

El idealismo alemán, o de la apertura a lo Absoluto

LUCAS SCARFIA



RESEÑA: Silvia del Luján di Sanza / Diana María López (comps.), *El vuelo del búho, estudios sobre filosofía del idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013. 351 pp.

En *El vuelo del búho, estudios sobre filosofía del idealismo*, los autores compilados por Silvia del Luján Di Sanza y Diana María López presentan, a través de los filósofos a los que aquellos dedican su reflexión, al idealismo alemán en cuanto corriente filosófica que, desde su surgimiento, no puede dejar de ser tenido en cuenta al momento de ocuparse de conceptos como "lenguaje", "sujeto", "mundo", "tiempo", "dios", "cosa en sí", entre otros.

En efecto, ya en la introducción al volumen, Edgardo Albizu enfatiza el renovado interés por la filosofía idealista surgido a fines del siglo XX y que se extiende hasta hoy. Este interés nace, según él, como respuesta a los realismos y materialismos tiránicos-inquisitorios en materia filosófica y política. Además, Albizu destaca una motivación propiamente intelectual, o más estrictamente, un impulso del pensamiento por el cual el idealismo vuelve a estar en boga en la actualidad, y que es lo que fomenta los trabajos presentados. Para Albizu, "el idealismo cumple permutaciones filosóficas laterales" (p. 18), permutaciones que justamente posibilitan que el idealismo sea apropiado para combatir las ideologías conservadoras, a partir de su constante carácter de apertura a las múltiples expresiones del saber –por ejemplo: el arte, la filosofía o la ciencia–.

La compilación presenta tres capítulos en los que el idealismo como sistema filosófico adquiere un título determinado, a la vez que se lo emparenta con un autor en particular. En este sentido, el primero de ellos está formado por artículos referidos al "idealismo trascendental", y así, a Kant y a Fichte, quienes dan el primer impulso al modo idealista del pensamiento filosófico, al menos con las particularidades que adopta en Alemania en el siglo XVIII. El capítulo segundo se dedica al "idealismo es-

peculativo” hegeliano; y el tercero y último, presenta a Schelling y al “idealismo de la libertad”. Claro que quienes acercan estas cosmovisiones no lo hacen mediante un único aspecto de las filosofías nombradas, sino a través de diversos conceptos –de acuerdo a lo mencionado arriba– que enriquecen la apropiación de aquellos filósofos por el lector, al tiempo que –retomando al pasar algunas palabras kantianas– dan ocasión a mucho pensar.

De este modo, con respecto al primer capítulo, Michaël Fœssel problematiza la concepción kantiana de dios en cuanto a la consideración del mundo como lugar en que la justicia divina se hace presente; más en detalle, subraya la preponderancia que Kant otorga a la razón práctica en lo referente a la Teodicea.¹ El autor denota el descubrimiento kantiano de un pasaje subrepticio en la teodicea dogmática, un pasaje de lo condicionado a lo incondicionado; y paralelamente expone la teodicea en su versión kantiana, según la cual la idea de dios se justifica como condición de posibilidad de la lucha contra el mal en el mundo “en tanto él es algo indefinidamente por hacer” (p. 47).

Daniel Leserre se enfoca –en el segundo de los textos conformantes de la edición– en el lenguaje como aspecto problemático de la filosofía de Kant. A partir del estudio de la Analítica Trascendental en la *Crítica de la razón pura*, Leserre sienta las bases para pensar una teoría del significado en el filósofo de Königsberg; o cuanto me-

nos, imposibilita negar la importancia de Kant como pensador a ser considerado al momento de tratar cuestiones acerca del significado y del lenguaje. En efecto, Leserre arriesga una lectura según la cual el concepto de significado –en el pasaje mencionado de aquella obra– es producto de un uso lingüístico y lógico; pero señala que a su vez Kant pasa, de este uso, a un uso trascendental del mismo, lo que puede justificar a partir de los tres sentidos del concepto que identifica en la primera *Crítica*. De estos tres sentidos, Leserre enfatiza la importancia del último de ellos, a saber, el “sentido objetivo”, que es el que precisamente, dota de carácter trascendental a la reflexión kantiana, en tanto “[e]n este tercer sentido [...] «significado» se refiere [...] específicamente a la posibilidad de validez objetiva de los conceptos puros y su justificación” (p. 60). Por otro lado, el autor demarca la problematicidad de la aproximación de la posición de Kant, con la de filósofos contemporáneos; en particular, con lo argumentado por Frege. Esto último invita a Leserre a subrayar la peculiaridad de las ideas kantianas en torno al tema, así como la influencia de éstas en las renovadas perspectivas posteriores a Kant acerca del concepto de significado.

El tercer ensayo, escrito por Ileana Beade, ofrece una lectura de la cosa en sí kantiana, según la cual tal concepto no es una ficción, sino que alude a una entidad real. Semejante conclusión se alcanza a partir del rastreo que la autora hace en la primera de las críticas kantianas, en lo que –sostiene– es una indistinción ontológica entre fenómeno y cosa en sí; para Beade, Kant distingue ambos términos sólo de forma epistemológica-metodológica. En este punto, señala que aquellos conceptos refieren a una sola y única entidad, a saber, el objeto experienciable. Claro que, aclara,

1 El primado de la razón práctica sobre la razón teórica es un tópico que reaparece –si bien en otro aspecto, y precisamente, en un sentido crítico respecto de la filosofía kantiana– en otro filósofo del idealismo trascendental –según la calificación que previamente se expuso–, a saber, en Fichte.

en tanto experienciable –es decir, sometido a espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad–. En el contexto de la metodología y el rigor terminológico de la filosofía kantiana, no le cabe estrictamente al objeto de la experiencia el término de cosa en sí. De todas maneras, inmediatamente Beade vuelve sobre la correlatividad ontológica de los términos nombrados y, partiendo de una cita de la *Crítica* y otra de los *Prolegómenos*, exige la contraposición de fenómeno y cosa en sí, pero no en tanto separados abismalmente (dualismo metafísico), sino en tanto “objeto único, pensado bajo dos perspectivas diversas (siendo así la distinción [...] de carácter estrictamente epistemológico)” (p. 78).

El último de los escritos dedicados a Kant en este volumen explicita la cuestión del sistema de la filosofía en la *Crítica del discernimiento* o *Crítica del Juicio*. Silvia di Sanza presenta el inconveniente que se le plantea a Kant a la hora de articular la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*; en otras palabras, hace patente la necesidad kantiana de salvaguardar la unidad de las partes del sistema, para que en efecto se considere al mismo como tal. De acuerdo con Di Sanza, la *Crítica del discernimiento* “es ese término medio que [produce] la articulación de las partes y lo hace mediante la reflexión de las facultades” (pp. 97-98). En este sentido, es la facultad de juzgar –clave al interior de la última de las *Críticas*– aquella que vincula naturaleza y libertad –*Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*, en cuanto partes del sistema filosófico kantiano–, y dota de unidad tanto a los fines morales del sujeto y su experiencia de la naturaleza, como en términos sistemáticos, precisamente, a la filosofía de Kant. De todas formas, Di Sanza también marca los límites de la articulación kantiana, que dan lugar a la posterior

filosofía idealista de corte especulativo;² la cual, según la misma autora lo presenta, no concibe al juicio reflexionante –de la *Crítica del juicio*– como mediador entre el ámbito de la naturaleza y el de la libertad, sino una mediación interna a la lógica que relaciona a la una y a la otra, o al entendimiento y a la razón.

El último texto del primer capítulo está dedicado a Fichte y, en particular, al lugar que el concepto de “cuerpo” tiene en su sistema. Jacinto Rivera de Rosales recorre los párrafos 1 al 19 de la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, para destacar el rol positivo que el cuerpo tiene en la filosofía fichteana, el cual influye con posterioridad aun en autores críticos del idealismo como Schopenhauer y Nietzsche. Este carácter positivo es, según Rivera de Rosales, “la idea nuclear y revolucionaria [...] que Fichte nos enseña sobre la realidad del cuerpo propio” (p. 126). A su vez, el esclarecimiento de la noción de cuerpo en Fichte que brinda Rivera de Rosales también ayuda a la comprensión de los conceptos de “educación” y “comunidad”, tal como son tratados por el catedrático de Jena. A través de once ítems, Rosales denota en qué sentido se puede pensar aquel concepto como caracterizado positivamente en Fichte. Así, resultan vitales los puntos número 4 y 6, en los que explica cómo alcanza Fichte la conclusión de que el cuerpo es aquello que posibilita la intuición misma del espacio. Asimismo, esta demostración le permite a Rivera de Rosales resaltar la primacía de la razón práctica –en efecto, el cuerpo es, según lo expuesto en el segundo de los puntos mencionados, la razón o la voluntad bajo la forma de la sensibilidad– sobre la razón teórica, en cuanto fundamenta a

² Una vez más, tomando en cuenta los títulos con antelación presentados.

esta última. Además, en relación con los conceptos de “educación” y “comunidad”, a través del cuerpo del otro el individuo puede reconocerse a sí mismo, al tiempo que el cuerpo (humano) es el lugar del reconocimiento del otro en tanto ser racional (punto 10). De este modo, se sientan las bases para la aceptación y para la impartición de la educación entre los hombres –como formación (*Bildung*) en aras de la libertad del género humano todo–, así como también se posibilita la comunión entre éstos, en los márgenes de una convivencia racional.

El segundo capítulo ya se sitúa –en términos temporales– en un paso posterior respecto del idealismo trascendental, a saber, en el idealismo especulativo hegeliano. En efecto, Hegel pensaba su propio sistema como una continuación, pero más importante aún, una superación del idealismo trascendental kantiano y fichteano.

En este punto, el escrito de Héctor Ferreiro expone la diferencia entre el modo kantiano –o, más estrictamente según él, el intento de Kant– de conciliar el concepto de libertad con el concepto de naturaleza, y el modo hegeliano que sí denota una verdadera conciliación de ambos términos. Hegel alcanza este resultado –de acuerdo con la explicación de Ferreiro– mediante el típico desenvolvimiento filosófico dialéctico-espiritual, propio de sus obras. En este sentido, el autor del ensayo pone de manifiesto la crítica de Hegel a la libertad de corte formal –que no puede alcanzar reconciliación alguna con la naturaleza–, a la vez que explicita que para el catedrático de Berlín sólo en el sistema del derecho la libertad del hombre se hace verdaderamente efectiva. De este modo, resultan conciliadas en el idealismo absoluto hegeliano –y teniendo en cuenta la salvedad que Ferreiro introduce hacia el final del texto, a saber, que para que tal conclusión tenga sentido, hay

que aceptar “la tesis de que la sustancia o el absoluto es en realidad el espíritu o la racionalidad humana” (p. 168)–, la libertad humana y la necesidad natural, y la libertad individual y la constricción social.

Por otro lado, Vincenzo Vitiello demarca la diferencia entre la lectura hegeliana y la schellinguiana acerca del carácter trino de dios en su comprensión cristiana. Según su exposición, la visión de Schelling dota al cristianismo de un carácter de apertura al futuro y a la novedad –como efectivamente es, según Vitiello, el advenimiento de Cristo–. Además, semejante concepción da lugar a que el pensamiento cristiano pueda valerse de los conceptos de “historicidad” y “libertad”. La cuestión acerca del carácter de apertura que posibilita el pensamiento idealista –en este caso en su versión schellinguiana, de acuerdo con Vitiello– ya fue mencionado con anterioridad en la reseña, y en particular se presenta en el idealismo de corte más romántico –como lo es en más de un sentido, el idealismo de Schelling. Ahora bien, para que la conclusión mencionada cobre valor, Vitiello reconstruye la crítica de Schelling a la prueba ontológica de la existencia de dios en la versión de Anselmo, en relación con su reapropiación hegeliana. De todas formas, Vitiello, a partir de algunas citas de *Filosofía de la revelación*, cuestiona el planteo de Schelling, y alcanza una nueva conclusión al interior del pensamiento de este filósofo mismo.

Diana María López también toma como eje a Hegel e interpreta re-significativamente el papel de la apariencia (*Schein*) en el sistema. López se ocupa de despojar al término de cualquier connotación negativa, o mejor dicho, peyorativa; asocia la apariencia a la expresión libre del absoluto, o a una creación que no difiere del absoluto mismo y, en este sentido, liga la concep-

ción hegeliana de este concepto con la idea de lo Uno en Plotino. A los fines de hacer patente este aspecto, la autora analiza el pasaje del ser a la esencia en la *Ciencia de la lógica*, concluyendo que –en torno a la filosofía de Hegel– “las determinaciones por las cuales la apariencia se distingue aparentemente de la esencia, no son sino la esencia misma” (p. 180). La apariencia es, según esto, “brillo” –término que resalta la ausencia de carácter peyorativo en el modo en que Hegel plantea la cuestión–. A su vez López dice: “la apariencia no está fuera de la esencia, sino que es el «afuera» de la esencia, el «brillo» o «reflejo» [...] de ésta” (p. 188). Enfatizando que apariencia y esencia no están enfrentadas al infinito, López relaja la importancia de cada uno de los momentos de la dialéctica especulativa hegeliana en sí mismo y en sus interrelaciones.

Por último –en cuanto a los estudios dedicados a Hegel–, Edgardo Albizu presenta “el experimento fundacional del sistema del saber absoluto” en la filosofía hegeliana. Se trata de un pasaje de la *Fenomenología del espíritu* que posibilita pensar la noción de tiempo. A la vez que discurre acerca de cómo Hegel entiende tal concepto, el autor se vale también del pensamiento de Husserl y de Heidegger para explicitar la idea de un tiempo pluridimensional que delimita los límites del mencionado experimento hegeliano. En continuidad con esto último –y una vez más, retomando el tópico del carácter de apertura propio de los sistemas idealistas de filosofía–, este estudio le permite a Albizu pensar el problema de la posibilidad de un “sistema abierto” en Hegel, y con ello “la fundación del sistema de la libertad filosófica” (p. 216).

Finalmente, el tercer capítulo se compone de ensayos sobre el “idealismo de la libertad”, en torno de la filosofía de Schelling.

Harald Holz, en el primero de éstos, demarca la importancia de la estética al interior del sistema filosófico schellinguiano, a partir de la crítica que aquél hace de la estética de Kant, y sin poder dejar de señalar la herencia que este último lega al primero. De acuerdo con Holz, Schelling considera la estética kantiana insuficiente “en la reflexión sobre los fundamentos que sustentan el planteamiento sistemático” (p. 222).³ En este sentido, Schelling apunta a Spinoza como el modelo de la forma sistemática de filosofar, aunque insiste en que el contenido de su filosofía no es homologable al propio del pensamiento schellinguiano –producto de la mediación de la filosofía kantiana entre ambos filósofos–; asimismo, Holz destaca la influencia del neoplatonismo en Schelling, en particular, de Plotino. En cuanto a lo mentado por la estética de Schelling, Holz puntualiza que se trata de un procedimiento especulativo-deductivo, en tanto la deducción de las formas de belleza –artística y natural– parte especulativamente de un fundamento absoluto y ultramundano, mientras que la deducción de lo bello es producto “de un múltiple escalonamiento como también combinación de la autorreferencia de este absoluto” (p. 225). Según Holz, esto denota explícitamente la influencia neoplatónica señalada.

En tanto refuerza esta herencia, Holz puede destacar cómo y por qué en Schelling, la idea de belleza, la idea de bondad, y la idea de verdad, constituyen un entramado inseparable. Desde aquí, el autor del ensayo se enfoca en las connotaciones que lo “bello artístico” adquiere en Schelling, en particular, a través de los conceptos de “genio”, “lo

³ Es ahora Holz quien remite al lector a pensar y re-pensar la problemática del “sistema de filosofía” a partir de, en este caso, Schelling, como autor idealista.

bello” y “lo sublime”. La exposición de “lo sublime” lo lleva a ocuparse del modo en que aquél concibe tanto la tragedia griega como la shakesperiana, al tiempo que demarca sus diferencias. Por otro lado –y en último lugar–, el análisis de “lo bello” le permite precisar la necesaria comprensión del concepto de lo bello en el de lo sublime, y viceversa; ambos en el contexto del pensamiento schellinguiano acerca de una “deducción sistemática de los diversos conceptos fundamentales a partir de un ente divino, un primer (y último) absoluto” (p. 236).

Ana Carrasco Conde –por su parte– manifiesta en su escrito la importancia de Schelling como contribuyente al saber científico-médico de su época y, más precisamente, el rol destacado del filósofo –en cuanto fundador de la *Naturphilosophie*– en las discusiones sobre la naturaleza en diferentes ámbitos, a saber, en las ciencias naturales, en medicina, química y física. Según Carrasco Conde, filosofía y ciencias empíricas en Schelling se dan la mano. A su vez, la autora enfatiza la coherencia interna del sistema filosófico schellinguiano a través del tiempo, lo que justifica la presencia de tópicos propios de la *Naturphilosophie* en un texto como *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Más aún, Carrasco Conde sostiene que en Schelling la naturaleza, en cuanto todo viviente, abandona el carácter de objeto de conocimiento (Descartes, Kant, Fichte), y pasa a ser “el sujeto desde el cual acceder al conocimiento” (p. 247), ya que la naturaleza es manifestación del absoluto en su toma de conciencia de sí mismo.

Con esta explicitación, la autora puede dedicarse a desentrañar el sentido que tiene citar el nombrado escrito de Schelling –que versa sobre la “parte ideal” y no

particularmente la “natural” del sistema; más precisamente, que hace eje en el problema del mal y su relación con la voluntad humana– en una tesis de medicina del año 1812, referenciada por ella. Y el sentido está dado por la imbricación mencionada. Más aún, Carrasco Conde sostiene que en Schelling puede pensarse “el mal, como problema filosófico, desde la naturaleza” (p. 247), y así concebir el mal en analogía con la enfermedad –en cuanto terminología médico-química–. Semejante resultado habilita a Schelling a presentar su novedosa consideración del mal alejada de los tratamientos tradicionales de la misma, es decir, como mera ausencia de bien. Para Schelling –y en la conclusión de Carrasco Conde– el mal queda asociado con “la capacidad positiva de transgresión [...]; levantamiento de la voluntad propia” (pp. 255-256).

Luego, Jorge Fernández estudia el texto schellinguiano *Die Weltalter* en el contexto de la necesidad que se le plantea a Schelling de exponer el sistema de la libertad como sistema del tiempo. Desde un primer momento, Fernández separa esta comprensión schellinguiana del tiempo de la de Kant –en tanto antecesor, con una égida de influencia por demás importante, respecto de Schelling–. En este sentido, destaca el carácter apriorístico del tiempo, pero no en cuanto forma de la sensibilidad subjetiva al estilo kantiano, sino en cuanto la aprioricidad se da al nivel del par subjetividad-objetividad, libertad-necesidad. En paralelo con esto, Fernández subraya que el concepto de tiempo en Schelling se concibe siempre en su vínculo con lo eterno. “Tiempo, en el sentido absoluto que se le asigna, se encuentra vinculado a la necesidad de revelación de lo eterno” (p. 268). Desde aquí se puede entender la noción de “edades del mundo”: en tanto “la

eternidad sólo es en el tiempo y ser en el tiempo es mundo” (p. 268).

Presente, pasado, y futuro, son las unidades de tiempo en las que la eternidad se revela en el mundo. Para especificar aún más este acto de revelación como paso de lo eterno al tiempo, Fernández expone la teoría de las tres voluntades que conforman la voluntad de dios en Schelling; al mismo tiempo, destaca el rol que el concepto platónico de “no-ente” juega en este último. Según el autor, en Schelling la noción de “no-ente” resulta necesaria para exponer aquello que impulsa a ser, es decir, aquello inherente a la divinidad que tiende a la revelación; con esto, es ahora Fernández quien señala la influencia del neoplatonismo en el filósofo alemán. Por otro lado, también hace hincapié en el carácter orgánico de la concepción del tiempo schellinguiana, que en efecto, se planteaba superar el carácter analítico o disruptivo de una comprensión meramente subjetiva de tal noción. Por esta razón, Schelling puede pensar –según Fernández– que en cada tiempo particular es posible el tiempo en su totalidad. Así, y por último, se pregunta cuáles serían las implicancias de liberar a la teoría del tiempo de Schelling de sus connotaciones teológicas-teosóficas.

Otro de los textos de la compilación, el escrito por Mariano Gaudio, se enfoca en la dimensión política de la articulación schellinguiana de los conceptos de libertad y sistema. Gaudio comienza por señalar el organicismo de la postura de Schelling, en el sentido de una metafísica –con resonancias políticas– que articula sujeto y totalidad. Con respecto a esto último, sitúa a Schelling en la misma línea que a Fichte y a Hegel, en tanto son los exponentes más significativos, según su consideración, del idealismo alemán. Todos ellos priorizan de un modo u otro el esclarecimiento de la

instancia común, y deducen de ésta al individuo como producto.

Para presentar con detalle el tema que da título a su ensayo, Gaudio baraja diversos textos schellinguianos. A partir de la *Nueva deducción del derecho natural*, demarca la diferencia que Schelling establece entre moral, ética, y derecho, en pos de hacer patente al Estado como instancia en que –orgánicamente– quedan articuladas la voluntad particular y la voluntad universal – esta última, en tanto mandato ético de todos los seres racionales–. Gaudio cita otro texto schellinguiano, las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, como lugar en que el Estado alcanza su definición precisa, en tanto “culminación de un organicismo social tejido desde los extremos (lo más alto y lo más bajo)” (p. 302). El carácter “vinculante” con que se presenta el Estado en la definición se entiende porque el Estado y la instancia de lo particular están articulados mediante el concepto de libertad. Dice: “La libertad atraviesa las dos esferas, y la clave de comprensión consiste en situar a lo particular en lo universal, y viceversa” (p. 302). A su vez destaca el carácter religioso o divino del vínculo entre las instancias: “el organicismo de Schelling reviste un contenido religioso: volver al origen, al fundamento [...]; volver a todo aquello que unifica” (p. 305). Por otra parte, y ahora partiendo directamente de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Gaudio aborda el modo en que Schelling concilia los conceptos de libertad y sistema. De esta manera, señala los guiños positivos que el filósofo alemán realiza al panteísmo spinozista –aunque, claramente, en su particular concepción schellinguiana–. De acuerdo con esta perspectiva, en Schelling “panteísmo y libertad no son inconciliables. El equívoco proviene

de aferrarse a una falsa oposición en la cual el todo y la parte se enfrentan como si estuviesen desvinculados” (p. 308). En la opinión de Gaudio, es esta falsa consideración la que da lugar a planteos atomizantes de la subjetividad y de la intersubjetividad, que coartan el valor que el Estado y el concepto de derecho tienen por sí mismos. Finalmente, en cuanto a este artículo, cabe destacar la importancia que otorga a la teoría fichteana del derecho, la cual ilumina –aunque no sea ésta la motivación primera del texto– y favorece la comprensión de las ideas de Schelling al respecto.

En el último estudio publicado en el libro, Mario Gómez acerca los textos tempranos de Schelling, en particular: las *Cartas sobre Dogmatismo y Criticismo* y *Del yo como principio de la filosofía, o de lo incondicionado en el saber humano*, con vistas a presentar la filosofía del joven Schelling como una “filosofía práctica de carácter trágico” (p. 324). Efectivamente, Gómez enfatiza la visión schellinguiana según la cual la razón teórica exige y cree en lo incondicionado (absoluto), pero no puede realizarlo; el absoluto reclama, para su realización, a la razón práctica. Este filosofar del “yo” explicita la extrañeza de la vida finita del hombre, respecto de aquel absoluto. “El filosofar es [–para Gómez, partiendo de Schelling–] el resultado siempre de una escisión, de un desgarramiento entre lo finito y lo infinito” (p. 326). Esta conclusión justifica, a su vez, la diversidad de sistemas filosóficos que, de existir una comunión dada entre el sujeto y el absoluto, no tendrían lugar en su multiplicidad; en efecto, Gómez deduce de semejante resultado de Schelling la “relatividad de todo sistema filosófico” (p. 328). Entonces, a partir de la ausencia de criterio teórico alguno, Gómez pasa a destacar que la realización práctica de lo incondicionado del absoluto es lo que determina cómo eva-

luar cada sistema de filosofía en particular. Por ello, cabe insistir –a través de la lectura de Gómez– que en Schelling el ámbito de semejante realización reside en la libertad humana: “los sistemas filosóficos sólo valen en función de sus implicancias prácticas [...], las cuales tienen como parámetro la libertad humana” (p. 330).

Asimismo, Gómez advierte –según lo expuesto en las *Cartas*, y a diferencia de lo sostenido en *Del yo*– que no hay sistema que comprenda absolutamente al absoluto, en tanto son los hombres, aun en el sentido práctico, seres finitos que no pueden intuir en forma directa al absoluto; de allí se sigue, por otro lado, el carácter trágico de todo filosofar, que Gómez subraya en su interpretación del filósofo alemán. Ahora bien, el autor explica que paralelamente a lo mencionado hasta aquí, lo absoluto tiene, según Schelling, hacia la superación de cualquier dualidad de sistemas, o multiplicidad en general; tiende hacia el “momento del anonadamiento” (p. 333). Y concluye que en Schelling la verdadera libertad práctica es este pasaje hacia el no-ser, quedando así explicitada por última vez en los ensayos compilados las connotaciones neoplatónicas que en ciertos pasajes adquiere el pensar schellinguiano.

Conclusión – abierta

A partir de los diversos escritos acerca del idealismo alemán de los siglos XVIII y XIX publicados en este volumen, se evidencian una serie de factores que facilitan –y, al mismo tiempo, profundizan– la lectura de los autores del periodo y de esta corriente filosófica en particular.

En algunos de los artículos resultan patentes los conceptos que el idealismo adopta de filosofías previas –en particular, del

neoplatonismo occidental medieval surgido con las *Enéadas* plotinianas-; por otro lado, se explicita el interés que la estética reporta para los pensadores idealistas, en cuanto disciplina clave en la articulación de un sistema filosófico. En este sentido, los ensayos también exponen la cuestión del "sistema" mismo en cuanto modo de hacer filosofía, y la necesidad de que éste mantenga un carácter de apertura, es decir, que no se cierre acabadamente sobre sí mismo -al menos a partir de lo que algunos autores leen en Schelling, aunque también se puede mencionar, como ejemplo de ello, la constante reformulación de Fichte sobre su *Doctrina de la Ciencia*. Al carácter de apertura del idealismo hay que asociar también el concepto de libertad, en cuanto eje sobre el cual giran muchas otras nociones que definen en materia tanto filosófica, como estética y política, la *Stimmung* de estos autores.

En fin -y en un gesto idealista de búsqueda, aunque inacabada, de absolutización de esta reseña-, según lo que se mencionó al comienzo, el idealismo marca un punto en la historia de la filosofía, imposible de ser pasado por alto si se quiere pensar al sujeto en su relación tanto consigo mismo, como con otros sujetos, con el mundo, y con el absoluto. Y esto último, en particular en los días actuales, en los que discursos dogmáticos, que pretendidamente cobran un sentido totalizante al interior de sí mismos, adquieren el foco de atención en los múltiples aspectos de la especulación intelectual.