

LA *DIALÉCTICA* DE SCHLEIERMACHER. UN PROYECTO DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA

SCHLEIERMACHER'S *DIALECTICS*. A PROJECT OF CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY

Andreas Arndt
(Humboldt-Universität zu Berlin, Alemania)

Resumen

La *Dialéctica* de Schleiermacher se arraiga sobre el trasfondo de los problemas y discusiones propios del contexto de la filosofía clásica alemana posterior a la obra de Kant. Por una parte, reacciona a los intentos de sistema, adoptando una posición superadora de la disputa sobre la fundamentación del saber. Por otra, comparte con la filosofía postkantiana la búsqueda de mediación y unificación de idealismo y realismo. Asimismo, la *Dialéctica* no debe ser entendida como un sistema cerrado y definitivo, sino según la figura del saber en devenir que ella misma tematiza. Esto se ve reflejado en las transformaciones que presentan los sucesivos cursos sobre dialéctica realizados por Schleiermacher.

Palabras clave: filosofía postkantiana, fundamento del saber, Fichte, realismo, idealismo.

Abstract

Schleiermacher's *Dialectics* is rooted in the background of the problems and discussions of classical German philosophy after Kant's work. On the one hand, it reacts to the attempts at a system by adopting a position that goes beyond the dispute over the foundations of knowledge. On the other hand, it shares with post-Kantian philosophy the search for mediation and unification of idealism and realism. Likewise, *Dialectics* should not be understood as a closed and definitive system, but according to the figure of knowledge in becoming that it itself treats. This is reflected in the transformations in Schleiermacher's successive courses on dialectics.

Keywords: post-Kantian philosophy, foundation of knowledge, Fichte, realism, idealism.

Recibido: 20-12-2022

Aceptado: 08-03-2023

I. Las lecciones que Schleiermacher impartió sobre dialéctica pertenecen a la época de su actividad en la recién fundada Universidad de Berlín, donde ocupó una cátedra en la Facultad de Teología desde su apertura. Junto con esto, Schleiermacher había sido llamado en 1810 a ser miembro del grupo de filosofía de la Real Academia de las Ciencias de Berlín y Prusia, lo que le dio el derecho a ofrecer lecciones de filosofía en la Universidad. De este derecho hizo uso por primera vez en el semestre de verano de 1811, precisamente en sus lecciones sobre dialéctica¹. La decisión de ofrecer estas lecciones en Filosofía parece haber estado motivada por cierta rivalidad de Schleiermacher con Fichte, a quien ciertamente prestaba atención, pero cuya filosofía había sido objeto predominante de su crítica y polémica². El primer documento transmitido en el que se menciona el proyecto de una *Dialéctica* es la carta de Schleiermacher a Gaß fechada el 20 de diciembre de 1810. Allí señala: “Yo ya había abordado la ética, es solo que me prometí no dar ningún curso en filosofía mientras Fichte sea el único profesor allí; si eso cambiara de aquí a Semana Santa, entonces tendría ganas de intentarlo con la *Dialéctica* como introducción a mis lecciones de filosofía, pues hace largo rato que este tema me ronda en la cabeza” (KGA V/II, 536). Vemos que la *Dialéctica* tuvo en un principio la función de servir como “introducción” para familiarizarse con la posición filosófica de Schleiermacher. De ahí que ella constituya, al menos implícitamente –pues, por una cuestión de principios, a Schleiermacher no le gustaba entrar en polémicas filosóficas³–, una toma de posición bien determinada dentro del terreno de la filosofía postkantiana.

1 Luego de esto, Schleiermacher impartió lecciones cinco veces más sobre esta disciplina: 1814/15, 1818/19, 1822, 1828 y 1831; en 1832/33 se ocupó de la elaboración de una *Dialéctica* destinada a una publicación, apoyándose para ello en las notas realizadas para su actividad docente. Sin embargo, este proyecto no pasó de los cinco primeros párrafos. La edición crítica recoge íntegramente los manuscritos de Schleiermacher y además apuntes de las correspondientes lecciones en KGA II/10.

2 Vid. Arndt 2010, pp. 45-62.

3 Vid. la carta de Schleiermacher a Friedrich Lücke, a comienzos de 1821, en: *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, T. 4, Berlín 1863, 272: “No puedo entrar en polémicas filosóficas porque considero que son un sinsentido”. Schleiermacher consideraba que toda polémica filosófica estaba destinada a fracasar, porque ninguna posición podía ofrecer un conocimiento cierto y absolutamente válido acerca de los principios del saber filosófico; esto pertenece a los supuestos fundamentales de su *Dialéctica* (*Briefen*, 4, p. 272).

¿Pero por qué Schleiermacher quiso alejarse así de Fichte? De hecho, Schleiermacher no solo ya había aparecido en publicaciones filosóficas –entre ellas las *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), donde se había distanciado fuertemente de Fichte (KGA I/4, 27-357)–, sino también había realizado lecciones de filosofía como profesor de teología y filosofía en la Universidad de Halle (1804-1806) y luego, tras haber sido cerrada por Napoleón, siguió haciéndolo, ya en Berlín, de manera privada. Sus lecciones fueron sobre ética, historia de la filosofía, teoría del Estado y hermenéutica. Las llevó a cabo sin anteponer un punto orientativo general, sentido que sí tendrá su *Dialéctica*⁴. A esto se vio forzado recién en Berlín, cuando tuvo que afirmar su posición frente a Fichte. Como una manera de generar un contrapeso para la temida unilateralidad de la filosofía fichteana, Schleiermacher había impulsado a comienzos de 1810 la convocatoria a la Universidad de su amigo y excolega en Halle, el mineralogista y filósofo de la naturaleza Henrich Steffens, con quien ya entonces había entablado también una estrecha relación filosófica⁵. Schleiermacher fundamentó su iniciativa en favor de Steffen señalando que tenía la intención de que se impartieran “lecciones sobre ciencias éticas”, lecciones para las que “que yo no me encuentro en posición de impartir y preferiría no darlas, pues jamás he expuesto sobre filosofía en general” (KGA V/II, 475). Entonces, la ocupación de Schleiermacher con la *Dialéctica* se debe también a que, tras el fracaso de la postulación de su amigo, él no quiso renunciar a la docencia en filosofía. Además, si consideramos la prehistoria inmediata de la lección del 1811, se aprecia enseguida que, en ese contexto, la “*Dialéctica*” debe entenderse como una confrontación con la Doctrina de la Ciencia fichteana, la cual pretendía haber elevado la filosofía a ciencia. La relación de Schleiermacher con Fichte estuvo así marcada por cierta cercanía y distancia simultáneas. No se puede encontrar, escribe a F.H.C. Schwarz ya el 28 de mayo de 1801, “dentro del Idealismo [...] a nadie tan radicalmente contrapuesto como lo estamos él [Fichte] y yo; de lo cual ambos somos conscientes, por lo demás” (KGA V/5, 75). Con todo, a pesar de

4 Vid. Arndt y Virmond, 1992, pp. 300ss.

5 Vid. Varnhagen von Ense, 1871, p. 334. Allí se señala, con respecto a las lecciones de Steffen, que mostraron “su máximo valor recién cuando se entretrejieron en una especie de Todo con las de Schleiermacher [...] y ambos hombres, de acuerdo y correspondiéndose en las cuestiones fundamentales, se encontraron a gusto en comunidad, la cual también tuvo efectos en sus estudiantes más cercanos y de confianza, de manera que los teólogos escucharon a Steffen y los dedicados a las ciencias naturales se acercaron a Schleiermacher”. Que esta comunidad entre Schleiermacher y Steffen fuera realmente tan estrecha puede ser puesto en duda. Vid. Schmidt, 2013.

esta oposición, también pudieron destacarse varios aspectos comunes en ambos pensamientos, lo cual se refleja desde sus respectivos ámbitos de influencia; hasta el punto de que Schleiermacher tuvo que quejarse del hecho de “que los estudiantes más próximos a Fichte también hayan podido tomar lo mío por suyo”. Tal fue el caso, por ejemplo, de los *Monólogos* de 1800 (KGA V/5, 76).

Pero la relación con Fichte bien pudo haber sido apenas un motivo para ocuparse de algo que a Schleiermacher hace largo tiempo “le rondaba en la cabeza”. El núcleo de esto ya puede desprenderse de las *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, donde propone una “ciencia de los fundamentos y la conexión de todas las ciencias”; mas ella misma no puede, “al contrario de cada una de las otras ciencias, basarse nuevamente en un principio [*Grundsatz*] supremo” (KGA I/4, 48). Aquí se aprecia claramente una alusión a la “Doctrina de la Ciencia” de Fichte, la cual coloca en la cúspide “un principio enteramente incondicionado, el más absoluto de todos” (FGA I, 2, 255). Frente a esto, Schleiermacher quiso pensar la ciencia según sus propias exigencias, “como un todo dentro del cual cada elemento puede ser el inicio y debe entonces basarse necesariamente en el todo, por cuanto cada elemento se va determinando en una constante referencia recíproca a otros elementos [...], y esto de un modo tal que esta ciencia solo pueda ser aceptada o rechazada, mas nunca fundamentada o probada. Un conocimiento supremo y máximamente universal de este tipo sería llamado legítimamente Doctrina de la Ciencia, un nombre que indudablemente suena, por mucho, preferible al de filosofía, y cuya invención tal vez debería ser considerada un servicio mucho mayor que aquel sistema que se estableció primero, arrogándose este nombre” (KGA I/4, 48).

La confrontación inmediata con Fichte explica que esta “ciencia de los fundamentos y la conexión de todas las ciencias” haya sido elaborada posteriormente, recién en Berlín. Sin embargo, no explica por qué apareció con el nombre de *Dialéctica*. En el léxico que Schleiermacher empleaba por la época no hay indicios para una explicación. Por tanto, debemos preguntarnos por qué eligió ese nombre en 1811. La respuesta a esta pregunta –íntimamente conectada con el trabajo precedente del propio Schleiermacher– permite apreciar el vínculo que el proyecto de la *Dialéctica* tuvo con la constelación de problemas y discusiones propios de la filosofía postkantiana.

2. Para su concepción de una ciencia suprema en las *Grundlinien* de 1803, Schleiermacher se orientó abiertamente por Friedrich Schlegel. La

filosofía del principio [*Grundsatz*] de cuño reinholdniano o fichteano busca fundar la filosofía a partir de un principio supremo incondicionado. Frente a ello, en su reseña a la novela *Woldemar* de Friedrich Heinrich Jacobi (1796), Schlegel coloca la concepción de una “demostración-recíproca” [*Wechselerweises*]. Su formulación queda disfrazada en una pregunta retórica: “¿Acaso el fundamento de la filosofía no será una *demonstración-recíproca* incondicionada externamente, pero mutuamente condicionada y en constante condicionamiento?” (KFSa 2, 74). Con ello, Schlegel piensa lo incondicionado –o sea, el fundamento de la filosofía– no como el principio y *telos* que se encuentra fuera de lo condicionado por él, sino como una totalidad de un condicionar-se recíproco⁶. Schleiermacher lo expresa del siguiente modo: el todo de determinaciones recíprocas solo puede ser aceptado o rechazado en su calidad de todo y, por tanto, podría decirse que, en ese sentido, también es incondicionado.

El teorema de la demostración-recíproca remite, en Friedrich Schlegel, a su concepción de la dialéctica, que configura desde 1796⁷. Esta concepción se conecta en algunos puntos con la Dialéctica trascendental de Kant en la *Crítica de la razón pura*, según la cual la totalidad de las condiciones es, ella misma, lo incondicionado. Para Schlegel, Kant es un punto de referencia de su propia concepción de la dialéctica, cuya primera formulación en el año 1796 señala lo siguiente: “El nombre griego *dialéctica* es muy significativo. El *verdadero* arte (no la apariencia como en Kant), sino el arte de comunicar la verdad, de hablar, de buscar la verdad en comunidad, de *refutarla* y *alcanzarla* (así sucede en el *Gorgias* de Platón – *cfr.* Aristóteles); ella es una parte de la filosofía o de la lógica y un órgano necesario para los filósofos” (KFSa 18, 509). Así como en el *Gorgias* (486e) de Platón el curso del diálogo se distancia de la “así llamada retórica”, la dialéctica se distancia de la apariencia –tanto en sentido retórico como trascendental–. Al hacer de la dialéctica un *órganon* de la búsqueda y el encuentro de la verdad, Schlegel funda su comprensión afirmativa en el marco de la filosofía postkantiana.

Schleiermacher, que por entonces vivía en una casa compartida con Friedrich Schlegel⁸, había leído hacia fines 1797 y comienzos del 1798 los cuadernos de notas filosóficas de Schlegel para evaluar qué podría

6 Para el teorema de la demostración-recíproca, *vid.* Manfred Frank, 1996, pp. 26-50.; del mismo autor, 1997, pp. 858-882; Naschert, 1996, pp. 57-91, 1997, pp. 11-37; Rehme-Ifert, 2001, pp. 31ss.

7 *Vid.* Arndt, 1992, pp. 252-273; del mismo autor: 2009; Böhm, 2020.

8 *Vid.* Arndt, 2013, pp.31-41.

formar parte de los Fragmentos para el *Athenaeum*. Así, le informaba a August Wilhelm Schlegel que al “permitirle dar un paseo a través de sus papeles filosóficos, [Friedrich] le había dado la carga de apartarlos como un perro truero para seleccionar fragmentos o semillas de fragmentos” (KGA V/2, 250). Por tanto, no debería haber duda en que, gracias a los diálogos filosóficos con su amigo, Schleiermacher se informó muy bien no solo de sus proyectos compartidos, sino también de la concepción propia de Schlegel. Cuando en 1811 impartió clases sobre Dialéctica, solía recordar la concepción de su antiguo compañero de camino, Friedrich Schlegel. En las formulaciones de los apuntes para la lección de 1811 aún pueden reconocerse los esbozos escritos por Schlegel en 1796: “Por dialéctica entendemos [...] los principios del arte de filosofar. [...] Lo supremo y máximamente universal del saber es, por tanto, lo mismo que los principios del filosofar. [...] Luego, los principios constitutivos y regulativos no se dejan diferenciar como en Kant. El nombre de dialéctica es completamente adecuado para este concepto, y para los antiguos tuvo precisamente ese significado. [...] El nombre se refiere al arte de llevar a cabo una construcción filosófica juntamente con otro. [...] La dialéctica [...] puede llamarse con razón el *órganon* de toda ciencia” (KGA II/10, 2, 5-7).

Hasta ese entonces, Schleiermacher, siguiendo a la tradición retórica, solía equiparar la dialéctica con el virtuosismo en el argumentar y nada –ni siquiera su interpretación de la dialéctica platónica– indicaba que quisiera otorgarle el rango de una ciencia suprema. El único modelo que puede haber para ello es la concepción de una dialéctica filosófica trascendental, propia de Schlegel. Ya en 1935, Josef Körner defendió la tesis de que la *Dialéctica* de Schleiermacher deja “traslucir ciertos pensamientos de la filosofía trascendental de Jena [propia de Friedrich Schlegel]” (1935, p. 51), una tesis que recién hoy comienza a imponerse, pues su defensa requirió primero un redescubrimiento y una reconstrucción de la concepción que Schlegel tuvo de la dialéctica.

Que la ciencia suprema no parte de un principio supremo, pero tampoco de un sistema cerrado en sí (algo así como un sistema de determinaciones categoriales parecido al del Hegel tardío en su *Ciencia de la Lógica*), encuentra su fundamento en que Schleiermacher considera la filosofía principalmente como un proyecto en devenir, que no es en caso alguno capaz de un cierre sistemático. A diferencia de Kant⁹

9 El que nosotros contemplemos al “mundo” sistemáticamente es, para Kant, un rendimiento de nuestra razón: “La razón humana es, según su naturaleza, arquitectónica, i.e. ella examina todos los conocimientos como pertenecientes a un sistema posible

(y con Friedrich Schlegel¹⁰) Schleiermacher entiende el sistema como algo de cierto modo objetivo, ya que concierne a la sistematicidad del conocimiento empírico del “mundo”, el cual es concebido en constante cambio, por lo que un cierre sistemático del saber en sí jamás puede ser alcanzado. Pero si ahora tampoco fundamos el saber en un principio supremo, sino en la reciprocidad de proposiciones condicionadas, entonces tampoco el procedimiento mediante el cual el saber se constituye históricamente puede ser subordinado a principios de manera conclusiva. Para Schleiermacher la pregunta es, entonces, la siguiente: cómo, bajo el supuesto de una imposibilidad de decidir acerca de los *principios* del saber (y del actuar), puede justificarse un saber, aunque no se trate de un saber de tales principios. Con esto, él reacciona al *factum* de los pujantes intentos de sistema que hacia 1800 surgían con gran velocidad y de cuyas pretensiones por cerrar el saber en sí mismo se distanciaba escépticamente. “Tal vez”, señala ya en el prefacio a las *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, “en medio del estadio actual de las ciencias y la creciente disputa sobre los primeros principios, un tipo de crítica como esta, que parte de un punto que está fuera del área en disputa, quisiera probarse como útil, también en lo que concierne a otras ramas del conocimiento, precisamente para medir dicha área en disputa” (KGA I/4, 30). Del mismo modo, después la *Dialéctica*, en cuanto construcción conjunta del saber, tiene la tarea de, primero, suscitar un acuerdo comprensivo respecto a cómo debe zanjarse la disputa en torno a los principios del filosofar, para, desde allí, poner bajo reglas (provisorias) el proceso real del saber en devenir.

El retroceso que efectúa Schleiermacher desde un “sistema de la razón” hacia una comprensión objetiva del sistema se encuentra estrechamente vinculado con otra problemática fundamental de la filosofía postkantiana. Siguiendo esta vía, también busca establecer una unidad entre idealismo y realismo, hacia la cual otros representantes de la filosofía clásica alemana también trabajan. Ya Kant, que incluso se designó a sí mismo como un idealista “trascendental” o “crítico”, no solo había tomado como tema de la *Crítica de la razón pura* una “crítica del idealismo”, sino también designó al idealismo crítico como un “realismo

y por eso solo acepta principios que, por lo menos, no hagan imposible un conocimiento que se proyecte como estando junto con otro dentro de algún sistema” (KrV B 502, AA 3, 329). En otro lugar señala brevemente: “La unidad de la razón es la unidad de un sistema” (KrV B 708, AA, 3, 448).

10 Vid. Arndt, 2011, pp. 287-300. Sobre el significado que el concepto kantiano de sistema tuvo para el discurso postkantiano, *vid.* Jaeschke y Arndt, 2012, pp. 254s.

empírico”¹¹. También Fichte, que defiende un idealismo práctico del deber-ser, quiere mostrar en la parte teórica de la *Doctrina de la Ciencia*, un “camino intermedio entre idealismo y realismo”¹². En la discusión con Kant y especialmente con Fichte, se subraya sobre todo lo insuficiente de la unificación de idealismo y realismo. En ese sentido, Schelling busca una “subjetividad-objetividad” que se encuentre más allá de la contraposición entre subjetividad y objetividad, constitutiva de la alternativa entre idealismo y realismo. Del mismo modo, Hegel se dirige contra el “idealismo subjetivo” de Kant y Fichte, hasta que finalmente explica en su *Ciencia de la lógica* que la “oposición entre filosofía idealista y realista” carece de “significado” (GW 21, 142).

En términos programáticos, Schleiermacher se une a este movimiento: “Toda mi aspiración se dirige hacia la unificación de idealismo y realismo, hacia ella he apuntado, según mis capacidades, tanto en los *Discursos* como en los *Monólogos*; pero naturalmente el fundamento de esto yace en lo profundo y no será fácil encontrar un sentido que permita mediar ambas partes para encontrarlo. Schlegel, que tanto ha apuntado en esa dirección, no lo entenderá y en otros lugares mis temas no han sido examinados en esa dirección en absoluto” (carta a F.H.C. Schwarz, 28.3.1801, KGA V/5, 73). De hecho, ya en los *Reden über die Religion* (1799), Schleiermacher había explicado que la religión debía “sostener [el] contrapeso” frente “al triunfo de la especulación [...], al idealismo consumado y fundado”, permitiendo hacerse cierta idea de “un realismo más alto” (KGA I/2, 213). Posteriormente, esta función la asume, dentro de la filosofía, lo “real” o el Ser en cuanto totalidad de todo lo que es empíricamente en relación con lo ideal.

Con esta unificación de idealismo y realismo, Schleiermacher llega, ante todo, a configurar un nivel de fundamentación de la filosofía de un modo tal que las ciencias filosóficas reales –*física* (filosofía de la naturaleza) y *ética* (filosofía de la historia)– pueden ser ancladas a ella de igual manera. Desde su perspectiva, es precisamente en esto donde fallan los ensayos que hasta entonces se habían dado en la filosofía postkantiana. El “victorioso idealismo dinámico” –se refiere a Fichte y Schelling– puede, dice en las *Grundlinien*, “muy difícilmente pasar la prueba del origen de su derivación del conocimiento supremo a partir de una idea [...] Pues, de las dos exposiciones del Idealismo, [...] una ha edificado, ciertamente, una ética, mas abandonando pronto, rápidamente agotado, la

11 KrV B 274ss., AA 3, 190ss.; KrV A371, AA 4, 233.

12 Fichte, *Werke*, I, p.173.

posibilidad de una ciencia natural; mientras que la otra ha dispuesto, ciertamente, una ciencia natural, sin poder dejar empero un lugar para la ética dentro del área total de las ciencias” (KGA I/4, 356). Cabe destacar que Schleiermacher no considera aquí como modelo la antigua división de la filosofía en dialéctica, física y ética (división que posteriormente atribuye a Platón, aunque proviene más bien de Jenócrates), sino que afirma expresamente que la filosofía antigua no pudo mostrar “el núcleo compartido” de estas disciplinas (KGA I/4, 49).

En principio, para Schleiermacher queda abierto si la fundamentación de la filosofía en general puede y debe realizarse separada de las ciencias reales, y, por tanto, si las ciencias reales –*física y ética*– se apoyan recíprocamente o si ambas deben anclarse a una ciencia superior. Un esbozo finalmente perdido, perteneciente a la primera lección de *ética* en Halle (1804/05) contenía, según atestigua el intercambio epistolar, una exposición detallada de los “postulados trascendentales”¹³, que son, según Kant, proposiciones teóricas fundamentadas prácticamente y que deben ser aceptadas sin poder ser probadas. Según esto, ellos corresponden a lo que Schleiermacher dice de la ciencia suprema en las *Grundlinien*. Estos postulados fueron integrados en la *Ética*, y también en las posteriores lecciones sobre *Ética*, hasta 1808, en las cuales Schleiermacher parte del hecho de que una exposición propia de la ciencia suprema no podría tener éxito si *ética y física* se construyesen de un modo tal que acabaran estando en equilibrio¹⁴. Aún en los *Gelegentlichen Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn* (1808) señala: “El espíritu científico en cuanto principio supremo, la unidad inmediata de todo conocimiento, no puede establecerse ni mostrarse por sí solo en la mera filosofía trascendental, de un modo fantasmático, como lamentablemente algunos han intentado, atrayendo con ello fantasmas y seres siniestros”. (KGA I/6, 37). Para Schleiermacher, era ciertamente posible, aunque no forzoso, que la “pura filosofía trascendental” recibiera una exposición propia. De todas formas, también en una exposición separada como esta, la ciencia suprema tendría que articularse con las ciencias reales y todo lo empírico que se encuentra en su base.

13 Vid. Gaß a Schleiermacher, 20.7.1805: “Le será difícil poder abreviar los postulados trascendentales, yo pensaría más bien en expandirlos, aunque, de todas formas, haciéndolos más populares para la exposición oral. Bartholdy subrayó con especial agrado que usted se aleja de Schelling, a cuya primera lección sobre los estudios académicos nosotros asistimos, y desea que ojalá nunca usted quiera aproximarse a él” (KGA V/8, 255).

14 Vid. Arndt, 2013, pp. 55-66.

Por lo anterior, fue la situación especial de la Universidad de Berlín la que llevó a Schleiermacher a intervenir con una fundamentación propia de la filosofía. Dado que, a diferencia de su período en Halle, no pudo conectar una filosofía de la naturaleza adecuada a su *Ética* –ni siquiera se animó a exponerla por sí mismo oralmente¹⁵– solo le quedó (junto a la sopesada renuncia a dar lecciones de filosofía) el intento por conectar su *Ética* con principios universales que, al mismo tiempo, debieran articular a la filosofía de la naturaleza. De este modo, la *Dialéctica* adquiere, en relación con las ciencias reales, *física y ética*, un estatus difícil de fijar, de cierto modo flotante. Ella no es un saber real de principios, sino doctrina del arte, o sea, *órganon*, instrumento, del saber real. Precisamente esto había sido puesto en el centro por Friedrich Schlegel con su concepción de la *Dialéctica*, conectándola con Platón y Kant. A esta concepción pudo haber retornado Schleiermacher, sobre todo porque por “dialéctica” había entendido, en correspondencia con la tradición moderna, principalmente el lado lógico-retórico del filosofar; pero también, ahora en correspondencia con la noción de los antiguos, la había considerado como técnica del filosofar. Sin embargo, en su nueva concepción, y como parte de la reflexión sobre los contenidos de la técnica filosófica y, particularmente, sobre el concepto y el juicio, Schleiermacher –tal como Schlegel– tuvo que tematizar también los principios últimos y la conexión de todo el saber, lo cual condujo a su vez precisamente a la tematización de los límites del conocer. La *Dialéctica* se refiere, por tanto, también a la problemática que Kant había abordado en la *Dialéctica* trascendental de la *Crítica de la razón pura*, a saber, la relación de lo finito o condicionado con lo infinito¹⁶.

3. La *Dialéctica* de Schleiermacher brota desde el suelo de la filosofía clásica alemana, entendida como filosofía postkantiana. No solo reacciona a los sistemas y los intentos de formación de un sistema formulados hacia el año 1800, buscando una posición mediadora más allá de la disputa en torno a la fundamentación de la filosofía; sino también se di-

15 Ya en 1807, Schleiermacher había aclarado que él “debido a que sus aspiraciones yacían en un área distinta a la investigación de la naturaleza, no podía llamarse un filósofo de la naturaleza” (KGA I/5, 150).

16 Ante esto, la influencia de Hegel debe descartarse. Schleiermacher no había tenido noticias de la *Fenomenología del espíritu*; tampoco estaba presente en su biblioteca (vid. KGA I/15). La *Ciencia de la lógica* comenzó a publicarse recién tras la primera lección de Schleiermacher sobre la *Dialéctica*. Por otro lado, el escrito de Hegel sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801), que Schleiermacher conoció, no emplea los términos “dialéctica” o “dialéctico”.

rige a la solución de uno de los problemas centrales de la filosofía post-kantiana, a saber, la mediación entre idealismo y realismo¹⁷. Para esto, Schleiermacher se conecta ante todo con la filosofía del Romanticismo temprano, a cuya elaboración había colaborado decisivamente gracias a su comunidad filosófica con Friedrich Schlegel. En tal sentido, su concepción de la dialéctica debe entenderse en primer lugar como una transformación de la filosofía del Romanticismo temprano. Ella compite conscientemente sobre todo con la Doctrina de la Ciencia de Fichte, mientras que la filosofía de Hegel parece haber “pasado casi sin dejar huella alguna”¹⁸ (Weiß, 1879, p. 36) en Schleiermacher. No obstante, puede mostrarse que realmente la *Dialéctica* se mueve muy próximamente a la *Ciencia de la lógica* de Hegel, pues ambos persiguen el programa de una unidad de lógica y metafísica.

A partir de la primera lección de 1811, la división de la *Dialéctica* permaneció sin modificaciones en lo esencial. En una “Introducción” se localiza el concepto y la tarea de la dialéctica, mientras que en una “Sección Trascendental” destinada a la fundamentación se busca el fundamento de todo saber y actuar. Aquí también se realiza lo que Schleiermacher tuvo en mente previamente bajo la idea de una “filosofía trascendental pura”. A esto anexa una segunda sección principal de carácter “técnico” o “formal”, que trata sobre la construcción y la combinación del saber real. Esta parte cumple con la tarea, irrenunciable para la concepción de Schleiermacher, de asegurar y mostrar la articulación del plano trascendental con las ciencias reales. Esta sección de la *Dialéctica* ha llamado poco la atención de la investigación, mayoritariamente concentrada en la parte trascendental, pese a que se trata de una parte central en vista de su orientación realista-empírica. Que la *Dialéctica* de Schleiermacher a menudo se considere una especie de *prima philosophia* independiente, desconociéndose con ello su unidad con las ciencias reales, tiene que ver esencialmente con este hecho.

La sección técnica, expuesta por Schleiermacher mayoritariamente de manera abreviada y transmitida en el manuscrito solo como boceto, tampoco experimentó en lo sucesivo transformaciones dignas de men-

17 Al respecto, *vid.* fundamentalmente Pluder, 2013. –Contrariamente, Michael Theunissen ha defendido la tesis de que el significado filosófico de Schleiermacher consiste en que él “abrió un camino para un pensamiento postidealista en medio del idealismo” (1992). Manfred Frank (2007) clasifica la filosofía de Schleiermacher del mismo modo.

18 Para la relación de la dialéctica de Schleiermacher con Hegel, *vid.* Arndt, 2013, pp. 213-239.

ción. En cambio, la Introducción y la Sección Trascendental fueron reelaboradas numerosas veces y en puntos decisivos. En lo que concierne a la Introducción, inicialmente las preguntas en torno a los principios y la conexión de todo saber ocuparon un lugar central, mientras que en 1822 el problema de la conducción del diálogo configuró el punto de convergencia. En contraste, en las lecciones de 1828 y 1831 Schleiermacher partió de la oposición entre certeza e incertidumbre para determinar la tarea del filosofar. Para la elaboración tardía de la Introducción, destinada a imprimirse, Schleiermacher retomó el enfoque de 1822. Así, en la Sección Trascendental, los pasajes acerca de cómo llegar a una certidumbre con respecto al fundamento trascendental no solo se recortaron, sino también sufrieron modificaciones en su concepción. En la lección de 1811, que claramente exhibe rasgos de la filosofía de la identidad que bien podrían haber surgido de su actividad filosófica en Halle junto a Heinrich Steffens, tenemos este fundamento “solo como un elemento formal común a todos los actos del conocer” (KGA II/10, I, 43). Luego, en 1814/15, el fundamento trascendental se pone en la identidad relativa de pensar y querer, entendida como sentimiento (KGA II/10, II, 142). Recién en la lección de 1822 determina al sentimiento como autoconsciencia inmediata (KGA II/10, I, 166s.), en paralelo a la determinación de la consciencia religiosa en la *Doctrina de la creencia*. Las lecciones sobre *Dialéctica* dictadas en 1828 y 1831 también se adhieren a esta determinación del sentimiento.

De lo anterior resulta evidente que la *Dialéctica* no encontró una forma definitiva, sino que debe ser vista como un *work in progress*: ella misma se halla bajo la figura del saber en devenir que tematiza. Los intentos permanentes –sea a través de una compilación de varios cursos, o a través del privilegio de algunos esbozos– por producir una figura sistemática cerrada de la *Dialéctica* esquivan este diagnóstico. Por eso, en lo que sigue solo podremos referirnos a aspectos elementales que tendrían que matizarse posteriormente en un tratamiento más detallado y fiel al desarrollo histórico de cada fase. Además, junto a la condición necesariamente abierta de la *Dialéctica* se encuentra el hecho crucial de que ella no ha estado muy presente hasta ahora en la discusión filosófica, y es discutida principalmente en el área delimitada por la teología filosófica¹⁹.

Como ya ha sido señalado, Schleiermacher parte del hecho de que, pese a las intensas discusiones en torno al año 1800, la disputa sobre la

19 Sobre la situación de la *Dialéctica* en la investigación filosófica, *vid.* Jaeschke y Arndt, 2012, pp. 283-287.

fundamentación de la filosofía no ha sido todavía zanjada y probablemente tampoco se pueda zanzar en absoluto. Un saber “real” objetivamente válido –se dice en los apuntes de la lección de 1818/19– es posible solo en las áreas de la *física* y la *ética*; pero al mismo tiempo se sostiene que “de aquello que sería el fundamento último de la naturaleza, entendida como objeto de la física, así como de la determinidad del espíritu, entendido como sujeto de la ética, no se encuentra un saber propiamente tal” (KGA II/10, 2, 124). Esta situación llama al escepticismo, que para Schleiermacher se convirtió en un enemigo principal a lo largo del avance de las diversas lecciones sobre *Dialéctica*²⁰. Schleiermacher argumenta que “dado que todo saber acerca de lo real debe tener un sustento, [...] los nuevos intentos que tienen por meta exponer en un saber propio el fundamento de los objetos de la física y la ética” (KGA II/10, 2, 124) se dirigen contra el escepticismo. En un esbozo tardío del párrafo 2 de la “Introducción” a la *Dialéctica* de 1833 –versión de sus lecciones destinada a la imprenta–, Schleiermacher refuerza la idea de que la disputa sobre los principios de la filosofía continúa y “en lugar de establecer una ciencia del saber con la esperanza de que con ello se pondrá fin de por sí a la disputa [...] se debería establecer una doctrina del arte del disputar con la esperanza de que con ello pueda llegarse de por sí a un punto de partida común para el saber” (KGA II/10, 1, 372). Este sería el camino que la antigua filosofía ya había empezado alguna vez, aunque abandonándolo demasiado pronto: en este camino, el “amor al saber” mantiene la última palabra, en lugar de un saber “que tendría que poder poseerse también sin amor” (KGA II/ 10, 1, 373).

El punto de convergencia para esto es el saber real, cuya posibilidad no se encuentra a disposición. De ahí que, desde la perspectiva de Schleiermacher, el escepticismo también se encuentra descartado, puesto que cae en una autocontradicción al afirmar un saber del no-poder-saber (KGA II/10, 1, 87). Para Schleiermacher, por la referencia al saber real, la *Dialéctica* no solo es puramente formal, sino que también tematiza –en términos de fundamentación en la Sección Trascendental, en vista del saber en devenir dentro de la Sección Técnica– la referencia del saber al ser, que es el objeto de las ciencias reales (empíricamente direccionadas). Según esto, y tal como Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, Schleiermacher persigue en su *Dialéctica* el programa de una unidad de lógica y metafísica. Esto se afirma en las notas de su lección sobre

²⁰ Acerca de la virulencia del escepticismo en la filosofía postkantiana, *vid.* Viehweg, 1999.

Dialéctica de 1814/15: “La lógica, filosofía formal, sin metafísica, filosofía trascendental, no es una ciencia; y la metafísica sin lógica no puede tener una figura distinta de algo arbitrario y fantástico” (KGA II/10, I, 77). Para Schleiermacher, sin un fundamento metafísico no hay saber. La lógica, señala, solo puede “basarse en una metafísica. En caso contrario, se basará en el sentimiento, y si luego debe fundamentar todo el resto del saber, lo hará reposando en el no-saber” (KGA II/10, I, 110).

En esto, Schleiermacher, tal como Hegel, se orienta por el programa kantiano de una lógica trascendental en la *Crítica de la razón pura*, la cual, a su modo, tematiza en la Analítica la ontología de antaño, mientras que en la *Dialéctica* tematiza la antigua *metaphysica specialis* (psicología racional, cosmología y teología racional). Pese a que, a diferencia de Kant, Schleiermacher se mantiene en un realismo ontológico ya que acepta una correspondencia general entre pensar y ser; la *Dialéctica*, tal como para Kant, trata de nuestros modos de conocimiento de objetos, i.e. del significado objetivo de las formas de nuestro pensar (concepto y juicio) en general. De este modo, la “así llamada metafísica” es “la intelección que verifica la conexión entre el pensar y el ser en general” (KGA II/10, I, 110). Esta metafísica, considerada como la referencia de las formas del pensar al Ser en general y no a un ser determinado, se encuentra, por tanto, bajo el primado de la lógica. En las notas a las lecciones sobre *Dialéctica* de 1818/19, esto se expresa del siguiente modo: “Identidad de lógica y metafísica bajo la forma de la lógica” (KGA II/10, I, 211). Sin embargo, y a diferencia de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, la *Dialéctica* no aparece ella misma como ciencia, sino como un “arte” dirigido a “hacer la conexión interna de todo saber” (KGA II/10, I, 75). Ella no dispone de ningún saber acabado acerca de los fundamentos y de la conexión del saber. Por eso, su meta es igualmente la construcción del saber real, tal como en la segunda sección, la técnica, se reflexiona; y no, en cambio, la culminación en sí del pensar filosófico o puro.

Mientras que Schleiermacher refuerza el realismo ontológico con vistas al ser de las ciencias reales, coincide con Kant en la imposibilidad de un conocimiento objetivamente válido de los objetos de la razón. Por tanto, el carácter modelico de la *Crítica de la razón pura* también se expresa en la construcción de la *Dialéctica*. Paralelamente a la Analítica kantiana, primero, dentro de la teoría del concepto y del juicio en cuanto referidos al ser que puede saberse, se tematiza la ontología; luego se ponen en juego los objetos de la razón tradicionales, junto con la presencia de su fundamento trascendental en la autoconsciencia (inmediata) y las ideas del mundo y de Dios.

La Sección Trascendental de la *Dialéctica* tiene la tarea de buscar el fundamento y la conexión del saber partiendo de las determinaciones del saber real. Comienza con la distinción entre el pensar en general y el saber. Saber es aquel pensar que: a) “es producido de manera idéntica por todas las facultades del pensar” y b) “se representa como un ser que corresponde a lo pensado en él” (KGA II/10, I, 90). En correspondencia con las dos raíces del conocimiento en Kant –sensibilidad y entendimiento–, Schleiermacher distingue dos lados en cada pensar: el orgánico y el intelectual. Ambos lados son inseparables y solo juntos forman un pensar. “Con la idea del saber se pone una afinidad común en la experiencia y una afinidad común de los principios en todo, ello mediante la identidad de la razón y la identidad de la organización en todo” (KGA II/10, I, 98).

De este modo, lo ideal y lo real se median mutuamente, pues para Schleiermacher la actividad de la razón está fundada en lo ideal, mientras que la actividad orgánica, en cambio, se funda “como dependiente del influjo de los objetos en lo real: así, el ser está puesto tanto de manera ideal como de manera real, y lo ideal y lo real avanzan paralelamente uno en el otro en cuanto modos del Ser” (KGA II/ 10, I, 100). En esto, Schleiermacher parte del hecho de que ambos lados –lo ideal y lo real, lo orgánico y el pensar– no se encuentran contrapuestos abstractamente, sino se encuentran mutuamente mediados. Entonces, lo ideal no es el pensar mismo, sino –junto con lo orgánico– momento del pensar y *modo* del Ser; y, de igual manera, lo orgánico no es el Ser mismo, sino solo un *modo* del Ser y momento del pensar. La distinción entre ambos momentos, que según Schleiermacher forman la “oposición suprema”, se funda en una abstracción realizada en el pensar que se debe a un “modo de pensar” o “intuición de la vida” (KGA II/10, I, 101), en la que una separación tal es espontáneamente presupuesta. Esta oposición suprema es la frontera que el pensar tiene hacia “arriba”, en la cual trascendencia e inmanencia se encuentran en divorcio. El paralelismo afirmado de lo ideal y lo real solo puede asegurarse si la suprema oposición es retrotraída a un único e indiviso Ser, “el cual despliega desde sí esa oposición y, con ella, todas las oposiciones puestas de consuno” (KGA II/10, I, 101). Tal es la “idea del Ser” en cuanto idea de una unidad más allá de toda contraposición.

El trasfondo spinozista en el desarrollo de este pensamiento es claro. La idea del Ser toma el lugar de la sustancia una, que está concebida como unidad de pensar y extensión, de lo cual resulta el paralelismo general de estos atributos. Naturalmente, que estos atributos (en Schleiermacher, modos) no solo corran paralelamente, sino que además se medien mu-

tuamente de modo que en lo ideal se encuentre “puesto conjuntamente” lo real y viceversa, no se debe directamente a Spinoza sino al influjo del Sistema de la Identidad de Schelling²¹, el cual se distingue con claridad especialmente en las primeras lecciones sobre dialéctica de 1811.

Schleiermacher determina las formas del saber, que se dan dentro de la contraposición de lo ideal y lo real, como concepto y juicio; mientras que, a diferencia de la lógica formal tradicional, no considera el silogismo como una forma lógica independiente, sino solo como un complejo de juicios²². No obstante, en este punto es importante atender al hecho de que Schleiermacher no tiene en mente aquí una lógica formal sino una trascendental, o sea, de la unidad de lógica y metafísica. La “lógica habitual”, señala ya la lección de 1811, es insuficiente para determinar si un pensamiento tiene el carácter adecuado para constituir un saber; esto no se alcanza procediendo formalmente sino solo en conexión con la universalidad del pensar y la totalidad del Ser: “Cada uno de los actos del pensar puede ser un saber solo en conexión con todo lo demás. Algo es un saber solo cuando se lo pone dentro de la totalidad de todo lo demás” (KGA II/10, 2, 53). Frente a esto, la lógica habitual solo tiene que ver con pensamientos singulares o aislados. Para Schleiermacher, la esfera del saber puede medirse completamente a través del concepto y el juicio –sin ayuda el silogismo–. Por tanto, las fronteras del concepto y del juicio marcan las fronteras del saber. En una escala ontológica que va desde lo singular a lo universal, la frontera del concepto “hacia abajo” es “la posibilidad de una multiplicidad de juicios”, i.e. la desestructurada e “inagotable multiplicidad de lo perceptible” (KGA II/10, 1, 104). Desde el lado del juicio, a esto corresponde el poner de una “infinitud de predicados para los que no hay un sujeto determinado, i.e. de una absoluta comunidad del Ser” (KGA II/10, 1, 108). La frontera del

21 La referencia a Schelling en este punto se encuentra objetivamente fundada, aun cuando Schleiermacher, más bien por motivos idiosincráticos, toma distancia de Schelling. Para Schelling, el Spinozismo fue un realismo que no se dejó subordinar al idealismo (como sí lo haría el ideal-realismo de la *Doctrina de la Ciencia*), sino que, como real-idealismo, conserva un equilibrio frente a él. En la “Advertencia previa” de la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), Schelling caracteriza el “spinozismo” como “el realismo en su figura más perfecta y sublime” (*Sämmtliche Werke*, p.110). Esto recuerda, incluso en su formulación, al conocido pasaje de los *Discursos sobre la religión* en que se coloca a la religión como un “contrapeso” frente al “triunfo de la especulación [...] del idealismo consumado y redondeado”, para que así “pueda hacerse una idea de un realismo más elevado que aquel que, con todo derecho y audacia, ha sido subordinado al idealismo” (KGA I/2, 213), y para este realismo “el sagrado y repudiado Spinoza” es entonces el testigo.

22 Para una crítica a esta posición, *vid.* Ueberweg, 1882, pp. 61-63.

concepto “hacia arriba” sería un concepto que no excluyera nada más. Sin embargo, esto dejaría de ser un concepto porque, en la “idea de la absoluta unidad del Ser, está superada la oposición”, constitutiva para el saber, “entre pensamiento y objeto” (KGA II/10, I, 105). También aquí la frontera del concepto coincide con la frontera del juicio, pues la absoluta unidad del Ser es, al mismo tiempo, también “el sujeto absoluto, cuyo poner limita todo juicio” (KGA II/10, I, 108).

Con el saber, la *Dialéctica* también se refiere al querer, pues también al saber le subyace un querer-saber; mientras que, a la inversa, el actuar presupone un saber acerca de sus condiciones y fines. Por eso, el fundamento de la certeza en el saber y el actuar es el mismo y Schleiermacher lo localiza “en la identidad relativa del pensar y el querer, o sea, en el sentimiento” (KGA II/10, I, 142). En el sentimiento, el saber, entendido como realismo –el “ser-puesto” de las cosas en nosotros–, y el actuar, entendido como idealismo práctico –el poner de nuestro ser en las cosas–, se comportan entre sí con indiferencia (el uno) del otro. Por tanto, en el sentimiento se capta de un modo no conceptual de una identidad carente de diferencia que no es ejecutable en términos de un saber adecuado. Posteriormente, en la lección de 1822 se refiere al sentimiento como “autoconsciencia inmediata” que se encuentra en “analogía” con el fundamento trascendente (KGA II/10, I, 266)²³. El fundamento trascendental, en cuanto lo incondicionado o lo absoluto, es determinado por Schleiermacher como la idea de Dios; su correlato es la idea del mundo en cuanto idea de la totalidad de lo condicionado en la que todo se encuentra “bajo la forma de la oposición” (KGA II/10, I, 147s.). Dado que la totalidad nunca se cierra, esta idea también yace “fuera de nuestro saber real” y es “trascendental a su propia manera” (KGA II/10, I, 147s.). Mientras que la idea de Dios como *terminus a quo* del saber está determinada, la idea del mundo es “el *terminus ad quem* trascendental y el principio de la realidad efectiva del saber en su devenir” (KGA II/10, I, 149).

Pues bien, la Sección Trascendental de la *Dialéctica* trata, entonces, el campo de temas propios de la metafísica tradicional en el marco de la pregunta por el concepto y las formas lógicas del saber. Mientras concepto y juicio se refieren al área del ser accesible para nosotros y, con ello, tal como en la Analítica trascendental de Kant, ocupan el lugar de la antigua ontología o *metaphysica generalis*; los objetos de la *metaphysica specialis* –alma, mundo, Dios– son tematizados tanto con el sentimiento, entendido como autoconsciencia inmediata, como con las ideas de Dios

23 Para una crítica de esta figura de la inmediatez, *vid.* Arndt, 2013, pp. 198ss.

y mundo. Con ello, sin embargo, Schleiermacher somete a la metafísica tradicional a una profunda revisión por medio de su posición teórica sobre la subjetividad. El lugar de la antigua psicología racional es tomado por la autoconsciencia inmediata entendida como sentimiento, el cual capta en sí la ontología “porque esta construcción del ser finito en general solo nos es dada en la condición fundamental de nuestro ser” (KGA II/10, I, 153). Entonces, el objeto de una psicología racional así transformada es ahora “el desarrollo de la idea del saber y de la idea del actuar, tal como ellas conducen a la idea de Dios y del mundo entendidas como principios constitutivos de la existencia humana” (KGA II/10, I, 152ss.)²⁴. La consecuencia es que cosmología y teología se funden con la psicología racional.

Finalmente, la segunda sección principal de la *Dialéctica*, la técnica, examina la producción consciente del saber en construcción y combinación. La construcción trata la formación de conceptos y juicios con vistas al saber real; mientras que la combinación trata la heurística y la arquitectónica del saber, explicando respectivamente cómo ampliar el saber (heurística) y qué conexiones internas pueden establecerse en él (arquitectónica). De ahí que construcción y combinación se distinguen solo relativamente y se engranan constantemente en la praxis del proceso de saber. Ahora bien, debido a que el proceso dirigido a la idea del mundo no es finalizable, cada posición del saber permanece relativa. En la medida en que el proceso del saber está a su vez condicionado por individuos finitos, irrumpe en él la individualidad como un momento “irracional” que debe ser críticamente compensado: “la irracionalidad de los individuos solo puede ser compensada por la unidad del lenguaje, y la irracionalidad del lenguaje solo por la unidad de la razón” (KGA II/10, I, 190). La combinación del saber se mueve desde la multiplicidad caótica a la totalidad llena y estructurada en sí, entendida como idea del mundo. Esta precisa de la heurística²⁵ para la compleción del saber, así como de la arquitectónica para su sistematización. La “construcción del conjunto completo de todo saber” (KGA II/10, I, 392) en cuanto meta propia de la filosofía no puede, empero, alcanzarse: “Naturalmente tenemos que contentarnos por cada posición del saber actual, pues indica que cada vez podemos aplicar nuestro arte al área de lo real: pero siempre

²⁴ Esto se corresponde con la *Psicología* de Schleiermacher, *vid.* Arndt, 2013, pp. 379-394.

²⁵ Para la teoría de la heurística de Schleiermacher, *vid.* Hartkopf, 1987, pp. 119-130.

con esta consideración de la meta filosófica. No debería llamarse filósofo a quien esto le sea extraño” (KGA II/10, I, 394).

4. Resumiendo: La *Dialéctica* de Schleiermacher es un proyecto que brota desde el suelo de la filosofía clásica alemana tal como se encontraba después de Kant. Ella reaccionó ante el estado de la discusión postkantiana – particularmente frente a la disputa que Schleiermacher consideró como no decidida (e indecible) acerca de la fundamentación de la filosofía– proponiéndose como un “arte” de la producción del saber que, en términos de su concepción, se aproxima a la comprensión de la “dialéctica” propia de Friedrich Schlegel, tal como la había desarrollado desde 1796. El contrincante inmediato de la *Dialéctica* es la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, lo cual conecta a Schleiermacher con la crítica contra la filosofía del principio, crítica que había compartido con Friedrich Schlegel. En el mismo sentido, la *Dialéctica* se presenta también como una transformación de una posición del Romanticismo temprano. Sin embargo, más allá de las diferencias, en el programa de la *Dialéctica*, la unificación de Idealismo y Realismo es algo que Schleiermacher comparte con toda la filosofía postkantiana, con lo cual se coloca en proximidad con el sistema de la identidad de Schelling, entendido como una reconfiguración del programa spinozista.

Por otro lado, la *Crítica de la razón pura* de Kant forma un punto de referencia central para la *Dialéctica*. En principio, esto vale para su estructuración: en paralelo con la Analítica kantiana se tematiza la ontología en el marco de la teoría del concepto y del juicio; luego, en paralelo con la Dialéctica trascendental, entran en juego los objetos tradicionales de la razón, gracias a la presencia del fundamento trascendental en la autoconsciencia (inmediata) y de las ideas, ligadas a esta, del mundo y Dios. La referencia a la Lógica trascendental de Kant lleva a la *Dialéctica* de Schleiermacher, entendida como unidad de lógica y metafísica, a una correspondencia con la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Mas la aceptación por parte de Schleiermacher de una autoconsciencia inmediata como análogo del fundamento trascendental entendido como una identidad inmediata y carente de relaciones lo separa inmediatamente de Hegel. Acuerdo y rivalidad florecen desde este fondo común de problemas propio de la filosofía postkantiana.

Referencias Bibliográficas

- Arndt, A. (2013). *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. Berlin & Boston.
- (2010). Fichte und die Frühromantik (F. Schlegel, Schleiermacher). En J. Stolzenberg & O.-P. Rudolph (Eds.), *Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert* (Vol. 1, pp. 45–62). Brill. (Fichte-Studien, 35)
- (2009). Perspektiven frühromantischer Dialektik. En B. Frischmann et al. (eds.), *Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie*. Paderborn (pp. 53–64).
- Arndt, A., & Virmond, W. (1992). *Schleiermachers Briefwechsel nebst einer Liste seiner Vorlesungen*. Berlin & New York.
- (1992). Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796–1801. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 35, 252–273.
- Fichte, J. G. (1971). Werke (I. H. Fichte, Ed., Vol. 1, p. 173). Berlin.
- Frank, M. (1996). ‚Wechselgrundsatz‘. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 26–50.
- (1997). *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a.M.
- Hegel, G.W.F.(GW). *Gesammelte Werke*. Hamburg.
- Naschert, G. (1996). Friedrich Schlegel über Wechselweis und Ironie. *Athenaeum: Jahrbuch für Romantik*, 6, 57–91.
- (1997). Friedrich Schlegel über Wechselweis und Ironie. *Athenaeum: Jahrbuch für Romantik*, 7, 11–37.
- Rehme-Iffert, B. (2001). *Skepsis und Enthusiasmus: Friedrich Schlegel philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805*. Würzburg.
- Schlegel, F. (1935). *Neue philosophische Schriften* (J. Körner, Ed.). Frankfurt/Main.
- Schleiermacher, F. (KGA). *Kritische Gesamtausgabe*, Hans-Joachim Birkner et al. (eds.), Berlin / Nueva York, 1980ss.
- (1821). *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, Berlin.
- Ueberweg, F. (1882). *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. Bonn.
- Varnhagen von Ense, K. A. (1871). *Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens* (Vol. 2, p. 334). Berlin.
- Vieweg, K. (1999). *Philosophie des Remis: Der junge Hegel und das ‚Gespenst des Scepticismus‘*. München.
- Weiß, B. (1879). Untersuchungen über Friedrich Schleiermacher's Dialektik. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 74, 36.