmente en el filosofar alemán actual, al que se dirige esta revista crítica. Sin embargo, tienen la peculiaridad de que –desde que Kant y, más aún, Fichte han establecido la idea de una ciencia y particularmente de la filosofía como ciencia, y ha pasado la posibilidad de afirmarse como filósofo a través de diversos pensamientos filosóficos sobre tal o cual tema, por ejemplo, en tratados para academias, y el filosofar individual ha perdido todo crédito– cada comienzo filosófico se expande en una ciencia y un sistema o, por lo menos, se levante como el principio absoluto de toda la filosofía, y de este modo surja tal cantidad de sistemas y principios, que da a la parte filosofante del público una semejanza externa con aquel estado de la filosofía en Grecia, cuando cada cabeza filosófica más excelente elaboraba la idea de la filosofía según su individualidad. Al mismo tiempo, la libertad filosófica, la elevación por encima de la autoridad y la autonomía del pensamiento parecen haber prosperado entre nosotros hasta tal punto que se consideraría vergonzoso llamarse filósofo según una filosofía ya existente, y el pensamiento propio piensa que debe anunciarse únicamente a través de la originalidad, que inventa un sistema completamente original y nuevo.

Es tan necesario que la vida interior de la filosofía, cuando se genera como figura exterior, participe la forma de su organización peculiar, como es diferente lo original del genio, de la particularidad que se considera y se presenta como originalidad; pues esta particularidad, cuando se la considera más de cerca, se mantiene en verdad dentro del amplio camino general de la cultura, y ni siquiera puede jactarse de haber salido de él a la idea pura de la filosofía; porque si ella la hubiera aprehendido, la reconocería en otros sistemas filosóficos y, por ello, aunque deba conservar su propia forma viva, no podría atribuirse el nombre de una filosofía propiamente dicha. Lo que ella ha creado para sí misma dentro de ese amplio camino es una forma particular de reflexión, tomada desde algún punto de vista singular y, por lo tanto, subordinado, que se puede obtener a bajo precio en una época que ha entrenado el entendimiento de tantas maneras, y en particular lo ha trabajado tan diversamente en la filosofía. Una reunión de tales tendencias originales y de los múltiples esfuerzos por sus propias formas y sistemas presenta más el espectáculo del tormento de los condenados,

que, o bien están eternamente atados a su limitación, o bien deben ir de una a otra, admirarlas a todas y desechar una tras otra, que el espectáculo del libre crecimiento de las más diversas criaturas vivientes en los jardines filosóficos de Grecia.

En cuanto al trabajo de expandir tal particularidad en un sistema y presentarla como el todo, este trabajo es ciertamente más difícil, y la particularidad tendría que fracasar por ello; pues ¿cómo podría lo limitado ampliarse en un todo sin desgajarse por ello? La misma búsqueda de un principio particular va hacia la posesión de algo peculiar y solo suficiente para sí mismo, que elude la pretensión de objetividad del saber y de su totalidad. Sin embargo, el todo está más o menos presente en forma objetiva, al menos como material, como cantidad para el saber; es difícil hacerle violencia y realizar consecuentemente su concepto peculiar a través de él; al mismo tiempo, nunca es permisible realizarlo satisfactoriamente sin conexión, porque está ahí sin más. Parece de lo más ingenioso no preocuparse por ello y plantear sin más su principio peculiarísimo como el único, cualquiera sea la conexión con la cual se ocuparía el resto del saber; parece más bien una tarea de poca monta dar al principio fundamental su alcance científico objetivo. Sin embargo, si por una parte no ha de faltar este alcance, y si, por otra parte, hay que ahorrarse la molestia de poner la multiplicidad de los saberes en relación consigo misma y con la limitación del principio, entonces esa manera une todas estas demandas, manera que filosofa provisionalmente, es decir, presenta lo que existe no a partir de la necesidad de un sistema del saber, sino por la razón de que parece que, sin embargo, su utilización ha de ejercitar ciertamente la cabeza –porque ¿para qué otra cosa habría de servir?–.

En este respecto, la filosofía crítica ha prestado un excelente servicio. Pues desde que se ha demostrado, para usar sus propias palabras, que los conceptos del entendimiento solo tienen su aplicación en la experiencia, que la razón como cognoscente solo se enreda en contradicciones a través de sus ideas teóricas y que el conocimiento en general debe recibir sus objetos a través de la sensibilidad, esto se utiliza para renunciar a la razón en la ciencia y para entregarse al empirismo más craso. Si los conceptos más burdos introducidos a la experiencia, una intuición contaminada por los engendros más deslumbrantes de una reflexión sin sentido, se hacen pasar por experiencia interior y exterior y por hechos de la conciencia, y todo se reúne bajo este título con la seguridad recibida de alguna parte de que se encuentra en la conciencia, entonces esto se hace apelando a la filosofía crítica, que demuestra que la experiencia y la percepción son necesarias para el conocimiento, y no permite a la razón ninguna relación constitutiva con el conocimiento, sino solo reguladora. Además, la no filosofía y la no científicidad, así

como desprecia libremente a la filosofía, ha asumido una forma filosófica para su justificación, ha logrado al mismo tiempo ventajas aún más altas, a saber, reconciliar con la filosofía al sano sentido común y a toda conciencia limitada, así como a los más altos florecimientos de esta, es decir, los respectivos intereses morales más elevados de la humanidad.

Ahora bien, si la subjetividad, sin tener en cuenta la dificultad que encuentra para presentarse como sistema, se halla también afectada por la visión de sus limitaciones y por una especie de mala conciencia, porque la filosofía crítica ya ha hecho sospechosa o inútil al menos una gran parte de las formas finitas, y rehúye presentarse como absoluta, ¿cómo puede mantenerse y afirmarse con independencia del propio y mejor saber, y de la idea de filosofía que está en ciernes? – Solo se debe comenzar por el momento con una forma que se reconoce como finita, la cual debe presentar nada más que el punto de partida aparentemente arbitrario, que, aunque no se soporte por sí mismo, debe aceptarse por ahora sin más pretensiones, solo de manera provisional, problemática e hipotética a petición, porque su utilidad ya se hará evidente; después ya se legitimará–.

– Si ahora llegamos a lo verdadero desde ella, la gratitud por señalar el camino reconocerá ese punto de partida arbitrario como necesario y lo encontrará acreditado–.

Empero como lo verdadero no necesita de una ligazón para ser conducido hasta él, sino que debe llevar en sí mismo la fuerza de sostenerse por sí mismo, y como lo limitado, por lo que se reconoce que no tiene el contenido de la consistencia en sí mismo, sino que es solo algo hipotético y problemático, debe, sin embargo, demostrarse al final que es una verdad verdadera, es evidente que se trataba principalmente de salvar la finitud. lo que Después ya no debe ser hipotético, no puede serlo desde el principio, o lo que es hipotético al principio no puede convertirse en categórico después, de lo contrario inmediatamente aparecería como absoluto; pero, como es más fácil, al ser demasiado tímido para eso, requiere de un circunloquio para ocultarlo.

Que tal punto de partida finito se haga pasar por el momento como algo hipotético, ya que se presenta con la apariencia de no tener pretensión alguna, no hace más que aumentar el engaño; si aparece modestamente como hipotético o inmediatamente como cierto, ambos conducen al mismo resultado: que lo finito se conserva en su separación como lo que es, y lo absoluto sigue siendo una idea, un más allá, es decir, afectado por una finitud.

El punto de partida cierto, que, para serlo, se recoge en la conciencia inmediata, parece sustituir con su certeza inmediata [aquello] de lo que carece por ser finito; y la autoconciencia pura es tal, ya que, en cuanto que es punto de partida, es puesta como pura en contraposición

inmediata a lo empírico; la filosofía no puede ocuparse por sí misma de tales certezas finitas. Una filosofía que, para adherirse a una certeza, parte de la proposición más universalmente válida o de una actividad cercana a todo entendimiento humano, o bien hace algo superfluo con esta utilidad, porque debe, para ser filosofía, ir inmediatamente más allá de esta limitación y superarla; el entendimiento humano común, que debe ser seducido por esto, notará muy bien si se sale de su esfera y quieren conducirlo más allá de sí mismo; o bien, si esta certeza finita como tal no ha de ser superada, sino que ha de permanecer y subsistir como algo fijo, ha de reconocer ciertamente su finitud y exigir infinitud; pero lo infinito se presenta así solo como una exigencia, como un pensamiento, solo como una idea, que como idea necesaria y comprensiva de la razón que todo lo abarca es, sin embargo, una cosa unilateral, porque aquello que piensa (o, de otro modo, cualquier cosa definida con la que se comenzó) y ella misma se establecen como separados. Este tipo de rescates de lo limitado –por los que lo absoluto es elevado a la idea suprema, solo que no al mismo tiempo al ser único, y puesto que solo a partir de aquí comienza la ciencia de la filosofía; en todo el sistema de la misma la oposición sigue siendo dominante y absoluta– es en cierta medida lo que caracteriza nuestra cultura filosófica más reciente, de modo que en este concepto cae prácticamente todo lo que se ha considerado filosofía en nuestros días. Aunque el principal fenómeno filosófico de los últimos años no ha rebasado la polaridad entre lo interno y lo externo, el más acá y el más allá, hasta el punto de que no se mantengan como contrapuestas una filosofía con la cual uno solo se acerca al saber de lo absoluto y otra filosofía que se halla en lo absoluto mismo (dejando en claro que la última ha sido establecida únicamente bajo el título de creencia), y aunque de esa manera se le ha otorgado a la contraposición su abstracción suprema, y con ello la filosofía no ha salido de la esfera de nuestra cultura de la reflexión. Sin embargo, es ya de la mayor importancia la forma de la suprema abstracción de la contraposición, y tanto más fácil el paso desde este extremo más agudo a la genuina filosofía, porque la idea de lo absoluto que se plantea rechaza ella misma ya la oposición que conlleva la forma de una idea, de un deber ser, de una demanda infinita.

No se puede pasar por alto cuánto ha ganado el estudio de la filosofía por el múltiple tratamiento que ha sufrido la contraposición en general, que toda filosofía quiere sobrepasar, por el hecho de que una filosofía posterior se ha dirigido contra una forma de ella en la que era predominante, y la ha sobrepasado cuando ya caía inconscientemente en otra forma de ella, pero al mismo tiempo en qué variedad de formas es capaz de enredarse.

Por otra parte, otra manera predominante solo tiene aspectos muy desventajosos, a saber, aquella que se esfuerza inmediatamente por hacer que las ideas filosóficas, a medida que surgen, sean populares o realmente comunes. La filosofía es, por su naturaleza, algo esotérico, ni ha sido hecha de por sí para la plebe, ni está en condiciones de ser preparada para su gusto; es filosofía solo en cuanto se opone precisamente al entendimiento y, por consiguiente, aún más al sentido común, por el que se entiende la limitación local y temporal de un género de individuos; en relación con este, el mundo de la filosofía es en sí mismo un mundo invertido. Si Alejandro, cuando se enteró de que su maestro hacía públicos escritos sobre su filosofía, le escribió desde el corazón de Asia que no debía hacer común lo que habían filosofado juntos, y Aristóteles se defendió diciendo que su filosofía había sido publicada pero a la vez no lo había sido, la filosofía, entonces, debe reconocer, en efecto, la posibilidad de que el pueblo se eleve hasta ella, pero no tiene por qué rebajarse hasta el pueblo. Sin embargo, en estos tiempos de libertad e igualdad, en los que se ha formado un público tan numeroso, que no quiere que nada se escape, sino que se considera suficientemente bueno para todo, o todo suficientemente bueno para él mismo, lo mejor y más bello no ha podido escapar a ese destino que la vulgaridad, que no es capaz de elevarse a lo que ve asomar por encima de ella, elabora hasta que es lo suficientemente ordinario como para poder apropiárselo; y vulgarizar ha venido a convertirse en una especie de trabajo reconocido como meritorio. No hay ningún aspecto del mejor esfuerzo del espíritu humano que no haya corrido esta suerte; basta con que una idea de arte o de filosofía haga su aparición, para que comience de inmediato una elaboración hasta que la cosa se haya preparado a la perfección para el púlpito, para los compendios y para las necesidades domésticas del público lector del Diario Oficial. Leibniz, a través de su *Teodicea*, había asumido en parte esta tarea para su filosofía, y con ello le había abierto camino a su nombre, pero no a su filosofía, y ahora se pueden encontrar de inmediato suficientes personas prestas a servir a este propósito. Con los conceptos el asunto es fácil; basta con conectar sus nombres con aquello que uno ya conoce en su vida diaria. La Ilustración ya expresa en su origen y en sí misma la ordinariez del entendimiento y su vana elevación por encima de la razón, por lo que no ha sido necesario ningún cambio en su significado para hacerla popular y aprehensible; pero se puede asumir que la palabra *ideal* tiene ahora el significado general de aquello que no tiene verdad, o la palabra *humanidad* de aquello que es simplemente superficial. El caso aparentemente inverso, que, sin embargo, es esencialmente igual al primero, se da cuando el material es ya popular, y las popularidades, que no superan en nada la esfera del sentido común, deben ser llevadas a la

aparición externa de la filosofía mediante una preparación filosófica y metódica. Así como en el primer caso se presupone que lo que es filosófico debe ser al mismo tiempo popular, en el segundo se considera que lo que es popular por su naturaleza puede llegar a ser de alguna manera filosófico –así, en ambos se da por sentada la compatibilidad de la superficialidad con la filosofía–.

Estos diversos esfuerzos pueden referirse, en líneas generales, al espíritu de inquietud e inestabilidad esencial que caracteriza a nuestra época y que, tras largos siglos de la más dura tenacidad, a la que le cuesta los mayores espasmos deshacerse de una forma antigua, ha llevado por fin al espíritu alemán hasta arrastrar incluso los sistemas filosóficos al concepto de lo siempre cambiante y lo nuevo; pero no hay que confundir esta adicción al cambio y a la novedad con la indiferencia del juego, que en su máxima frivolidad es al mismo tiempo lo más sublime y la única seriedad verdadera; pues esa inquieta actividad (*Treiben*) se desenvuelve con la mayor seriedad de la rigidez; pero, aun así, el destino le ha dado necesariamente a dicha seriedad el oscuro sentimiento de la desconfianza y una oculta desesperación, que se hace visible en primer lugar por el hecho de que, al carecer la rigidez de la seriedad viviente, no puede, en general, poner mucho en sus asuntos, y, por tanto, no puede lograr grandes efectos, o a lo sumo efímeros.

Por lo demás, si se quiere, también se puede considerar esta inquietud como una fermentación a través de la cual el espíritu se eleva de la descomposición de la formación muerta a una nueva vida y brota de debajo de las cenizas a una figura rejuvenecida. Todos los aspectos de la naturaleza viviente, así como también la filosofía, han tenido que buscar refugio precisamente en contra de la filosofía cartesiana, que ha expresado en forma filosófica el dualismo generalmente extendido en la cultura de la historia más reciente de nuestro mundo noroccidental –un dualismo del que, como para la extinción de toda la vida antigua, no son más que aspectos exteriores diversamente coloreados tanto la más silenciosa transformación de la vida pública de las personas, como las más ruidosas revoluciones políticas y religiosas– así como contra la cultura general que esa filosofía expresa; lo que ha hecho la filosofía a este respecto, donde ha sido puro y abierto, ha sido tratado con furia; donde se ha hecho más oculto y confuso, el entendimiento se ha apoderado de él con mayor facilidad y lo ha rehecho en la esencia dualista señalada antes. Todas las ciencias se han fundado, y lo que todavía era científico, es decir, al menos subjetivamente vivo en ellas, el tiempo lo ha matado por completo, de modo que, si no fuera directamente el espíritu de la filosofía mismo el que, sumergido y constreñido en este vasto mar, siente tanto más intensa la fuerza de su creciente balanceo, incluso el aburrimiento de las ciencias –este edificio de un entendimiento

abandonado por la razón, que, lo que es peor, con el nombre prestado de razón ilustrada o moral, al final también ha arruinado la teología— debería hacer insoportable toda la expansión superficial y suscitar al menos un anhelo de riqueza por una gota de fuego, por una concentración de intuición viva y, después de conocer suficientemente lo muerto, por un conocimiento de lo viviente, que solo es posible mediante la razón.

Es necesario creer en la posibilidad de ese conocimiento efectivo, no solo en ese vagabundeo negativo o en el perenne dispararse de nuevas formas, si se quiere esperar un verdadero efecto de la crítica de estas, a saber, no un mero derribo negativo de estas limitaciones, sino que de ello se derive un allanamiento del camino para el advenimiento de la verdadera filosofía; por lo demás, en la medida en que solo puede tener el primer efecto, es al menos siempre justo que las limitaciones tengan también la pretensión y el placer de su efímera existencia amargada y acortada, y quien quiera también puede ver en la crítica nada más que la rueda eternamente giratoria que cada momento arrastra hacia abajo una figura que llevaba la onda hacia arriba. Ya sea que, apoyado en la amplia base del sentido común y seguro de sí mismo, solo se deleite con este espectáculo objetivo de aparición y desaparición, y de él tome aún más consuelo y fortificación para su alejamiento de la filosofía, viendo *a priori*, por inducción, que la filosofía, en la que fracasa lo limitado, es también una limitación, o que, con íntima y curiosa participación, con admiración y mucho esfuerzo, recoja el ir y venir de las formas fugaces, vea luego su desaparición con ojos inteligentes y se deje arrastrar vertiginosamente.

Si la propia crítica quiere hacer valer un punto de vista unilateral frente a otros igualmente unilaterales, entonces es una polémica y una cuestión de partido; pero la verdadera filosofía tampoco puede resistir el entusiasmo polémico externo de la no filosofía, puesto que, al no tener nada positivo en común con esta y no poder comprometerse con ella en una crítica, solo le queda esa crítica y construcción negativas de la apariencia necesariamente individual de la no filosofía, y también del individuo en el que ella se ha presentado, puesto que ella no tiene regla alguna y en cada individuo toma también una figura diferente. Pero, así como cuando una multitud se enfrenta a otra multitud, cada una de las dos se llama un partido, pero cuando la una deja de parecer algo, así también la otra deja de ser un partido; así mismo, por una parte, cada una debe encontrar intolerable aparecer solo como un partido, y no evitar la apariencia momentánea, que desaparece por sí misma, que se da en la disputa, sino comprometerse en la lucha, que es al mismo tiempo la manifestación devenida de la nada de la otra multitud. Por otra parte, si una multitud quisiera salvarse del peligro de la lucha y de la manifestación de su nada interior declarando que la

otra es solo un partido, habría reconocido a esta como algo y se habría negado a sí misma esa validez universal para la que lo que es realmente un partido no debe ser un partido, sino nada, y con ello se habría declarado al mismo tiempo como un partido, es decir, como nada para la verdadera filosofía.